

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-graduação em Filosofia

Marcos Ferreira de Paula

ALEGRIA E FELICIDADE

**A experiência do processo
liberador em Espinosa**

**São Paulo
2009**

ALEGRIA E FELICIDADE

**A experiência do processo
liberador em Espinosa**

Marcos Ferreira de Paula

Tese de doutorado apresentada ao Depto. de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), como requisito para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Orientadora:

Profa. Dra.

Marilena de Souza Chaui

Apoio financeiro e assessoria
técnico-científica:

**FAPESP – Fundação de Amparo à
Pesquisa do Estado de São Paulo**

São Paulo

2009

Resumo: A *Ética* de Espinosa é uma ontologia do necessário, da qual se pode deduzir uma ontologia da alegria. Por isso mesmo, na experiência humana dos afetos, o processo liberador que leva à felicidade é determinado pela experiência da alegria. Tudo começa no campo mesmo das alegrias passivas, campo no qual a tristeza também marca a sua presença. Presença negativa, de um lado, na medida em que implica diminuição de nossa capacidade de agir e pensar; de outro lado, presença positiva, enquanto experiência docente: a tristeza, não por si mesma, mas por sua relação específica com a alegria, ensina o corpo e a mente a lidar melhor com as alegrias a que somos desde sempre determinados a buscar, nas suas mais diversas formas. Da contrariedade afetiva envolvida na experiência das alegrias e tristezas pode nascer um desejo de verdadeira felicidade. Mas o processo liberador é marcado igualmente pela presença de um certo tipo de alegria: a *hilaritas*, um contentamento muito particular, uma alegria equilibrada que concorda por excelência com a razão, cujo trabalho abre diante de nós as trilhas que levam à felicidade. A razão, porém, só pode realizá-lo enquanto afeto de alegria ela mesma. Neste caso, inicia-se o percurso liberador.

Palavras-chave: felicidade, alegria, paixões, experiência, razão, ontologia

Abstract: The *Ethics* of Spinoza's ontology of the necessary, from which to infer an ontology of joy. Therefore, in the experience of human emotions, the liberator process that leads to happiness is determined by the experience of joy. It starts in the field same of passives joys, field in which the sadness also mark their presence. Negative presence, a hand, as it involves reduction of our capacity to act and think, on the other hand, positive presence, while teaching experience: a sadness, not for itself but for its specific relationship with the joy, teaches body and mind to cope better with the joys that we are always determined to seek, in its various forms. The contrariety involved in the affective experience of joys and sadness can lead to a desire for true happiness. But the liberator process is also marked by the presence of a certain kind of joy: the *hilaritas*, a very special joy, a joy balanced that agrees with reason par excellence, whose work opens before us the trails that lead to happiness. The reason, however, can only accomplish it as affection of joy itself. In this case, will begin the liberator route.

Keywords: happiness, joy, passion, experience, reason, ontology

à *Maria*
minha mulher

à *Inés*
minha mãe

à *Chauí*
minha mestra

AGRADECIMENTOS

Sou grato a tudo e a todos.

Sem a orientação dedicada, precisa e afetuosa da professora Marilena Chaui, contudo, esse trabalho não teria sido possível. A ela sou e serei eternamente grato. Agradeço igualmente aos companheiros do Grupo de Estudos Espinosanos e Filosofia do Século XVII, particularmente ao André, ao Luís César, Homero, Éricka, Silvana, Tessa, Antônio, Henrique, Zé Luiz, Douglas, Valéria, Mariana, Marinê, Cláudia, Yara, Kátia, Cauê, Vânia e Sandro.

Sou muito grato à minha esposa Maria Izabel, pelo apoio, companheirismo e amor. Agradeço à minha mãe, Inês, e aos meus irmãos e irmãs, sobrinhas e sobrinhos – particularmente o pequeno Caio, que com pouco tempo de vida já é capaz de nos alegrar tanto. A eles e a toda a minha enorme família, minha avó Aparecida, minhas tias, primos e primas, enfim, a todos agradeço por todo apoio e incentivo que sempre me foi dado. Agradeço à minha alegre amiga Sirlande e aos meus amigos Marcelo e Kátia, cuja presença e amizade me são indispensáveis, como são indispensáveis a presença e amizade de Zé e Maíra, Eva e Márcio, Patrícia e Fábio. Pelo mesmo motivo, sou particularmente grato a Márcio e Vanessa.

Durante o doutorado, pude participar algumas vezes do *Coloquio Internacional Spinoza*, realizado anualmente pela *Facultad de Filosofía y Humanidades* da *Universidad Nacional de Córdoba*, na Argentina. Aí, com Diego Tatián, Sebastián Torres, Axel Cherniavsky, César Marchesino, Cecília Abdo Ferez, Carlos Balzi, Tamara, Natalia, José, Gregorio Kamisnky e outros, vivi momentos de alegria tranquila e amor intelectual, especialmente em *Valle Hermoso*.

Por fim, agradeço à Fapesp – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São –, que financiou minha pesquisa com uma indispensável bolsa de estudos. Da mesma forma, sou grato à Capes – Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – que me cedeu uma bolsa de estudos para um estágio de pesquisa na *Université de Picardie Jules Verne à Amiens*, França, onde recebi a preciosa orientação do professor Laurent Bove, a quem sou igualmente grato. Pelo mesmo motivo agradeço a André Martins, que, coordenando um projeto de intercâmbio Capes-Cofecube, incentivou-me a pleitear a bolsa junto à Capes. Ao professor Bove e ao André sou grato não só pelas relações acadêmicas, mas também pela amizade que se estabeleceu entre nós.

Se a liberdade não tivesse sido situada nessa imanência de nossa atividade natural, ela restaria um estado misterioso, estrangeiro, distante de nós, ela nos teria deixado indecisos e inquietos quanto à sua acessibilidade, ignorantes e desprovidos quanto aos meios de realizá-la: nós teríamos que esperar por uma faculdade da vontade independente, por uma Graça e por uma Revelação impenetráveis e arbitrárias. (...) é vão sonhar com a liberdade, apenas desejar ser livre para se torná-lo, e buscar fora de si ajudas ou receitas para ser si-mesmo. “Sua procura é já seu exercício”, sua busca, se não é imaginária, é já sua posse.

Bernard Rousset, *La perspective finale de “l’Ethique”*, p. 199.

ÍNDICE

Nota preliminar	8
Siglas para as obras de Espinosa	9
Siglas e abreviações indicativas da <i>Ética</i>	9
Formas de citação (exemplos).....	9
Introdução: O PERCURSO DA FELICIDADE	10
Capítulo 1: A ONTOLOGIA DA ALEGRIA	19
1. Substância e modo.....	19
2. A mente	24
3. Afeto, <i>conatus</i> e alegria.....	34
4. Alegria: fortalecimento do desejo contra a tristeza	39
5. O problema da alegria	45
Capítulo 2: A EXPERIÊNCIA DOS AFETOS	51
1. A experiência ensina	51
2. Passividade: o início da experiência afetiva.....	57
3. A experiência da contradição	60
4. A experiência dos bens finitos	65
Capítulo 3: A EXPERIÊNCIA DA ALEGRIA E DA TRISTEZA	71
1. Um lugar para a tristeza	71
2. A boa tristeza e a má alegria	72
3. A tristeza docente	79
4. O exemplo de Espinosa	86
Ilustração 1: <i>Festa na Taverna</i> . Jan Steen, 1674.....	88
5. Um novo modo de vida.....	89
6. Alegria passiva: o afeto transformador	98
Capítulo 4: HILARITAS VERSUS MELANCHOLIA	101
1. As tradições melancólicas	101
2. Nascimento e renascimento da tradição	105
3. Flutuação do ânimo, produtividade melancólica: uma hipótese	110
Ilustração 2: <i>Melancholia I</i> . Albrecht Dürer, 1514	114
4. Amor à euforia e resistência à tristeza: uma explicação espinosana	116

5. <i>Hilaritas</i> , a alegria privilegiada.....	121
6. <i>Acquiescentia in se ipso</i>	125
7. A grande contrariedade (conclusão).....	137
Nota sobre a relação entre hedonismo, melancolia e capitalismo contemporâneo.....	142
Capítulo 5: A FELICIDADE DOS FILÓSOFOS	154
1. Contingência e necessidade.....	154
2. A felicidade possível.....	155
3. A felicidade impossível.....	165
4. A felicidade difícil.....	179
5. Rumo à felicidade	182
Capítulo 6: A DECISÃO	186
1. Quem decide?.....	186
2. Passando pela <i>acrasia</i>	188
3. A vontade determinada	205
4. Razão, o afeto mais forte.....	210
Capítulo 7: A RAZÃO COMO AFETO DE ALEGRIA	213
1. <i>Emendatio</i> , o primeiro momento da felicidade	213
2. O gozo da razão, ou o segundo momento da felicidade.....	218
3. Necessidade, eternidade	232
4. Que é isso, a felicidade?.....	239
Capítulo 8: ÆTERNA FELICITAS	241
1. Ser o que se é.....	241
2. Conhecendo os próprios afetos	251
3. A ciência intuitiva e a essência singular eterna.....	275
4. Felicidade: amor intelectual do Ser absolutamente infinito	285
Conclusão: FELICIDADE, LIBERDADE, FILOSOFIA	306
Referências bibliográficas	323
1. Obras de ESPINOSA	323
2. Textos de comentadores.....	324
3. Bibliografia geral	325

Nota preliminar

As obras de Espinosa serão citadas no corpo do texto. Para a *Ética*, utilizamos: 1) frequentemente, a tradução de Tomaz Tadeu – SPINOZA. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007 –, que por vezes foi alterada, conforme nos pareceu necessário (neste caso, a palavra ou frase alterada é grafada entre parênteses; 2) a tradução do Grupo de Estudos Espinosanos (GEE), inacabada e não publicada; neste caso, indicaremos com a sigla *GEE*. Algumas vezes, porém, a tradução dos textos da obra espinosana foi feita por nós mesmos. Neste caso, utilizamos o texto latino original estabelecido por Gebhardt: SPINOZA. *OPERA*. Im Auftrag de Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1972, e a citação seguirá as formas de citação abaixo estabelecidas (ver pág. seguinte), seguida da indicação do texto original.

Utilizamos as seguintes edições de referência: 1) para o *Breve Tratado*, SPINOZA. *Tratado Breve*. Tradução de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza, 1990; 2) para o *Tratado Teológico-Político*, SPINOZA. *Œuvres III – Traité Théologico-politique*. Trad. et notes de J. Lagrée et P-F. Moreau. Paris: PUF, 1999; 3) para o *Tratado Político*, SPINOZA. *Œuvres V – Traité Politique*. Trad. et notes par Charles Ramond. Paris: PUF, 2005.

Quanto aos textos em língua estrangeira, as passagens citadas foram traduzidas por nós mesmos, mas não terão a indicação “tradução nossa” ao final de cada passagem.

Embora fique evidente no texto, onde se lê, por exemplo, “axioma II,1”, ou então, “proposição III, 3”, ou ainda “definição IV,6”, entenda-se: “axioma 1 da Parte II da *Ética*”; “proposição 3 da Parte III da *Ética*”; “definição 6 da Parte IV da *Ética*”. E onde se lê, por exemplo, “em V, P27...”, entenda-se: “na proposição 27 da Parte V da *Ética*”.

Em algumas passagens, seguindo a fórmula de Espinosa *Deus sive natura* (Deus, ou seja, a Natureza), optamos por utilizar o termo Natureza, com *n* maiusculo, como sinônimo de Substância ou Deus.

Siglas para as obras de Espinosa

<i>E</i>	Ética demonstrada segundo a ordem geométrica – <i>Ethica ordine geometrico demonstrata</i>
<i>G</i>	<i>Ethica</i> , edição de Gebhardt (ver nota preliminar abaixo)
<i>KV</i>	Breve Tratado sobre Deus, o homem e sua felicidade – <i>Korte Verhandeling van God, de Mensch em deszelfs Welstand</i>
<i>TIE</i>	Tratado da Emenda do Intelecto – <i>Tractatus de Intellectus Emendatione</i>
<i>CM</i>	Pensamentos Metafísicos – <i>Cogitata Metaphysica</i>
<i>Ep</i>	Cartas – <i>Epistolae</i>
<i>TTP</i>	Tratado teológico-político – <i>Tractatus theologico-politicus</i>
<i>TP</i>	Tratado Político – <i>Tractatus Poiliticus</i>

Siglas e abreviações indicativas da *Ética*

<i>AD</i>	Definição dos Afetos (<i>Affectum Definitiones</i>), adendo à Parte III
Ap.	Apêndice (Parte I e Parte IV)
ax.	Axioma
cor.	Corolário
def.	Definição
dem.	Demonstração
escol.	Escólio
expl.	Explicação
P	Proposição
Pref.	Prefácios

Formas de citação (exemplos)

<i>AD</i> 25	25 ^a . Definição dos Afetos
<i>CM</i> I, 11	<i>Pensamentos Metafísicos</i> , Parte I, capítulo 11
<i>E</i> III, 56 esc.	<i>Ética</i> , Parte III, proposição 56, escólio
<i>Ep</i> 25	<i>Cartas</i> , Carta 25
<i>G</i> II, 264	<i>Ethica</i> , edição de Gebhardt, tomo II, página 264
<i>KV</i> II, 3, §5, p. 24	<i>Breve Tratado</i> , Parte II, Capítulo 3, parágrafo 5; página da edição de referência (ver <i>Nota preliminar</i> acima)
<i>TIE</i> §57	<i>Tratado da Emenda do Intelecto</i> , parágrafo 57
<i>TP</i> I, 6, p. 85	<i>Tratado Político</i> , Capítulo 1, parágrafo 6, página da edição de referência
<i>TTP</i> , Pref. §4, p. 3	<i>Tratado teológico-político</i> , Prefácio, parágrafo 4, página da edição de referência (ver <i>Nota preliminar</i> acima)

O percurso da Felicidade

O que é a felicidade? Será possível alcançarmos uma alegria de outra ordem, diferente das alegrias que normalmente vivenciamos, uma alegria que dure para sempre, porque não depende exclusivamente do gozo de coisas transitórias e perecíveis, uma alegria que, por isso mesmo, não tenha como efeitos certas tristezas, como ocorre em muitas das alegrias que costumamos buscar na vida cotidiana? Será possível atingirmos e gozarmos essa felicidade, que por vezes nos parece tão distante e difícil? E se existir uma tal felicidade, será ela acessível a todos nós? Teremos nós as forças e os meios necessários para alcançá-la?

De uma maneira ou de outra, perguntas como essas podem ser encontradas na obra de muitos filósofos, em toda a história da filosofia. Não será por que, dentre todas as questões, elas estariam entre as mais importantes e urgentes que os homens, hoje como no passado, já se colocaram? De fato, são perguntas que concernem à vida de todos nós, filósofos ou não, de uma maneira e com uma importância que, por exemplo, a pergunta pelo sentido lógico de um silogismo não tem. Em Espinosa, tais questões parecem ter sido o motivo de sua vida e o tecido de sua obra. Numa carta de 28 de janeiro de 1665, ele escrevia a um teólogo calvinista, Willen van Blijenbergh: “(...) eu gozo e busco passar a vida, não na aflição e no lamento, mas na tranquilidade, na alegria e no contentamento, com o que ascendo um grau mais” (*Ep* 21, G IV, 127). Sabemos que por essa época Espinosa encontrava-se numa casa de campo da família de um de seus

amigos, Simon De Vries, a fim de prevenir-se da praga, que assolava o norte da Europa desde o verão de 1663 ¹. É o momento em que Espinosa está redigindo o *Tratado Teológico-político*, que só seria publicado, anônimo, cinco mais tarde, em 1670. Um dos motivos que o levaram a escrever essa obra foi a Segunda Guerra Anglo-holandesa, que duraria mais de dois anos (março de 1665 a julho de 1667). Enquanto os “beligerantes” se “saciam de sangue”, como ele mesmo escreve numa carta a Henry Oldenburg, Espinosa se dedicava, não a “rir nem a chorar, mas antes a filosofar e a observar melhor a natureza humana” (*Ep* 30, G IV, 166). Contudo, fruto desse momento, o *Tratado Teológico-político* foi escrito também, e sobretudo, para combater os preconceitos dos teólogos, “pois sei que eles são o que mais impede que os homens se consagrem à verdadeira filosofia”. Enquanto a praga assola o país, e enquanto a guerra se soma à praga, Espinosa dedicava-se, assim, à filosofia como instrumento de combate, seja à doença, seja aos beligerantes, seja aos supersticiosos teólogos, cuja ligação com os estados despóticos o *TTP* demonstrará. Se, em meio a doenças, guerras e superstições, Espinosa procurava passar a vida, “não na aflição e no lamento, mas na tranquilidade, na alegria e no contentamento”, é porque a própria alegria é um instrumento de luta; e se tal dedicação fazia-se pelo trabalho filosófico, é porque a filosofia é o exercício mesmo da alegria.

O tema da felicidade na obra de Espinosa é marcante. Ele aparece já naquela que é considerada sua primeira obra de juventude, o *Breve Tratado sobre Deus, o homem e sua felicidade* (*welstand*), cujo título fala por si. No *Tratado Teológico-político*, o problema da felicidade abre a reflexão, e não por acaso, pois é íntima a ligação entre a infelicidade, a superstição e o governo das multidões. É, de fato, ao mal uso da razão e ao desejo de bens incertos que Espinosa atribui a tristeza e infelicidade dos homens; o

¹ Cf. NADLER, S. *Spinoza: a life*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1999, p. 212.

desejo imoderado dos bens incertos os coloca numa situação em que são dominados pela esperança e pelo medo: quando estão na desgraça, querem recuperar os bens que perderam; quando estão na ventura, temem perder o que conseguiram ou não obter o que ainda desejam. Precisamente o medo e a esperança os levam a acreditar em seja lá no que for, pelo que inevitavelmente caem na superstição, que, por sua vez, os conduz a uma ideia confusa sobre a natureza das causas, isto é, Deus: é porque são supersticiosos, diz Espinosa, que os homens têm uma ideia errada da Natureza, não o contrário. Assim, os desejos de bens incertos geram esperança e, conseqüentemente, medo, o que leva à superstição e, enfim, afasta os homens da filosofia e da sabedoria, isto é, da felicidade. À infelicidade individual soma-se a infelicidade coletiva ou política, pois, afirma Espinosa citando Quinto Cúrcio, não há nada de mais eficaz do que a superstição para governar as multidões², o que abre espaço para regimes políticos monárquicos e autoritários³. Ora, a teologia é para Espinosa o campo fértil da superstição. Daí que a crítica da política exige necessariamente a crítica da teologia, isto é, da superstição elaborada e sistematizada, que, por isso mesmo, tenta ocupar o lugar da filosofia e, com isso, impede os homens de filosofarem verdadeiramente, o que em Espinosa significa impedi-los de serem felizes. O *Tratado teológico-político* mostra, assim, a relação estreita entre desejo imoderado, superstição e infelicidade, seja individual, seja coletiva (*TTP*, Pref., §1-4, p. 57-59; G III 5 e 6).

Mas é no *Tratado da Emenda do Intelecto* que Espinosa expõe claramente o problema da felicidade. O *TIE*, como sabemos, abre-se com a narração da experiência daquele que sai em busca de uma verdadeira felicidade:

² A passagem encontra-se no §7, Livro VII, de *A vida de Alexandre*.

³ Conhecemos os exemplos dos regimes monárquicos, cuja ideologia assentava-se num conjunto de crenças que buscavam sustentar a relação entre o rei e o Deus por meio do Papa.

Depois que a experiência me ensinou ser vãs e fúteis todas as coisas o que ocorre frequentemente na vida comum, e vi que todas as coisas que temia e me fazia temer não tinham em si nada de bom nem de mau, a não ser enquanto o ânimo é movido por elas, decidi enfim perguntar se haveria algo que fosse um verdadeiro bem e pudesse comunicar-se, e que, rejeitados todos os outros, fosse o único a afetar o ânimo. Mais ainda, se haveria algo que, descoberto e adquirido, fizesse-me fruir para sempre uma alegria contínua e suprema (*TIE* §1; G II, 5)

O *Tractatus de Intellectus Emendatione* será o ponto de partida de nossa análise. Entretanto, se a questão é posta aí em toda a sua clareza, o problema que move o nosso trabalho situa-se num momento anterior da experiência afetiva. O *TIE* parte já da decisão em buscar a felicidade. Nós queremos saber o que é que, no campo da experiência dos afetos, determina alguém a sair em busca de uma verdadeira felicidade. O que faz com que questionemos as alegrias da vida cotidiana em favor de uma verdadeira felicidade? O que determina essa transformação em nossa experiência afetiva? A pergunta é intrigante, pois se trata simplesmente de indagar porque os homens negam a tristeza e buscam alegrias de todo o tipo; isso, que todos aceitam, Espinosa demonstra ser um fato natural, mas ao termo *natural* devemos atribuir, aqui, um sentido especificamente espinosano: que os homens desejam gozar alegrias e evitar tristezas é um fato determinado pela ontologicamente; é enquanto partes intrínsecas ou modos imanentes de uma Substância absolutamente infinita cuja essência é existência que os homens buscam alegrias e evitam tristezas, pois isso é a afirmação mesma da existência. A alegria, portanto, é afirmação da existência, enquanto a tristeza é a sua negação. Entretanto, sendo assim, trata-se de perguntar como é possível que, sendo afirmação da alegria e estando ou podendo estar no gozo de certas alegrias, pode alguém sair em busca da uma verdadeira felicidade, ou daquilo que Espinosa chama

também de Beatitude. É verdade que o prólogo do *TIE*⁴ já oferece as pistas para a compreensão do problema: a experiência mostra que os bens que parecem certos são na verdade incertos; coisas que parecem bens certos são contudo males certos; e os bens que nos prometem felicidade não podem cumprir sua promessa porque são por natureza incertos e perecíveis (*TIE* §4-8; G II, 6-7); trata-se, então, de encontrar e adquirir um bem que, eterno e infinito, “nutre o ânimo de alegria” e é “desprovido de toda tristeza” (*TIE* §10; G II, 7).

Qual seja esse bem, será da tarefa da *Ética* demonstrá-lo. É por isso que, se tomamos como ponto de partida o prólogo do *TIE*, nosso trabalho, porém, terá por base a *Ética*. Não se trata de mera opção metodológica. A *Ética* elabora uma ontologia do necessário através da qual nós compreendemos a ontologia da alegria (capítulo 1). Ela permite compreender por que a busca da alegria e a rejeição da tristeza são ontologicamente determinadas. Assim, a *Ética* demonstra a existência de um campo ontológico de determinações no qual a experiência humana dos afetos pode ser compreendida. O campo da experiência, no qual está imerso o meditante do prólogo do *TIE*, não se faz, portanto, sem as determinações próprias do campo ontológico: ao contrário, a experiência é tecida com os fios da ontologia. Demonstrando, na Parte I da *Ética*, a estrutura ontológica do Universo, Espinosa demonstra também, e por isso mesmo, a estrutura na qual e pela qual se faz a experiência dos afetos. Os conceitos da *Ética* – que o *TIE* não podia oferecer porque os objetivos, aí, diziam respeito ao método de filosofar – permitem elucidar o campo da experiência afetiva. Substância, atributos, modo, liberdade, eternidade, mente, ideia, afeto, alegria e amor, tristeza e ódio, felicidade e beatitude etc., todos esses conceitos permitem compreender como e por que uma experiência afetiva pode levar à busca pela felicidade.

⁴ Por *prólogo* os comentadores entendem os 11 primeiros parágrafos do *Tratado da Emenda do Intelecto*.

Mas se a *Ética* é um texto importante para compreender o problema da passagem da alegria à felicidade em Espinosa é, também, porque nela a própria felicidade é o objetivo final do trabalho do pensamento. Se na Parte I Espinosa demonstra a essência do Ser absolutamente infinito, a partir da Parte II ele passa a deduzir as coisas que podem “nos conduzir, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e de sua suprema beatitude” (*E II*, Pref.), até chegar, na Parte V, à noção de felicidade ou liberdade como “Potência do intelecto”. O percurso que vai do *De Deo* ao *De Libertate* é, contudo, longo e árduo. Por quê? Não se trata apenas de uma dificuldade inscrita no próprio texto da *Ética*. Certamente essa dificuldade existe, mas não mais do que em outros grandes textos, na história da filosofia. A dificuldade deve-se também ao fato de que a felicidade é ela mesma um bem difícil de ser conquistado. O que é uma verdadeira felicidade? Questão fácil de colocar e difícil de responder. E, no entanto, nós veremos que a resposta começa a surgir no momento mesmo em que, segundo uma experiência afetiva determinada, a pergunta é colocada. Quando, todavia, uma questão como essa emerge do seio de nossa experiência afetiva?

A alegria é a expressão, na mente, de um aumento da capacidade de agir do nosso corpo e de pensar da nossa mente. Espinosa a define como a “passagem do homem de uma perfeição menor a uma maior” (*AD2*), sendo que perfeição é o mesmo que realidade (*E II*, def. 6); logo, passar a uma perfeição maior é adquirir uma maior realidade, isto é, uma maior potência de agir e pensar ou realizar-se. Modos finitos humanos, somos determinados a buscar alegrias, porque somos determinados a agir, a fazer coisas, a viver, e quando nossa potência de agir, fazer, viver é aumentada, reforçada ou favorecida por algo, a expressão disso na mente é a alegria. É por isso que buscamos tudo o que julgamos causar alegria, ao mesmo tempo em que procuramos afastar tudo o que pode ser causa de tristeza, isto é, negação da potência de agir e

pensar. No entanto, alegrias pelas quais afirmamos a existência do nosso ser podem também ser causas indiretas de tristezas. Veremos que é este o caso de todas as alegrias passionais. Na paixão, as alegrias envolvem tristeza. Nisto reside todo o problema da passividade: gozamos de alegrias que, por serem alegrias, desejamos preservá-las e aumentá-las, mas, por envolverem tristeza, desejamos afastá-las. O que fazer? Veremos, assim, que o nosso problema não é a tristeza; o problema é o que fazer das nossas alegrias.

Aprendemos, entretanto, com a experiência dos afetos, de um modo geral (capítulo 2), e, sobretudo, com a experiência das alegrias passivas e das tristezas que elas envolvem (capítulo 3). A experiência afetiva da alegria e da tristeza pode, ela mesma, mostrar suas contradições. Sob a paixão, uma alegria pode ter excesso e ser causa de tristeza; mas, nesse caso, a tristeza decorrente pode justamente mostrar o excesso da alegria. Podemos, assim, aprender com nossos afetos. A possibilidade de aprendizagem está inscrita no próprio afeto de alegria: a toda alegria está associada uma certa potência de pensar. Ontologicamente, portanto, é o afeto de alegria, e não a tristeza, que favorece o processo de aprendizagem numa certa experiência afetiva. Eis por que a nossa tese é a de que da alegria nasce a felicidade. É porque gozamos de alegrias e na medida em que gozamos delas que podemos ser levados a iniciar o percurso que leva à felicidade. A alegria passiva é o afeto transformador. Na medida em que envolve tristeza, ela nos leva a questionar a própria alegria vivida, porque a tristeza mostra os limites da alegria, as promessas que ela é incapaz de cumprir; mas na medida mesma em que é experimentada, a alegria é aumento do nosso ser, de nossa capacidade de agir e pensar, e por isso favorece o próprio ato de questionar, favorece o trabalho do pensamento no seio da experiência de aprendizagem com os afetos.

Dentre todas as alegrias passivas, contudo, nós veremos que há uma que ocupa um lugar especial na economia dos afetos: a *hilaritas*, o contentamento (capítulo 4). Afeto no qual todas as partes do corpo são afetadas igualmente de alegria (*E* III, 11 esc.), o contentamento favorece por excelência a atividade racional. Ao contrário dos estoicos, para os quais onde há paixão a razão está ausente, Espinosa concebe que certas paixões favorecem a razão. É o caso, certamente, de toda alegria, tomada em si mesma. Mas entre as alegrias, há algumas que estão mais de acordo com a razão. É o caso da *hilaritas*: alegria equilibrada, como veremos, ela não pode, por definição, ter excesso. De fato, o que nos mantém na passividade, mesmo quando ela limita nossa capacidade de agir e pensar, é a alegria obsessiva e excessiva (capítulo 3). A *hilaritas* é uma alegria privilegiada porque já é, ainda no campo da passividade, um afeto indicador que nos mostra que uma felicidade é possível e realizável; ela indica uma potência de outra ordem, tanto do corpo quanto da mente. Trata-se de uma alegria paradigmática no campo da passividade alegre, assim como a melancolia é o afeto paradigmático entre as tristezas (capítulo 4).

Alegria e tristeza, *hilaritas* e *melancholia* constituem um campo de forças afetivas de uma experiência docente que pode levar à decisão pela felicidade. Esta decisão não pertence a uma vontade livre pela qual o “sujeito” decidiria *ex-nihilo*, mas é inteiramente determinada nesse campo de forças, ao contrário do que poderiam pensar muito filósofos ou escolas de pensamento que trataram do tema da felicidade (capítulo 5). Além disso, nós veremos que o momento da decisão é o momento em que a razão emerge como afeto de alegria ela mesma (capítulo 6); é quando o percurso liberador é assumido claramente e a felicidade que vai sendo engendrada consolida-se cada vez mais como resposta e solução aos problemas colocados pela experiência da passividade alegre (capítulo 7). A razão como afeto de alegria, veremos, é já a entrada na eternidade,

e a mente se percebe então como coisa eterna, entrando assim no campo do terceiro gênero de conhecimento, do qual nasce o *amor intelectual de Deus*, que é a própria Felicidade (capítulo 8).

O caminho, contudo, é longo; o percurso é árduo, porque a experiência que leva à Felicidade exige uma nova postura diante de nossas alegrias e amores, até chegar no amor intelectual do Ser absolutamente infinito. Não se trata, no entanto, de substituir os amores comuns por este. Em Espinosa, não há lugar para o ascetismo. Trata-se antes de uma experiência que reabsorve nossas alegrias e amores, dando-lhes uma nova dimensão liberadora, na qual até mesmo o que era vão e fútil participa no processo de produção da felicidade. Com isso, é nossa vida inteira que passa a ser vista através de outros olhos: *Mentis oculi*, os olhos da mente (*E V*, 23 esc.), através dos quais somos mais conscientes de nós mesmos, das coisas e do Ser eterno e absolutamente infinito, imanente a todas as coisas, que são dele expressões certas e determinadas, modos imanes, expressões modulares da ação necessária, isto é, eterna e infinita da Natureza. Mas há mais. Se toda essa experiência que exige de nós um árduo trabalho do pensamento é capaz de produzir a Felicidade, então é a própria Filosofia que ganha novo sentido: ela se torna algo indispensável e inseparável de uma vida feliz.

A ontologia da alegria

A afirmação da existência e o problema das alegrias passivas

1. SUBSTÂNCIA E MODO

A filosofia de Espinosa é certamente uma *ontologia do necessário*. Nela, alegria e felicidade pertencem, portanto, à esfera da necessidade. Assim, precisamos compreender por que e como a busca de alegrias é determinada ontologicamente, para compreendermos em que sentido se coloca o problema da passagem da alegria à felicidade. A pergunta que se coloca, antes de tudo, é por que, afinal, nós buscamos alcançar e gozar alegrias.

Em Espinosa, a alegria é constitutiva do nosso ser. Ela permeia nossos atos, inscreve-se em nossas ações. Não é um dever moral, mas tampouco é um princípio inato que um Deus externo (transcendente), porque bom, teria instalado em nós para que buscássemos sempre o nosso bem próprio e o dos outros. A alegria, em Espinosa, é uma maneira de o próprio Ser (Substância, Deus ou Natureza) fazer-se ou produzir-se, enquanto se exprime nos modos que nós somos. Trata-se portanto de uma maneira de ser imanente ao modo que somos. Assim, se o conceito de alegria surge pela primeira vez na *Ética* no escólio da proposição 11 da Parte III, e em seguida na terceira *Definição dos Afetos*, ao final da mesma parte, não o compreendemos plenamente, todavia, se não recorrermos à Parte I, que trata da *Substância* da qual somos *modo*.

Tudo o que Espinosa deduz sobre o homem, sua mente, seus afetos e sua liberdade está fundamentado no que foi demonstrado na Parte I, o *De Deo*. Demonstrar a dimensão ontológica do afeto de alegria exige portanto que nos reportemos à estrutura metafísica aí presente. Não podemos aqui, contudo, seguir os mesmos passos demonstrativos da *Ética*, o que seria fazer o mesmo que Espinosa já fez, e nos afastaria demasiado do problema que nos interessa. Partimos, portanto, de tudo o que já foi demonstrado, na Parte I, sobre a necessidade, a unicidade, a indivisibilidade e a eternidade da Natureza. Todavia, três aspectos importantes merecem ser destacados para os propósitos do nosso tema. O primeiro é o fato de que somos modo de uma *Substância* que *existe necessariamente*; o segundo é que nós somos *modos* intrínsecos a esta Substância, isto é, uma maneira de ser da própria substância, uma modulação de sua própria existência e, portanto, somos nela de forma *imane*nte; e o terceiro é que, sendo nela imanentemente, somos um *grau de potência* da potência absolutamente infinita da Substância.

Na “natureza das coisas nada é dado além da Substância e suas afecções”, escreve Espinosa no corolário da proposição 6 da Parte I, apoiando-se no axioma 1: “Tudo o que é, ou é em si ou é em outro” (G II, 46). A Substância, que Espinosa chamará de *Deus sive Natura*, Deus ou seja a Natureza, é isso que é “em si” (*in se*), e seus modos são isso que é “em outro” (*in alio*), conforme a definição 5 do *De Deo*. Mas se a Substância é o que é em si, ela não depende de outro nem para ser, nem para ser concebida. A causa de sua existência deve portanto encontra-se nela mesma, e não fora dela ou em outra coisa; e caso isso fosse possível, teríamos que encontrar a causa dessa outra coisa, que ou estaria nela mesma ou em outra, e assim ao infinito (o que os filósofos chamam de *regressum Ad infinitum*... Não é difícil ver que se a causa da Substância se encontrasse fora dela, ela mesma seria *em outro*, isto é, um modo e não

uma substância. Portanto, a Substância espinosana é algo que deve trazer em sua própria essência a causa de sua existência. É esse algo que Espinosa chama de *causa sui*, causa de si, cuja definição abra a *Ética*, poupando-nos todo esforço no sentido do *regresso ao infinito*: “Por causa de si entendo isso cuja essência envolve existência, ou seja, isso cuja natureza não pode ser concebida senão existente” (E I, def. 1; G II, 45).

A existência necessária, já se vê, está implicada na definição de *causa sui*. De fato, disso que é causa de si, a essência envolve existência, porque ele traz em si, isto é, em sua própria essência, a causa de seu existir. Na Substância, portanto, a existência está envolvida na essência, e por esse motivo não se pode concebê-la como não existindo: há que existir necessariamente. Sendo isso que é em si, e cujo conceito, por isso mesmo, não carece de outro para ser concebido, a Substância é causa de si, sua essência envolve existência e, portanto, existe necessariamente. É então disso que nós somos um modo, de uma Substância que é “em si” e é concebida “por si, isto é, isso cujo conceito não exige o conceito de outra coisa pelo qual deva ser formado” (E I, def. 3; G II, 45). Essa Substância, que existe necessariamente, porque a sua natureza “pertence o existir” (E I, 7), é também necessariamente infinita (E I, 8), já que, se existisse finita, haveria na natureza das coisas uma outra substância de mesma natureza limitando sua existência (conforme a definição de modo, E I, def. 2), o que é impossível pela proposição 5, que afirma a impossibilidade de existir, na “natureza das coisas”, “duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, atributos” (E I, 5; G II, 48). A definição I, 4 enuncia o que é um atributo: ele é “isso que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela”. E a proposição I, 9, que é praticamente um axioma, afirma que: “*Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem*”. Assim, se o atributo constitui a essência da substância, a

Substância infinita, ou Deus, “(consiste) [constans] em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (E I, 11).

Nesta Substância, nós somos de forma imanente. Já o axioma I, 1 oferecia essa ideia: tudo o que é, ou é em si (*in se*) ou é em outro (*in alio*); Espinosa não diz: “Tudo o que é, ou é por si (*ab se*) ou é por outro (*ab alio*)”. Isto porque nós somos *na* Natureza⁵. A proposição I, 18 demonstra a imanência: “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas”. Ou seja, tudo o que segue da necessidade da natureza divina (E I, 16), tudo o que a Natureza produz necessariamente, ela o produz em si mesma, isto é, nela mesma, e como não há nada fora dela, não havendo outra substância além dela (E I, 14), tudo o que é, é nela e sem ela nada pode ser nem ser concebido (E I, 15). Nós somos *modo*, isso que é em outro e é concebido por outro (E I, def. 5), e esse “outro” é algo que tem existência necessária e que é imanente a nós, como nós a ele. A *Ética* é, como se tem dito, uma ontologia do necessário e da causalidade imanente.

A ação necessária da Natureza produz infinitas coisas de infinitas maneiras (E I, 16) e esta ação efetua-se por operações de causalidade imanente. Daí que tudo o que segue dessa essência deve exprimir de maneira certa e determinada os atributos que a constituem; ou seja, tudo o que assim segue exprime a essência de Deus, ou seja, da Natureza. No corolário da proposição 25 do *De Deo*, Espinosa expressa essa ideia: *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 (certa) [certo] e*

⁵ Na Parte I da *Ética*, a expressão *ab alio* é muitas vezes usada para negar que a Substância possa ser produzida ou criada por outra coisa, enquanto *in alio* é normalmente usado para falar da existência dos modos. Contudo, na proposição I,28, que trata da determinação causal das coisas particulares, *ab alio* é utilizado justamente porque estamos no plano da modalidade finita, onde toda “coisa que é finita e tem existência determinada” só pode ter sido determinada a existir e operar “por outra causa” (*ab aliâ causâ*), também finita e de existência determinada. Ou seja, quando se trata de especificar a existência modal em relação à Substância, a expressão principal é *in alio*, porque os modos são *na* Substância, isto é, de forma imanente; e quando se trata da operação modal finita, a expressão usada é *ab alio*, porque no plano da modalidade finita as causas finitas se determinam umas às outras, e um modo, que é *em outro* (a Substância), existe e é determinado a operar por outra causa (os outros modos).

determinada. Numa Natureza que existe necessariamente e que atua por causalidade imanente, nós somos, assim, modos que exprimem de maneira certa e determinada certos atributos divinos, os quais exprimem uma essência eterna e infinita. Ora, essa Natureza é, como dirá Espinosa, uma essência atuosa (*actuosa essentia*)⁶. Ser e agir, em Deus, são uma só e mesma coisa. Lembremos que a Natureza é isso que é causa de si e que, sendo causa não só da existência, mas também da essência das coisas, é causa delas no mesmo sentido em que é causa de si (*E I*, 25 cor.). Deus é uma *causa* e de uma causa seguem necessariamente *efeitos*: eis por que Ele é uma *essência atuosa*, sendo “tão impossível conceber que Deus não age quanto conceber que Deus não existe” (*E II*, 3 esc.; *G II*, 87). Esta afirmação se baseia na identidade entre potência e essência que havia sido estabelecida pela proposição *I*, 34: *A potência de Deus é a sua própria essência*. Uma vez que a Natureza é uma essência atuosa absolutamente infinita, sua potência é também absolutamente infinita, já que nela ser (essência) e agir (potência) são uma só e mesma coisa. Dado que nós somos um produto determinado, isto é, um efeito ou um modo imanente dessa Natureza, exprimindo de maneira certa e determinada certos atributos, nós somos também um “*grau*” de *potência da potência absolutamente infinita* da Natureza. A última proposição da *Ética* exprime essa ideia, ao demonstrar que da natureza do que quer que exista resulta sempre algum efeito, ou seja, a essência do que quer que exista produz sempre algo. Espinosa demonstra essa proposição assim:

O que quer que exista exprime de maneira certa e determinada (pelo cor. da prop. 25) a natureza de Deus, ou seja, sua essência, isto é (pela prop. 34), o que quer que exista exprime de maneira certa e determinada a potência de Deus, a qual é causa de todas as coisas, e portanto (pela prop. 16) disso deve seguir algum efeito (*E I*, 36; *G II*, 77)

⁶ Cf. *CM*, II, 11, *G I*, 275; *E II*, 3 esc.

Dizer portanto que nós somos um “grau” de potência da potência absoluta da Natureza significa dizer que, enquanto modos finitos imanentes, isto é, expressões certas e determinadas da ação eterna da Substância, somos efeitos necessários dessa ação produzindo necessariamente novos efeitos. Somos uma ação finita que é parte intrínseca da ação infinita e eterna da Natureza. Veremos que todo o problema da nossa felicidade diz respeito à maneira pela qual nós somos parte, isto é, à maneira pela qual nós nos produzimos e agimos enquanto parte.

2. A MENTE

Modos determinados, nós somos um “grau” de potência da potência absolutamente infinita de uma Substância que, sendo causa de si, existe necessariamente, age ou produz por causalidade imanente e é uma essência atuosa, isto é, sua essência é sua potência mesma. Mas a dedução daquilo que nós somos só começa na Parte II da *Ética*. A dedução do homem, e não de outra coisa qualquer, enquanto modo finito da substância infinita tem uma razão de ser. Ontologia e *Ética* são inseparáveis na filosofia de Espinosa: não nos conhecemos se não conhecemos a Causa de que somos um efeito; e se não nos conhecemos, não resolvemos nossos dilemas morais e afetivos; sem essa resolução não alcançamos a liberdade e nossa suma felicidade. É por isso que, dentre as infinitas coisas que seguem de infinitas maneiras da natureza divina, Espinosa diz, no curto prefácio da Parte II, que passará explicar apenas aquelas coisas que, “como que pela mão”, podem nos conduzir ao conhecimento da mente humana e de sua suma beatitude.

Mas é também notável que, dentre as coisas humanas, interessa a Espinosa a explicação das coisas que levam ao conhecimento da *mente* humana (*Mentis humanae*). Por que não o corpo? Por que não o conhecimento da política, da história ou da cultura

humanas? O conhecimento da origem e natureza da mente humana tem, como sabemos, um fim preciso: a salvação, não religiosa, mas *Ética* do ser humano, levando-o a gozar da suma beatitude ou liberdade. Mas por que esta salvação passa pelo conhecimento da mente? A resposta é que o problema da liberdade ou felicidade humana, em Espinosa, não se resolve sem a resolução dos nossos problemas afetivos. E o problema dos afetos, como veremos, é essencialmente um problema de *conhecimento*. Isso Espinosa já sabe desde o *Breve tratado* e do *Tratado da Emenda do Intelecto*. Nesta, o filósofo mostra um meditante que, vendo-se na condição de ter que resolver seus mais prementes dilemas afetivos, percebe que tal resolução passa por um trabalho de *emenda* do *intelecto*. No *Breve Tratado*, Espinosa afirma que a “causa próxima de todas as paixões na alma” é um “*conhecimento (...)*” (KV II, 2, §4, p. 102, grifo nosso)⁷. Mas só na *Ética* nós compreendemos com maior clareza por que e em que sentido o problema dos afetos é um problema de conhecimento: aí, na proposição 3 da Parte III, ficamos sabendo que “as paixões dependem apenas das *ideias inadequadas*” (grifos nossos). As paixões envolvem *ideias* do que se passa em nosso corpo:

Afeto, que se diz paixão [*pathema*] do ânimo, é a ideia confusa pela qual a Mente afirma de seu Corpo ou de alguma de suas partes uma força de existir maior ou menor do que antes; ideia que, dada, a Mente é determinada a pensar uma coisa antes que a outra (*E III, AD Def. Geral dos Afetos; G II, 203*).

Portanto, porque a salvação depende da resolução do problema dos afetos e este é essencialmente um problema de conhecimento, já que o afeto é uma *ideia* do que se

⁷ Lívio Teixeira considera esta passagem um texto-chave para a compreensão das paixões. Para ele, tudo o que a psicologia moderna estuda “no capítulo da *afetividade*”, Espinosa encontra a origem em algum tipo de conhecimento: “Os diversos modos de conhecimento, os três modos de percepção acima estudados, são as *causas próximas* de todos os afetos. Não se pode conceber a alma impelida a nenhum movimento afetivo, a nenhum modo de *querer*, a não ser em consequência do conhecimento de alguma coisa”. TEIXEIRA, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Unesp, 2001, p. 94; grifos do autor. Veremos, no entanto, na seção 4, que a *Ética* difere do *Breve Tratado*, neste ponto, ao distinguir entre paixão e ação pelas noções de causalidade adequada e inadequada.

passa no corpo, a conquista da felicidade exige que se passe pelo conhecimento da natureza e origem da mente: daí a Parte II da *Ética*. Mas, além disso, o alcance da suma felicidade exige também a Parte III, que trata da origem e natureza dos próprios afetos; a Parte IV, que trata do que pode e do que não pode a razão frente a estes afetos; e por fim a Parte V, que culmina na ideia de um afeto maior, capaz de nos livrar de uma vez por todas dos afetos passivos tristes: o *Amor Dei Intellectualis*, o amor intelectual de Deus.

Espinosa precisa, então, demonstrar a origem e a natureza da mente. A origem, após tudo o que foi demonstrado na Parte I, só pode estar em Deus, já que é ele a causa eficiente imanente da existência e essência de todas as coisas (*E I*, 25). A Parte I havia demonstrado que a essência da substância é constituída de infinitos atributos infinitos em seu gênero. Na Parte II é preciso demonstrar que entre estes infinitos atributos existe um atributo pensamento, do qual a mente seja um modo. Contudo, Espinosa evidentemente já sabe que nós somos constituídos também de um corpo. É preciso então demonstrar a existência do atributo extensão, do qual o corpo é um modo. Espinosa realiza a tarefa de demonstrar que Deus é coisa pensante e extensa justamente nas duas primeiras proposições da *Ética II*. A proposição II,1, apoiando-se implicitamente no axioma II,2 (*O homem pensa*), afirma que os pensamentos singulares são modos e portanto exprimem de maneira certa e determinada a natureza de Deus. Segue-se que há necessariamente um atributo na Natureza de que todos os pensamentos envolvem o conceito, isto é, nos quais eles são e pelos quais são concebidos. Portanto, é necessário que a Natureza seja coisa pensante, isto é, que entre seus infinitos atributos haja um atributo pensamento. O mesmo raciocínio vale para a demonstração do atributo extensão (*E II*, 3). Notemos que esta demonstração pode seguir esse caminho, indo do efeito (os pensamentos singulares) para a causa (o atributo pensamento), porque já foi

demonstrado que na Natureza nada mais há do que a substância e os modos; que ela é causa de si e eles são causados por ela; que ela é em si e seu conceito não depende de outro do qual deva ser formado, enquanto eles são nela e seu conceito depende do dela para ser formado etc. Ou seja, embora as demonstrações de P2 e P3 sejam em si mesmas *a posteriori*, indo do efeito para a causa, se nós considerarmos o que foi demonstrado na primeira parte, são demonstrações *a priori*, isto é, que partem da causa para o efeito.

A partir daí Espinosa pode deduzir a natureza da mente humana. A proposição II,4 enuncia a unicidade do intelecto infinito: *A ideia de Deus, da qual seguem infinitas coisas em infinitos modos, só pode ser única*. Trata-se de um intelecto infinito “em ato” (*actu*), como já as proposições I,30 e I,31, evocadas por Espinosa na demonstração. *Em ato*, mas não porque haja intelecto *em potência*. Seja finito ou infinito, um intelecto só existe em ato, isto é, que só pode conceber ideados em ato (note-se que um ideado por ser inclusive uma ideia). Na altura da demonstração de I,30, Espinosa já afirmara que “o que está contido objetivamente no intelecto deve necessariamente ser dado na Natureza”, afirmação que está de acordo com o axioma I,6, segundo o qual uma ideia verdadeira deve convir com seu ideado. Ora, os ideados de um intelecto infinito em ato é o próprio infinito na sua atualidade, ou seja, a própria Substância, que, como afirmara o primeiro corolário de I,14, é única e absolutamente infinita. Assim, conclui Espinosa, “a ideia de Deus (...) só pode ser única”. Essa ideia que a Substância é de si mesma por ser coisa pensante (atributo pensamento) produz infinitas ideias de infinitas maneiras, e entre essas coisas está o intelecto finito humano.

É portanto do fato de que Substância é coisa pensante que nós pensamos. A proposição seguinte afasta qualquer possibilidade de que as próprias coisas sejam a causa das ideias: “O ser formal das ideias reconhece como causa Deus apenas enquanto

considerado como coisa pensante, e não enquanto explicado por outro atributo. Isto é, as ideias, tanto dos atributos de Deus quanto das coisas singulares, reconhecem como causa eficiente não os próprios ideados, ou seja, as coisas percebidas, mas o próprio Deus enquanto coisa pensante”, afirma o enunciado de II,5. Com efeito, quando na proposição anterior nós líamos que “A ideia de Deus, da qual seguem infinitas coisas em infinitos modos” [*infinita infinitis modis*], é preciso ressaltar que essas coisas são *ideias* e essas ideias são ideias de coisas. Da mesma forma que a essência de Deus, isto é, seus atributos, é causa de que se sigam infinitas coisas em infinitos modos, assim também, porque Deus é atributo pensamento, a ideia dessa essência é causa de infinitas ideias de infinitas coisas em infinitos modos. É ela, portanto, a causa dessas ideias e não as coisas mesmas. Ou seja, a Substância é causa da ideia de si e das coisas apenas enquanto é coisa pensante. É por isso que Espinosa considera II,5 patente pela proposição II,3, pois nesta demonstrara-se que em Deus é dada uma ideia de sua essência e do que dela segue apenas pelo fato de que, como demonstrara I,P1, Ele é atributo pensamento.

Espinosa também demonstra a proposição, afirmando que toda ideia é um modo de pensar. O modo é uma afecção da Substância (*E I*, def. 5), e a Substância única necessariamente existente é Deus (*E I*, 11), cuja essência consta de infinitos atributos infinitos; os modos, portanto, como afirma o corolário de I,25, nada são senão afecções dos atributos de Deus, pelos quais estes atributos se exprimem de maneira certa e determinada. Ora, um modo de pensar só pode exprimir de maneira certa e determinada o atributo pensamento, e não outro atributo qualquer, porque é evidente que só o Pensamento por causar ideias. Isto se deve ao fato de que, pela proposição 10 da Parte I, os atributos são autônomos, isto é, concebidos por si mesmos. Relembremos a demonstração de I,P10: “(...) atributo é isso que o intelecto percebe da substância como

constituindo a essência dela (pela def. 4), e, portanto (pela def. 3), deve ser concebido por si” (a definição 3 é a de substância: “(...) isso que é em si e é concebido por si, isto é, isso cujo conceito não exige o conceito de outra coisa pelo qual deva ser formado”). Portanto, o que vale para o ser formal das ideias, vale também para o ser formal de qualquer modo de qualquer atributo. A sexta proposição do *De Mente* faz essa generalização, ao afirmar que os “modos de qualquer atributo têm por causa Deus enquanto considerado somente sob aquele atributo de que são modos, e não enquanto considerado sob algum outro” (E II, 6; G II, 89). – tanto que de sua demonstração fazem parte igualmente I,P10 e o axioma I,4. É graças a essa autonomia dos atributos que o corolário de II,P6 pode afirmar que as outras coisas “que não são modos de pensar” não se seguem da essência Deus “por esta ter conhecido antes as coisas”: estas seguem de seus respectivos atributos com a mesma necessidade com que as ideias seguem do atributo pensamento. Entre os atributos, há, portanto, não só autonomia, mas também igualdade de potência: cada um dos infinitos atributos infinitos produz seus efeitos conforme suas próprias leis intrínsecas, mas todos eles constituem a essência de uma Substância única. Notemos que eles não são *partes* da essência da Substância: juntos, eles são *a* essência dela, o que significa que esta essência é internamente diferenciada em infinitas ordens de realidade. Estas ordens, contudo, porque constituem uma mesma essência de substância, seguem uma lei comum: a lei da causalidade necessária; o que porém não impede que operem de maneiras diversas, uma vez que são qualitativamente diversos.

Esta unidade internamente diferenciada da Substância permite compreender o enunciado da importante proposição 7 da Parte II: “A ordem e conexão das ideias é a (mesma) que a ordem e conexão das coisas”, que Espinosa considera patente pelo axioma I,4, o mesmo que foi utilizado, como vimos, nas duas proposições anteriores.

Tendo sido demonstrado que a causa de um modo só pode ser seu respectivo atributo e não outro qualquer (II,6), para conhecer uma ideia precisamos conhecer o atributo pensamento, para conhecer um corpo precisamos conhecer o atributo extensão, pois o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve (axioma I,4). Os atributos sendo concebidos por si, seus respectivos modos são concebidos apenas por cada um deles. É por esse motivo que, como afirma o corolário de II,P7, “(...) a potência de pensar de Deus é igual a sua potência atual de agir”; e assim, continua Espinosa, “o que quer que siga formalmente da natureza infinita de Deus segue objetivamente em Deus da ideia de Deus, na mesma ordem e na mesma conexão” (E II, 7 cor.; G II, 89). Ora, igualdade de potência é igualdade de essência (E I, 34). De fato, os atributos constituem a essência da substância e, como Espinosa lembra neste escólio, esta substância é única. Isto implica que a coisa pensante e a coisa extensa são uma só e mesma coisa, que pode ser compreendida ora “sob este, ora sob aquele atributo”, escreve Espinosa no escólio de II,P7. O mesmo vale para os modos desses atributos: “(...) o modo da extensão e a ideia desse modo são uma e a mesma coisa, mas expressa de duas maneiras”. Aqui, Espinosa resgata a visão que “certos hebreus” tiveram, “como que através da névoa”: “(...) Deus, o intelecto de Deus e as coisas por ele inteligidas são uma só e mesma coisa”. Em outras palavras, a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas porque, como vimos pela proposição II,3, em Deus é dada necessariamente a ideia tanto de sua essência quanto de tudo que dela segue, tal ideia seguindo do atributo pensamento com a mesma necessidade que os modos de outros atributos. A Natureza se pensa com a mesma necessidade com que se produz, porque a sua autoprodução é uma só, é uma “unidade”: a Substância é única. Entretanto, como o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve (axioma I,4), e como o ser formal das ideias reconhece como causa apenas o atributo pensamento

(proposição II,5), quando consideramos a ideia de uma coisa, tal ideia só pode ser explicada pelo atributo pensamento, assim como quando consideramos apenas tal coisa, ela só pode ser explicada pelo atributo de que ela é uma expressão certa e determinada. Os atributos formam ordens de realidade autônomas, mas todas elas são expressões de uma mesma essência eterna e absolutamente infinita; eis porque o modo de um atributo e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa, explicada, quer sob o atributo de que ela é expressão, quer sob o atributo pensamento, do qual a esta ideia é também uma expressão.

Ao final do escólio de II,P7 há uma afirmação que pode ajudar a compreender um pouco mais o que Espinosa entende por atributo pensamento, por intelecto infinito e, conseqüentemente, por *mente humana*: “É por isso Deus, enquanto consiste de infinitos atributos, é realmente causa das coisas tais como elas são em si mesmas”? O “por isso” é uma conclusão e portanto refere-se ao que veio antes, ou seja, à ideia da autonomia dos atributos: quando buscamos explicar uma coisa, *considerando-a como modo de pensar*, a ordem da natureza inteira ou a conexão das causas só pode ser explicada pelo atributo pensamento; quando a consideramos como modo da extensão, tal ordem ou conexão de causas só pode ser explicada pelo atributo extensão. Isto significa que, por assim dizer, não há interferência, na ordem de produção, de um atributo sobre outro. Se houvesse, poderíamos imaginar, por exemplo, que Deus, enquanto consiste de um atributo qualquer – a extensão, p. ex. – não causou determinada coisa – um corpo, p. ex. – como ela é em si, mas como ele a *pensou* antes. Neste caso, tal corpo, sendo contudo um modo do atributo extensão, não deveria sua essência, *enquanto corpo*, à Extensão, mas ao Pensamento, que foi sua causa primeira. Em outros termos, teríamos uma coisa de natureza extensiva que, no entanto, tem uma natureza pensante e, assim, a coisa

atualmente existente não teria sido produzida como ela é em si atualmente, mas teria antes realidade “fenomênica” por traz da qual se esconderia a “coisa em si”.

Dizer, ao contrário, que as coisas são produzidas pela Natureza como elas são em si não é simplesmente dizer que elas “são o que são” (o “Sou o que Sou” etc...), mas é afirmar a causalidade necessária dos atributos enquanto ordens de realidades autônomas que constituem a essência de uma substância única e, por isso mesmo, seguem uma mesma ordem e conexão causal. Dessa maneira, a Natureza produz ideias de coisas com a mesma necessidade e segundo a mesma ordem e conexão causal com que tais coisas são produzidas por seus respectivos atributos. Essa autonomia dos atributos implica que não há em Deus um intelecto criador de outras coisas que não ideias, que cada atributo produz seus respectivos modos sem precisar de nenhum outro, assim como eles não podem produzir modos de outros atributos, nem seus modos podem produzir modos de outro atributo. Quando Espinosa afirma que a potência de agir da Natureza é mesma que sua potência de pensar, isso vale, evidentemente, para o próprio atributo pensamento que, como já vimos, é uma essência atuosa, uma atividade produtiva infinita em seu gênero. Assim, as ideias das coisas são aquilo que a potência de agir do atributo pensamento produz com a mesma necessidade que estas coisas são produzidas por seus atributos. São essas ideias, produto de sua potência, que o Pensamento pensa. Mas tais ideias são elas mesmas coisas ou essências formais; assim, escreve Marilena Chaui:

(...) o atributo pensamento as pensa como pensa todas as coisas produzidas pela potência de agir dos outros atributos e pela sua própria potência, isto é, as ideias das coisas são a potência de pensar do atributo pensamento quando exercida sobre si mesma⁸

⁸ CHAUI, M. *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.736.

Esta refletividade se deve apenas à sua só essência: o atributo pensamento é uma *res cogitans* que pensa tudo, tanto a essência de Natureza quanto tudo o que segue desta essência. Portanto, o atributo pensamento não tem uma natureza mais ampla ou uma maior amplitude do que os outros infinitos atributos infinitos: tudo o que ele produz, ele produz em si e por si; ocorre apenas que o que ele produz são ideias, e como ele é uma atividade pensante, não pode deixar de pensar também o que produz, isto é, suas ideias.

Temos agora todas as condições para compreender o que é uma *mente humana*. Demonstrado, primeiro, a finitude da ideia de uma “coisa singular existente em ato” (*E II, 9*) e, depois, a finitude modal do próprio homem, a cuja essência “não pertence o ser da Substância”, devendo portanto ser constituída por certas modificações dos atributos da Natureza (*E II, 10 e cor.*), Espinosa pode demonstrar enfim a natureza da mente: o que antes de tudo constitui a essência atual mente humana é ideia de uma coisa singular existente em ato (*E II, 11*); o que quer que aconteça nessa coisa de que ela é ideia deve ser percebido por essa mesma ideia, e portanto se tal coisa for um corpo, nada acontece nesse corpo que não seja percebido pela mente (*E II, 12*); e, de fato, esta coisa é corpo: “O objeto da ideia que constitui a Mente humana é o Corpo, ou seja, um modo certo da extensão, existente em ato, e nada outro” (*E II, 13; GEE*). A mente então é uma ideia do corpo, que o atributo pensamento produz por ser uma essência atuosa pensante. A atividade do atributo pensamento é produzir ideias com a mesma necessidade e na mesma ordem e conexão com que as coisas são produzidas por outros atributos, e por isso a Natureza é ideia tanto de sua essência quanto de tudo o que segue desta essência, não, certamente, porque representa tais coisas no Pensamento como um sujeito que desejasse ou não representá-las, mas sim porque, dado o atributo pensamento, ela é ideia de si e do que produz. Daí o verbo *sum, esse* na demonstração de *II, P13*. E o fato de que o atributo pensamento produz as ideias do que a Substância é e do que ela faz garante

que ela *seja* uma ideia de toda e qualquer afecção da Substância – inclusive quando essa afecção é ela mesma uma ideia, produto da atividade do atributo pensamento. Ora, o homem é uma dessas afecções; portanto, ele é um modo e dele o intelecto infinito produz uma ideia. Esta ideia é uma *mente*. Mas, aqui, não podemos esquecer que essa ideia do modo não se separa dele: é ele mesmo concebido sob o atributo pensamento (*E* II, 7 esc.). Esta ideia é uma mente *humana*.

3. AFETO, *CONATUS* E ALEGRIA

Se nós passamos, ainda que demasiado rápido, pela teoria da mente em Espinosa, é porque dela depende a compreensão do que seja um afeto. Pois, porque a mente é ideia do corpo, o que nele se passa é experimentado na mente como *afeto*. O que se passa no corpo são *afecções corporais*: os afetos são as *ideias* dessas afecções. Mas justamente porque a mente é ideia do corpo, tudo o que se passa nele não pode deixar de ser percebido de algum modo por ela. Somos necessariamente seres afetivos. O conceito de afeto surge na Parte III, que precisamente trata *Da natureza e origem dos afetos* :

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 (*E* III, def. 3; *GEE*).

Quando algo ocorre no corpo, isto é, quando ele é afetado de alguma maneira, a ideia dessa afecção é um afeto. Mas quando o corpo sofre alguma afecção, sua potência de agir é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida. Isso acontece porque o corpo humano é, como veremos, uma entre infinitas outras partes da Natureza. A proposição II,10 demonstrara, em outras palavras, que o homem não é substância, já que sua

essência não envolve existência necessária. Logo, o homem é *modo*. Contudo, se o homem fosse um modo que decorresse de forma *imediata*, ou seja, da *natureza absoluta* dos atributos extensão e pensamento, ou decorresse *mediatamente* desta modificação, nos dois casos ele seria infinito e eterno, isto é, teria existência necessária, em virtude dos mesmos atributos, como o demonstram as proposições 21 e 22 da Parte I. Ora, sabemos que o homem não existe necessariamente, isto é, que a sua essência pertence o existir, pois nesse o homem não poderia ser concebido como não existindo. Portanto, o homem é um modo *finito*.

Dizer que o homem é um ser finito significa afirmar que o seu corpo é de tal natureza que pode ser limitado por outro corpo, assim como a ideia de seu corpo também pode ser limitada por outra ideia, como exige a definição de coisa finita (*E I*, def. 2). O homem, portanto, é uma parte finita entre infinitas outras partes finitas da Natureza. Sendo uma parte entre outras partes da Natureza, o homem entra em relação com elas, embora não com todas elas, já que as relações entre as partes dependem dos encontros que emergem numa rede causal infinita. Aquelas com as quais o homem se relaciona, ele as afeta e é necessariamente afetado por elas⁹. *Precisamente nisto, em nossa finitude, reside a dimensão ontológica da alegria – e também da tristeza.*

De fato, no jogo das afecções a que o corpo está necessariamente submetido, ele pode ter, como foi dito, sua potência de agir aumentada ou diminuída. À ideia do que se passa no corpo quando sua potência de agir é aumentada ou favorecida, Espinosa chama de *alegria*; e de *tristeza* à ideia do que se passa no corpo quando essa potência é

⁹ Evidentemente, as “partes” ou modos que se afetam são as “partes” ou modos de um mesmo atributo. As afecções são produzidas, por assim dizer, no interior de um mesmo atributo, o que significa afirmar: ideias modificam apenas ideias, corpos modificam apenas corpos. É o que diz a proposição 6 da Parte II, a qual afirma que a Natureza é causa das ideias apenas enquanto considerada sob o atributo pensamento, e causa dos corpos apenas enquanto considerada sob o atributo extensão. Portanto, quando dizemos que o homem é uma parte em relação necessária com outras partes da Natureza, referimo-nos apenas aos modos dos quais ele é uma ideia, isto é, corpos e ideias, que são modos dos mesmos atributos pelos quais a essência do homem é constituída (*E II*, 10).

diminuída ou coibida. Aumento ou diminuição da potência de agir significam aumentar ou diminuir a capacidade mesma de ser, de existir, de realizar-se ou produzir-se. Significam, portanto, passar a uma *perfeição* maior ou menor do que antes, já que perfeição e realidade, em Espinosa, são uma só e mesma coisa (*E II*, def. 6):

Alegria é a passagem do homem de uma menor a uma maior perfeição (*AD*, 2; *G II*, 191).

Tristeza é a passagem do homem de uma maior a uma menor perfeição (*AD*, 3; *G ibid.*).

Assim, a condição ontológica mesma do homem, ser finito entre outros seres finitos, estabelece que ele experimente alegrias e tristezas. Entretanto, por que, segundo Espinosa, não está de acordo com nossa essência buscar a tristeza, ao mesmo tempo que buscamos sempre a alegria?

Como somos partes da Natureza e estamos sempre em relação com outras partes, não podemos deixar de afetar e ser afetados. Essa é a condição de nossa finitude. As afecções que sofremos implicam aumento ou diminuição de nossa potência de agir, o que na mente é experimentado como alegria ou tristeza. Mas como poderia ser dado em nossa própria essência algo que nos levaria a uma menor perfeição, isto é, a um menor grau de realidade, como é o caso da tristeza? Se em nós fosse dado algo que concordasse com a tristeza, traríamos em nós mesmos algo que nos levaria à própria destruição. Mas se trouxéssemos em nós algo que nos destruísse, por que razão nos manteríamos um instante sequer na existência? O que faria prevalecer a causa da nossa existência sobre a causa de nossa inexistência? Seria preciso, neste caso, talvez, o concurso de algum Deus ou demônio exteriores a nós. É por isso que Espinosa considera “patente por si” a proposição segundo a qual “*Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa*” (*E III*, 4; *G II*, 145). Mas ela é também patente

pelo que foi demonstrado, na Parte I, sobre a Natureza, da qual a coisa é um modo imanente, isto é, uma modulação intrínseca. Se, como vimos, a Natureza é existência necessária e as coisas que ela produz são nela de forma imanente, sendo dela uma parte intrínseca de potência, então tais coisas, posto que efeitos da ação eterna (necessária) de uma essência que é toda a realidade (realidade absoluta), não podem trazer em si algo que contrarie sua realidade, isto é, sua existência; esse algo só pode vir de fora. Assim, afirma Espinosa na demonstração de III,4: “Pois a definição de uma coisa qualquer afirma a sua essência, mas não a nega; ou seja, ela põe a essência, mas não a tira” (G II, 145). Desse modo, continua a demonstração, se consideramos a própria a coisa e não as causas exteriores, não podemos encontrar nela mesma nada que a possa destruir.

A proposição III,4 está no cerne das proposições III,6 – *Cada coisa, o quanto está em suas forças* [quantum in se est], *esforça-se* [conatur] *para perseverar em seu ser* – e III,7: *O esforço* [Conatus] *pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa* (G II, 146). A nossa essência atual é *conatus*, de fato, porque, como diz Espinosa na demonstração desta última proposição, tudo o que uma coisa pode é o que segue necessariamente de sua natureza determinada; ora resulta da natureza das coisas particulares o fato de elas poderem se manter na existência, já que não trazem em si mesmas algo que possa destruí-las; mas também resulta, *por isso mesmo*, que elas tendem a perseverar em seu próprio ser, ou seja, realizar ações que as mantenham na existência. A própria efetuação dessas ações já é em si mesma a realização da essência atual, o *conatus*. Também nas coisas particulares, e portanto em nós, essência é, nesse sentido, potência: ser é agir. Realizar-se é fazer as ações que nos mantêm na existência, porque somos um grau de potência da potência absoluta de um Ser que é pura existência, ou seja, *essência atuosa*.

Mas, em Espinosa, o *conatus* não é, como alguns interpretaram, *inercial*, isto é, ele não é o esforço pelo qual uma coisa persevera em seu *estado* atual. *Conatus* é esforço em perseverar no ser, na existência. Vimos porém que o fato de nós, humanos, sermos uma parte entre infinitas outras nos coloca desde sempre num jogo dinâmico de afecções e afetos. Isto significa que, na prática, é impossível que nosso estado atual permaneça sempre o mesmo. O fato de nos relacionarmos com outras partes, sofrendo afecções e tendo as ideias dessas afecções, tem, como vimos, pelo menos duas implicações: podemos aumentar ou diminuir nossa potência de agir, podemos nos alegrar ou nos entristecer. Frisemos este fato: chegamos, na dinâmica das afecções a que estamos sempre expostos, a experimentar *alegria*, aumento de potência de agir e – como a mente é ideia do corpo atual – aumento de nossa capacidade de pensar¹⁰. Uma vez, por assim dizer, conhecida a alegria, não só rejeitaremos a tristeza, a qual contraria nossa essência, como também buscaremos a alegria, isto é, o aumento de nossa potência de agir e pensar, que concorda com a nossa essência atual. É por esse motivo que, como lembra Laurent Bove, nos modos que sentem, nos seres sencientes, que afetam e são afetados, o afeto de alegria preside a afirmação da existência, o trabalho do *conatus*¹¹.

Há assim, como também afirma Bove, um “não irredutível da natureza humana à tristeza e à destruição” que constitui a “primeira lição de moralidade e de virtude que nos oferece a experiência da vida”¹². No entanto, esta afirmação não se inscreve numa ordem moral da vida. Nada diz que *devemos* afirmar a existência e, portanto, buscar a alegria: afirmamos a vida, pura e simplesmente, porque somos a Substância afirmativa absoluta no que ela tem de particular. Assim, não se trata de uma ordem moral, mas,

¹⁰ E III, 11: “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”.

¹¹ BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: VRIN, 1996, p. 140.

¹² Bove, L., *op. cit.*, *ibidem*.

ainda segundo Bove, de uma ordem matemática, determinação física e *Ética*¹³. Não há finalidade nem sentido inscritos na existência: há a própria existência e a lógica que ela encerra por ser existência mesma. É disso que decorre a afirmação da alegria, que é ao mesmo tempo uma resistência à tristeza¹⁴.

4. ALEGRIA: FORTALECIMENTO DO DESEJO CONTRA A TRISTEZA

A ideia da afirmação da alegria como resistência à tristeza torna-se mais clara quando analisamos a relação de ambas com o desejo. O *conatus* ou esforço da mente, quando se refere apenas a ela, Espinosa, no escólio da proposição 9 da Parte III, o chama de *vontade*; quando ele se refere tanto à mente quanto ao corpo, seu nome é *apetite*. O *apetite*, diz Espinosa, “portanto 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-lo” (*GEE*). Quando somos cômicos de nosso apetite, ele se chama *desejo*, o qual, portanto, é definido assim por Espinosa, no mesmo escólio: o *Desejo é o apetite quando dele se tem consciência*. Em outras palavras, no homem o exercício do desejo é a própria atividade do *conatus*, quando se tem consciência do apetite que a determina.

Desejo, alegria e tristeza são aquilo que no escólio de III,11 Espinosa chamará de afetos primários (*primarium*); ou seja, desejo, alegria e tristeza são afetos originários porque, como mostrará Espinosa ao longo da Parte III, “desses três originam-se todos os outros”. E podemos conceber que os afetos derivados surgem imediatamente da relação entre alegria e desejo, tristeza e desejo e alegria e tristeza (e tantos outros afetos surgem da relação entre si dos afetos derivados, à medida que nossa vida afetiva vai se tornando

¹³ Bove, L., *op. cit.*, *ibidem*.

¹⁴ Bove, L., *op. cit.*, *ibidem*.

mais e mais complexa¹⁵). É essa relação entre desejo, alegria e tristeza que aparece na proposição 18 da Parte IV da *Ética* e que corrobora nossa tese; a proposição diz: “O desejo que se origina da alegria é, em igualdade de circunstâncias, mais forte do que o desejo que se origina da tristeza” (G II, 221). Por quê?

A demonstração dessa proposição mobiliza alguns conceitos da Parte III: a definição dos afetos (AD1), a proposição 7 e a definição de alegria apresentada no escólio da proposição 11. O desejo sendo a nossa própria essência atual, isto é, o esforço por perseverar em nosso ser, somos sempre determinados a fazer algo pelo que perseveramos em nosso ser; no caso de um desejo que se origina da alegria, nós temos um desejo que surge de um afeto que se define por sua capacidade de nos fazer passar a uma perfeição maior, isto é, a uma maior potência: aumenta nossa força de existir, aumenta a força do nosso desejo. Assim, ao desejo inicial que nos determinou a fazer algo, acrescenta-se um afeto de alegria que aumenta esse mesmo desejo. Desejamos mais, isto é, somos mais determinados a fazer algo que nos causou alegria do que algo que nos causou tristeza. Desse modo, escreve Espinosa na demonstração, “o desejo que se origina da alegria é favorecido ou aumentado pelo próprio afeto de alegria”. Em todos os nossos afetos estamos realizando o nosso desejo enquanto essência mesma; mas na alegria esse desejo é aumentado, favorecido e estimulado. Tenhamos em mente que, o desejo sendo a nossa essência, ele já é por si só um esforço de afirmação da existência, isto é, daquilo que busca aumentar nossa potência de agir e pensar, de ser e existir, e, ao mesmo tempo, daquilo que busca excluir tudo o que diminui tal potência, pois uma essência não pode trazer em si algo que exclua a si mesma. No caso em que

¹⁵ Ver também E IV, 59 esc. Na explicação do conceito de *Lascívia*, ele também afirma que todos os afetos são originados dos afetos primários: “De resto, fica claro, a partir das Definições dos afetos que explicamos, que todos se originam do Desejo, da Alegria e da Tristeza, ou melhor, nada são além destes três, os quais costumam ser chamados por vários nomes em função de suas várias relações e denominações extrínsecas” (E III AD 48 expl.).

essa essência é realizada sob a forma da alegria, o desejo é reforçado por uma causa externa, isto é, aumentado e tornado mais forte em virtude do mesmo afeto; ao contrário, se realizada sob a forma da tristeza, é tornado mais fraco em virtude do próprio afeto de tristeza. Dessa maneira, à nossa essência, ao nosso desejo, vem se acrescentar algo que, no caso da alegria, reforça o próprio desejo, de tal modo que, como afirma Chauí, há neste caso, em que estamos no âmbito dos afetos originários, uma identificação entre alegria e desejo “enquanto potência de expansão”¹⁶. Todavia, na seqüência da demonstração Espinosa afirma: “Assim, a força do desejo que se origina da alegria deve ser definida pela potência humana e ao mesmo tempo pela potência da causa exterior (...)”, e continua, com uma afirmação que pode nos confundir: “(...) porém a que se origina da tristeza deve ser definida só pela potência humana”. Mas não temos dito o tempo todo que a alegria é a afirmação natural da existência e a tristeza, sua negação, não podendo ser definida por nossa própria essência? Por que então, neste caso, a força do desejo deve ser definida pela só potência humana?

Ocorre que estamos aqui no âmbito das relações do desejo com as causas exteriores. Num caso, o desejo é reforçado pelo afeto de alegria porque há uma colaboração entre nosso próprio desejo e a causa exterior: o movimento essencial de afirmação da existência é aumentado ou reforçado num encontro com uma causa exterior que lhe é favorável; é o que Deleuze chamaria de um “bom encontro”, em que nós compomos com a causa exterior¹⁷. Assim, a força do desejo neste caso explica-se não só pela potência humana mas também pela potência da causa exterior. No outro caso, há também relação do desejo com causas exteriores, mas não há composição da

¹⁶ A alegria é, ainda, neste caso o que Chauí chama de “causa reforçadora” da própria essência. Cf. CHAUI, M. *A nervura do real* (vol.III). Tese de Livre Docência, São Paulo: DF-FFLCH/USP, 1976, p.590.

¹⁷ É por isso que em *Espinosa: filosofia prática*, Deleuze definirá a alegria como o encontro de um corpo com o nosso quando eles se compõem, ou quando uma ideia se encontra com a nossa alma e com ela se compõe; e a tristeza como os encontros que geram decomposição, seja do corpo, seja da alma, ou de ambos ao mesmo tempo. Cf. DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 25.

essência, não há reforço do desejo. Como é possível, então, que a força do desejo possa nascer da tristeza? Sendo a tristeza a negação do desejo, que é a nossa essência, como uma força, qualquer que seja e em qualquer grau que se dê, pode nascer de algo que é por definição a passagem a uma força menor do que antes? Pois, com efeito, Espinosa fala de uma força do desejo que nasce ou se origina – *oritur* – da tristeza. A proposição 37 da Parte III ajuda a responder a questão; ela enuncia: “O desejo originado por Tristeza ou Alegria, por Ódio ou Amor, é tanto maior quanto maior é o afeto” (*GEE*). No caso do afeto de alegria, já vimos que há favorecimento e aumento do desejo, o que vale também para o caso do amor, que é um tipo de alegria. Mas o que dizer da tristeza e do ódio? Na demonstração, Espinosa oferece enfim a resposta, ao descrever uma situação afetiva em que o desejo, não sendo favorecido pela tristeza, “*reage*” porém a ela, e isso na mesma proporção do afeto:

A Tristeza (pelo esc. da prop. 11 desta parte) diminui ou coíbe a potência de agir do homem, isto é, (pela prop. 7 desta parte) diminui ou coíbe o esforço pelo qual o homem se esforça para perseverar no seu ser; por isso (pela prop. 5 desta parte) ela é contrária a este esforço, e afastar a Tristeza é tudo para que se esforça o homem afetado de Tristeza. Ora, (pela def. de Tristeza) quanto maior é a Tristeza, tanto maior é a parte da potência de agir do homem à qual é necessário que se oponha; logo, quanto maior é a Tristeza, tanto maior é a potência de agir com que o homem se esforçará para afastá-la (E III, 37 dem.; *GEE*)

Contrária à nossa essência, por isso mesmo a tristeza faz surgir em nós um desejo de afastá-la, desejo que é tanto maior quanto maior é o afeto de tristeza. É desse desejo que Espinosa trata na proposição IV,18, um desejo que nasce como reação à tristeza, como resistência a ela. Enquanto desejo de perseverança na existência, ele não é reforçado pela própria tristeza, que lhe é contrária; portanto, o esforço originado dela não se explica por ela (ela não é sua causa), mas somente pela força interior, por nossa própria

essência. A força do desejo que tem origem com a tristeza é assim uma força de reação e resistência a esta mesma tristeza. É por isso que esse desejo, em igualdade de circunstâncias, é menor do que o desejo originado da alegria, pois nesse caso a força do desejo é favorecida e aumentada pelo afeto de alegria, ganha em potência e explica-se também pela potência dessa causa exterior que se “somou” ao trabalho da essência.

Se o desejo que se origina da tristeza é um desejo de resistência à própria tristeza, é um ato de afirmação diante daquilo que, vindo do exterior, é sua negação, e é tanto maior quanto maior é o afeto de tristeza, então poderíamos pensar que a experiência da tristeza poderia desencadear a busca de uma verdadeira felicidade, e quanto maior ela fosse, maior seria o desejo de felicidade. Desse modo, ao contrário do que defenderemos nos próximos capítulos, seria a própria tristeza, e não tanto a alegria, o principal afeto a transformar nosso desejo rumo à felicidade. Além disso, vimos que o desejo que nasce da alegria é maior do que o que tem origem com a tristeza, mas isso sob *as mesmas circunstâncias (ceteris paribus)*, o que deixa certamente a possibilidade de este último ser maior que aquele sob circunstâncias desiguais.

Ocorre entretanto que a força do desejo nascido da tristeza, sendo reação e resistência a esta, é uma força positiva apenas em relação ao próprio movimento do *conatus*, ao exercício mesmo de nossa essência; no que concerne à sua relação com a causa exterior, é uma força negativa, porque se define pelo que nega: como força, é positiva; como reação, é negativa, é o que resiste, é o desejo que diz não ao que o nega. O que está em jogo aqui então é apenas o que *não* se deseja, o que *não* se quer porque é contrário àquilo que somos. O desejo de felicidade, ao qual dissemos conduzir a experiência da alegria, é ao contrário um desejo plenamente positivo: nascido da alegria, ele é o desejo de uma alegria de outra ordem, a alegria que não envolve nenhuma negação, plenamente positiva, *alegria ativa*. Isso significa que a transformação do

desejo de que falamos antes não se define pelo que ele rejeita enquanto força de resistência à negação de si; define-se antes, não por um desejo de mais alegria, mas também pelo desejo de uma alegria de outra ordem, distinta de todas as alegrias comuns, *alegrias passivas*. Se em si ele já é uma positividade, a esta se acrescenta a positividade do afeto de alegria. É muito diferente o desejo originado pela tristeza, que não acrescenta nada a ele, apenas o “desperta” como força de reação a uma causa exterior negativa. Sua potência é, nas mesmas circunstâncias, menor do que a do desejo originado da alegria, e mesmo quando, sob circunstâncias diferentes, ele é um afeto maior do que este último, nem por isso ele deixa de ser uma força reativa: é maior, mas é maior apenas pelo que ele não quer, por aquilo a que ele resiste, a tristeza.

As proposições III,37 e IV,18 ensinam ainda algo mais sobre o lugar (negativo) da tristeza na transformação do nosso desejo em direção à alegria ativa. Se, dada a nossa essência, resistimos naturalmente à tristeza, e isso tanto mais quanto mais intenso é este afeto, a experiência da alegria deve reforçar essa resistência, deve favorecer ou aumentar a força reativa. É que uma vez experimentada a alegria, reforço do nosso desejo, seremos determinados a resistir mais e com uma força maior ao que nos causa tristeza. Tendo vivido a experiência da alegria, o desejo, diante da tristeza, não apenas resiste ao que o nega, mas também resiste à negação de sua condição afetiva reforçada pelo afeto de alegria. A reação e a resistência à tristeza são maiores porque a potência do corpo e da mente é maior devido à alegria. A força do desejo que apenas resiste à tristeza deve ser menor do que a força do desejo que, favorecido ou aumentado pela alegria, também resiste à tristeza. A alegria fortalece o desejo contra a tristeza, porque esta se opõe a uma situação afetiva em que o desejo, tendo sido favorecido pela alegria, vai resistir agora não só ao que o nega, mas também ao que nega sua maior potência. Aumenta assim a força de reação e resistência à tristeza. Isso significa que somos mais

determinados a manter e aumentar nossas alegrias, quanto mais alegrias experimentamos. O corpo e a mente jamais aceitam perder a condição afetiva que os favorece, e por isso reagirão tanto mais à tristeza quanto mais gozarem das alegrias (mais adiante isso ficará mais claro). O que não significa que a maneira de reagir seja a mais eficaz ou a mais adequada. Se as alegrias comuns nos fortalecem diante da tristeza, é apenas porque elas se impõem como algo que não queremos perder. Mas para não perder o que no entanto é perecível, ou para obter o que contudo é incerto, somos capazes muitas vezes de atos os mais “irracionais” possíveis, como aqueles que matam por paixão, roubam por ganância e trapaceiam pela honra. E se tais alegrias têm um papel importante na transformação do desejo rumo à Felicidade, é justamente porque, como veremos, a experiência ensina contudo que podemos perdê-las, já que são perecíveis, e que portanto é preciso buscar uma alegria de outra ordem, uma alegria “suprema e contínua”.

5. O PROBLEMA DA ALEGRIA

Embora seja algo em si mesmo positivo, a busca das alegrias, justamente porque preside nossas ações afetivas, pode ser causa de nossa servidão. E isto porque, como afirma a proposição III,9, a mente esforça-se para perseverar no seu ser, seja enquanto tem ideias claras e distintas, seja enquanto tem ideias confusas. Assim, quando, no exercício do nosso *conatus*, somos determinados a fazer algo, quando nos esforçamos por fazer ou obter algo, e temos consciência do nosso apetite, isso não significa que tenhamos consciência, isto é, uma ideia, de tudo o que a ação envolve, como por exemplo o que nos determinou “a fazer algo”; ou seja, podemos desejar sem saber por que desejamos. Vem daí a famosa conclusão do escólio de III,9:

De tudo isso, constata-se então que não nos esforçamos, queremos, apeteçemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apeteçemos e desejamos (*E III*, 9 esc.; *GEE*).

Esta situação coloca um problema para a nossa busca por alegrias. Nós não desejamos gozar de determinada alegria porque ela é boa, mas a julgamos boa porque primeiro a desejamos. E há alegrias que, do ponto de vista da efetuação do nosso *conatus*, não são boas. Mas o que é que, segundo a *Ética* de Espinosa, poderia ser chamado de uma alegria “boa” ou uma alegria “má”?

É preciso distinguir dois tipos de alegria, em Espinosa. Há alegrias passivas e alegrias ativas. Mas o que são, em Espinosa, paixão e ação. Nós sabemos que em Aristóteles a ação e a paixão são categorias que pertencem à ordem dos predicados ou acidentes da substância ou de um sujeito. A ação é aquilo que o sujeito faz – *ele vê*, p. ex.; a paixão, aquilo que ele sofre – *é visto*¹⁸. No século XVII, Descartes retoma essa mesma definição aristotélica, no *Tratado das Paixões*, o qual se inicia contudo com uma dura crítica a tudo o que os Antigos “escreveram sobre as paixões”. Para Descartes, a paixão se refere ao “sujeito ao qual acontece” algo, e a ação se refere ao “sujeito que faz acontecer” algo. *Algo*, aqui, pode ser dito assim tanto uma ação quanto uma paixão, conforme o sujeito a que se refere: o ato de ver é dito paixão se se refere àquele que é visto, e dito ação se se refere àquele que vê. Paixão e ação, portanto, como acrescenta Descartes, são uma só e mesma coisa, segundo se refira ao paciente ou ao agente do ato¹⁹. Espinosa rompe com essas definições, porque, para ele, não há reversibilidade ente ação e paixão, que são intrinsecamente diferentes. Elas não se referem

¹⁸ *Categorias*, 1b10 -2a5. Cf. ARISTÓTELES. *Categorías – De interpretatione*. Trad. A. G. Suárez; L. M. V. Villanueva; J. V. Lombraña. Madrid: Tecnos, 1999, p. 92-94.

¹⁹ “De forma que”, escreve Descartes, “embora muitas vezes o agente e o paciente sejam muito diferentes, a ação e a paixão não deixam de ser sempre uma mesma coisa, que tem esses dois nomes em razão dos dois

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: são essas duas formas de causalidade que tornam ação e paixão intrinsecamente diferentes.

De fato, diferentemente do *Breve Tratado*, que enfatizava os modos de conhecer para definir a paixão, na Parte III da *Ética* Espinosa define ação e paixão pelas noções de causalidade adequada e causalidade inadequada. A *causa adequada* é aquela cujo efeito pode ser clara e distintamente conhecido por meio dela, e a *causa inadequada* é aquela cujo efeito não pode ser conhecido por meio dela (*E III*, def. 1). Na sequência, Espinosa define atividade e passividade, afirmando que somos *ativos*, agimos, quando somos causa adequada, isto é, quando em nós ou fora de nós se produz um efeito que pode ser conhecido clara e distintamente apenas por nossa natureza. Nesse caso, portanto, nossa natureza é a única causa do efeito produzido em nós ou fora de nós, ou seja, somos causa total do efeito, e, assim, podemos conhecê-lo por meio apenas de sua causa, que somos nós mesmos. Mas somos *passivos*, quando somos causa inadequada, isto é, quando se produz em nós ou fora de nós um efeito que não pode ser clara e distintamente conhecido apenas por meio da nossa natureza, que nesse caso não é a única causa do efeito em nós ou fora de nós, ou seja, somos apenas causa parcial do efeito, e, assim, não podemos conhecê-lo somente por meio da nossa natureza. Portanto, podemos dizer, se sou a causa interna da alegria, esta alegria é ativa: um efeito produzido em mim e que pode ser conhecido apenas

diversos sujeitos aos quais se pode reportá-la". DESCARTES, R. *As paixões da alma*, art.1. Trad. Rosemary C.

pela minha própria natureza²⁰; mas se sou dela causa apenas parcial, ela é passiva: um efeito produzido em mim e que, para ser conhecido, exige o conhecimento de outras causas, exteriores a mim.

Assim, a alegria passional ou passiva é aquela que, para realizar-se em nós, depende de causas que são externas a nós. Nesse caso, por exemplo, se um objeto exterior x causa em mim uma afecção corporal pela qual minha potência de agir é favorecida ou aumentada, a ideia dessa afecção será uma alegria; mas esta, embora dependa também das disposições de meu corpo pelas quais eu conservo um certo poder de ser afetado, só pode ser explicada pelo conhecimento do objeto x . Nesse caso, portanto, a alegria *depende* de algo que me é *exterior*, o objeto x . Trata-se, aqui, de um exemplo que nos coloca numa situação de heteronomia, porque nossa alegria (e portanto nossa maneira atual de exercermos nosso *conatus*) está na dependência de um bem (podemos chamar assim) exterior. Ora, nós ou temos pouco ou não temos nenhum controle sobre os bens exteriores. Mas justamente isso pode ser causa de nossa tristeza: podemos perder o bem que se mostrou causa de nossa alegria, o que revelará nossa impotência em manter a alegria que gozávamos. A ideia dessa impotência é em si mesma uma tristeza. Assim, podemos chamar de alegria “má” aquela que, ainda que indiretamente, *pode* ser causa de tristeza; e de alegria “boa” aquela que nunca pode ser indiretamente causa de tristeza²¹. Uma é *alegria passiva*, da qual nós somos causa apenas parcial e, portanto, inadequada; a outra *alegria ativa*, da qual nós somos causa total ou interna.

Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 28.

²⁰ Devemos notar que a *causa interna* não é causa *única*, no caso do modo finito humano. Em Espinosa, ela se refere antes de tudo a uma “autodeterminação”, há uma autonomia, mas sempre em relação com outras causas na ordem da Natureza inteira. Ser causa interna de algo não é ser causa isolada do resto da Natureza: é apenas ser produtividade intelectual interna, produzindo ideias adequadas, das quais depende a ação e, portanto, a alegria ativa. Contudo, este ponto só ficará mais claro no último capítulo, quando tratarmos da felicidade.

O problema da alegria, em nossas experiências afetivas, reside justamente na própria *alegria passiva* enquanto tal. Pascal Sévérac descreve bem seu paradoxo: enquanto alegria, ela é aumento da potência de agir, mas, sendo paixão, é negação desse aumento. Trata-se de um paradoxo, nota o autor, mas não de uma contradição, pois a alegria passiva não é, *ao mesmo tempo*, aumento e diminuição da potência de agir e pensar, não é afirmação e negação do *conatus* simultaneamente²². Sendo, num dado momento, afirmação, e podendo, no momento seguinte, ser negação do nosso *conatus*, a alegria passiva pode se constituir num obstáculo à nossa plena realização, isto é, à conquista da nossa felicidade e liberdade. Pois o que nos levaria a querer passar para além delas? De fato, diz Sévérac,

ao mesmo tempo que a passividade alegre parece indicar a via para a aquisição de Alegrias e de Desejos que são verdadeiras ações, ela torna possível também, parece, o desejo de se contentar simplesmente com essa situação: uma situação em que por consequência as Alegrias são só paixões, mas em que elas permanecem realmente Alegrias. Por que então o modo humano teria o desejo de sair dessa satisfação de si (dessa *acquiescentia in se ipso*) à qual a passividade alegre, parece, pode inteiramente conduzir? O contentamento (*gaudium*) do ignorante na passividade alegre não é um obstáculo a todo tornar-se ativo?²³

Se há paixões alegres, se há alegrias passivas, por que o modo humano chega a aspirar à atividade, à alegria ativa? Por que o homem desejaria ser ativo, quando existem paixões que são alegres? O que se tem a ganhar, ao passar-se das alegrias passivas às alegrias ativas? Ou seja, a alegria passiva não levaria o modo humano *a desejar perseverar na passividade alegre*? E, no entanto, sabemos que, se não todos e nem a maioria, pelo menos alguns homens, como o próprio Espinosa, chegaram a

²¹ Dizemos “indiretamente” porque não é o próprio afeto de alegria a causa da tristeza, mas sim o objeto exterior que nos causou alegria, bem como nossa relação afetiva com ele.

empreender o trabalho de conquista de uma verdadeira alegria, de uma alegria ativa e duradoura, que é a própria Felicidade, Beatitude ou Liberdade. É este precisamente o problema da nossa pesquisa: como é possível e de que maneira se realiza a passagem a esta alegria ativa, como se conquista essa Felicidade?

Todavia, veremos no próximo capítulo que tal conquista não se realiza pela *passagem* do mundo das paixões ao mundo da razão, por um salto da imaginação ao conhecimento racional e deste ao intuitivo, como se abandonássemos um campo para adentrar outro, deixando o anterior para trás. A nossa tese é que, pelo contrário, tudo se passa no interior do próprio campo das paixões, e nós veremos, no capítulo 3, que a conquista da felicidade passa por uma experiência afetiva caracterizada pela transformação do próprio desejo, na qual as paixões alegres serão de suma importância.

²² SÉVÉRAC, Pascal. “Passivité et désir d’activité chez Spinoza”. In: BRUGÈRE, Fabienne; MOREAU, Pierre-François. *Spinoza et les affects*. Groupe de Recherches Spinozistes. Travaux et Documents no.7. Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1998, p. 45.

²³ SÉVÉRAC, P., *op. cit.*, *ibidem*, p. 46.

A experiência dos afetos

“Estudo a mim mais do que a outro assunto. Essa é minha metafísica, essa é minha física”, escrevia Montaigne numa passagem famosa do último de seus ensaios, *Da experiência*²⁴, retomando à sua maneira o mote que o “demônio” soprara aos ouvidos de Sócrates, *Conhece-te a ti mesmo...* Para Montaigne, não havia “desejo mais natural do que o desejo de conhecimento”, de tal modo que “experimentamos todos os meios que podem nos levar a ele”, e, se a “razão nos falta, empregamos a experiência”, ainda que esta seja “um meio mais fraco e menos digno” de se chegar à verdade, ela mesma “algo tão grande que não devemos desdenhar nenhum recurso que conduza a ela”²⁵. Montaigne também dizia: “Na experiência que tenho de mim encontro o bastante com que fazer-me sábio, se eu for bom aluno”²⁶. Esses ensinamentos de Montaigne indicam que uma certa experiência – experiência antes de tudo afetiva, porque experiência dos próprios afetos – pode conduzir a uma sabedoria de vida. A experiência, portanto, pode ensinar sobre nós mesmos, se formos bons alunos. Entretanto, a própria experiência parece impor certas exigências, sem as quais ela não pode nos ensinar, nem nós podemos aprender. Ou seja, ao que tudo indica, a experiência afetiva só ensina se o próprio movimento da experiência exigir de nós que conheçamos nossos próprios afetos, despertando em nós um “desejo de conhecimento” que é ele

²⁴ Cf. MONTAIGNE, M. de. *Os Ensaios*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 434.

²⁵ Montaigne, *op. cit.*, *ibidem*, p. 422-423.

²⁶ Montaigne, *op. cit.*, *ibidem*, p. 435.

mesmo o início da transformação de nossa própria experiência afetiva. Cabe então perguntar em que medida a experiência ensina.

1. A EXPERIÊNCIA ENSINA

Na base de toda experiência afetiva, por mais íntima que seja, encontram-se certas determinações que são de ordem ontológica. A vivência e a busca de alegrias, como procuramos mostrar no capítulo anterior, são de fato ontologicamente determinadas. O desejo e os afetos de alegria e tristeza estão na base mesma de nossa experiência afetiva. Desejo, alegria e tristeza são afetos originários, o que significa que é a partir deles que todos os outros surgem, como modalidades deles ou da combinação entre eles. A felicidade, porém, parece ser antes de tudo uma *conquista*, que *supõe* essa experiência dos afetos. Se o caminho que leva até ela não é fácil, mas árduo, como diz Espinosa no escólio da proposição 47 da Parte V da *Ética*, é porque trilhá-lo exige uma reaprendizagem dos afetos e uma reorientação da vida afetiva que, no entanto, não dependem da mera constatação empírica dos efeitos negativos ou positivos dos bens da vida comum: de fato, mesmo tendo ponderado “profundamente”, o meditante do prólogo do *TIE* não consegue, apenas por isso, livrar-se do antigo modo de vida. É que, como veremos, toda uma transformação do desejo é exigida na experiência afetiva que leva à felicidade.

O que, porém, é dito no escólio de V,47, nas últimas linhas da *Ética*, parece contradizer o que o próprio Espinosa dissera no pequeno prefácio da Parte II. Aí, após ter definido a “essência de Deus” na Parte I, o filósofo afirma que, entre as infinitas coisas que seguem desta essência, irá explicar somente aquelas que podem nos levar, “como que pela mão, ao conhecimento da Mente e de sua suprema beatitude”. Pelo escólio final, o caminho é árduo; mas pelo prefácio, é como se pudéssemos acreditar

que bastaria seguir o texto da *Ética*, acompanhar os raciocínios do autor, para alcançar, ao final, “a suprema beatitude da Mente”, ou seja, a Felicidade. Não há porém qualquer contradição. Se o caminho é árduo, diz Espinosa, pode contudo ser seguido; e se o leitor pode ser levado “pela mão” do texto, isso entretanto exige dele, leitor, uma postura *ativa*, pela qual ele é levado a fazer uso do seu próprio intelecto no esforço de compreensão do texto. Ser conduzido pela *mão* não se faz sem o trabalho realizado pela *mente*. Mas por que, enfim, a mera leitura e compreensão do texto da *Ética* não pode nos levar, como se fôssemos conduzidos pelas mãos do autor, ao seu destino final, a Felicidade? É que o caminho árduo de que fala Espinosa não é árduo somente porque pressupõe a compreensão de difíceis conceitos metafísicos e ontológicos, mas porque, como sugerimos, supõe também toda uma transformação da experiência afetiva²⁷. E esta transformação, o autor não pode fazer pelo leitor. Os conselhos, os livros, as opiniões e mesmo as ideias podem indicar, ensinar, alertar e até aperfeiçoar: mas só eu mesmo – meu corpo, minha mente – posso fazer a experiência de meus afetos, isto é, senti-los e aprender com eles. É preciso, como se diz, sentir na própria carne as alegrias e tristezas da vida; e então, mais ou menos, bem ou mal, pode-se apreender com elas²⁸.

E, de fato, *experientia docet*, a experiência ensina. Assim, por exemplo, se os “políticos” escreveram sobre a vida política de maneira mais feliz do que os “filósofos”, afirma Espinosa no início do *Tratado Político*, é porque eles tiveram a “experiência por

²⁷ Assim, Pascal Sévérac, p. ex., considera com acerto que a filosofia de Spinoza é verdadeiramente uma *Ética*, isto é, é ela mesma um movimento de afirmação do *conatus* no seu melhor. Isto implica que nós não podemos desejar compreendê-la plenamente sem desejar ser feliz, sem desejar viver melhor. O movimento interno do texto pressupõe um movimento externo que diz respeito à experiência afetiva do leitor. Cf. SÉVÉRAC, P. *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris: Éditions Champion, 2005, p. 32. Mas ambos, diríamos, constituem um só movimento, como de resto a própria *Ética* não pode ser separada da vida do próprio Espinosa.

²⁸ Tal ideia, entretanto, ao sugerir que seria preciso viver os afetos para aprender com eles, ou ensinar sobre eles, parece contradizer por sua vez o método geométrico do próprio Espinosa, que ao final do prefácio da Parte III da *Ética* afirma que tratará das “ações e apetites humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies e de corpos”: se um tal método é possível, não é necessário viver os afetos para aprender com eles e ensinar sobre eles, Espinosa não precisando ter vivido *todos* os afetos que ele descreve nas partes III e IV da *Ética*. Mas é preciso, aqui, fazer a distinção entre um conhecimento sobre os afetos, e

mestra” (*experientiam magistram*) (*TP* I, 2; *G* III, 274). A experiência, para Espinosa, também mostrou plenamente “todos os gêneros de cidade” que se pode conceber, pelos quais os homens podem viver em concórdia (*TP* I, 3; *G* III, 274). E, para viver em segurança, para se prevenir dos ataques dos outros e dos animais, não só a Razão mas também a experiência ensinou aos homens não haver meio melhor do que “formar uma sociedade por leis determinadas, ocupar uma certa região do mundo e concentrar as forças de todos como em um corpo único – aquele da sociedade”. E há vários outros exemplo em que Espinosa invoca a experiência para apoiar suas teses.

A experiência, além do mais, não apenas *docet*, mas também “prova” (*probat*), “comprova” (*comprobat*), “mostra” (*monstrat*), “atesta” (*testat*), ou ainda “contradiz” (*contradicet*). Entretanto, de um lado, a experiência aparece sobretudo nos tratados políticos, onde ela é invocada para lembrar a experiência cotidiana ou histórica comum aos homens; de outro, quando ela aparece na *Ética*, é antes de tudo nos escólios, no apêndice da Parte I e no prefácio da Parte V que ela é invocada, nunca nas proposições ou no corpo das demonstrações e corolários. Por quê? É que, se a experiência ensina, o conhecimento que ela oferece não pode ser um conhecimento certo *a priori*, isto é, ela não é uma ideia verdadeira e adequada, índice de si mesma e do falso, pela qual somente, sem a necessidade da relação com o objeto, podemos ter certeza do que está sendo afirmado ou negado.

É que o objeto da experiência é o vivido, e neste sentido ela depende da experiência comum do corpo, e dele junto aos outros corpos. Quando dizemos que a experiência ensina que sair na chuva com um corpo cansado e mal alimentado pode causar resfriado, estamos fazendo referência a uma situação que foi vivida por nosso

uma aprendizagem com os afetos, a qual se realiza no campo mesmo da experiência afetiva. É essa experiência que nos interessa aqui.

próprio corpo mas que também foi, pode ou poderá ser vivida por outros corpos. O vivido da experiência, porém, é não só o dos corpos individuais, mas também o do corpo político, que tem igualmente uma história. Quando Espinosa diz que a experiência ensinou todas as formas concebíveis de organização política da cidade, a afirmação pressupõe um vivido comum dos leitores, em o quê a frase não faz sentido. É esse vivido comum, dos corpos ou do corpo político, que está pressuposto quando se diz que “a experiência ensina”²⁹.

Quando, contudo, a experiência ensina? Ferdinand Alquié via na experiência uma reação que o eu experimenta em seu contato com as coisas, e o aprendizado que ele tira dessas experimentações, de tal modo que dizer que alguém é experiente é dizer que ele aprendeu com os contatos³⁰. Mas Alquié não via nessa experiência senão o signo da passividade de um eu que se submete aos dados de uma realidade exterior. Nesse contato com o mundo exterior, o eu se instrui, mas o que instrui envolve choque, contrariedade e constrangimento: é isso o que para ele modifica os nossos preconceitos e ilusões. Desse modo, escreve Alquié, ainda quando “(...) interpretada e compreendida, a experiência encerra alguma submissão do eu”; e não por acaso ele afirma que a experiência, muitas vezes, envolve dor: “(...) frequentemente a dor parece necessária para nos levar a modificar nossa atitude diante da vida; para certos conhecimentos, não há outra via que o sofrimento”³¹. Essa passividade, para Alquié, estaria presente mesmo nos experimentos científicos, onde também o cientista tem de se curvar diante

²⁹ Como afirma Moreau: “A experiência se dá (...) a ler segundo três registros: o que eu vivi; o que eu vi os outros viver; o que nós aprendemos juntos que os outros viveram e nos transmitiram, e que repete o que nós vivemos”. Cf. MOREAU, Pierre-François. *Spinoza: l'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 59. Comentando o estatuto da experiência no prólogo do *TIE*, ele afirma também que, aí, a referência é o “eu” biográfico, Espinosa fala dele mesmo; mas ao mesmo tempo “ele esvazia o *eu* de referências concretas”. As referências concretas dos fatos narrados encontrariam-se na experiência afetiva tanto do narrador quanto do leitor. O campo da experiência de ambos seria constituído pelo que eles têm de comum, a vivência de certos afetos. É de resto somente por isso que, segundo Moreau, o prólogo diz, comunica, ensina ele mesmo... Assim, o prólogo seria uma “autobiografia de todo mundo”. Moreau, P-F., *op. cit.*, *ibidem*, p. 17.

dos fatos e declarar: “É assim”³². As aquisições da experiência, assim, não seriam outra coisa que a submissão do entendimento frente aos fatos. É como se a experiência, não seguindo a ordem do entendimento, como afirma Moreau, e sim a ordem dos efeitos dos encontros fortuitos entre o nosso corpo e os outros, a ordem da vida cotidiana³³, tivesse que se curvar diante de tais encontros para poder enfim ensinar algo.

Nós diríamos antes que os ensinamentos da experiência *supõem* tais encontros, mas não os *seguem*. Se a experiência apenas seguisse os encontros do corpo com o exterior, ela não poderia ensinar: ela não seria diferente do próprio vivido; não haveria qualquer distância entre a experiência vivida e a apreensão do vivido da experiência. Quando a experiência ensina, há um trabalho, uma ação do intelecto, a apreensão de uma certa ordem dos encontros fortuitos: a experiência ensina que corpo fragilizado mais chuva é igual a um provável resfriado. Ela apreende uma certa ordem, uma certa relação de causalidade; não ensina, entretanto, a relação *necessária* entre corpo frágil, chuva e resfriado, pois a própria experiência pode contradizer (*contradicēre*) tal relação. Justamente, no entanto, a apreensão de uma certa ordem dos encontros fortuitos torna-os, por isso mesmo, menos fortuitos para aquele que o apreende.

E é nisto que reside a possibilidade de um aprendizado pela experiência, numa certa aquisição que se faz também pelo intelecto. É verdade que por meio apenas da experiência não conhecemos a essência de nosso corpo³⁴ e dos outros, mas nós

³⁰ ALQUIÉ, F. *L'expérience*. Paris : Presses Universitaires de France, 1970, p. 9-10.

³¹ Alquié, F., *op. cit.*, p.11-12.

³² Alquié, F., *op. cit.*, *ibidem*.

³³ Moreau, P-F. *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, *op. cit.*, p. 256.

³⁴ Quando, no famoso escólio de III,2, Espinosa afirma que “ninguém até aqui determinou o que o Corpo pode”, ele logo acrescenta: “isto é, a ninguém até aqui a *experiência* ensinou o que o Corpo pode fazer só pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea” (grifos nossos); ou seja, é pela *experiência* que não se pode conhecer o que pode um corpo. Deleuze, contudo, vê nessa passagem mais do que ela afirma. Sabemos que, para ele, a questão *Ética* por excelência equivale a perguntar-se o que pode um corpo. Cf. DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968, p. 198-9. No plano “físico”, Deleuze afirma, o poder de ser afetado é constante, mas no plano ético, tal poder é variante, já que neste muda a “relação característica” do modo. As variações expressivas são ao mesmo tempo mecânicas, dinâmicas e metafísicas, isto é, ocorrem nas afecções, no poder de ser afetado e na essência. Para Deleuze, porém, dessas

aprendemos uma certa relação dele com eles. Nossa vida afetiva seria de resto uma completa desordem se não houvesse as aquisições da experiência. Certamente, nossa experiência afetiva, como afirma ainda Moreau, não é uma experiência científica, não é um *experimentum*, no qual a própria experiência é construída, havendo nela uma intenção explícita que a regula, tendo-se o controle dela no tempo e no espaço, de tal modo que ela não segue a ordem dos encontros fortuitos, pois que ela mesma prepara os encontros esperando confirmar ou não um resultado previamente considerado³⁵. Contudo, também na experiência dos afetos há uma certa regulação, e se ela não prepara os encontros ou possíveis encontros, elas os avalia conforme um resultado já previamente obtido: aquilo mesmo que a experiência ensinou. Eis por que a experiência, como afirma uma vez mais Moreau, não oferecendo nem as leis nem as causas dos fenômenos vividos, não é um conhecimento (*connaissance*), mas antes um ensinamento (*enseignement*)³⁶. Falar em *experiência* dos afetos, para além de um mero *experimentar* os afetos, é falar assim de uma aprendizagem, de algo que ensina, de alguém que aprende. E essa aprendizagem começa com o corpo.

2. PASSIVIDADE: O INÍCIO DA EXPERIÊNCIA AFETIVA

Nosso corpo e a mente que dele é ideia são o ponto de partida de toda a nossa trajetória afetiva. Ter um corpo é experimentar afetos, porque a mente é *ideia* dele, e nada se passa nele sem que haja nela uma ideia (*E II 12*); e algo necessariamente se

variações resulta que não podemos saber o que pode um corpo, considerando apenas sua natureza, pois as próprias variações são infinitas. Assim, não sabermos o que um corpo pode significa que nós não podemos determinar qual é a potência real e total de agir do corpo. Deleuze, *op. cit.*, p. 205-206. Ele interpreta então essa passagem do escólio como se Espinosa estivesse afirmando que jamais podemos saber o que pode um corpo, porque este seria portador de uma potencialidade desconhecida, a potência do corpo estando aberta assim a um campo infinito de ações e transformações, campo que, sendo infinito, não podemos por isso mesmo conhecer. Esta interpretação, contudo, só é possível se deixarmos de lado o fato de que Espinosa afirma que é a *experiência*, e não a razão, que não determinou “até aqui” o que pode um corpo.

³⁵ Moreau, P-F. *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, *op. cit.*, p. 260.

passa no corpo. Esta *ideia*, vimos, é o próprio afeto. Se Espinosa, na Parte II, enuncia o axioma segundo o qual nós “sentimos que um certo corpo é afetado de muitas maneiras” (E II, ax.4), antes mesmo de ter definido o que é um afeto na Parte III, é porque é um dado ontológico o fato de o corpo ser uma parte finita entre infinitas outras partes e em relação com elas: ele portanto não pode deixar de afetar e ser afetado, não pode deixar de sentir-se entre as coisas com as quais necessariamente está em relação. Ser, para um corpo, é ser no mundo, como queria Merleau-Ponty, é estar entre as coisas. E ao experimentá-las, o corpo experimenta antes de tudo a si mesmo. A ideia que a mente tem da maneira pela qual o corpo é afetado pelos corpos exteriores envolve tanto a natureza do corpo humano quanto a natureza do corpo exterior (E II 16). Sinto-me de maneiras diferentes conforme sou afetado por outro corpo humano, por uma maçã ou por uma barra de ferro. O sabor da maçã depende do estado do meu corpo: uma coisa é comê-la quando estou com fome, outra é comê-la quando estou doente e sem fome. Mas também depende da própria maçã: em qualquer desses estados, seu sabor será diferente, por exemplo, do sabor de um abacaxi. E em todos os casos é o meu corpo que experimenta essas afecções, cujas ideias que eu formo são os próprios afetos. É por isso que, escreve Espinosa no segundo corolário de II, 16, “as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que natureza dos corpos exteriores”. Ou seja, quando o meu corpo é afetado por corpos exteriores, é antes de tudo a si mesmo que ele sente, porque o afeto é uma ideia da afecção que se produz nele, pela mente que dele é a ideia. Um afeto, de fato, é um sentimento do que se passa em nós. A ideia de uma afecção é a afecção mesma em sua expressão psíquica. Sentir o corpo é ter uma ideia de sua afecção. Esse é um primeiro nível de nossa experiência afetiva, o nível

³⁶ Moreau, P-F, *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 58

mais básico, poderíamos dizer, mas que já envolve uma certa complexidade, como veremos.

Experimentar os afetos é antes de tudo experimentar-se a si mesmo, e é dessa maneira que formamos um primeiro “conhecimento” de nós mesmos. De fato, afirma Espinosa, é só através das afecções do corpo que a mente humana conhece o corpo e sabe que ele existe (*E II*, 19). Assim, a ideia que a mente humana é do seu corpo supõe as afecções deste corpo, das quais ela é necessariamente forma ideias. Como o corpo humano é um complexo formado de outros corpos complexos, a mente humana é também um complexo de ideias que, enquanto constitui uma coisa singular, uma *natura*, é uma ideia complexa (*E II*, 15). A complexidade do corpo de que ela é ideia estabelece uma complexidade afetiva: um corpo complexo e em relação com uma infinidade de outros corpos é capaz de sofrer uma variedade indefinida de afecções, da qual a mente é uma ideia. Desse modo, desde o início nossa experiência afetiva é complexa. E o início dessa experiência envolve a relação com o exterior.

No ponto de partida de nossa experiência afetiva encontramos-nos, portanto, em relação com a exterioridade e nossa mente forma as ideias que a constituem, sob uma certa relação de dependência do exterior. É nessa relação que a própria mente se conhece a si mesma, isto é, tem uma ideia de si: “A mente não conhece a si mesma”, escreve Espinosa, “senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo” (*E II*, 23). Ou seja, também o ato pelo qual a mente é ideia de si supõe as ideias das afecções do corpo, isto é, os afetos do corpo. A mente é portanto, num mesmo ato, ideia da ideia do que se passa no corpo, isto é, ela é ideia do afeto do corpo. Há sempre nela uma

expressão psíquica do que se passa nela mesma: a mente se sente a si mesma³⁷. Todas essas afecções se dão, de maneira originária e constitutiva, primeiro na relação do corpo com o exterior. Trata-se de um nível da experiência afetiva em que as ideias que mente forma dependem de outra coisa que não sua própria força interna, e neste caso a mente é ideia inadequada dos afetos: ela é paixão, inadequação, pois o que se passa no corpo e nela mesma não pode ser explicado pela só natureza desse corpo-mente (*E III*, def. 1 e 2).

Dependentes do exterior mais do que da *vis* interna para produzir e experimentar os próprios afetos, nossa relação com a exterioridade, que implica passividade, é assim constitutiva de nossa experiência inicial.

3. A EXPERIÊNCIA DA CONTRADIÇÃO

Exterioridade, complexidade e passividade são os três elementos constitutivos de nossa trajetória afetiva inicial. Nela, a experiência não é mais do que experimentar o que se passa no corpo complexo em sua relação com o exterior: é ter uma ideia disso – pela qual a mente conhece o corpo e sabe que ele existe – e ao mesmo tempo ter uma ideia dessa ideia, pela qual a mente conhece a si mesma. Mas se partimos da passividade, se estamos nela desde o início e, mais, se ela é constitutiva de nossa experiência afetiva, por que então não restamos totalmente submetido ao exterior e às suas complexas variações? Por que, mesmo na passividade, o corpo e a mente mantêm-se como uma coisa singular complexa que não se dissolve, que resiste a ser destruída em meio a um exterior?

³⁷ Eis por que se pode falar em afeto da mente, e nós veremos o quanto essa tese espinosana é importante para a transformação do nosso desejo e conseqüentemente para a conquista da nossa felicidade. Que a mente possa sentir-se a si mesmo implica que a própria razão pode ser ela mesma um afeto de alegria, e somente nessa medida ela pode alguma coisa contra os afetos passionais, que envolvem tristeza.

Um corpo é antes de tudo paixões, dizia Deleuze, e a criança, por exemplo, está quase que totalmente dependente do mundo externo³⁸. Mas, se desde o início estivéssemos *absolutamente* submetido ao exterior, seríamos facilmente destruídos, posto que o exterior, em relação a nós, é não apenas complexo, diverso e variável, mas também constituído de forças mais potentes do que nós (*E IV*, ax). Ocorre contudo que mesmo na passividade o corpo é uma essência singular (*E II*, def. 7)³⁹: ele é uma *natura*, uma coisa, uma *res*, que se faz *também* em sua relação com o exterior – por vezes mais, por vezes menos determinado por ele. Na passividade, a relação com o exterior implica assim que uma certa potência interna relaciona-se, ela mesma, com as coisas externas. Na passividade, depende-se do exterior, mas é sempre um *poder de ser afetado*, para usar uma expressão de Deleuze, que exerce sua dependência. De fato, evocando a proposição 29 da Parte I⁴⁰, Espinosa escreve, na demonstração de III,7, que “as coisas não podem fazer senão aquilo que necessariamente segue de sua natureza determinada”; mas na passividade aquilo que, no exercício atual do seu ser, sucede à coisa ou segue de sua natureza é determinado também pelo exterior, a coisa sendo apenas a causa parcial disso.

Comprendemos então que o corpo humano e sua mente sendo uma essência singular, esta essência sendo o próprio *conatus*, esforço de perseverança na existência, como já vimos (*E III*, 7), é esse esforço que orienta e molda toda a nossa experiência

³⁸ Cf. Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p. 198-9. É justamente essa condição inicial que coloca o problema de como chegamos a ser ativos, livres. Para Deleuze, a questão equivale a perguntar o que pode um corpo, questão *Ética* por excelência. Mas se o passional é constitutivo de nossa condição, posto que não podemos deixar de ser parte da Natureza, então todo o trabalho ético espinosano consistirá, não em eliminar absolutamente a passividade, mas em diminuir nossa condição passional, reduzir o tamanho e o alcance do campo passional.

³⁹ “Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular” (*GEE*).

⁴⁰ Esta proposição enuncia: “Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente: em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida”.

afetiva, seja na passividade, seja quando somos ativos (*E III*, 9) ⁴¹. Pois, de fato, experimentar as coisas, vimos, é antes de tudo experimentar-se a si mesmo, isto é, sentir-se. Mas o que significa isso? Significa perceber os estados da própria potência. O afeto, a expressão psíquica de uma afecção do corpo, de algo que lhe ocorre, é aumento ou diminuição, favorecimento ou contrariedade da própria potência de agir desse corpo, e ao mesmo tempo a ideia dessa afecção (*E III*, def. 3). Jamais, portanto, somos indiferentes ao que nos ocorre. *Sentimos* o que se passa em nós, temos uma ideia disso, e o que nos ocorre aumenta ou diminui nossa potência de agir. Mas nós vimos que o corpo-mente busca necessariamente aquilo que aumenta sua potência, real ou imaginariamente, isto é, busca necessariamente a alegria, que é a ideia do aumento da potência, o sentir desse aumento em sua expressão psíquica. Assim, a maneira pela qual o corpo humano se orienta entre as coisas que experimenta é comandada por esse esforço em perseverar na própria existência, no qual se busca o que favorece o corpo, o que lhe dá alegria. É por esse motivo que o corpo conserva seu ser, mesmo em meio à passividade, mesmo em sua relação passiva com a exterioridade. Não fosse assim, o corpo humano – e de resto todo corpo relativamente complexo – permaneceria ao sabor dos movimentos do exterior, com tudo o que isso implica de instabilidade e possibilidade de destruição ⁴². Mas não, mesmo o corpo passivo resiste, persiste, esforça-se: porque é uma *natura*, uma essência singular, um *conatus*, que, gozando de um certo

⁴¹ É disso que trata A. Giovannoni, quando escreve: “O campo experiencial da vida – em seu conjunto e em suas partes – é imanência, e o *conatus* a operação que funda essa plasticidade: ele é o processo fundamental que constitui a coisa existente”. Cf. GIOVANNONI, A. *Immanence et finitude chez Spinoza*. Paris: Kimé, 1999, p. 124.

⁴² Evidentemente, referimo-nos aqui aos corpos relativamente complexos, isto é, com um certo poder de afetar e ser afetado. O mesmo problema não se coloca, por exemplo, para uma rocha. Uma vez que toda *res* é uma essência, um *conatus*, seria preciso distinguir qualitativamente a maneira de perseverar de uma rocha, por exemplo, e aquela do homem. Quantitativamente, ela tende a permanecer no tempo e no espaço por um período muito maior do que o homem; a qualidade dessa permanência, porém, é inteiramente outra que aquela do corpo humano. Como diz Espinosa, uma coisa não pode ser considerada mais perfeita pelo fato de que perseverou por mais tempo na existência, já que ser mais perfeito é ter mais realidade (*E II*, def. 6) e ter mais realidade é ter mais “atributos”, isto é, poder afetar e ser afetado mais. Comparemos uma rocha que

poder de ser afetado pelo exterior, no entanto não resta ao puro sabor dos movimentos da exterioridade. Ele persiste na passividade.

Passividade, então, significa apenas que nossas operações, os atos do nosso corpo e de nossa mente, são determinados *mais* pelo exterior; resta sempre, porém, um certo grau de determinação interna da *res*, sem o que ela não seria o que ela é: um *conatus*, um esforço em perseverar em seu ser. E este esforço se realiza enquanto busca do aumento da potência, cuja expressão psíquica na mente é o afeto de alegria. A expressão psíquica da própria busca do aumento da potência, isto é, do esforço mesmo de perseverança, é o afeto de *desejo*. O desejo, escreve Espinosa, é a própria essência do homem, “enquanto é concebida como determinada por uma afecção sua qualquer, a *fazer algo [agir]*” (grifos nossos), ou seja, a realizar qualquer coisa (AD1). Portanto, o homem é desejo. E, antes de tudo, desejo do que lhe é útil, do que serve à sua própria conservação – desejo, portanto, de alegria (*idem*, expl.). Mas o que é o útil? O que é que realmente serve à nossa própria conservação? O que, do ponto de vista dessa conservação, é realmente um alegria? Aí está, de fato, o problema da passividade. Na sua explicação da definição do desejo, Espinosa afirma que entende “pelo nome de Desejo todos os esforços, impulsos, apetites e volições do homem, os quais variam em função do estado [*constitutione*] desse mesmo homem”, e acrescenta em seguida: “e não é raro de os ver de tal forma opostos entre si que o homem, jogado para diversos lados, não sabe aonde voltar-se”.

O desejo, portanto, não obstante orientado pela busca do útil, do que serve à conservação, quando é exercido sob a passividade, leva o homem a experimentar a contrariedade, a buscar aquilo que contudo se opõe à sua essência. A busca do útil, a

dura mil anos com uma formiga, que tende a durar dois meses. E, no entanto, a formiga é mais perfeita, porque em menos tempo é capaz de realizar muito mais ações diversas do que a rocha.

busca da alegria, não garante o melhor exercício do *conatus*, não garante que o que se busca seja aquilo que serve realmente à conservação do próprio ser. Na passividade, nós experimentamos apenas os afetos que nós julgamos *bom*. Mas, de fato, que é o bom? É aquilo que é experimentado como *útil*. O *util (utile)*, por sua vez, é tudo o que dispõe o corpo humano a afetar e ser afetado de muitas maneiras, e tanto mais útil quanto mais variadas são as maneiras a que ele dispõe o corpo a afetar e ser afetado; nocivo (*noxium*) é, ao contrário, tudo o que torna o corpo menos apto a afetar e ser afetado de muitas maneiras (E IV 38). Util e nocivo constituirão justamente o cerne das definições de *bom* e *mau*:

Tudo o que faz que se conserve a relação de movimento e repouso que as partes do Corpo humano têm entre elas, é bom; e mau, ao contrário, tudo o que faz que as partes do Corpo humano tenham entre elas uma outra relação de movimento e de repouso (E IV 39).

Manter a relação de movimento e repouso entre as partes que constituem o corpo é bom, porque isso conserva o seu ser, isto é, aquilo mesmo que o define (E II 13 esc. Def.); alterar essa relação é destruí-lo, porque é alterar aquilo mesmo que o define, e portanto é *mau*.

No entanto, na origem dos afetos está o desejo, em sua atividade originária enquanto essência do homem. Ora, afirma Espinosa, nós não desejamos algo porque ele é bom, mas antes ele é bom porque nós o desejamos (E III 9 scol.); ou seja, é porque o desejamos que o julgamos bom. O desejo é originário. Primeiro desejamos algo que julgamos ser útil a nossa conservação; depois experimentamos esse algo; é só então temos uma certa ideia desse algo como sendo ou não útil, como aumentando ou diminuindo a nossa potência de agir e pensar, isto é, proporcionando alegria ou

tristeza⁴³. *Uma certa ideia*, mas não a certeza. Pois tais afetos, experimentados sob a passividade, não podem oferecer nenhuma certeza, já que são determinados do exterior, e portanto a ideia que deles temos depende, não da só potência intrínseca da mente, mas dos encontros fortuitos do corpo com os corpos exteriores. No início da Parte IV, Espinosa define o *bem* como aquilo que nós sabemos *com certeza* ser-nos útil, e o *mal* como aquilo que sabemos *com certeza* que nos “impede de possuir um bem”. É essa *certeza* que falta à experiência passiva, e nessa falta repousa a possibilidade de buscarmos as alegrias que envolvem tristeza. É portanto nisso que reside toda a possibilidade de buscarmos gozar dos afetos que, no entanto, contrariam a nossa essência. A experiência da passividade é portanto a experiência da contradição.

4. A EXPERIÊNCIA DOS BENS FINITOS

O uso dos termos nas definições de bom e mau, assim como as de bem e mal, não são simétricos. De um lado, o bom é o útil, mas o mau não é o *inútil* e sim o *nocivo*; de outro lado, o bem é o que sabemos com certeza ser-nos útil, mas o mal não é a certeza do *inútil*, e sim a certeza do que *nos impede de possuir* [compotes] *um bem*. Não é difícil saber por que não há, em ambos os casos, o “inútil”, *inutile*. Mesmo em latim, o inútil pode ser dito tanto do que é prejudicial como daquilo que não tem nenhuma serventia, que é inútil, ou seja, indiferente. Uma coisa meramente inútil pode portanto ser indiferente, isto é, pode não causar nenhum afeto. Assim, escreve Espinosa, “...a música é boa para o melancólico, má para o aflito, e para o surdo, nem boa nem má”. Para o surdo, a música é inútil, não serve para nada, não lhe diz nada; mas para o lamuriento, ela é má. Se, porém, o *mal* não é definido como a certeza do que nos é *nocivo*, do que nos prejudica, e sim como aquilo que sabemos com certeza “nos impedir

⁴³ Eis por que desejo, alegria e tristeza, como vimos, são afetos originários.

de possuir um bem”, é porque possuir ou não um bem deve ter uma importância crucial em nossa experiência afetiva. Se a relação com a exterioridade e a dependência do mundo exterior são constitutivas dessa experiência, então é dessa relação mesma com os bens exteriores que emerge o problema da nossa liberdade e felicidade.

A dependência do mundo exterior, entre os modos humanos, e mesmo entre os animais, começa desde cedo, antes mesmo de o novo ser conhecer a luz do dia: enquanto está sendo gestado, é do corpo da mãe que o embrião e o feto se alimentam, se fazem, se constituem, a tal ponto de não se poder efetivamente distinguir entre a mãe e ser que ela gesta. A criança, nos primeiros meses de idade, ou mesmo nos primeiros anos de vida, encontra-se ainda quase completamente dependente do exterior. O corpo infantil, embora seja já complexo, é extremamente dependente de causas externas para manter-se na existência. Ser frágil, a criança precisa de muitos cuidados das pessoas que a cercam. Ela é portanto causa apenas parcial da maior parte das coisas que a mantêm na existência. Nós sabemos, pelas definições 1 e 2 da Parte III, que ser causa parcial é ser causa inadequada de nossas ações, e que quando somos causa inadequada do que ocorre em nós, ou do que segue de nossa natureza, padecemos. O corpo da criança é então mais passivo do que ativo. Essa passividade, condição inicial de nossa vida afetiva, estabelece toda uma relação de dependência com os bens exteriores que de algum modo persiste em nossa vida adulta. É por isso que a resolução do problema da passividade passará pela transformação da nossa experiência afetiva frente aos bens de que dependemos e nos quais acreditamos residir nossa felicidade.

No *Breve Tratado*, alegria e tristeza definem-se pela posse de um bem. Espinosa, aí, define a tristeza como um afeto “que nasce somente da opinião, e do erro que disso segue”, e acrescenta: “pois ela tem por causa a perda de algum bem”. Esse acréscimo é importante. Ele é feito através da conjunção explicativa *pois*. Que a tristeza, portanto,

tenha por causa *a perda de um bem* deve explicar o fato de ela *nascer de uma opinião*. De fato, a opinião sendo um conhecimento confuso, leva à ideia e ao desejo de possuir bens que são por natureza incertos e perecíveis, os quais, uma vez perdidos, causam a tristeza. Mas, então, para “escapar à tristeza”, como escreve Espinosa, não bastaria simplesmente buscar “um meio de reencontrar a coisa perdida”? Sim, se isto é possível, ou seja, se a coisa é acessível. Mas mesmo quando podemos reencontrar o bem perdido, podemos também perdê-lo em seguida, se ele é por natureza perecível. E, como veremos melhor no próximo capítulo, a experiência mesma das alegrias passivas, que envolvem tristeza, podem nos encerrar numa busca incessante de conquista e perda dos bens perecíveis⁴⁴. É por isso que, no parágrafo 9 do *TIE*, Espinosa afirma que todo o problema da nossa felicidade ou infelicidade reside “na qualidade do objeto” ao qual “nós aderimos por amor”. Espinosa, portanto, não oferece nenhuma solução negativa, como por exemplo qualquer espécie de negação ascética do mundo, pela qual, para não sofrermos, bastaria não desejarmos nem amarmos. Nós veremos em outro momento por que a experiência do próprio Espinosa não resultou nessa solução. Basta, aqui, ressaltar o fato de que não se pode ser o que não se é, e Espinosa mostra que o desejo, como vimos acima, é justamente a essência do homem. A solução não é, portanto, não desejar os bens que, embora nos causem alegria, envolvem tristeza. Nenhum lugar, portanto, para a mortificação, renúncia ou ascetismo, na filosofia de Espinosa. Toda a questão está em saber qual bem, então, devemos e podemos desejar, *se desejamos* alcançar a felicidade. No início do *Tratado da emenda do intelecto*, nós sabemos, esse *bem* é a “coisa eterna e infinita”, que “alimenta a mente de pura alegria, sem qualquer tristeza, o que se deve desejar e procurar com todas as forças”, como escreve Espinosa (*TIE*, §10).

⁴⁴ Mas nós veremos também que, sob certas condições, tal experiência pode nos ensinar a superar a passividade, pela própria transformação do desejo em meio à experiência passional.

Mas se o *Tratado da emenda* inicia-se com a narração da experiência aflitiva daquele que percebe o que há de “vão” e “fútil” nas coisas cotidianas, é porque a *emenda do intelecto* já tem início com a percepção de que se deve desejar e procurar a coisa eterna e infinita *antes de tudo*, pois esta não pode perecer, e a experiência mostrara que nas coisas cotidianas não pode haver “uma alegria contínua e suprema”, justamente porque elas são perecíveis. Mas não se trata de possuir tal “coisa eterna e infinita”. Trata-se de conhecê-la, ou, se se quiser, sua “posse” é antes de tudo intelectual-afetiva. Sempre existente, Substância absolutamente infinita, Deus, ou seja, Natureza, como a *Ética* demonstrará, tal coisa não perece e *todos* podem *conhecê-la*: como poderia ser causa de tristeza, ódio, inveja ou desejo frustrado? E desse conhecimento deriva um *amor intelectual*, no qual justamente reside a nossa felicidade. Aos bens perecíveis da experiência comum, sobre os quais podemos ter pouco ou nenhum controle, Espinosa oferece o conhecimento e amor da coisa eterna e infinita: este “...engendra um Amor para com uma coisa imutável e eterna, e da qual nós somos verdadeiramente senhores [*compotes*]”.

Contudo, a passagem da experiência comum dos bens cotidianos perecíveis ao “amor da coisa eterna e infinita” exige toda uma transformação do nosso desejo. Foi por isso que frisamos, acima, o “*se desejamos alcançar a felicidade*”. A experiência narrada no início do *TIE* mostra o quanto é difícil tal transformação, porque nossa adesão aos bens finitos é de tal ordem que, mesmo quando a situação exige novas tomadas de posição frente a eles, não conseguimos abandoná-los de pronto.

Espinosa, no prólogo do *TIE*, reduz todos os bens a três grupos principais: as riquezas, as honras e o prazer⁴⁵. Toda a dificuldade está em que, àquele que cogita sobre

⁴⁵ O termo empregado por Espinosa é *libido*, que tem recebido traduções diversas, como *prazer*, *prazer dos sentidos*, *volúpia*, *prazer sensual*, *concupiscência* etc. Às vezes, numa mesma tradução, mais de um deles é utilizado para traduzir o mesmo termo. Charles Appunh, p. ex., opta por *prazer dos sentidos*, *plaisir des sens*, ou

uma possível alegria “contínua e suprema” e sobre um novo modo de vida para atingi-la, tais bens inicialmente parecem *certos*, e abandoná-los parece loucura, diante de um bem tão incerto quanto uma possível felicidade futura. Considerações mais ponderadas, entretanto, levam o meditante à conclusão de que tais bens são incertos por natureza, ao passo que o novo bem buscado, embora incerto, não o é por natureza, “*já que o bem buscado é imutável*”, a incerteza residindo apenas na possibilidade de alcançá-lo (*TIE* §6, grifo nosso). Mas num terceiro momento, o meditante, refletindo, sente que, se permanecer no antigo modo de vida, estará trocando um bem certo por males certos (*TIE* §7). De fato, uma ponderação mais profunda nos faz ver que tais bens costumam trazer consigo efeitos ruins, que podem ser mesmo nocivos àqueles que o possuem, e o são de fato aos que são por eles *possuídos*, tratando-se portanto de *males certos*, a experiência mostrando diversos casos dos que foram prejudicados ou mesmo morreram pela busca das honras, riquezas e prazeres (*TIE* §8).

É no entanto esse “ponderar de maneira profunda” (*modò penitùs deliberare*), que o levaria à certeza dos *males* das coisas *incertas* e do benefício contínuo da *coisa eterna*, que o meditante do prólogo se vê incapaz de empreender. O interessante nessa experiência narrada no início do *TIE* é que, mesmo quando as ponderações do meditante lhe indicam que os bens que normalmente buscamos são males certos, nem por isso eles são abandonados imediatamente. Não podemos deixar para traz, da noite para o dia, as alegrias que fazem parte da nossa trajetória afetiva, mesmo quando, por diversas razões,

simplesmente *plaisir* (*Traité de la réforme de l'entendement*. Paris: Garnier-Flammarion, 1964); Roland Gallois traz “prazer sensual”, *plaisir sensuel* (*Traité de la réforme de l'entendement*. Paris: Gallimard, 1954), assim como a de Edwin Curley, *sensual pleasure* (*The Emendation of the intellect*. New Jersey: Princeton University Press, 1988). Enrico de Angelis utiliza ambas as expressões, “prazer dos sentidos” e “prazer sensual”, *piacere dei sensi* e *piacere sensuale* (*Trattato sull'emendazione dell'intelletto*. Milano: SE, 1990). A. Koyré, por sua vez, traduz *libido* por “volúpia”, *volupté* (*Traité de la réforme de l'entendement*. Paris: J. Vrin, 1994). Nas traduções para o português que consultamos aqui, a de Lívio Teixeira utiliza três vocábulos para o mesmo termo *libido*: *prazer sensual*, *volúpia* e *prazer dos sentidos* (*Tratado da Reforma da Inteligência*. São Paulo: Martins Fontes, 2004); e a de Carlos L. de Mattos traz um termo excessivamente comprometido com as tradições teológicas judaico-cristãs: *concupiscência* (*Tratado da Correção do Intelecto*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, *Col. Os Pensadores*).

produz-se em nós o desejo de um outro modo de vida: “Pois por mais que a mente percebesse, mesmo claramente, estas coisas, eu não podia por esta razão, contudo, deixar toda a avareza, prazer e glória” (*TIE* §10). E no entanto, é no momento mesmo em que medita sobre os “males certos” que o meditante se dá conta que a mente se afasta deles, o que lhe dá conforto (isto é, alegria), pois vê que seu esforço mesmo de se livrar dos males certos afasta-o deles: o próprio esforço é sentido como o remédio aos males, que mostram assim ter cura (*TIE* §11). É preciso então que novas alegrias se instalem no lugar das velhas, para que estas cedam lugar a um novo modo de vida. Só assim o desejo pode ser transformado, de tal modo que nasça um novo desejo voltado para uma alegria igualmente nova, um alegria que não envolva tristeza.

O prólogo do *Tractatus de Intellectus Emendatione* já indica, assim, quais são as condições afetivas para que uma tal transformação do desejo se realize. O que parece ser determinante numa experiência afetiva em que se passa do desejo instável e diverso das coisas finitas ao desejo constante de um bem eterno e infinito, causa de uma alegria “suprema e contínua”, é o próprio jogo dinâmico da nossa experiência afetiva, em que o desejo se vê transformado devido às suas próprias determinações, quando estas nos fazem buscar alegrias que, no entanto, envolvem tristezas, isto é, trazem a tristeza como efeito indireto do gozo mesmo da alegria, contrariando assim a nossa essência. A vivência dessas alegrias, porém, constitui nossa experiência mais comum, para a maioria de nós. Quando é, então, que a experiência *ensina*? Quando é que, desejando aprender com ela, transformamos por isso mesmo nosso desejo, redirecionando para um outro modo de vida? Teremos então de considerar mais profundamente qual é papel dos afetos de alegria e tristeza nessa experiência transformadora do desejo. E é o que tentaremos fazer no próximo capítulo.

A experiência da alegria e da tristeza

1. UM LUGAR PARA A TRISTEZA

Em Espinosa, todo afeto de tristeza é negação da potência de existir, e portanto algo que só pode advir de fora, do exterior, das paixões. Em si mesma, a tristeza nunca é boa. Eis por que, como salientaram vários comentadores, a filosofia de Espinosa é uma filosofia da alegria e da afirmação dos seres imanentes ao Ser e do próprio Ser imanente aos seres. Trataremos, aqui, da potência das alegrias passivas. Veremos que dela depende a transformação do desejo, momento crucial da experiência que leva à felicidade, esta alegria ativa tão difícil de ser conquistada. A força transformadora só pode vir da própria alegria, é ela a condição necessária da felicidade. Mas nós veremos também que a tristeza, estando envolvida na passividade alegre, desempenha um certo papel nessa experiência afetiva na qual, veremos, o próprio desejo é transformado rumo a uma plena felicidade.

A tristeza, sendo um afeto originário, está necessariamente presente em nossa experiência afetiva: uma vez que nos relacionamos necessariamente com outros modos finitos, nossa potência de agir e pensar não apenas aumenta ou permanece estável, mas também diminui, o que constitui a própria tristeza. Não fosse assim, o problema da alegria ou da felicidade sequer faria sentido, já que provaríamos apenas do gosto da alegria, do constante aumento ou da constante estabilidade da alegria. Mas sabemos por experiência que não é assim. A tristeza nos ocorre, nos afronta e por vezes nos vence.

No entanto, numa filosofia onde a busca da alegria e a rejeição da tristeza encontram um fundamento ontológico (como vimos no capítulo 1), numa *Ética* em que o processo de conquista da felicidade, como queremos crer, depende necessariamente da experiência afetiva da própria alegria, o papel da tristeza no trabalho de conquista da felicidade é e só pode ser *indiretamente* positivo, o que não deixa de reservar a ela um lugar ambíguo na economia dos afetos. Há com efeito um sentido específico em que o lugar da tristeza, na teoria dos afetos de Espinosa, está de acordo com a ideia de que “a escola da dor” leva à sabedoria e portanto à felicidade.

2. A BOA TRISTEZA E A MÁ ALEGRIA

Os afetos de alegria e tristeza podem ser os mais diversos. Em diferentes graus e em diferentes modalidades, eles são tão diversos quanto diversas são as essências dos modos que afetam e são afetados (E III, 56 e 57). A dor, por exemplo, é um afeto ao qual se pode conceber uma “infinidade de graus e maneiras”, diz Espinosa na demonstração de IV, 43. A melancolia, por exemplo, é definida por Espinosa como uma total impotência, uma tristeza que atinge igualmente todas as partes do corpo; ela é o que hoje poderíamos chamar de “depressão profunda” (E III 11 scol.). Mas a diferença entre a melancolia e as tristezas comuns é não apenas de grau mas também de essência. Nestas últimas, o corpo guarda sempre uma certa potência com a qual ele pode lutar contra a própria tristeza, já que nem todas as suas partes que são igualmente afetadas de tristeza. Se na proposição 42 da Parte IV da *Ética* Espinosa afirma que a melancolia é “sempre má”, é porque, sendo um afeto de tristeza em que todas as partes do corpo

estão igualmente afetadas⁴⁶, ela é a completa diminuição de sua potência de agir, isto é, de afetar e ser afetado. Na melancolia o corpo não encontra em si mesmo qualquer reserva de força capaz de o fazer sair de uma situação de completa impotência: ele necessita de ajuda externa. Tudo se passa então como se a melancolia, em termos espinosanos, fosse o absolutamente nocivo, isto é, um “mau absoluto”. De fato, a melancolia não pode mesmo sequer realizar-se plenamente: processo afetivo que leva à morte, a melancolia, se ela se realiza, é a própria morte. Eis por que Espinosa considera que é preciso “repelir a melancolia” (*melancholiam expellere*) tanto quanto “matar a fome” (*decet famem*), regra que para ele é uma orientação e um princípio.

Mas nem tudo é melancolia. Há tristezas que podem ser boas. Em si mesma, ou “diretamente” (*directè*), como escreve Espinosa, a tristeza é má. Ela pode entretanto ser boa em alguns casos, da mesma forma que a alegria, sendo diretamente ou em si mesma boa, pode contudo ser má. É o caso da Dor (*Dolor*) e da Excitação (*Titilatio*)⁴⁷. Enquanto esta pode ser má, quando é excessiva, a Dor pode ser boa, quando ela ocorre num grau e de uma maneira tais que justamente contraria e impede os excessos da Excitação (*E IV*, 43 dem.). Ou seja, uma tristeza pode ser boa quando ela serve para contrariar os excessos da alegria. O exemplo de Espinosa indica que a tristeza jamais é boa sozinha, podendo ser boa apenas em sua relação com a alegria. É importante notar, neste exemplo, que a tristeza não é boa porque *elimina* o prazer, mas porque, indo num

⁴⁶ A melancolia é portanto o contrário da *bilaridade*, que é sempre boa porque é o afeto de alegria em que todas as partes do corpo são igualmente afetadas. Cf. *E IV*, 42. Trataremos da *bilaritas* e da *malancholia* no próximo capítulo.

⁴⁷ *Titilatio*, cuja primeira acepção em português é “côcegas”, é uma palavra difícil de traduzir. Talvez pudéssemos vertê-la para “libido”, mas então teríamos dois problemas, já que *libido* também oferece dificuldade de tradução (ver nota 46). Preferimos a tradução de Tomaz Tadeu, *Excitação*, que tem a virtude de estabelecer um vínculo claro, de um lado, com o excesso, como quer a proposição, já que excitação é também agitação e exaltação; de outro lado, com a ideia de estímulos sexuais de certas partes do corpo em detrimentos de outras, como também sugere a proposição. Nesse sentido, é igualmente boa a escolha de Bernard Pautrat, que traduz *Titilatio* por *Chatouillement*, ou seja, *Carícia* (Spinoza. *Ethique*. Paris: Éditions du Seuil, 1988).

sentido contrário ao prazer, impede seus excessos; ela boa como fator regulador do afeto de alegria⁴⁸.

Entretanto, o que é *excesso*? Cada corpo tem uma essência singular, cada um cumpre assim sua experiência afetiva particular; como então saber o que é o excesso, a não ser através dessa mesma experiência afetiva que cada qual realiza ao exercer seu *conatus*? Além disso, não sendo a *Ética* de Espinosa uma filosofia moral prescritiva, quem, qual instância ou instituição poderia definir *a priori* o que é *excesso*? Espinosa oferece, contudo, uma noção ontológica do excesso. De fato, na proposição IV,42, Espinosa afirma que a *hilaridade* [*hilaritas*] não pode ter excesso, “mas [*sed*] é sempre boa”. Esse *mas* indica, através de uma oposição, que o “mau” da alegria é o seu excesso. Todavia, por que a *hilaritas* não pode ter excesso? Porque, lemos na demonstração, ela é uma alegria em que *todas as partes do corpo são afetadas igualmente*. Na Carícia, ocorre justamente o contrário: enquanto se refere ao corpo, ela consiste em que uma ou algumas de suas partes são mais afetadas do que outras. Mas há mais, escreve Espinosa:

...a potência desse afeto pode ser tanta que supera as outras ações do corpo (...) e que esse afeto permaneça tenazmente fixo a ele, impedindo, assim, que o corpo seja capaz de ser afetado de muitas outras maneiras ; a Carícia portanto pode ser má (E IV,43 dem.; G II, p. 242).

Espinosa não diz o que é o excesso, isto é, não afirma nada sobre o seu conteúdo, nem poderia fazê-lo. Mas ele indica quando este ocorre: trata-se de um efeito da obsessão. É na aderência a um tipo de afeto (de alegria, mas também de tristeza, como veremos) ao nosso corpo, em que só uma ou algumas de suas partes são afetadas mais do que outras, é nessa situação que a obsessão encontra seu lugar e dá lugar ao excesso. O excesso é portanto um desequilíbrio das partes que constituem o complexo que é o corpo humano,

⁴⁸ Eis por que, entre outras coisas, a *Ética* de Espinosa não resulta no ascetismo, nem faz deste o caminho para a conquista da felicidade.

quando uma ou algumas delas são afetadas mais do que outras, de tal maneira que esse afeto adere tenazmente, impedindo que o corpo seja apto a ser afetado de muitas maneiras⁴⁹: o excesso é nocivo.

Realmente, quando Espinosa oferece, na proposição IV,38, as definições de útil e nocivo, ele afirma que o útil (*utile*) é tudo o que dispõe o corpo humano a afetar e ser afetado de muitas maneiras, e é tanto mais útil quanto mais variadas são as maneiras a que ele dispõe o corpo a afetar e ser afetado; nocivo (*noxium*) é, ao contrário, tudo o que torna o corpo menos apto a afetar e ser afetado de muitas maneiras. Na proposição seguinte, a IV,39, útil e nocivo constituirão justamente o cerne das definições de *bom* e *mau*:

Tudo o que faz com que se conserve as relações de movimento e repouso que as partes do corpo têm entre si é bom ; é ao contrário mau tudo o que faz com que as partes dos corpo humano tenham entre si outra relação de movimento e repouso. (G II, p. 239).

O útil é portanto o bom, é aquilo que dispõe o corpo a afetar e ser afetado de muitas maneiras, e é tanto mais útil ou bom quanto mais o dispõe assim. Mas por quê? Porque ter um corpo apto a afetar e ser afetado de muitas maneiras é ter ao mesmo tempo uma mente apta a compreender muitas coisas; e o *conatus* da mente, seu esforço em perseverar na existência, não é nada mais do que compreender. Quando a mente compreende, ela tem ideias adequadas, e só neste caso ela pode ter certeza das coisas; somente quando compreende, portanto, a mente pode saber o que é verdadeiramente bom (útil) ou mau (nocivo), isto é, só nessa condição ela pode ter um conhecimento do

⁴⁹ Sobre a “paixão tenaz”, ver Sévérac, P., *Le devenir actif*, *op. cit.*, cap. 5; e sobre sua leitura do excesso segundo Espinosa, ver sobretudo as págs. 336-354. Para Sévérac, aliás, um dos maiores problemas à conquista da felicidade é justamente este *affect qui adhère tenacement*, como ele escreve, de maneira que todas as ações da mente ficam “subordonnées au désir excéssif de la chose aimée”. Sévérac, P. *Le devenir...*, *op. cit.*, p. 355.

bem e do *mal*⁵⁰. No próprio uso da razão, portanto, encontramos o que nos é de mais útil: a capacidade de compreensão, que mostra o verdadeiramente útil ou nocivo, o bom e o mau. Nós voltaremos em outro momento a todas essas lições, que nós encontramos na Parte IV da *Ética*, sobretudo nas proposições 26, 27 e nos conceitos que elas mobilizam. O importante, aqui, é assinalar que a tristeza pode ser boa quando ela contraria aquele tipo de alegria em que, por termos uma ou algumas partes do corpo afetadas mais do que outras, enreda-nos na obsessão do afeto prazeroso, centra-nos e concentra-nos no deleite de uma só ou de algumas partes do corpo, fixando nossa ideia nesse gozo e impedindo assim que o corpo seja capaz de afetar e ser afetado de muitas outras maneiras, ao mesmo tempo que a mente seja capaz de pensar muitas coisas e de muitas maneiras. Excesso de alegria, portanto, não é sinônimo de aumento da capacidade de agir e pensar: ele é antes um entrave ao pleno desenvolvimento e expansão dessa capacidade. Quando a tristeza contraria uma alegria desse tipo e impede seus excessos, ela é boa.

Quando, porém, a alegria é má? O excesso nasce da alegria obsessiva, e a obsessão, por sua vez, nasce da própria adesão tenaz de certas paixões. Na demonstração da proposição IV,43, que vimos acima, Espinosa remete o leitor à proposição 6 da mesma Parte: “A força [*Vis*] de uma paixão ou afeto qualquer pode superar as outras ações ou potência [*potentiam*] do homem a tal ponto que o afeto adere tenazmente [*pertinaciter*] ao homem” (G II, p. 214). Esta proposição (como de resto toda a Parte IV), por sua vez, apoia-se no único axioma da Parte IV: “Na natureza das coisas, nenhuma coisa singular é dada, para a qual não seja dada outra coisa mais forte e

⁵⁰ Não se trata porém de *bem* e *mal* absolutos. Na proposição IV,19, Espinosa afirma que “*Cada um, pelas leis de sua natureza, necessariamente apetece ou tem aversão ao que julga ser bom ou mau*”. De fato, aqui não se tem o “conhecimento certo” do bom e do mau: julgar (*judicat*, escreve Espinosa) não é saber com certeza. Mas quando se conhece com certeza o bom ou o mau, trata-se ainda do bom e do mau, segundo as “*leis*” da “*própria natureza*” de cada um. Que este conhecimento coloque os homens em concordância entre si, não

potente. Mas dada uma coisa qualquer, uma outra mais potente é dada, pela qual aquela pode ser detruída” (G II, p. 214).⁵¹ Nosso corpo está sempre rodeado por uma infinidade de outras coisas mais potentes do que ele. Quando estamos na paixão, a potência da nossa essência não pode definir por si mesma a potência da paixão em que nos encontramos: pois na paixão somos apenas causa parcial do que ocorre em nós ou fora de nós, somos causa inadequada da paixão (III, defs. 1 e 2). Daí que a “força e o aumento de uma paixão qualquer e sua perseverança no existir”, como escreve Espinosa na proposição IV,5, “não se definem pela potência pela qual nos esforçamos em perserverar no existir, mas pela potência da causa externa comparada com a nossa” (G II, p. 214). Portanto, na paixão a força do afeto não se explica por nossa só essência, isto é, nosso esforço atual em perseverar na existência, mas pela potência da causa exterior em relação à nossa, e isto implica que a força de uma paixão pode superar nossa potência, ou seja, “todas as ações” do nosso corpo, que se encontram assim entravadas. Quando isso ocorre, essas outras ações não podem contrariar ou impedir a força dessa paixão, que por isso adere tenazmente. Sobretudo ela não encontra um outro afeto “contrário e mais forte” (IV,7) que a possa suprimir ou contrariá-la. Em suma, a paixão tenaz é aquela que adere a nós porque sua força supera a nossa, a qual não lhe oferece oposição ou oferece oposições menos potentes do que a força da paixão tenaz.

Mas a paixão tenaz pode ser tanto uma tristeza quanto uma alegria. Em ambos os casos temos de alguma maneira a obsessão. Pascal Sévérac, que dedicou todo um capítulo do seu livro à *passion tenace*, escreve:

significa que ele atinge um “bem” ou um “mal” transcendentemente: quer dizer apenas que suas naturezas concordam entre si.

⁵¹ O título da Parte IV da *Ética*, “Da servidão ou da *força dos afetos*”, lembra que a salvação passa por um combate entre os afetos. Nessa luta, esse axioma poderia nos deixar pessimista: há sempre algo mais forte do que nós, e que por isso pode nos destruir. A essa interpretação um tanto comum, e que de resto conserva sua verdade, Pascal Sévérac oferece uma outra, mais “otimista”: há sempre alguma coisa mais forte do que aquilo que, mais forte do que nós, pode nos destruir, e que sendo mais potente do que ele, pode destruí-lo, e com isso pode nos ajudar Cf. Sévérac, P., *Le devenir actif chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 316-7.

O esforço mesmo do indivíduo humano submetido a uma tal paixão está completamente investido na destruição, ou ao contrário na conservação dessa paixão : sua atividade é um atividade inteiramente absorvida pela passividade que constitui o afeto que adere tenazmente a ele. (Séverac, p. 329).

No caso da tristeza tenaz, todo o esforço do indivíduo será investido *contra* aquilo que ele *imagina* ser a causa dessa tristeza, isto é, o objeto odiado (AD 7); mas como, por hipótese, as forças do indivíduo (suas “outras ações”) são sobrepujadas pela força da paixão tenaz triste, ele não pode nada contra ela, a não ser permanecer no exercício dos atos que ele *imagina* poderem destruí-la ou contrariá-la, mas que de fato não fazem nem um nem outro, já que ele não tem forças suficientes para tanto, nem pode investir sua *imaginação* num outro objeto⁵². A obsessão da tristeza tenaz é o ódio mortal. No caso porém da alegria tenaz, todo o esforço do indivíduo será investido na *preservação* do objeto que é considerado causa da alegria, ou seja, o objeto amado (AD 6)⁵³. Isto significa que o indivíduo resta inteiramente absorvido numa passividade alegre, mas tenaz, sua potência sendo assim travada, porque todo o seu esforço de perseverança na existência encontra-se reduzido a um só afeto passivo, do qual ele não apenas não pode, mas também *não quer* sair. A obsessão da alegria tenaz é o amor excessivo. Num caso a vida afetiva do indivíduo é dominada pelo ódio, e portanto pela tristeza, cuja força é maior do que as que ele encontra em si mesmo para combatê-la. No outro, sua vida afetiva é dominada por um amor, e assim por uma alegria, mas uma alegria que entrava a potência, impedindo seu pleno uso, desenvolvimento e expansão do corporemente. É portanto uma má alegria.

⁵² Séverac, P., *op. cit., ibidem*, p. 330. Como a *imaginação* de que fala Séverac, aqui, é evidentemente uma paixão, poderíamos dizer, em termos freudianos, que na tristeza tenaz a libido não encontra energia suficiente para deslocar-se a outros objetos, concentrando-se antes nos meios – impotentes – de destruição do objeto odiado.

⁵³ Mas aí também, escreve Séverac, “um tal esforço responde à lógica mesma do *conatus* do indivíduo, mas a uma lógica submetida à norma de uma alegria que é uma paixão. Consequentemente, a atividade do indivíduo

A má alegria é então aquela que, podendo ser obsessiva e excessiva, envolve tristeza. A boa tristeza é aquela que, contrariando uma tal alegria, a impede de se tornar obsessiva e excessiva. A tristeza, assim, exerce um papel positivo na economia dos afetos, quando combate os excessos de uma alegria que adere a nós de tal forma que não podemos nos desvencilhar dos “prazeres” locais e limitados que ela proporciona ao corpo, e, mais do que isso, que não permite, por isso mesmo, desvencilhar-nos do objeto considerado a causa de tais “prazeres”, isto é, do objeto excessivamente amado porque mantém a mente encerrada no universo da imaginação obsessiva. Em suma, a tristeza, que é em si mesma diminuição da potência de agir e pensar, exerce contudo um papel positivo quando contraria a alegria obsessiva, que é contrária às “outras ações” do corpo e da mente.

3. A TRISTEZA DOCENTE

Alegria e tristeza podem, assim, vir a ser uma experiência docente, como toda experiência afetiva (como vimos no capítulo anterior). Quando a alegria se nos mostra obsessiva e excessiva, a tristeza nos mostra que a alegria não é boa, ou seja, não serve à nossa própria conservação; e quando a tristeza assim o faz, ela, que é em si um mal, torna-se boa porque serve indiretamente à nossa própria conservação. Mas em que momento a alegria se nos mostra obsessiva e excessiva? Ou, de um modo geral, quando a alegria, ela mesma, se mostra má? Alegria é sempre aumento de potência, seja ela boa ou má. Como distinguir entre as alegrias úteis e aquelas que são obstáculos ao útil? É o problema que Sévérac levantou a respeito da distinção entre as alegrias passivas e ativas. Faria sentido, de um ponto de vista interior ou subjetivo, diferenciar entre a boa

é ela mesma absorvida pela passividade de uma alegria que adere tenazmente”. Cf. Sévérac, P. *Le devenir actif chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 330.

alegria – aquela que não envolve tristeza porque é *ativa* – e a má alegria – aquela que, sendo passiva, não só envolve mas tem como consequência a tristeza, a diminuição da potência de um ponto de vista interior ou subjetivo? ⁵⁴ Ou seja, a diferença entre uma boa e uma má alegria seria percebida pelo sujeito da afecção? Isso nos remete à questão de como as alegrias são sentidas. A boa alegria passiva é sentida com mais força do que a má? Quem sente a boa alegria é mais feliz do que quem goza da alegria má?⁵⁵ Em suma, é possível, no *momento mesmo em que se experimenta* uma alegria, saber, *por ela mesma*, se é uma alegria boa (ativa) ou má (passiva)? A resposta é negativa, porque sendo aumento do *conatus* tanto na passividade como na atividade, a alegria não pode, por si mesma, dizer se é boa ou má. *Ela só pode fazê-lo pelos efeitos que produz*. E é aqui que a tristeza entra em cena, é aqui que ela desempenha seu papel indiretamente positivo, numa experiência docente ou ensinante (*experientia docens*) que *pode* transformar nosso desejo, redirecionando a experiência afetiva no sentido da busca de uma alegria “contínua e suprema”.

Vimos que a tristeza pode ser boa ao contrariar as alegrias que, afetando apenas uma ou algumas partes do corpo mais do que as outras, podem nos manter de tal forma presos a esse afeto, que, como se diz normalmente, “a gente não consegue pensar em outra coisa”; é a obsessão propriamente dita; o que significa dizer que ela nos faz amar em excesso o objeto considerado a causa do afeto. Por isso mesmo, vimos também, o indivíduo não apenas não pode (porque não encontraria forças em si mesmo), como também não deseja abandonar tal afeto. De onde então pode vir esta boa tristeza que

⁵⁴ Cf. SÉVÉRAC, Pascal. “Passivité et désir de activité chez Spinoza”, *op. cit.*, p. 47. Segundo o autor, do ponto de vista objetivo esta diferença não oferece problemas. E de fato, a diferença entre alegria passiva e ativa faz sentido, de um ponto de vista objetivo, porque o critério da distinção encontra-se em nossa relação com a causa exterior na produção da alegria: ela é passiva quando dependemos de outras causas, isto é, quando ela não se explica por nossa só natureza; ela é ativa quando se explica por nossa só natureza. Num caso ela é produto de uma causalidade inadequada ou parcial; no outro ela nasce da causalidade adequada, em que somos sua causa completa.

contraria tal afeto de alegria? Ora, ela não pode vir do sentimento de desequilíbrio entre as partes que constituem o corpo, porque é justamente nisso que reside a força da alegria obsessiva, da paixão tenaz. Ela só pode vir de fora dessa situação afetiva em que o indivíduo se encontra. E aqui uma infinidade de situações podem ser concebidas, uma vez que é todo o mundo exterior com o qual o indivíduo se relaciona que pode sofrer alguma modificação capaz de alterar – pela tristeza, por hipótese – a disposição do próprio corpo do indivíduo, modificando sua situação afetiva. Pode ser uma doença, uma catástrofe, uma nova imagem que se passa a ter do objeto amado etc. Mas pode ser sobretudo a perda do próprio objeto amado. Neste caso, nós podemos conceber que a dor da perda será tanto maior quanto maior a adesão do afeto. De fato, o que se perde então é a causa dos nossos prazeres locais e limitadores da nossa potência de agir e pensar; o que se abala é todo um mundo cujo centro é a presença do objeto excessivamente amado, sem o qual é difícil conceber como se poderia viver.

Difícil, mas não impossível. Podemos conceber que, na paixão tenaz, a perda do bem amado vai deslocar o desejo para outro objeto: na ausência da causa da alegria, dado seu esforço em perseverar no próprio ser, isto é, dada a sua essência, o indivíduo buscará outros objetos, outras causas de alegria, de preferência as que proporcionem os mesmos prazeres, caso no qual ele migrará de uma paixão tenaz a outra, persistindo nessa alegre passividade e na impotência que ela envolve. E embora nem todo afeto passivo seja uma paixão tenaz, uma alegria obsessiva no mais alto grau, a busca de alegrias obedece em geral essa lógica dos prazeres locais e limitadores. As paixões tenazes constituem uma situação afetiva comum; entre nós, o excesso é antes a regra que a exceção:

⁵⁵ São as mesmas perguntas de Sévérac sobre as alegrias passivas e ativas. Cf. Sévérac, P. “Passivité et désir de activité chez Spinoza”, *op. cit.*, p. 47.

...como (...) as coisas não agem com o fim de nos afetar de alegria, nem sua potência de agir é regulada pela nossa utilidade e como, enfim, *a alegria está relacionada, fundamentalmente, na maioria das vezes, a uma única parte do corpo, a consequência é que os afetos de alegria* (a não ser que intervenham a razão e a vigilância) e também *os desejos que eles produzem são, na maioria das vezes, excessivos* (E IV App. Cap. 30, grifos nossos).

Assim, o deslocamento do desejo em meio aos objetos obedece à lógica simples dos afetos, isto é, a lógica da imaginação e portanto das imagens que afetam o corpo (E II 18 dem. e esc.), e não a lógica da “razão e vigilância”. Quase sempre então nos encontramos na ordem comum dos afetos, em que, através do mecanismo da memória e do hábito, passamos de um a outro objeto, numa ordem que obedece a lógica dos encontros fortuitos entre o corpo e o exterior⁵⁶. Mas dado que as circunstâncias exteriores variam segundo uma ordem que o indivíduo não pode controlar absolutamente, ele pode restar completamente ao sabor dessas mesmas circunstâncias, sendo levado de um lado para outro, migrando de déu em déu entre os objetos. O que está na base desses deslocamentos incessantes do desejo que segue a ordem comum das afecções do corpo não é apenas a perda dos bens perecíveis, mas também as redistribuições do corpo e da mente, causadas pela nova condição afetiva a cada vez que se migra de um para outro objeto.

⁵⁶ Sobre a noção de memória e hábito em Espinosa, ver Bove, L. *La stratégie du conatus*, *op. cit.*, p. 15-46. Os instrumentos da estratégia do *conatus*, na análise de Bove, são o *Hábito* e a *Memória*, assim como o *Reconhecimento* e a *Força da Imaginação* (cf. Bove, L., *op. cit.*, *ibidem*, p. 15). A *Memória* é a imaginação do tempo; ela supõe a relação com a exterioridade, e é a presença do imaginado (cf. Bove, L., *op. cit.*, *ibidem*, p. 19). O *Hábito* é uma potência de combinação e composição de afecções do corpo a partir da ligação/associação de afecções contraídas num tempo, numa duração. O *Hábito*, segundo Bove, contrai num corpo afetado e na mente que contempla a ligação das imagens do corpo (cf. Bove, L., *op. cit.*, *ibidem*, p. 23). Mas nesse caso, a “Alma” (*Âme*) é passiva, pois contrai o Hábito segundo a memória, portanto, segundo as afecções do corpo, vale dizer, conforme as relações do corpo com os corpos exteriores (cf. Bove, L., *op. cit.*, *ibidem*, p. 24). Ela não segue os encadeamentos das afecções segundo a mesma ordem e necessidade do encadeamento das ideias na mente. Assim, na definição de Bove o *Hábito* não é simplesmente, apesar das aparências, o comportamento repetitivo de uma “mesma experiência (pela qual se contraem em nós os hábitos)”, mas “a aptidão (ou a potência espontânea) do Corpo a ligar, desde a primeira experiência, duas ou mais afecções, sejam elas simultâneas ou sucessivas” (cf. Bove, L., *op. cit.*, *ibidem*, p. 24-25).

De fato, nossa experiência afetiva é sempre complexa. É que o corpo humano é ele mesmo um complexo constituído de uma infinidade de outros corpos menores (E II, 13 def.); por isso mesmo ele pode ser afetado de maneiras muito diversas por um mesmo objeto. O mundo exterior, por sua vez, é um complexo constituído por um número infinito de corpos; e por isso um mesmo corpo pode ser afetado por uma infinidade de objetos. Assim, o corpo humano fazendo parte deste mundo exterior, é *necessário* que ele sofra as mais diferentes afecções. Sua diversidade, em meio à diversidade do mundo exterior, estabelecem a diversidade das paixões. Assim, na proposição 51 da Parte III da *Ética*, Espinosa afirma que “Homens diferentes podem ser afetados diferentemente por um só e mesmo objeto, e um só homem pode, em momentos diferentes, ser afetado diferentemente por um só e mesmo objeto. Há assim tantas espécies de afetos “quantas espécies de objetos pelos quais somos afetados” (E III, 56). Não é difícil então conceber que o indivíduo que se encontra na exterioridade passional vive sob o signo da diversidade e inconstância dos afetos. E como as variações do mundo exterior são infinitas, e o corpo do indivíduo é um complexo de partes complexas, nós podemos conceber uma infinidade de disposições e redistribuições do corpo que está ao sabor da exterioridade. Na exterioridade e heteronomia da ordem das paixões, não só os bens mostram-se inconstantes, mas também seu próprio corpo: um mesmo bem, em dado momento, pode não mais causar satisfação, se a alteração das circunstâncias alterar também as disposições do corpo. Além disso, a causalidade das paixões é transitiva e não imanente, o que implica que há uma certa “contingência” dos afetos, quando nos encontramos na lógica da exterioridade passional⁵⁷.

⁵⁷ Cf. p. ex. E III,15: “Qualquer coisa pode ser causa de alegria, tristeza ou desejo”. Toda a Parte III da *Ética* descreve esta lógica dos afetos passionais regida pelo exercício do *conatus* sob a imaginação. Na imaginação, a causalidade dos afetos é transitiva, não imanente, porque pelo fato apenas de meramente imaginarmos uma coisa “com um afeto de alegria ou tristeza, pelo qual tal coisa não é causa eficiente”, como escreve Spinoza no corolário, “podemos amá-la ou odiá-la”. Ou seja, sob a imaginação o corpo pode sofrer as mais indefinidas

E é assim que pode nascer uma profunda insatisfação no seio mesmo da alegre passividade, a qual envolve tristeza. É o que se poderia chamar de *sentimento de vanidade*. Por quê? Porque se por um lado a experiência da passividade leva o desejo a deslocar-se incessantemente de um bem perdido a um outro objeto amado, num movimento interminável para compensar e substituir o objeto perdido que era a causa da alegria, por outro lado essa mesma inconstância e dispersão do desejo e das alegrias podem se revelar elas mesmas insatisfatórias. É que o gozo das alegrias mostra-se ele mesmo incerto: não apenas os bens são perecíveis, mas também o próprio corpo é redistribuído de tal maneira que o mesmo objeto ou situação já não causa a alegria ou a mesma alegria que antes causava⁵⁸. O mesmo velho e bom vinho, na mesma quantidade, já não alegra como antes alegrava, pois o corpo mudou, e agora comporta outras exigências, outros desejos, exigindo talvez outros cuidados. Espinosa, numa observação sobre o amor, fala sobre essa situação no escólio da proposição 59 da Parte III da *Ética*:

(...) ocorre naturalmente com muita frequência que, quando fruimos uma coisa que apetecíamos, o Corpo adquire por esta fruição uma nova constituição [*constitutionem*] pela qual é determinado diferentemente e se excitam nele outras imagens de coisas, e simultaneamente a Mente começa a imaginar e desejar outras coisas. P. ex, quando imaginamos aquilo que costuma nos deleitar pelo sabor, desejamos fruí-lo, isto é, comê-lo. Mas enquanto assim o fruimos, o estômago se enche e o Corpo é diferentemente constituído. Se então, já o Corpo diferentemente disposto, for fomentada a imagem daquele alimento, por estar presente, e for também, por conseqüência, fomentado o esforço, ou seja, o Desejo de comê-lo, a nova constituição rejeitará este Desejo ou esforço e, conseqüentemente, a presença do alimento que apetecíamos será odiosa, o que chamamos Fastio e Tédio.

Ocorre, entretanto, que essa situação se generaliza, pois a própria vivência das alegrias mostra as propriedades comuns dos objetos amados. Todos eles comportam o

flutuações do ânimo (*animi fluctuationes*), ao mesmo tempo que a imaginação, ideia da imagem corporal, varia conforme os encontros fortuitos do corpo .

mesmo caráter precível e o mesmo sinal de inconstância. É aqui que entra a experiência do meditante do início do prólogo: “Depois que a experiência me ensinou que todas as coisas que frequentemente ocorrem na vida comum são vãs e fúteis...” (TIE, §1, G II, p.5). Essa insatisfação é uma tristeza, cuja causa não é mais este ou aquele objeto, mas toda uma situação afetiva em que os bens, isto é, tudo aquilo que nos dava alegria porque satisfazia nossas carências (E III, 39 escól.), não podem mais nos satisfazer; ela se entende a todos os bens da ordem comum da vida passional. É o que se poderia chamar de *sentimento de vanidade do mundo*. Mas ela não é uma melancolia profunda, que, como veremos no próximo capítulo, envolve euforia (produtiva ou não); é antes uma tristeza generalizada, que no entanto comporta algo de positivo: mostrando-nos que as alegrias vividas já não são mais satisfatórias, ela nos mostra o campo da experiência onde já não é mais possível buscar a alegria. Mas por isso mesmo, predispõe-nos a buscar uma alegria de outra ordem. Nesse momento, é toda a estrutura da experiência afetiva que é abalada. Numa bela passagem, Homero Santiago escreve:

A experiência que ensina a vanidade e futilidade das coisas, no *Tratado*, é como a experiência que contradiz a *fabrica* ou sistema da superstição, no Apêndice [da Parte I da *Ética*]. É difícil dizer que a experiência ensine uma norma da verdade (como a matemática), mas tanto no Apêndice como no *Tratado* o que importa é que ela nos força a “abrir os olhos” e ver a incoerência e talvez a falsidade do sistema no qual estamos e no qual cremos; por um motivo muito claro (e não por uma razão filosófica): porque ele não dá conta, como deve fazer um sistema, da própria experiência cotidiana; ou seja, a superstição falha, os ímpios são felizes, os piedosos são infaustos, os “bens” levam à infelicidade, tudo é vão e fútil, etc. Esse desajuste perturba, faz mudar, suspeitar e, em última instância, abre a possibilidade de perguntar-se por algo novo. Um estremecimento (mais ou menos violento) na estrutura na qual nos encontramos presos (e a conseqüente incerteza quanto ao porvir no interior dela) acarreta um

⁵⁸ É o que se pode deduzir claramente de E III, 51 dem. e esc., sem contar o fato de que a própria experiência no-lo mostra.

desprendimento paulatino em relação a tal estrutura, que no *Tratado da reforma* tem o nome de “vida comum”⁵⁹.

Abalar as estruturas da vida afetiva cotidiana, reordenar toda a nossa experiência: nisso reside o papel positivo da tristeza na economia dos afetos e no processo de transformação do desejo rumo à Felicidade. A insatisfação generalizada ou o sentimento de *vanitas* certamente envolvem de algum modo dor e decepção diante das perdas e incertezas. Mas envolve também aprendizado. Entretanto, para que essa experiência seja transformada em um desejo de “contínua” e “suprema” alegria é preciso que tenhamos passado pelo gozo mesmo de alegrias que irão se constituir, para nós, em potências atuantes, em elementos transformadores da nossa experiência afetiva na vida comum. É enquanto efeito negativo das alegrias passivas que a tristeza *pode* vir a despertar em nós o desejo de uma tal alegria, e é enquanto tal que ela é útil, ou seja, boa. *A tristeza vem depois*, e isoladamente ou por si mesma não pode nos ensinar nada, posto que é diminuição da potência de agir e pensar (e todo ensinamento é uma aquisição da mente, um aumento de sua potência). É somente na sua relação com as alegrias, é somente como efeito indireto das alegrias passivas que a envolvem, que a tristeza pode nos ajudar a partir em busca de uma “alegria contínua e suprema”. Em suma, a tristeza pode ser boa, mas não por si mesma: ela depende da experiência positiva das alegrias, sem as quais ela é uma pura impotência.

4. O EXEMPLO DE ESPINOSA

Mas não foi por acaso que dissemos que a situação afetiva da insatisfação ou tristeza generalizada *pode* transformar nosso desejo na direção da busca de uma alegria de outra ordem. Ela não o faz necessariamente. A insatisfação generalizada pode levar a

⁵⁹ Cf. SANTIAGO, H. “*Lo más fácil y lo más difícil: la experiencia y el inicio de la filosofía*”. In: Spinoza: Cuarto

outras direções: à revolta, ao niilismo, ao ressentimento em relação ao mundo etc.; ou então, àquilo que é mais comum: a fuga e a rejeição religiosa do mundo, seja através de uma “fuga ascética extramundana” (como no caso dos místicos cristãos ou hindus), seja através do “ascetismo intramundano” (como no caso dos protestantes modernos)⁶⁰. A insatisfação generalizada pode levar a essas soluções religiosas, na qual a insatisfação com as “coisas do mundo” leva-nos a rejeitá-lo através das várias formas de ascetismo; e tais soluções são tanto mais eficazes e atraentes quanto elas prometem – “Oh estratégia do *conatus!*”, diria Bove – uma felicidade no além, no outro mundo.

O que então nos leva da insatisfação generalizada à busca da Felicidade? As causas podem ser as mais diversas; e sendo a experiência constituída por um nexo indefinido de causas, é impossível isolar nela certos elementos determinantes. Mas em todos os casos é preciso que se tenha vivido a alegria como um afeto mais forte e contrário às soluções negativas para o problema da insatisfação generalizada. O próprio exemplo de Espinosa ajuda a compreender que, nesse momento crucial da experiência docente da tristeza, a vivência mesma dos afetos de alegria mostra-se indispensável à solução positiva. De fato, poderíamos perguntar: por que o próprio Espinosa – que nós consideramos aqui como sendo o meditante do início do prólogo *TIE*⁶¹ –, tendo

Coloquio. Diego Tatián (org.). Córdoba: Brujas, 2008, p.453.

⁶⁰ São expressões do grande sociólogo Max Weber. Em *Rejeições religiosas do mundo e suas direções*, lemos que no *ascetismo intramundano*, a ação do homem religioso se faz neste mundo, mas ele é mero instrumento de Deus; o exemplo mais nítido desse tipo de ação social é o ascetismo pelo trabalho dos protestantes (trabalhar aí é uma forma de fugir do mundo pecaminoso). Já no *ascetismo extramundano* a ação religiosa é uma fuga do mundo em que o religioso retira-se de fato da vida mundana; o exemplo mais acabado desse tipo de ascetismo é o das religiões tradicionais da Índia. Em ambos os casos há ascetismo, ou seja, negação e fuga do mundo; no primeiro caso, porém, a fuga ascética é *ativa*, isto é, o indivíduo age neste mundo mas com vistas ao “outro mundo”, em nome e por causa do Deus exterior ao mundo; enquanto que no segundo caso a fuga ascética é *contemplativa*, isto é, o indivíduo se retira do mundo para exercer ações contemplativas estritamente religiosas, como exemplificam as várias técnicas místicas de meditação e ascese, seja no oriente, seja no ocidente cristão. Cf. WEBER, M. “Rejeições religiosas do mundo e suas direções” In: WEBER, M. *Max Weber: Ensaios de Sociologia e outros escritos*. Col. Os Pensadores, 1ª. Edição. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 242-244.

⁶¹ Neste ponto, nós seguimos Steven Nadler, que situa esse “senso profundo de vanidade das atividades cotidianas” no período em que Espinosa exerceu suas atividades de “comerciante de Amsterdam”, em meados dos anos 1650; para Nadler, é provavelmente a esse período que se refere Espinosa na experiência narrada no prólogo. Cf. Nadler, S. *Spinoza: a life, op. cit.*, p.101.

passado por essa
experiência de
insatisfação
generalizada⁶², não
seguiu a solução
religiosa, justamente ele,
que pertencia à tradição
do judaísmo holandês e
conhecia o “caminho
para o céu”? Espinosa
não seguiu a solução da



Ilustração 1: *Festa na Taverna*. Jan Steen, 1674, Museu do Louvre.

negação do mundo, não seguiu o caminho religioso que lhe era tão familiar, porque, talvez, conheceu um outro afeto mais forte e contrário: a atividade intelectual filosófica. Nós sabemos que Espinosa viveu numa época de franco desenvolvimento do conhecimento. Produto e produtor da modernidade, herdeiro ao mesmo tempo dos legados do renascimento, de Maquiavel, Hobbes, Bacon e Descartes, Espinosa foi levado a aprender o latim, língua corrente da escrita dos trabalhos científicos, filosóficos e teológicos desde a antiguidade. Tal aprendizado, contudo, não era nenhum impedimento a que Espinosa permanecesse na comunidade judaica⁶³. Mas ele conhecerá um professor de latim que, como afirma Nadler em sua biografia do filósofo, deve ter sido “muito mais do que apenas um professor de línguas para ele”: Francisco van den

⁶² Lívio Teixeira resumia essa condição de Espinosa assim: “Na verdade, ele era um predestinado, um dos que vivem a inquietação, a angústia da condição humana. A indagação acerca do sentido último das coisas é o sentido da sua vida”. TEIXEIRA, L. *Introdução a Baruch de Espinosa. Tratado da Reforma da Inteligência*. Trad. e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Guardadas as reservas e considerações que se poderia fazer ao termo “predestinado”, concordamos no geral com essa afirmação do professor Lívio.

⁶³ Havia, aliás, entre os próprios judeus da época, sobretudo em Amsterdam, uma vida cultural e intelectual relativamente próspera. Sobre isso, ver MÉCHOULAN, Henry e MICHEL, Albin. *Être juif à Amsterdam au temps de Spinoza*. Éditions Albin Michel S.A., 1991, p. 97-112.

Enden, um ex-jesuíta liberal, erudito e jovial⁶⁴. Ainda que não se possa exagerar a influência de Van den Enden sobre a formação e o espírito de Espinosa, como também afirma Nadler, à época do encontro entre os dois, Espinosa “tinha muito a aprender, e na casa de Van den Enden ele deve ter sido exposto a uma impressionante variedade de textos, ideias e personalidades importantes”⁶⁵. Não é, assim, um disparate dizer que o próprio conhecimento foi seu afeto mais forte e contrário tanto à solução negativa da religião judaica, com a qual, por isso mesmo, ele teve que romper, quanto à solução também negativa do cristianismo, que se lhe mostrava como uma outra opção. Em suma, diante da tristeza da insatisfação generalizada, justamente a presença a alegria intelectual permitiu que Espinosa não seguisse as soluções religiosas de rejeição do mundo, mas antes o fez ver que, se há problemas em nossa experiência afetiva passional ordinária, é preciso e possível buscar um outro modo de vida, no qual todas as coisas do mundo são, não rejeitadas, mas afirmadas de uma outra maneira⁶⁶.

5. UM NOVO MODO DE VIDA

Na passividade, a tristeza é muitas vezes o efeito das próprias alegrias. Que a passividade envolve negação significa assim que a alegria passiva, aumento da potência, envolve tristeza, diminuição dessa mesma potência de agir e pensar. Por isso a

⁶⁴ Cf. Nadler, S. *Spinoza a life*, *op. cit.*, p. 103.

⁶⁵ Cf. Nadler, S. *Spinoza a life*, *op. cit.*, p. 107. Sobre os alunos de Van den Enden, Nadler escreve: “Eles eram introduzidos, ao menos de maneira geral, à filosofia Platônica, Aristotélica e Estoica; à Sêneca, Cícero e Ovídio; e talvez mesmo aos princípios do ceticismo antigo. Eles podem também ter lido os grandes épicos, tragédias, comédias e história da antiguidade”; *ibid.*, *op. cit.*, p.109. Nadler considera “quase certo” que Espinosa tenha participado da produção de *Andréa* de Terêncio, dirigida por Van den Enden no Teatro Municipal de Amsterdam, em janeiro de 1657, mesmo mês em que o professor dramaturgo colocou em cartaz sua própria peça, *Philedonius* – ou seja, *O amigo do prazer*. Nadler, S. *idem*, *op. cit.*, p.109-110.

⁶⁶ A alegria que o meditante do início do *Tratado da Emenda do Intelecto* busca é para ser vivida em meio às coisas deste mundo, tal como ele é. Se no início do *Tratado*, a fala do meditante sobre o cotidiano é negativa (“Desde que a experiência me ensinou ser vão e fútil...”, *TIE* §1), é também verdade que, no §11, a experiência do meditante chega a considerar que tais coisas vãs e fúteis não só não são prejudiciais como podem até contribuir “para o fim pelo qual são procuradas”, se forem buscadas como *meio* para tal fim. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

experiência das paixões, vimos no capítulo anterior, envolve experiência da contradição. Nisso reside todo o problema da passividade. Em todas as nossas ações, é sempre a alegria o que buscamos, como vimos no primeiro capítulo. É ela que tentamos alcançar e, uma vez atingida, é ela que tentamos preservar, se possível aumentando-a. Ela é afirmação da existência, e nós somos, por natureza, sempre determinados a afirmar nosso próprio ser. A tristeza, por outro lado, é a diminuição da potência de existir. Logo, ela se opõe à nossa essência mesma. De fato, se por uma determinação de nossa própria essência buscássemos a tristeza, teríamos que conceber que algo que existe traz em si a negação de sua própria existência. Mas isso, vimos, é absurdo⁶⁷. Por uma determinação da nossa própria natureza, jamais buscamos a tristeza. Assim, desde o início a tristeza é rejeitada, e ela só advém devido a causas externas a nós, nunca devido a nós mesmos. Nesse sentido, curiosamente, *não é a tristeza o problema da nossa existência*: a alegria é o problema. Toda a questão é o que fazer afinal com as nossas alegrias? Nosso dilema afetivo se coloca em relação à vida passional, porque as alegrias passivas envolvem tristeza. São alegrias nascidas da nossa relação afetiva com bens exteriores e perecíveis sobre os quais não podemos ter controle, alegrias que temos num instante e podemos perder no momento seguinte, porque os bens sobre os quais elas incidem são por natureza inconstantes e transitórios. Podendo ser causa de tristezas, a alegria passiva, entretanto, por ser alegria, nos leva também a perseverar nela, pois nossa essência sendo *conatus*, esforço em perseverar no próprio ser, nossa mente, escreve Espinosa, “esforça-se o quanto pode por imaginar as coisa que aumentam ou favorecem a potência de agir do corpo” (*E III*, 12; *G II*, p. 150). Assim, permanecendo na passividade alegre, nós não conseguimos nos desvencilhar das tristezas que no entanto ela nos traz. É este o problema da alegria. Somos determinados a buscá-la,

⁶⁷ Cf. *E III*, 4 e 5; ou p. ex. *E III*, 10: “Uma ideia que exclui a existência de nosso corpo não pode dar-se em

preservá-la e aumentá-la, mas, muitas vezes, quando ela se revela “má” (por seus efeitos negativos, as tristezas), não conseguimos nos livrar dela, justamente por ser ela uma alegria, um afeto pelo qual experimentamos aumento de nossa potência de nosso ser, afeto que, em si mesmo bom, é no entanto, por acidente, causa de algumas de nossas tristezas.

Espinosa mostra que a busca do gozo de alegrias é um efeito das determinações do *conatus*: é porque somos primeira e naturalmente esforço de perseverança em nosso ser, que buscamos usufruir alegrias, pois o *conatus*, constituindo a nossa essência atual, determina-nos a fazer e buscar coisas que servem à nossa própria conservação. No entanto, o *conatus* não diz de antemão o que *devemos* ou não buscar. Estrutura aberta, ele não é moralista: nós não desejamos algo porque o julgamos bom, mas, ao contrário, nós o julgamos bom porque o desejamos (*E III, 9 esc.*). Por esse motivo, muitas vezes somos levados a fazer coisas que não servem realmente à nossa conservação, que não são um *bem* para nós, isto é, não são *úteis* e, portanto, não são *boas*⁶⁸. É o que comumente acontece no gozo das alegrias passivas.

Entretanto, na própria passividade reside a abertura da experiência à felicidade. No conjunto da experiência afetiva de alguém, os momentos muitas vezes dolorosos causados indiretamente pelas alegrias passivas podem constituir justamente a oportunidade e o momento para decidir-se por um outro modo de vida. É verdade que as tristezas advindas das alegrias passivas são diminuições da potência de agir e pensar, podendo vir a constituir obstáculos intransponíveis, isto é, podendo nos colocar num estado tal de tristeza que sequer conseguimos, apenas por nós mesmos, reerguemo-nos (caso extremo da melancolia). Mas enquanto houver forças, isto é, enquanto o *conatus* nossa mente, mas lhe é contrária”; *G II, 148*.

for dotado de algum “grau” de potência, ele será determinado a buscar o que ele julga ser o melhor. No caso em questão, o *melhor* será a procura – ainda no campo da imaginação – de um outro modo de vida, procura que se instaura com a investigação da possibilidade de uma outra maneira de viver e quais os meios de realizá-la.

Em meio a tristezas, de onde porém podemos tirar forças para pensar ou imaginar uma outra maneira de viver? Como é possível que o meditante do início do *TIE*, sentindo-se como um *doente* que prevê a morte certa se não buscar o remédio adequado, decide-se pela instituição de um novo modo de vida em que a alegria seja “eterna” e “infinita”? Se nós voltarmos agora ao problema da alegria obsessiva e da paixão tenaz⁶⁹, veremos que tudo se passa no próprio campo passional, que pode ser visto como um verdadeiro campo de forças⁷⁰.

Em sua explicação da paixão tenaz, Sévérac, em *Le devenir actif*, enfatiza de modo original o papel de um afeto em particular: a *admiratio*⁷¹. A admiração é de fato um afeto bastante particular na teoria das paixões de Espinosa, para o qual ela não chega a ser propriamente um afeto: o que ela faz é simplesmente manter a mente fixada numa coisa através de uma “imaginação singular” (*singularis imaginatio*) que não tem nenhuma conexão com as outras coisas (*AD 4 e expl.*). Dada a sua estrutura particular, a *admiração* é o afeto que, segundo Sévérac, oferece o maior obstáculo ao processo liberativo. Pois o problema maior é que, segundo o autor, muitos outros afetos passivos comportam a mesma estrutura da admiração, e é por isso que a esses afetos nós

⁶⁸ O conceito de “bem”, abrindo as definições da *Ética IV*, refere-se ao conhecimento certo daquilo que nos é útil: “Por bem entenderei aquilo que com certeza sabemos nos ser útil” (*Per bonum id intelligam, quod certò scimus nobis esse útilè*). *E IV*, def. 1.

⁶⁹ Ver item 2 acima.

⁷⁰ Para Laurent Bove, “estratégia” e “resistência”, decorrentes, não de uma finalidade interna, mas do próprio exercício do *conatus*, não são meras metáforas: fazem parte da própria condição natural do modo humano, que segundo ele é combate e luta. Bove, L. *La stratégie...*, *op. cit.*, p. 14. Um pouco à maneira de Bove, a ideia de “campo de forças” aqui não é também mera metáfora, mas remete ao jogo dinâmico real de combate entre os *conatus*, num campo passional onde há criação e destruição, conservação e rupturas, estabilidade e abalos,

tendemos a aderir tenazmente, isto é, de forma *obsessiva* (fixação afetiva). Em si mesma a *admiração* é uma “distração da mente” (*mentis distractio*), mas estando na base de um afeto particular, ela leva à fixação e à obsessão nos distraem de outros bens que poderiam aumentar nossa capacidade de agir e pensar. Elas limitam, portanto a nossa potência. Riqueza, libido e honras, por exemplo, seriam assim, na leitura de Sévérac, bens que nos *distraem*, mas a distração não é ela mesma um sofrimento, uma tristeza – ou seja, uma diminuição da atividade de pensar: ela é um impedimento dessa atividade, um obstáculo, uma barreira. Nessa medida, escreve Sévérac: “ (...) a *distractio*, a qualquer bem que ela se reporte, não envolve nenhum sofrimento em si mesma. Ela consiste de fato em um impedimento para aceder ao verdadeiro bem, mas esse impedimento não é sentido como tal: ele não é sentido como um mal⁷². A admiração, portanto, impede a potência sem necessariamente entristecer. Eis por que os afetos que ocorrem sob a estrutura da admiração podem nos manter fixados e obsedados num determinado bem, numa determinada coisa ou alegria, limitando nossa capacidade de agir e pensar. Se o “tornar-se ativo” é a aptidão para o “múltiplo simultâneo”, para usar uma expressão de Chauí⁷³, então o maior problema é o pensamento ou afeto obsessivo. É portanto sob a estrutura da admiração que um afeto adere tenazmente. E o afeto tenaz é justamente o grande inimigo a ser combatido, na interpretação de Sévérac.

A admiração é a estrutura afetiva que leva à fixação em certos afetos, aos afetos que aderem tenazmente; com isso, causando um desejo excessivo e nos fazendo admirá-los sem cessar, nós somos distraídos a tal ponto que não podemos pensar noutra coisa, e portanto não podemos pensar em outro modo de vida melhor, o que em Espinosa

conciliações e conflitos. E é nesse campo que pode emergir a nossa Felicidade como a estratégia mais adequada de combate.

⁷¹ Sévérac, P. *Le devenir actif, op. cit.*, capítulo V.

⁷² Sévérac, P. *Le devenir actif, op. cit.*, p. 235.

⁷³ CHAUI, Marilena de S. “Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na *Ética* IV”. In: *Discurso*. No. 22, 1993 (p. 63-122), p. 103.

significa não pensar num “modelo de natureza humana”⁷⁴. A ideia de *modelo*, importante na argumentação de Sévérac, nos remete ao campo da imaginação: um “modelo de natureza humana”, não tendo existência ontológica, só pode ser forjado, imaginado tendo em vista determinado fim. Forjar o modelo é pensar, ainda no campo próprio das paixões, um novo modo de vida. É portanto ainda no campo do imaginário que a decisão de “tornar-se ativo” se impõe. Se tudo se passa no universo passional, ser salvo é ser salvo através do corpo, o que significa dizer que não podemos, só pela razão, abandonar nossas alegrias. A própria existência de alegrias passivas demonstra que a negação da potência não implica necessariamente tristeza, como bem lembra Sévérac, mas antes fixação e obsessão afetivas. Mas justamente toda a dificuldade em “tornar-se ativo” está em que a conquista da felicidade deve ser realizada em meio à passividade alegre, em que o problema é, especificamente, o afeto tenaz. É sob o afeto tenaz que somos dominados pelas paixões, e é esse o maior obstáculo à nossa felicidade. O pensamento de um “modelo de natureza humana”, tal como aparece no *Tratado da Emenda do Intelecto* e no prefácio da Parte IV da *Ética*, exemplifica a utilidade da imaginação. Para Sévérac, o “tornar-se ativo” exige a substituição de um “imaginário da obsessão” por um “imaginário da salvação”⁷⁵.

Assim, as paixões que nos dominam devem ser combatidas no próprio campo da passividade. Há portanto, ainda sob a imaginação, uma mudança de ideia, isto é, de afeto, e tudo se passa num campo de forças: sabemos que não basta que uma ideia seja verdadeira para nos livrar de uma paixão, é preciso que a própria atividade de produção dessa ideia seja um *afeto* mais forte e contrário aos afetos a serem combatidos: Um

⁷⁴ A noção de “modelo de natureza humana”, *naturae humanae exemplar*, aparece no prefácio da Parte IV da *Ética* (G II, 208). Relacionada a tal noção, a ideia e o desejo de alcançar “alguma natureza humana muito mais firme que a sua” (*naturam aliquam humanam suâ multò firmiorem*) e uma certa perfeição, *perfectionem*, também aparecem no parágrafo 13 do *TIE* (G II, 8).

⁷⁵ Cf. Sévérac, P. *Le devenir actif*, *op. cit.*, p. 433.

afeto não pode ser coibido nem suprimido, a não ser por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser coibido, escreve Espinosa na proposição 7 da Parte IV da *Ética*. Assim, é enquanto afeto que a própria racionalidade pode encontrar meios de se afirmar contra os amores excessivos, exclusivos e fixadores. Contudo, o que determina a constituição de um “imaginário da salvação”? Melhor dizendo: o que determina a virada da experiência rumo ao imaginário do “modelo de natureza humana” ou ao pensamento e o desejo de uma natureza humana “mais firme” do que a que atualmente gozamos? O próprio campo passional de forças em que nos encontramos não pode ser por si só o responsável: nesse campo onde lutamos, resistimos, criamos estratégias, sofremos e nos alegramos, nesse barco estamos todos nós, e no entanto nem todos nós passamos por tal virada de experiência. O que faz com que nesse campo de forças surja uma força mais forte e contrária às forças que, contrariando nossa essência afirmativa, podem-nos destruir?

A própria experiência das alegrias passivas, acompanhada das tristezas advindas da perda dos bens incertos, já constitui por si só a oportunidade para a nova decisão, porque ela mostra que o atual modo de vida, se de um lado se realiza como aumento da potência de agir e pensar, de outro lado se realiza como diminuição dessa potência. Quando essa oscilação entre alegrias e tristezas se mostrar insuportável àquele que vive no “tormento” e contrariedade das paixões alegres, na incessante conquista e perda dos bens incertos da fortuna, quando essa “flutuação do ânimo” (*animi fluctuatio*) nos leva enfim àquele “sentimento de vanidade” de que falávamos acima, então aquele que passa por tal experiência poderá decidir-se por sair deste “tormento” e fundar um novo modo de vida. E aqui, dizíamos acima, entra o papel da tristeza docente. Mas notemos: não é só, nem sobretudo, a experiência negativa das tristezas o que, neste caso, vai impulsionar o “experimentador” a tomar a nova decisão. Se ela cumpre alguma função

docente em nossa experiência, é porque por ela nós vemos que as alegrias passivas que buscávamos não cumprem de fato suas promessas, e que portanto é preciso buscar um outro tipo de alegria, essencialmente diferente. A experiência da tristeza, enquanto afeto docente, depende assim, repetamos, da alegria, sem a qual, como dissemos, ela não pode ensinar nada.

Certamente a tristeza oferece o momento e a ocasião para a nova decisão, porque, afinal, se a alegria passiva não tivesse sido causa indireta de tristeza, permanecer-se-ia na passividade alegre, não haveria motivos para desejar outro modo de vida. Entretanto, é precisamente em meio às tristezas que o corpo não poderá esquecer as alegrias que viveu, esforçando-se por lembrá-las para escapar à tristeza e aumentar sua potência. Com efeito, na proposição 13 da Parte III da *Ética*, Espinosa afirma que: “Quando a Mente imagina coisas que diminuem ou coíbem a potência de agir do Corpo, esforça-se, o quanto pode, para recordar coisas que excluem a existência daquelas” (*GEE*). Daí que é em meio às tristezas que o corpo sente ser possível e necessário reconquistar as alegrias perdidas, pois a própria memória das alegrias vivenciadas constitui-se numa certa potência de agir para, superá-las, não obstante as tristezas. Mas o corpo também não pode dissociar a ideia das alegrias vividas da ideia dos efeitos (as tristezas) que as acompanha. Disso nossa experiência afetiva dá vários exemplos, como quando não podemos dissociar a ideia da alegria proporcionada pelo jantar na noite anterior com os amigos no restaurante, da ideia de mal-estar, no dia seguinte, devido ao excesso na alimentação. Uma coisa se sucedeu à outra e não conseguimos deixar de fazer a associação entre uma e outra, ainda que a experiência não permita estabelecer uma relação causal necessária entre uma e outra coisa. É um associacionismo por sucessão temporal que a mente realiza e que a faz perceber, embora confusamente, que há alguma relação entre um evento e outro. Quando a mente realiza esta atividade, tem-

se uma experiência afetiva que une os dois eventos de tal forma que eles parecem formar um só; daí em diante tal alegria será computada entre as alegrias que não são boas. Neste exemplo, a contrariedade afetiva é ainda fraca. Mas quando esta contrariedade alcança níveis insuportáveis, isso faz com que o corpo *não* possa decidir-se por reconquistar as *mesmas* alegrias perdidas. Não pode decidir pelo mesmo modo de vida. Há que buscar outro.

A experiência mostra portanto que, *de um modo geral*, alegrias passivas são instáveis e frequentemente acompanhadas de tristeza, ou seja, que elas envolvem tristeza. Mas é a experiência mesma dessas alegrias que vai levar à busca pelo melhor. O que quer que seja esse outro modo de vida melhor, ele não poderá envolver tristeza e não poderá ser marcado pela instabilidade. Eis por que o meditante do prólogo do *Tratado da Emenda do Intelecto* perguntará se existe algo que, uma vez encontrado, nos dá “*para sempre [in aeternum]* o gozo de uma alegria contínua e suprema” (*TIE*, §1, grifos nossos). Não importa tanto se sabemos ou não o que é ou será o novo modo de vida. O mais importante é a própria pergunta e o desejo de *saber se*, porque isso já revela o início do novo modo de vida, já constitui uma redistribuição do corpo. Pois, de fato, o que mudou? Mudou o *ânimo*, porque o desejo foi reorientado: não se deseja mais este ou aquele bem incerto, este ou aquele prazer flutuante; quer-se agora uma verdadeira alegria. Ocorre então uma verdadeira reordenação do ânimo.

Dissemos *reordenação*, porque a pergunta urgente pela alegria suprema e contínua é o primeiro momento da passagem de uma “*ordem* comum da natureza” (ordem da concatenação transitiva das paixões e dos bens flutuantes, ordem da imaginação e da contingência) para uma “*ordem* necessária da Natureza” (ordem da causalidade eficiente imanente e eterna das coisas, ordem do conhecimento e da necessidade). Essa reordenação significa uma *emenda*, uma *reforma* ou antes, como diz

Chauí, uma *cura* do ânimo que “precede” a emenda do intelecto ou da mente propriamente ditos⁷⁶. Reordenação que também significa uma redistribuição do ânimo ou, como diz Chauí, uma nova tomada de posição diante da ordem comum da existência, em que aquele que vive a experiência das alegrias passivas e suas consequências se pergunta por um novo modo de vida, um modo em que o ânimo não seja mais dirigido pelo exterior, pelos movimentos incertos dos bens perecíveis e incertos da fortuna, mas antes, pelo contrário, dirige-se a um bem fixo, eterno, infinito e capaz de ser comunicado (a ele mesmo e aos outros)⁷⁷. Essa mudança de ânimo, essa nova tomada de posição, se dá, como vimos, quando, devido à experiência das alegrias passivas e seus efeitos, nos perguntamos pela possibilidade de obtenção de uma verdadeira felicidade, uma alegria duradoura. Ora, essa pergunta, *se profunda, sincera e urgente*, modifica o ânimo, porque ela é já por si mesma o início de sua emenda ou cura, uma vez que tem como efeito afastar-nos daqueles bens perecíveis e incertos, pois o que se busca agora é um verdadeiro bem – fixo, eterno, infinito. Ela é, sem dúvida, um primeiro momento filosófico a que a experiência conduziu.

6. ALEGRIA PASSIVA: O AFETO TRANSFORMADOR

Em tudo isso nós vemos o papel decisivo das alegrias passivas na trajetória daqueles que, como o próprio Espinosa, partem em busca de uma verdadeira alegria. A experiência das alegrias passivas, *envolvendo tristeza*, ensina que as alegrias que

⁷⁶ CHAUI, M.; ÉVORA, Fátima (eds.). *Figuras do racionalismo*. Campinas-SP: Anpof, 1999, pág. 41.

⁷⁷ Chauí, M., *ibid.*, *ibidem*. Chauí lembra que na vida comum, a desordem é uma ilusão que confunde bens e males. Nela, a mente, agitada por tais “bens” e devido à “ordem que naturalmente temos”, confunde imagem e ideia; eis por que não há emenda do intelecto se não houver emenda do ânimo, redistribuição da mente (*ibidem*, p. 48). A cura do ânimo é portanto a primeira etapa da emenda do intelecto e sua condição. É por isso que Espinosa não é um “intelectualista”: tudo começa pela modificação das paixões. Mas é também por isso que Espinosa não é um “psicologista”: esta modificação do ânimo é já uma emenda do *intelecto*, pois a própria paixão é uma ideia, uma ideia confusa de uma modificação do corpo. Mudar o ânimo, curando-o, é na

gozávamos não tinham as propriedades do “eterno” ou do *contínuo*. Tudo começa então com as alegrias passivas. Elas são decisivas porque vivenciá-las constitui em si mesmo um aumento de potência de agir e pensar que será fator de resistência frente aos efeitos tristes (diminuição da potência) que elas mesmas podem gerar. A tristeza, por seu turno, não pode ensinar nada, se não há também alegria. A alegria é o afeto transformador por excelência, porque é dela que nascerá o desejo de uma “alegria suprema e contínua”. É portanto da alegria que nasce a Felicidade. Porém, poder-se-ia argumentar que tampouco a alegria poderia ensinar algo sem a tristeza. Esta questão, contudo, não está bem colocada: porque se as alegrias passionais não envolvessem tristeza, elas sequer seriam um problema, elas seriam a própria felicidade, não havendo nada a ensinar e a aprender. A própria Felicidade não seria ela mesma um problema afetivo e filosófico.

Se, então, é preciso passar pela tristeza para alcançarmos a Felicidade, não é porque podemos ou devemos desejá-las por si mesmas, como o preço da conquista de felicidade, mas antes porque a experiência afetiva começa necessariamente com as alegrias passivas. Contudo, uma vez que as alegrias passivas envolvem tristeza, o que a dor pode mostrar é que as alegrias que buscávamos ordinariamente não podem nos satisfazer e podem até ser causa de nossas tristezas. Se a dor, que é uma tristeza, pode nos mostrar o “caminho da felicidade”, não é enquanto tristeza, mas por sua relação específica com as alegrias vividas. É somente enquanto efeito das alegrias passionais que a tristeza pode ser útil, isto é, boa. É somente nesta condição que ela exerce um papel positivo: quando, em nossa experiência afetiva, contribui para transformar o desejo, redirecionando-o para uma verdadeira felicidade. A “escola da dor” é boa somente quando nos desperta o desejo de felicidade e sabedoria. Pois a felicidade verdadeira só pode ser alcançada quando é desejada. Não é *bom* aprender a ser sábio *na* verdade redispôr o corpo, transformando o desejo: em vez de desejar diversas coisas incertas, desejamos uma

“escola da dor”: o que *é bom* é aprender a ser sábio, simplesmente. Se a “escola da dor” nos ensina a sabedoria, então – *mas somente então* – ela *é boa*.

É portanto a experiência dessas alegrias, acompanhado dos efeitos negativos delas derivados, o que mostra ser preciso, contudo, buscar algo melhor, isto é, instituir um novo modo de vida, reordenando a experiência. Esse jogo dinâmico entre o que há de positivo nas alegrias e os seus efeitos negativos reordena o ânimo e reorienta o desejo. E porque reordena o ânimo, proporciona o que poderíamos considerar como um primeiro nível de liberdade ou felicidade. A experiência das alegrias passivas é, assim, um primeiro passo rumo à Felicidade, à Beatitude e à Liberdade que Espinosa descreve na parte V da *Ética*. *É das alegrias que nasce o desejo de uma verdadeira Alegria*. É da alegria que nasce a Felicidade.

* * *

Falamos aqui de uma experiência da alegria e da tristeza que, reordenando o desejo, transforma nossa experiência dos afetos e institui o desejo de um outro modo de vida, passo necessário e decisivo no caminho daquele que sai em busca da Felicidade. Mas, embora necessário, seria suficiente um tal desejo? Basta imaginar e desejar um “outro modo de vida” para entrar nele? Se, como dissemos, isto já é o início do *novum institutum*, contudo basta para consolidá-lo? De que *meios* necessitamos? De quais instrumentos precisamos para realizar esse *novum institutum*? Veremos como esse problema se resolve no capítulo 7. Mas antes precisamos tratar de dois afetos fundamentais na economia das paixões em Espinosa: a *melancholia* e a *hilaritas*.

só coisa certa, a coisa eterna e infinita.

Hilaritas versus Melancholia

1. AS TRADIÇÕES MELANCÓLICAS

Nas *Eumênides*, quando Orestes está prestes a ser julgado pelo matricídio que cometeu, o *Coro* das *Fúrias* proclama: “Há casos em que o Pavor é útil e, vigilante guardião dos corações, deve aí sediar-se em permanência. É bom aprender a ser sábio na escola da dor”⁷⁸. Estes versos de Ésquilo poderiam levar a pensar numa função diretamente positiva da tristeza na economia dos afetos e em nossas experiências afetivas: o sofrimento poderia ser visto como algo bom em si mesmo, porque ensinaria a ser sábios “na escola da dor”. Mas sabedoria, nesse momento das *Eumênides*, significa tão-somente temer e respeitar a velha lei da cidade, segundo a qual todo crime deve ser reparado na mesma moeda, e portanto é justo todo ato de vingança. As *Fúrias*, até então, são ainda rancorosas portadoras da vingança, e é a intervenção de Athena no julgamento que contudo irá mudar a história: votando a favor de Orestes, já purificado em suas andanças como exilado, ela o absolve, instituindo para sempre uma nova lei na cidade e colocando fim ao ciclo de mortes por homicídio e vingança na família dos Atridas. A mudança da lei, no entanto, não basta. É preciso aplacar os próprios

⁷⁸ Utilizamos aqui a tradução francesa das *Belles Lettres*. O texto em francês é: “Il est des cas où l’Effroi est utile et, vigilant gardien des cœurs, y doit siéger en permanence. Il est bon d’apprendre à être sage à l’école da douleur”. Cf. ÉSQUILO. *L’Orestie – Les Euménides*. In: *Eschyle – Tome II*. Paris: Ed. Les Belles Lettres. Trad. Paul Mazon, 1961, [517-520], p. 152. A tradução brasileira de Gama Kury, porém, é consideravelmente diferente: “Às vezes o temor é bom e deve, como se fosse um guardião da mente, manter-se vigilante em seu

sentimentos de ódio, rancor e vingança; é preciso transformar esses afetos no seu contrário, convencendo as *Fúrias* de que mais vale abandoná-los do que continuar sofrendo como deusas malévolas, esquecidas e rejeitadas nas profundezas da Terra. Em suma, é preciso transformar as *Fúrias* em deusas benévolas: *eumênides*. É o que faz Athena. E agora o *Coro* das *Fúrias* contrasta com a proclamação que associava a vingança, o medo, e a dor à sabedoria: “Adeus, vivei felizes em meio aos bens benditos da riqueza, vivei felizes, habitantes desta cidade sentados próximo da Virgem de Zeus, prestando-lhe vosso amor e aprendendo a cada dia a!”⁷⁹. Aqui, a sabedoria aparece como algo a ser aprendido a cada dia, não pela dor, mas sob a alegria⁸⁰.

Nós vimos no capítulo anterior que há um sentido específico em que o lugar da tristeza, na teoria das paixões de Espinosa, está de acordo com a ideia de que em alguns casos “a escola da dor” pode levar à sabedoria: é justamente quando, sob a contrariedade dos afetos passivos, a experiência docente da tristeza desperta um *desejo* de felicidade e sabedoria. Pois a Felicidade só pode ser alcançada quando é desejada. Entendamos bem, portanto: segundo a teoria espinosana, não é *bom* aprender a ser sábio na “escola da dor”; o que é *bom* é aprender a ser sábio, simplesmente. Se a “escola da dor” nos ensina a sabedoria, então – *mas somente então* – ela é *boa*.

No entanto, há uma longa e antiga tradição em que a experiência da alegria está estritamente vinculada à tristeza e ao sofrimento. Segundo esta tradição, seria preciso passar necessariamente pela tristeza para se chegar à felicidade, porque a tristeza aí é vista como aquilo que dá a conhecer a própria alegria, ela é o sabor do amargo requerido para sentirmos melhor o doce sabor da alegria. Ela é *boa*, porque é *ela* que nos faz alcançar a sabedoria ou a felicidade. No cristianismo, como sabemos, o

lugar. É útil aprender sabedoria tendo por mestre o próprio sofrimento”, [685-689]. Cf. Ésquilo. *Oréstia. Agamêmnon, Coéforas, Eumênides*. Trad. Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, 6ª. ed., p. 170.

⁷⁹ Cf. Ésquilo, *op. cit.*, [998-1001], p. 169.

sofrimento é um valor positivo, um sacrifício exigido no trabalho de redenção do pecado original; o sofrimento é o sacrifício que nos livra de um passado pecaminoso (a queda adâmica, pela qual toda a humanidade foi condenada), ao mesmo tempo em que nos garante, se o suportarmos como Cristo, o cumprimento da promessa de felicidade individual e futura no além, *post mortem*. Dessa tradição, Pascal é talvez o melhor exemplo, na modernidade. A ideia de que é preciso sofrer e sacrificar-se, sob a fé cristã, para alcançar a salvação no além, é algo que está no cerne não apenas do pensamento de Pascal, mas também no de sua vida genuinamente cristã⁸¹. O sofrimento, aliás, é justamente a salvação trazida pelo Cristo, que o vive desde a Paixão, e continuará vivendo-o até o fim dos tempos: “Jesus estará em agonia até o fim do mundo...”⁸². E o homem deve tomar parte nesse sofrimento de Cristo, que é o único que pode salvá-lo da ofensa infinita a Deus trazida pela Queda⁸³. Mas há vários outros exemplos, como Malebranche e Leibniz. Neste último, por exemplo, a tristeza e o sofrimento são momentos necessários da história universal deste que é o melhor dos mundos possíveis concebido moralmente por Deus. A tristeza é parte integrante de um Todo, e como diz

⁸⁰ Note-se que felicidade, aí, resume-se ao gozo dos bens da riqueza.

⁸¹ É assim que o enfermo Pascal escreverá uma *Prece para pedir a Deus o bom uso das enfermidades*: “Ó Deus”, ele escreve aí, “que vos fizestes homem apenas para sofrer mais do que qualquer homem pela salvação dos homens! Ó Deus que encarnastes após o pecado dos homens e que tomastes um corpo apenas para nele sofrer todos os males que nossos pecados mereceram”. Pascal apud OLIVA, Luís César. *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal*. São Paulo: Humanitas, 2004, p. 125.

⁸² Cf. frag. 553 dos *Pensamentos*. PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. In: *Pascal*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1ª ed., 1973. Col. Os Pensadores, vol. XVI, p. 172.

⁸³ Oliva, com efeito, escreve sobre isso: “Como criatura, Adão era um ser finito, ontologicamente inferior a Deus e por isso, do ponto de vista ontológico, capaz apenas de atos finitos. Tal foi o pecado original, um ato ontologicamente finito. Em princípio, poderíamos dizer que um outro ato humano, logo finito, poderia compensar o pecado de Adão. Contudo, não se pode julgar a ofensa apenas do ponto de vista do agressor. O pecado foi contra o Ser puro, Deus, infinitamente superior ao homem e criador de todo o universo. Assim se compreende como o pecado original foi infinito”. Cf. Oliva, L. C., *As marcas do sacrifício...*, *op. cit.*, p. 133. A dívida da Queda é infinita porque o pecado, embora cometido por um ser finito, foi contra um ser infinito. Mas como reparar uma ofensa infinita? Eis por que Deus teve que enviar o seu Filho, único capaz de sofrer tamanha dor, para sacrificar-se pela salvação dos homens. Vem daí a ideia de “Corpo Místico”, que já aparecia em Santo Agostinho: a vida do cristão só é um sacrifício de fato se aquele que se sacrifica o faz na condição de membro do corpo sacrificado de Cristo, como parte do sacrifício de Jesus, pois é preciso compartilhar sua infinita dor. Portanto, “só o Filho leva ao Pai”; Jesus é o único caminho, a única verdade. O sacrifício, contudo, é de tal monta, mesmo do lado humano, que nem todos são capazes de cumpri-lo: é preciso, então, que se tenha recebido o dom da *graça* para executá-lo. Portanto, no final das contas, é Deus quem elege suas ovelhas para sacrifício.

Leibniz, a harmonia do todo é sempre salva, não importando que a parte seja ou esteja perturbada. A tristeza deve ser aceita então como momento necessário da história individual ou coletiva, num mundo que segue sempre a direção da realização do melhor, segundo os planos da Bondade divina⁸⁴.

Há também uma outra longa e antiga tradição de filósofos, artistas, escritores, poetas e músicos, que vê na melancolia, enquanto afeto de tristeza, um fator positivo capaz de impulsionar as produções artísticas, filosóficas, científicas, literárias e até mesmo as grandes ações políticas. Nós conhecemos a pergunta de Aristóteles⁸⁵ no *Problema XXX,1*: por que afinal todos os que foram homens de exceção, figuras excepcionais, seja em filosofia, artes, poesia ou política, foram também menifestamente melancólicos? O Filósofo cita vários exemplos, como Heráclito, Lisandro, Ajax, Belerofonte, Empédocles, Platão e Sócrates “e muitos outros entre as pessoas ilustres⁸⁶,

⁸⁴ De fato, em *Da origem primeira das coisas*, Leibniz afirma que a felicidade é precisamente a “perfeição física” das mentes ou dos espíritos, e que o mundo é *perfeito*, seja em sua dimensão física e metafísica, seja em sua dimensão moral. Dizer que o mundo é moralmente perfeito significa dizer que ele é *Bondade*, a qual portanto está inscrita no coração das coisas e acontecimentos. Se perguntarmos de onde viriam então o mal, as desgraças, ou por que os bons sofrem, Leibniz diria que é preciso saber que tudo caminha para uma sempre maior perfeição, não só dos seres físicos, mas também e sobretudo das almas, já que Deus fez o mundo da melhor e mais desejável maneira possível, no qual não podemos conhecer toda a história do universo, mas apenas uma pequena parte: só assim compreende-se e aceita-se o sofrimento dessa ou daquela parte do Todo, deste ou daquele momento da história. Vistos de forma isolada, uma tristeza, um sofrimento parecem injustos e sem sentido; mas, se se considera que o mundo caminha necessariamente para uma maior perfeição, eles tornam-se partes desse movimento, ganhando todo o seu sentido; pois ainda que não saibamos a finalidade última da criação, sabemos que o mundo realiza a Bondade (sem o que não haveria moral em todas as coisas e, para Leibniz, Deus não seria Deus). Como diz Leibniz, a harmonia do todo é sempre salva, não importando que a parte seja ou esteja perturbada. Desse modo, as aflições só são “temporariamente más”, porque, no final, “são atalhos para uma maior perfeição”. São como as dissonâncias que, numa música, causam desconforto justamente para que o ouvinte se alegre quando a melodia reencontrar a ordem. Para Leibniz, a alegria não teria o menor sentido, se ela fluísse constantemente, pois, neste caso, ela causaria fastio e nos tornaria “embasbacados e não satisfeitos”. No sistema leibniziano é preciso portanto haver tristeza e sofrimento, sem o que a alegria e a felicidade não têm sentidos. Cf. Leibniz. *Da origem primeira das coisas*, In: Leibniz. Trad. de Marilena de Souza Chaui. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1ª ed., 1974. Col. *Os Pensadores*, vol. XIX, p. 396-8.

⁸⁵ Ou do Pseudo-Aristóteles. Não importa aqui a autoria do *Problema XXX*. Que contudo ele seja um texto atribuído a esse que talvez seja o maior filósofo da antiguidade, não deixa de ser importante para legitimar a tese dos intelectuais e artistas melancólicos que amam associar melancolia e genialidade.

⁸⁶ ARISTÓTELES. *L'Homme de génie et la Mélancolie - Problème XXX, 1*. Trad. J. Pigeud. Paris: Editions Rivages, 1988, p.84-5. Cf. 953a 10-27. Para uma análise desse texto, ver Berlinck, Luciana Chaui. *Melancolia: rastros de dor e perda*. São Paulo: Humanitas/ATT, 2008, especialmente capítulo 1.

como de resto o próprio Aristóteles será citado na posteridade como um exemplo de grande gênio melancólico.

Do ponto de vista da teoria espinosana dos afetos, essa pergunta do *Problema XXX,1* leva a uma outra questão. Em Espinosa, vimos que a tristeza é definida justamente como o ato no qual nossa potência de agir é diminuída ou contrariada, e a melancolia é uma espécie de tristeza (*AD 3* e expl.). Se a melancolia proporciona de algum modo o aumento da capacidade produtiva – intelectual, artística etc. – então seria forçoso admitir que um certo tipo de tristeza proporciona alegria, isto é, o aumento da potência. Mas conforme à definição de Espinosa, a melancolia pode ser vista como uma tristeza profunda, porque nela a “potência de agir do corpo se encontra, absolutamente falando, diminuída ou contrariada” (*E IV, 42 dem*). Como então, desse estado de profunda incapacidade de agir, poderia emergir o seu oposto, o poder das grandes ações, a virtude dos “gênios”? Ou em termos mais simples: como do estado de tristeza, em que nossa capacidade de agir e pensar encontra-se completamente diminuída ou contrariada, pode nascer um aumento dessa capacidade, a alegria?

A resposta a essa pergunta é importante porque a melancolia – veremos melhor – sendo o afeto de tristeza por excelência, a *tristeza profunda*, não pode ser ela mesma a causa das “grandes alegrias”. E, no entanto, se ela aparece ligada à atividade de grandes personalidades da história do pensamento e da arte, deve haver algo que liga as duas coisas. Uma tradição não surge do nada e por nada. Assim, para tentar responder à questão, voltaremos um pouco no tempo.

2. NASCIMENTO E RENASCIMENTO DA TRADIÇÃO

Na Grécia do século V a.C., alguns acreditavam que o corpo humano era constituído de uma única substância que mudaria conforme as circunstâncias.

Hipócrates e seus seguidores, porém, afirmavam, contra essa crença, que o corpo humano era constituído essencialmente por quatro humores ou líquidos orgânicos: sangue, bÍlis amarela, fleuma e bÍlis negra, esta última sendo a responsável pelo estado de melancolia. Resumindo a teoria dos quatro humores no *Corpus hipocraticus*, PolÍbio afirmava: “Quando esses humores não saem, nem por excesso nem por falta da justa medida, o homem está em pleno vigor”⁸⁷. A saúde dependia então do equilíbrio ou *temperamento* dos humores. Mas não só: os humores, sendo elementos constitutivos do corpo humano, eram responsáveis também pela *natureza* do corpo, de tal modo que sem eles não haveria a própria vida⁸⁸. Assim, o estado e a natureza de um corpo equilibrado dependia do equilíbrio dos quatro humores.

No *Problema XXX, 1*, contudo, essa “teoria dos humores” legada por Hipócrates sofrerá uma importante alteração, e desde então inúmeras reinterpretações da “doença” surgirão, constituindo uma verdadeira tradição da melancolia, todas elas baseadas na leitura aristotélica. De fato, a bÍlis negra (*melaina cholè*, μελαγχολία), aí, será vista ela mesma como uma “mistura” (*krásis*), podendo-se então falar da “boa” e da “má” melancolia, segundo a condição atual da “mistura”⁸⁹. Considerada uma mistura de frio e calor, a bÍlis negra poderia assim se tornar ora muito quente, ora muito fria, embora ela fosse fria por natureza⁹⁰. Desse modo, em excesso e fria ela produziria apoplexia, torpores, *atymia* (abatimento), preguiça ou pânico; mas quente e em excesso, embora pudesse produzir “erupções de úlcera e outros males dessa espécie”, a bÍlis negra produziria a “*eutymia* [bem estar] acompanhada de cantos, dos acessos de loucura”, mas

⁸⁷ PolÍbio, in HERSANT, Yves. *Mélancolies: de l'antiquité au XXIe siècle*. Paris: Éditions Robert Laffond, 2005, p. 511.

⁸⁸ PolÍbio, in Hersant, Y., *Mélancolies...*, *op. cit.*, p. 512-3.

⁸⁹ Aristóteles, com efeito, afirma haver “uma boa mistura [*eukrasía*] da inconstância”, isto é, uma boa melancolia, como nós veremos. Cf. Aristóteles, *Problema XXX, 1*, *op. cit.*, 955a 35, p. 107.

⁹⁰ Aristóteles, *Problema XXX, 1*, *op. cit.*, 954a 12-3, p. 93.

também uma certa exaltação (*manía*), tornando seus portadores “dotados” e “inclinados ao amor”, embora eles pudessem ser “facilmente levados pelos impulsos e desejos”⁹¹.

A relação entre melancolia e genialidade, para Aristóteles, poderia ser explicada pelo lugar em que se encontra o calor da bílis no corpo. Como lemos no *Problema XXX,1*, “...muitos, pelo fato de o calor se encontrar perto do lugar do pensamento”, seriam afetados de “doenças da loucura e do entusiasmo”. Daí a inspiração dos “homens excepcionais”⁹². Mas somente aqueles em que o calor da bílis não é excessivo nem pouco, embora fossem certamente melancólicos, seriam em geral pessoas mais sensatas, menos bizarras e de destaque, seja em política, em artes ou em filosofia⁹³. Era portanto à presença maior ou menor da “mistura” da bilis negra que Aristóteles atribuía a qualidade do “espírito” ou inteligência de cada um: “...os que só têm uma pequena parte de uma tal mistura são medianos, enquanto que os que dela têm uma grande quantidade são já diferentes da maior parte da gente”⁹⁴. Porém, entre os próprios melancólicos haveria diferenças pertencentes ao grau de concentração da bílis negra: se grande, seus portadores seriam melancólicos ao extremo (e portanto propriamente doentes); se atenuada, eles seriam *por natureza* “homens excepcionais”. Frisemos esse *por natureza*, porque o que caracteriza propriamente o homem de exceção é que nele a mistura da bílis é *a sua phýsis* – ela não é um acidente, como os estados provocados pelo vinho, por exemplo⁹⁵. Com Aristóteles, assim, pode haver a boa melancolia dos

⁹¹ Aristóteles, *Problema XXX,1*, *op. cit.*, 954a 20-30, p. 95. Num caso, diríamos hoje, teríamos a depressão; no outro, a mania.

⁹² Aristóteles, *Problema XXX,1*, *op. cit.*, 954a 32-7, p. 97. “.. Marcos de Siracusa”, escreve Aristóteles, “era ainda melhor poeta em seus acessos de loucura”.

⁹³ Aristóteles, *Problema XXX,1*, *op. cit.*, 954b 3, p. 97.

⁹⁴ Aristóteles, *Problema XXX,1*, *op. cit.*, 954b 24-26, p. 99.

⁹⁵ Aristóteles, *Problema XXX,1*, *op. cit.*, 954b 8, p. 99. Uma passagem do *Problema* resume a tese aristotélica: “Portanto (...), porque a potência da bílis negra é inconstante, inconstantes são os melancólicos. E, com efeito, a bile negra é muito fria e muito quente. E porque ela molda os caracteres, (pois, entre o que esta em nós é o calor e o frio que moldam o caráter), como o vin misturado a nosso corpo em maior ou menor quantidade molda nosso caráter, ela nos faz tal ou tal. Todos os dois, o vinho e a bile negra, contém vento. Mas porque é possível que haja uma boa mistura da inconstância, e que esta seja, de algum modo, de boa qualidade, e que é possível, quando é preciso, que a disposição [*diathèse*] muito quente seja ao mesmo tempo,

grandes homens, dos homens de exceção, e nesse caso ela não é uma patologia ou doença.

A partir daí, toda uma tradição interpretativa estava sendo fundada. A melancolia será vista desde então como causa dos homens excepcionais (poetas, filósofos, artistas, políticos...), nos quais ela não é uma doença, mas justamente uma *disposição* (*diathèse*) interna, algo que pertence à sua própria natureza, e assim determina a excepcionalidade de tais homens. Ela é *causa*, porque a própria mistura da bílis negra, pertencendo à natureza ou *phýsis* do melancólico, e sendo ela por natureza inconstante, encontra no homem excepcional uma certa constância (a mistura mantém-se, por exemplo, no estado de muito quente e muito fria ao mesmo tempo), e é isso que faz dele, não um doente, mas um homem de exceção⁹⁶. Assim, a melancolia em Aristóteles deixa de ser uma doença em si mesma, para se tornar a causa *natural* da excepcionalidade humana⁹⁷.

É verdade que a tese não fará muito sucesso entre os estoicos. Em Sêneca, por exemplo, a melancolia não é vista com bons olhos e ele sequer faz referência à bílis negra, nem usa o termo *melancolia*; fala antes em *taedium vitae*, que é um *desgosto pela vida*. Como afirma Hersant, tal desgosto, “(...) essa instabilidade da alma, o estoico deve extirpá-las (...): só a sabedoria assegura a saúde da alma”⁹⁸. É verdade também que na Idade Média, onde era chamada *acédia* ou *acídia* (*akadia*), a melancolia, como lembra

bem ao contrário, fria (ou inversamente em razão do excesso que ela apresenta), todos os melancólicos são portanto seres de exceção, e isso não por doença, mas por natureza”.

⁹⁶ Como escreve Luciana Chauí Berlinck: “O autor do *Problema XXX,1* se interessa pela constância dessa mistura inconstante ou em mostrar a existência peculiar de uma *constância da inconstância*, pois é exatamente isso que lhe permite afirmar que há *uma saúde do melancólico* e, portanto, que este não é *necessariamente um doente*”. Cf. Berlinck, L. C. *Melancolia: rastros de dor e perda*, *op. cit.*, p. 52, grifos da autora.

⁹⁷ Berlinck escreve também que “...o Problema XXX,1 desfaz o mistério que parecia estar contido na pergunta inicial – por que todos os homens excepcionais são melancólicos? – pois substitui a ideia de uma escolha (as Musas escolhendo um poeta, Dioniso escolhendo um profeta, Apolo, um sábio, Atena, um guerreiro) pela ação da Natureza, isto é, da mistura natural que constitui o melancólico. A excepcionalidade deixa de ser efeito de uma eleição divina misteriosa para se tornar o fato natural de uma fisiologia”. Cf. Berlinck, *op. cit.*, p.57.

⁹⁸ Hersant, Y. *Prólogo ao De la tranquillité de l'âme*, in: Hersant, Y., *op. cit.*, p. 541.

Moacyr Scliar, será antes de tudo *indiferença*, doença própria dos solitários cuja causa era o demônio; além disso, o portador da *acédia* era tido como aquele que foi abandonado por Deus, porque cometera um pecado capital⁹⁹, seu desgosto pela vida sendo o mesmo que um desgosto por Deus¹⁰⁰.

No Renascimento, entretanto, a interpretação aristotélica será retomada, e ganhará novos e maiores ímpetus. Como lembrou Jean Starobinski, o Renascimento foi a « era de ouro » da melancolia: “ Sob a influência de Marsílio Ficino e dos platônicos de Florença”, afirma o autor, “a melancolia-temperamento aparece como o apanágio quase exclusivo do poeta, do artista, do grande príncipe, e sobretudo do verdadeiro filósofo”¹⁰¹. Ele mesmo um melancólico, Ficino considerava que os melancólicos “mostram às vezes um gênio tão superior que se os diria menos humanos que divinos”¹⁰², e dará vários conselhos aos “homens de cultura”, não para extirpar a doença (o que equivaleria a eliminar a “causa” da genialidade), mas para tirar dela o melhor proveito¹⁰³. Ficino, ao oferecer uma explicação de como a bílis negra favorece a genialidade do “homem de cultura”, seguirá Aristóteles quanto à ideia de “constância na inconstância”, mas enfatizará ainda mais o caráter de *estabilidade* da melancolia no homem excepcional: podendo ser causa de loucuras e manias, a bílis pode porém causar “um humor estável e consistente”¹⁰⁴.

Entre os fatores que fazem com que a bílis negra favoreça o “sábio”, o “homem excepcional”, o “gênio”, está o fato de que ela produz espíritos sutilíssimos, que são

⁹⁹ De fato, como pregava Santa Hildegarda (século XII), a melancolia, “desde o início da raça de Adão, nasceu do sopro da serpente, porque Adam seguiu seu conselho para se alimentar”. SANTA HILDEGARDA. *Les causes et les remèdes*, in: Hersant, Y., *op. cit.*, p. 561. E assim, “...a tristeza e o desespero vêm da melancolia, que ocorreu em Adão pelo fato do seu pecado”, *ibid.*, *ibidem*, p. 566.

¹⁰⁰ SCLiar, Moacyr. *Saturno nos Trópicos: a melancolia europeia chega ao Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 75.

¹⁰¹ Cf. STAROBINSKI, J. *Histoire du traitement de la mélancolie, des origines à 1900*, in: Hersant, *op. cit.*, p. 571.

¹⁰² Neste ponto, Ficino pretende-se seguidor de Demócrito, Platão e Aristóteles. Cf. Ficino, *De vita triplici*, in: Hersant, Y., *op. cit.*, p. 580-1.

¹⁰³ Cf. Starobinski, J., *Histoire...*, *op. cit.*, p. 571.

“mais quentes”, e cujos movimentos são “ágeis” e sua ação, “vigorosa”¹⁰⁵. Ora, como estes “espíritos”, escreve Ficino,

...emanam continuamente de um humor estável e consistente, eles podem ser úteis por muito tempo [*faire un très long usage*]. Forte com um tal apoio, nossa alma põe mais vigor em questionar, mais perseverança em buscar; ela descobre facilmente o que ela procura, ela percebe claramente, discerne com clareza e retém por longo tempo o que ela discerniu¹⁰⁶.

Com Ficino, portanto, a melancolia, sendo natural e podendo ser boa, comporta também – ainda mais do que em Aristóteles – um caráter de estabilidade¹⁰⁷, que pode ser tanto obtido quanto preservado por vários cuidados como o corpo e pelas várias “receitas médicas” indicadas pelo próprio Ficino, que assim trazia uma contribuição a mais na consideração da melancolia como afeto positivo em sua relação com o conhecimento, as artes e a cultura. Veremos que é essa “estabilidade” que será questionada quando a melancolia voltar a ser considerada como doença ou patologia do ânimo.

3. FLUTUAÇÃO DO ÂNIMO, PRODUTIVIDADE MELANCÓLICA: UMA HIPÓTESE

A influência de Ficino será marcante. A *Melancolia I*, de Albert Dürer (voltaremos a ele), por exemplo, foi elaborada num contexto de forte presença das ideias de Ficino. E em sua obra *Anatomia da Melancolia*, de 1621, Robert Burton citará

¹⁰⁴ Isso porque Ficino considerava a “melancolia natural” nada mais do que “a parte do sangue mais espessa e mais seca”, isto é, mais próxima do sólido e do estável Ficino, *De vita triplici*, in: Hersant, Y., *op. cit.*, p. 581.

¹⁰⁵ Ficino enumera três tipos de causa: a astrológica ou celeste – Mercúrio e Saturno, o primeiro, seco, estimulando as sábias pesquisas; o segundo, frio, permitindo buscar e conservar as descobertas; a humana – o uso do cérebro e seus efeitos; e a natural – a presença da bÍlis negra, que, entre outras coisas, eleva a alma “à compreensão das coisas mais altas, uma vez que ela concorda plenamente com Saturno, o mais alto dos planetas”. Cf. Ficino, *De vita triplici*, in: Hersant, Y., *op. cit.*, p. 579.

¹⁰⁶ Ficino, *De vita triplici*, in: Hersant, Y., *op. cit.*, p. 583.

¹⁰⁷ Note-se que em Aristóteles a mistura da bÍlis poderia dar-lhe uma certa constância, mas sempre *na* inconstância, como apontamos acima; tratava-se de uma “estabilidade” frágil, sempre ameaçada pelo caráter naturalmente instável da própria bÍlis.

Ficino várias vezes¹⁰⁸. Nos séculos seguintes, diversas obras, em todas áreas, não deixarão de voltar ao tema da melancolia e sua ligação com a atividade intelectual. Mas se (voltemos ao nosso problema) a melancolia é uma profunda tristeza, uma completa diminuição da potência de agir e pensar, como quer Espinosa, como então explicar a “produtividade” intelectual e artística dos próprios melancólicos? Curiosamente, é a partir do momento em que a melancolia volta a ser considerada como doença ou patologia do ânimo, que uma resposta pode ser mais facilmente encontrada.

É aproximadamente na virada dos séculos XVIII e XIX que começa a surgir uma nova visão sobre a melancolia¹⁰⁹. Os estudos da medicina, contudo, caminharam sempre ao lado das teorias filosóficas sobre a melancolia. Será somente com o avanço da psiquiatria, a partir do XIX, e com a consolidação da psicanálise, nos inícios do XX, que as explicações médicas gozarão de maior prestígio e legitimidade na explicação da melancolia enquanto doença. Do lado da psiquiatria, é sobretudo com Jean-Etienne Esquirol (1772-1849) e Philippe Pinel (1745-1826) que a melancolia será caracterizada propriamente como doença mental acompanhada do seu lado reverso, a *mania*. A partir daí, os dois lados de Saturno – seu peso, frieza e secura; sua nobreza e elevação¹¹⁰ – deverão ser levados igualmente em conta, como símbolo de uma antítese instável própria da melancolia¹¹¹.

¹⁰⁸ Sobretudo na subseção intitulada “amor ao conhecimento e melancolia”; segundo Scliar, op. cit., p. 50.

¹⁰⁹ É também o momento no qual, sobre a partir de meados do XIX, *melancolia* começa a ser substituído pelo termo *depressão*. Cf. Berlinck, L. C., *Melancolia...*, op. cit., p. 67.

¹¹⁰ Comentando o problema em Ficino, Berlinck escreve: “Esse caráter antitético da bÍlis negra ou melancolia explica por que o planeta que a governa é Saturno, pois este é senhor das antíteses. Pesado, produz gente agarrada à materialidade e propensa à sensualidade. Distante, frio e seco, exaure e extenua a força vital, absorvendo-a sem retorno, deixando a alma na preguiça, na inércia e na tristeza sem fim. Porém, por ser o mais elevado e nobre dos planetas, amplia a inteligência e a capacidade de contemplação, produzindo gente altamente espiritual, alheia à sensualidade e voltada para o divino”. Cf. Berlinck, L. C., *Melancolia...*, op. cit., p. 26.

¹¹¹ Segundo Moacyr Scliar, no XVIII, de fato, volta-se à teoria hipocrática dos humores, mas para caracterizar a melancolia como doença e como algo negativo. Cf. Scliar, op. cit., p. 69-70. E até certo ponto volta-se também à ideia do “manikoi”, que já havia sido apontada por Aristóteles.

Que a melancolia tem quase sempre como correlato a euforia, que a *manía* segue-se quase sempre à “depressão”, não é algo raro nem difícil de ser observado nos casos concretos. É pela consideração deste fato empírico que a própria noção de “estabilidade” será questionada. A melancolia parece ser de fato um estado de ânimo “bipolar”, para usar um termo atual, em que o indivíduo oscila da mania à depressão. Já aqui há um indício do que parece estar de fato em jogo na relação entre melancolia e produção intelectual (artes, literatura, filosofia etc.): a produção melancólica pode ser vista como o lado “maníaco” do “doente” que busca o “remédio” para o seu mal; mas o “remédio” é, por assim dizer, ingerido em doses tão excessivas, que acaba por fazer retornar o mal que pretendia extirpar.

Freud, em *Luto e Melancolia*, tentou explicar esse estado maníaco como fenômeno indissociável do estado melancólico¹¹². Seria difícil entrar nos meandros das explicações e hipóteses freudianas para o problema; não só por falta de espaço, mas porque a complexidade do próprio texto nos obrigaria a adentrar o terreno próprio da psicanálise, afastando-nos do nosso assunto. A melancolia, em Freud, envolve um complexo processo de identificação com o objeto amado perdido, assim como uma relação de ambivalência, isto é, de amor e ódio pelo objeto, e, por fim, um processo de “regressão da libido”, em que o indivíduo recolhe-se em si mesmo como objeto libidinal (regressão narcísica). Mas o texto freudiano apresenta ainda uma outra dificuldade: embora ofereça uma bela e consistente análise dos mecanismos inconscientes que estão em jogo na melancolia, o texto – como o próprio Freud admite¹¹³ – não consegue explicar satisfatoriamente a relação entre melancolia e mania. O máximo que ele postula

¹¹² Cf. FREUD, S. “Deulo y melancolia”. In : *Sigmund Freud : Obras completas – Tomo II*. Trad. Luis López-Ballesteros y de Torres. Buenos Aires : El Ateneo, 2003, p. 2091-2100. Para uma análise deste texto, ver também o capítulo 2 do livro de Berlinck, *op. cit.*

¹¹³ Cf. Freud, *op. cit.*, p. 2100: “Mas achamos conveniente”, escreve ele, “passar por alto e adiar a explicação da mania até ter chegado ao conhecimento da natureza econômica da *dor física*, e depois, da *dor psíquica*, análoga a ela”.

é a hipótese de que a mania emerge como “contracarga” afetiva diante do trabalho doloroso da melancolia, no qual o indivíduo se vê em conflito consigo mesmo: “O conflito que surge no *eu*”, escreve Freud, “e que a melancolia costuma substituir pela luta em torno do objeto, tem que atuar como uma ferida dolorosa, que exige uma contracarga, extraordinariamente elevada”¹¹⁴. Assim, a mania é explicada, em última análise, como reação ao processo doloroso envolvido na experiência melancólica; ou, como escreve Luciana Chaui Berlinck, “(...) a mania é vista como uma defesa contra a dor do conflito melancólico”¹¹⁵.

Freud, contudo, oferece uma pista preciosa para a compreensão entre mania e melancolia ou depressão. Se, de fato, o estado maníaco um processo em que o *eu* se perde de si mesmo (ao contrário do luto, em que a perda do objeto é o outro e se tem consciência disso)¹¹⁶, e se, de fato, tal processo envolve automenosprezo e sentimento de completa impotência, a melancolia caracteriza-se por uma negação excessiva de si mesmo, à qual se segue uma autoafirmação igualmente excessiva, para compensar a relação dolorosa que se processa no próprio eu. Essa autoafirmação excessiva, que caracteriza a mania, manifesta-se muitas vezes numa dedicação eufórica e voraz ao trabalho. E porque sua autoafirmação é excessiva, o maníaco tende a ser orgulhoso¹¹⁷, sentindo-se capaz de tudo, sentindo-se um gênio, um homem excepcional, um grande artista, ou *un grand savant*. Mas por isso mesmo ele solicita de si e do mundo exterior mais do que é possível obter. Ora, a realidade, mais cedo ou mais tarde, acaba por mostrar sua face. E o maníaco descobre, então, que ele mesmo e os objetos que ama não podem cumprir as promessas que ele *imaginava*: seus bens não têm tanta importância

¹¹⁴ Freud, S., *op. cit.*, *idem*.

¹¹⁵ Berlinck, L. C., *op. cit.*, p. 135.

¹¹⁶ No luto, afirma Freud, o mundo torna-se “pobre e vazio”, mas na melancolia é o próprio eu que já não tem qualquer valor ou sentido. Enquanto no luto perde-se um objeto exterior, na melancolia, o “objeto” perdido é o próprio eu. Cf. Freud, *op. cit.*, p. 2094.

¹¹⁷ Isto é, por amor de si, ele se estima além da medida; cf. AD 28.



Ilustração 2: *Melancholia I*. Albrecht Dürer, 1514

assim, sua arte não alcança o belo absoluto, seu conhecimento não chega à verdade absoluta. Em a *Melancholia I* (1514), por exemplo, Dürer mostra uma personagem rodeada de objetos que simbolizam a busca do conhecimento, mas aos quais ela não parece dar importância, ou antes se interroga sobre sua real utilidade. Seu rosto apoiado na mão não deixa de ser o gesto simbólico do *savant fatigué*¹¹⁸ que se pergunta para

¹¹⁸ O motivo da mão suportando o rosto do melancólico aparece em diversas obras, como, por exemplo, em *O melancólico* de Jacob De Gheyn (1565-1629); no *São Jerônimo* (em torno de 1550) de Martino Rota segundo Michiel Coxie; na *Melancholia* de Hans Sebald Beham (1539); ou ainda em *O Poeta* (1630), água-forte de Jusepe de Ribera.

quê, afinal, serve tudo aquilo. É de resto uma personagem bastante representativa de uma época em que o desenvolvimento do conhecimento é promissor, mas também confuso, a astronomia misturando-se à astrologia, a matemática à numerologia, a filosofia à teologia, a química à alquimia...; desenvolvimento que portanto não consegue apontar para uma direção certa e segura, não consegue mostrar sua própria utilidade, nem cumprir suas promessas, mostrando assim a impotência daquele que imaginava poder tirar de si e deles mais do que ele e eles realmente podiam proporcionar¹¹⁹. Mas oscilando da euforia à dor, e desta àquela, o melancólico pode chegar ao ponto de não mais suportar a *animi fluctuatio*, essa flutuação do ânimo que ora faz dele um ser

¹¹⁹ A própria criação de a *Melancholia I* por Dürer é sintomática do “homem de cultura” da época desiludido com o trabalho intelectual. Como escreve G. Minois: “Quando em 1514 Albrecht Dürer realiza a gravura *Melancholia I*, ele tem trinta e oito anos e perdeu suas ilusões. Pelos trinta anos ele acreditava ainda na possibilidade de atingir a beleza absoluta, universal, graças às matemáticas. Mas pouco a pouco ele desliza para um sombrio ceticismo, agravado por visões e sonhos (...)”. Cf. Minois, G. *Histoire du mal de vivre : de la mélancolie à la dépression*. Paris: Éditions de La Martinière, 2003. De certa maneira, A *Melancholia I* é o próprio Dürer tentando curar sua dor. Maria Bolaños, analisando o tema da melancolia na arte de vanguarda dos inícios do século XX, faz uma comparação entre a *Melancholia I* e o *Herói com uma asa*, de Paul Klee, onde ela afirma que “...ambos compartilham o fundo da mesma doença: a do desassossego produzido pelos conhecimentos incompletos, a fatal impossibilidade de alcançar o absoluto, o desencorajamento ante os próprios limites”. Cf. BOLANOS, M. *Pasajes de la melancolía*. Espanha: Junta de Castilla y León, 1996, p. 13. Essas interpretações, que, de resto, como a nossa, estão próximas da leitura de Panofsky (*Saturno e Melancolía*), podem ser contrapostas à interpretação, sem dúvida mais original, de Francis A. Yates. Em *A filosofia oculta na época elizabetana*, ela considera que a fonte imediata de Dürer foi, não Ficino, mas o *De occulta philosophia*, de Cornelius Agrippa. Na *Melancholia I*, a personagem não representaria o « gênio melancólico » frustrado, mas antes a primeira etapa de uma *melancholia inspirada* que conserva três graus de ascensão pelo conhecimento mágico ou oculto : a imaginação, a razão e o intelecto. A cada um desses níveis correspondem, respectivamente, os demônios que inspiram as artes manuais, o conhecimento das coisas naturais e humanas, e os segredos divinos. O melancólico inspirado estaria protegido contra tais demônios, porque praticante de uma « magia branca ascética » (os elementos indicativos seriam as asas, os anjos e a escada que leva ao céu). A gravura de Dürer representaria a primeira etapa dessa « magia branca » – imaginação e artes manuais, donde todos os instrumentos e ferramentas que figuram na gravura –, daí o título, *Melancholia I*, ao passo que o *São Jerônimo em seu gabinete*, também de 1514, representaria a terceira etapa – intelecto e segredos divinos – e seria, talvez, a *Melancholia III*. Assim, a personagem da *Melancholia I* não representaria « o gênio trágico e infeliz » (donde a mão apoiando o rosto), mas antes a *imaginação inspirada* do gênio melancólico dotado da *visão inspirada* que se realiza em três níveis. Cf. YATES, F. A. *La philosophie occulte à l'époque élisabéthaine*. Paris: Dervy-Livres, 1987, p. 77-90. Tal interpretação não nos impede de assinalar, porém, três pontos: 1) o melancólico, em todo caso, *precisa ser* protegido contra seus próprios *demônios* por outros seres sobrenaturais (os anjos, as asas, a escada), o que significa que não pode fazê-lo pela força de sua própria inteligência ou genialidade; 2) assim sendo, sem as proteções mágicas, ele poderia desesperar-se do conhecimento e de sua genialidade, caindo em profundo abatimento; 3) portanto, a gravura pode ser vista como representativa daquela confusão de conhecimentos que apontamos acima (aqui, artes, ciência e filosofia misturadas com ocultismo ou magia e religião), motivo a mais para que a personagem não deposite no conhecimento, nas artes ou na filosofia, por si mesmos, a confiança capaz de livrá-lo da melancolia. Assim, em ambas as interpretações, o lugar do conhecimento permanece precário e o abatimento melancólico permanece ligado ao papel frágil que tal conhecimento representa para o gênio melancólico.

“menos humano do que divino” – a euforia, a soberba... –, ora o mostra como o mais desprezível, triste e impotente dos mortais – o abatimento, a abjeção. É assim que, em muitos casos, essa tensão, tendo atingido o seu limite, pode levar ao suicídio.

À *atymia* segue-se assim a *eutymia*, e vice versa: eis por que a melancolia produz artes e conhecimentos¹²⁰. Não por si mesma – veremos melhor – mas como reação à dor, como sugere Freud, e isso através de um entusiasmo tão eufórico quanto depressivo era o estado melancólico. A tristeza, como todo e qualquer afeto, também produz seus efeitos. No caso da melancolia, porém, nós vemos o preço caro que ela cobra. Flutuação extrema do ânimo, ela leva o homem de gênio melancólico, ora a desesperar do trabalho de conhecimento que busca o verdadeiro ou da arte em busca do belo como inúteis, porque inatingíveis e sem sentido; ora a solicitar deles, num excesso de otimismo e autoconfiança, mais do que eles podem dar.

4. AMOR À EUFORIA E RESISTÊNCIA À TRISTEZA: UMA EXPLICAÇÃO ESPINOSANA

Mas não é difícil cairmos do alto das nossas ilusões. E quanto maior a ilusão, maior o tombo. Alegrias frágeis, aquelas proporcionados pelos bens igualmente frágeis, tendem a durar muito pouco. E quanto maior o grau de heteronomia de nossa relação com elas, maior e mais provável o sofrimento. Que o melancólico passe da euforia ao abatimento do ânimo não é portanto difícil de entendermos. Mais difícil, talvez, é explicar o caminho inverso. Como compreender a passagem do estado de ânimo triste – por vezes profundamente triste – ao estado de produção eufórica do melancólico? O próprio Freud, em *Luto e Melancolia*, não promete nem oferece qualquer solução definitiva a esse difícil problema. Em termos espinosanos, o problema se coloca assim:

¹²⁰ Não interessa tanto, aqui, a qualidade ou o alcance das obras.

como é possível passar de uma tristeza profunda a uma alegria eufórica? Como é possível que da impotência nasça uma certa potência? ¹²¹

Precisamos voltar mais uma vez às noções de desejo, alegria e tristeza. No primeiro capítulo, vimos que eles são afetos primários e originários, já que deles e da composição entre eles surgem todos os outros¹²². Um desejo, por exemplo, pode nascer da alegria ou da tristeza. O estado de ânimo eufórico do melancólico – é a nossa hipótese – parece ser um afeto de alegria nascido da força do desejo que de algum modo reage e resiste à tristeza. Quando, no mesmo capítulo, analisamos as proposições III, 37 e IV, 18¹²³, vimos que, de um lado, o desejo que se origina da alegria é, mantidas as mesmas condições, mais forte do que o desejo que nasce da tristeza; de outro lado, vimos que “(...) a força do desejo que se origina da alegria deve ser definida pela potência humana e ao mesmo tempo pela potência da causa exterior (...)”, ao passo que a força do desejo que nasce da tristeza “deve ser definida só pela potência humana”. Além disso, nós vimos que no primeiro caso o desejo é reforçado pelo próprio afeto de alegria, havendo uma colaboração entre nosso próprio desejo e a causa exterior, de maneira que o desejo é reforçado pela alegria, e por isso sua força não só pela potência humana mas também pela potência da causa exterior; no segundo caso, porém, a força do desejo não recebe nenhum reforço da causa exterior, mas é antes uma *reação* a ela. Ou seja: num caso, a força do desejo se soma ao afeto de alegria no movimento de afirmação; no outro, ele apenas reage a ela, e é por isso que sua força define-se apenas pela potência humana, não sendo favorecida pela causa externa. Neste último caso, portanto, a força do desejo é força de reação e resistência à tristeza, sendo tanto mais

¹²¹ Dizemos “*uma certa* potência” para assinalar o fato de que seguramente não se trata aqui de uma *plena* potência: os atos eufóricos são acompanhados de desproporções, desmesuras e ilusões, como indicamos acima. Por isso eles envolvem tristeza, isto é, impotência, na medida mesma dessa desproporção, desmesura e ilusão. Trata-se em todo caso, como ao final ficará mais claro, de uma alegria, e portanto de um potência, passiva. Como toda alegria passiva, ela envolve negação, isto é, tristeza.

¹²² E III, 11 esc. e AD 48 expl.; E IV, 59 esc.

forte quanto mais forte ela é. A alegria eufórica do melancólico parece ter sua origem nessa reação do desejo à tristeza profunda. O lado maníaco do melancólico, portanto, seria um bom exemplo de força de reação e resistência do *conatus*. Força e resistência que, todavia, não conseguem tirar o melancólico de sua *fluctuatio animi*, da oscilação entre a euforia e a depressão. Por quê? É que se trata de uma reação passiva a uma situação de extrema passividade triste, que por isso mesmo não tira o melancólico de seu estado afetivo. A reação não implica aqui uma transformação da situação passiva.

De fato, uma vez que na melancolia todas as partes do corpo, e portanto da mente que é ideia desse corpo, encontram-se igualmente afetadas de tristeza, o melancólico encontra-se numa situação global de impotência. Como escreve Laurent Bove: “Todo o sistema de defesa é neutralizado e posto ao serviço da depressão: é uma verdadeira dinâmica do suicídio”¹²⁴. Nessa situação, o corpo não encontra em si mesmo os mecanismos de resistência. Ele precisa de uma intervenção externa que venha alterar tal dinâmica e instaurar a resistência, do contrário ele caminha necessariamente rumo à própria destruição¹²⁵. Se o melancólico não encontra em si mesmo a força de resistência à tristeza, é porque, como afirma Bove corretamente, na melancolia “[...] o amor de si, centro ativo de resistência, foi totalmente por ela neutralizado”¹²⁶. Mas o que é então que, vindo de fora, desperta no próprio *conatus* do melancólico aquela força do desejo nascida como reação à tristeza? É preciso aqui conceber que uma causa ou causas exteriores – e elas podem ser as mais diversas, reais ou simplesmente imaginárias – desencadeiam no *homem de gênio* melancólico a ideia de si mesmo como capaz de produzir, introduzindo assim uma dose de *amor de si*, que no estado de tristeza profunda

¹²³ Ver item 4 do capítulo 1.

¹²⁴ Bove, L. *La stratégie du Conatus*, *op. cit.*, p. 120.

¹²⁵ “Salvo no caso, escreve Bove, em que uma causa exterior venha desequilibrar essa depressão global em proveito de um afeto alegre a partir do qual o *conatus* de uma das partes de nosso Corpo possa de novo resistir ao conjunto das outras em depressão, salvo essa intervenção exterior portanto, no caso exemplar que é a Melancolia, o indivíduo, lógica e inelutavelmente, está votado à destruição”. Bove, L., *idem*, *op. cit.*, p. 120-121.

ele havia perdido (como bem assinalou Freud¹²⁷). Entretanto, como tal ou tais causas estão associadas ao esforço de reação do *conatus* a uma tristeza *profunda*, os efeitos dessa reação passiva mostram-se numa alegria *eufórica*¹²⁸, que se exprime nesse caso numa certa criação artística ou intelectual, bem como numa ação pública. E é por isso que a reação do desejo à tristeza não produz o desejo de transformação dessa situação de passividade afetiva que envolve tristeza profunda.

É assim que, de certa maneira, o *gênio* melancólico ama a sua euforia, ainda que ela possa trazer como efeito uma profunda tristeza. A euforia é, porém, o momento do esquecimento da tristeza, enquanto a tristeza, por sua vez, oferece a ocasião para a reação, que vai, entretanto, desembocar de novo na euforia. Se o *gênio* melancólico permanece nessa flutuação do ânimo, é porque ele ama, não a sua “doença”, mas o “remédio” que ela implica: tendo conseguido emergir da dor e impotência ao trabalho eufórico, ele não pode deixar de amar-se, no momento da euforia, já que ele vê a si mesmo como causa livre dos efeitos produzidos¹²⁹. Ele ama ser eufórico. Se isso implica uma tristeza profunda, esta contudo não pode, por definição, ser sentida ao mesmo tempo que a euforia: o “doente” esquece sua “doença”, no momento mesmo em que prova o seu “remédio”. E por amor ao “remédio”, isto é, por amor de si, ele mantém-se nessa oscilação interminável entre alegria eufórica e tristeza profunda.

Esse amor de si na alegria eufórica que a melancolia envolve encerra assim o homem de gênio melancólico em sua própria “doença”. De seu estado de ânimo melancólico emerge uma força de reação do desejo contra essa mesma tristeza; mas como essa força de reação, que é tão mais forte quanto mais profunda é a dor, exprime-se na

¹²⁶ Bove, L. *La stratégie...*, *op. cit.*, p. 121.

¹²⁷ Essa perda quase total do amor de si é o que em *Luto e Melancolia* Freud sugere como sendo a perda do eu, e que se exprime em acusações, reprovações e recriminações que o melancólico dirige a si mesmo. Luciana C. Berlinck lembra que a melancolia compartilha com o luto todos os traços distintivos, salvo essa diminuição drástica da autoestima. Cf. Berlinck, L. C., *op. cit.*, p. 82.

¹²⁸ De fato, vimos que a reação é tanto maior quanto maior é a dor.

criação, ou no trabalho eufórico de criação, o melancólico vê no “remédio” a própria cura à sua “doença”. Por isso ele ama sua euforia, que se exprime no trabalho criativo. Esta *criação* é sua própria salvação. Robert Burton, ao escrever sua *Anatomia*, reconheceu ele mesmo que, enquanto melancólico, escrevia justamente para escapar à melancolia¹³⁰. A *criação* é o meio pelo qual o melancólico tenta superar a dor, ela é o modo pelo qual se exprime a força de reação do seu desejo contra a tristeza. Mas amando a sua *criação*, e portanto amando a si mesmo, ele não pode escapar à melancolia: nascida da reação do desejo, a alegria eufórica comporta desmesuras, desproporções, excessos e ilusões, fazendo-o recair na tristeza profunda. “A melancolia é apenas o fervor recaído”, dizia André Gide¹³¹.

A reação do melancólico à sua dor profunda, através da alegria eufórica, não traz portanto a transformação de sua situação afetiva, porque o mantém, por amor de si, preso ao próprio “remédio” de sua “doença”, impedindo-o de buscar as *causas* de seu mal. Eis por que, no estado de euforia, ele não irá sequer questionar sua “natureza melancólica”, esse “não sei quê” que é sua própria dor, mas que lhe traz também as mais sublimes alegrias, que só a *criação* – ele acredita – pode proporcionar. Se todos aqueles que escreveram em favor da melancolia eram eles mesmos melancólicos, eles só puderam fazê-lo durante o estado eufórico, isto é, no momento de reação à dor, mas também de esquecimento dela. Não é então de espantar que se tenha desenvolvido toda uma tradição intelectual que vê nesse estado de ânimo aquilo mesmo pelo quê filósofos, escritores, políticos e artistas estão “mais pertos dos deuses” que dos humanos. Mas se por suas “belas obras” eles se consideram à altura dos deuses, por sua dor e sofrimento eles se sentem abaixo dos próprios humanos. E assim oscilando entre o “céu” e o

¹²⁹ AD 6: *O Amor é a Alegria conjuntamente à ideia de causa externa.*

¹³⁰ Cf. Scliar, M. *Saturno nos trópicos*, *op. cit.*, p. 54.

¹³¹ GIDE, André. *Les nourritures terrestres (1897)*. Paris : Editions Gallimard, 1972, p. 23.

“inferno”, eles não conseguem, *por si mesmos*, sair desse ciclo interminável de alegrias eufóricas e tristezas profundas. E no entanto, justamente no limite dessa dolorosa oscilação do ânimo, quando ela mesma se mostrar insuportável, talvez eles possam, de algum modo, perguntar-se pela causa e natureza de sua “doença”. E assim, à maneira do meditante do *Tratado da Emenda do Intelecto*, talvez possam formular enfim a pergunta: mas afinal, o que é uma verdadeira alegria? Foi ao fazer dessa pergunta o motor de seu pensamento, que Espinosa, ao contrário do pensamento melancólico, acabou por elaborar uma filosofia da alegria, em que a personagem principal não é a *melancholia*, mas a *hilaritas*.

5. HILARITAS, A ALEGRIA PRIVILEGIADA

Como reação à tristeza, a melancolia é um “remédio” ineficaz, porque não cura o “paciente” de seu “mal”, como acabamos de ver na análise da do que poderíamos chamar de “melancolia dos homens de gênio”. Mas como ela, há muitas outras tristezas que não são úteis porque não fortalecem o desejo até sua transformação em desejo de felicidade. Quais alegrias, contudo, poderiam ser consideradas mais propícias nesse processo de fortalecimento e transformação do desejo rumo à Felicidade? Isto é, que tipo de alegria poderia ser considerado mais favorável ao desejo, no que diz respeito à força de resistência à tristeza e à reorientação de nossa experiência afetiva na direção daquilo que Espinosa chama de “nossa suma felicidade, ou seja, beatitude”?¹³²

Vimos que o fato de resistimos à tristeza deve-se antes de tudo a uma determinação de nossa essência, e que a força do desejo que resiste é favorecida ou reforçada pelo gozo da alegria. Se voltarmos mais uma vez ao exemplo da *melancholia*,

¹³² E IV, 49 scol., G II, 136: *nostra summa felicitas, sive beatitudo*; ou, p. ex., E IV, Ap., cap. 4; G II, p. 267: *summa hominis felicitas, seu beatitudo*, “a suma felicidade ou beatitude do homem”.

compreenderemos melhor esse fato. Nisso que hoje poderíamos chamar de *depressão*, e que é descrito por Espinosa como um afeto de tristeza em que “todas as partes do corpo são igualmente afetadas”, uma pessoa já não pode, *por si só*, resistir à tristeza, que nesse caso é profunda, e sair do estado melancólico ou depressivo. A ajuda externa aqui é necessária, porque estando todas as partes do seu corpo igualmente afetadas de tristeza, ela não tem de onde tirar qualquer força para resistir à tristeza. Na melancolia não há “reservas” de alegria em nenhuma parte de seu corpo, cuja mente não pode afirmar a ideia de uma alegria que ela já não tem. Resta-lhe apenas o desejo enquanto força de permanência na existência, enquanto *conatus*, ao qual não há nesse caso nenhum reforço. O reforço terá que vir de fora, de causas exteriores.

Mas a melancolia é uma *situação limite*, que, quando ocorre de forma completa, leva à morte. Ou seja, quando ela se realiza plenamente, já não há qualquer *conatus*, em nenhuma parte do corpo: no limite, como vimos acima, a melancolia é a morte. Em geral, no normal de nossas vidas, há sempre alguma “reserva” de alegria, há sempre algum reforço do desejo, legado pelas alegrias antes vivenciadas. Portanto, em geral encontramos sempre em nós alguma força pela qual podemos resistir à tristeza que advém de fora. Assim, quando passamos pela tristeza, se ela não é uma tristeza que afeta igualmente todas as partes do nosso corpo (e enquanto estamos vivos ela nunca o é), encontramos sempre alguma força contra aquilo que nega nossa existência. Podemos, então, compreender o quanto nosso desejo é reforçado, quando passamos pela *hilaritas*. Pois este afeto de alegria – que nós traduziremos aqui, seguindo Tomaz Tadeu, por *contentamento* (E IV, 42) – é o exato oposto da melancolia. A *hilaritas* é um tipo de alegria ou contentamento em que todas as partes do corpo são igualmente afetadas. Trata-se de um afeto no qual o corpo goza de um contentamento pleno, e também nisto ela é o oposto da melancolia: se esta só se realiza plenamente quando o

corpo já não vive, a *hilaritas* é plena vida ou vigor do corpo. Numa palavra, se a melancolia é a morte, e portanto nunca pode se realizar plenamente para nós, a *hilaritas* é a vida e portanto, como veremos, pode se realizar para nós. Pensamento da *hilaritas*, a filosofia de Espinosa, assim, pode ser considerado uma filosofia da *vida*, no sentido pleno da palavra.

Além de no escólio de III, 11, o *contentamento* aparece na proposição 42 da Parte IV da *Ética*, onde Espinosa afirma que, ao contrário da melancolia, que é “sempre má” [*semper mala*], a hilaridade “não pode ter excesso” e por isso “é sempre boa” [*semper bona est*]. Demonstração:

O contentamento (...) é a alegria que, enquanto referida ao corpo, consiste em que todas suas partes são igualmente afetadas, isto é (pela prop. 11 da Parte III), em que a potência de agir do corpo é aumentada ou favorecida, de maneira que todas as suas partes obtêm mutuamente a mesma proporção de movimento e repouso; desse modo (...) o contentamento é sempre bom e não pode ter excesso.

A *hilaritas* é um contentamento pleno do corpo, porque afeta igualmente todas as suas partes. Se a melancolia, considerada em si mesma, é *sempre* má, é porque ela não oferece nenhuma possibilidade de resistência, ela elimina todas as possibilidades de lutarmos contra a tristeza. Ela diminui ao máximo a força do desejo, porque ao corpo melancólico corresponde uma mente que não encontra em si ideias de alegrias que são elas mesmas esforço de afirmação da existência. É por isso que caracterizam a depressão estados afetivos nos quais nunca se encontram motivos para existir e viver bem: nela, “a vida já não faz sentido”, como se costuma dizer. E se Espinosa não afirma que a melancolia pode ter excesso é porque ela é já por si só uma tristeza excessiva. O *contentamento*, pelo contrário, é sempre bom porque não pode ter excesso, e não o pode porque, nele, não só *todas* as partes do corpo são afetadas de alegria, mas também o são

igualmente, e é desse modo que as relações entre essas partes obtêm ao mesmo tempo a mesma proporção de movimento e repouso.

Há então, no contentamento, como que uma harmonia de relações entre as partes do corpo. Se lembramos que o que caracteriza um indivíduo – no que se refere ao corpo – é justamente uma união de corpos que mantêm entre si uma certa relação de movimento e repouso¹³³, veremos que sob a hilaridade o corpo é um indivíduo pleno: não há conflito entre as partes que o compõem, não há desajustes nas relações que o caracterizam, o que significa que não há partes do seu corpo que sejam mais afetadas do que outras. Contudo, precisamente por isso, Espinosa afirma no escólio da proposição IV,44 que o contentamento, esse contentamento pleno do corpo, é mais fácil de ser concebido do que observado, pois “cotidianamente lutamos” com afetos que em geral se referem a partes do corpo que foram mais afetadas do que outras, motivo pelo qual tais afetos podem ter excesso, já que mantêm a mente “na contemplação de um só objeto” (*in solâ unius objecti contemplatione*), de maneira que ela não pode pensar em outra coisa – e isso a despeito de sermos afetados geralmente por muitos objetos, pois há alguns deles que nos afligem de tal modo que permanecemos fixados em tal afeto¹³⁴, às vezes ao ponto da loucura ou delírio, que nos faz ter presente o objeto ausente no qual estamos fixados.

Na interpretação de Laurent Bove, por exemplo, o contentamento seria difícilimo de ser encontrado, porque, caracterizando-se por um estado de “perfeito equilíbrio” de todo o nosso ser, ele seria tão raro quanto fugaz¹³⁵. Afeto passivo, ele depende sempre das causas exteriores, do acaso, portanto, e um conjunto de bons encontros entre o nosso corpo e os corpos exteriores é necessário à sua ocorrência. Daí

¹³³ E II, 13 esc., def..

¹³⁴ Ver item 2 do capítulo 3.

¹³⁵ Bove, L. *La stratégie du conatus*, op. cit., p. 108.

sua raridade e fugacidade. A peculiaridade do contentamento, entretanto, é que, também segundo Bove, se ele é passivo, a proporção entre as partes que a caracteriza é em si mesma gerada por causas *internas*¹³⁶. É por isso que para Bove ele é já uma espécie de beatitude, porém não ainda em regime de autonomia, uma vez que depende de causas exteriores¹³⁷.

Alegria passiva porque se refere antes de tudo ao corpo e seus encontros com o exterior, a experiência do contentamento ou das alegrias que se aproximam dele é então de suma importância na conquista da Felicidade. E nós veremos – um pouco ao contrário da interpretação de Bove e do que uma primeira leitura do escólio 2 de IV, 45 poderia nos fazer crer – que ele não só é possível, como também não é tão raro quanto parece. O contentamento é importante sobretudo por dois motivos. Primeiro, porque uma alegria, mesmo passiva, está sempre associada à potência de compreensão, uma vez que todo aumento da capacidade de agir do corpo é correlato de um aumento da capacidade de pensar da mente; portanto, a alegria favorece a conquista da Felicidade porque favorece a passagem da paixão do corpo e da mente à ação de ambos. Segundo, porque sendo neste caso uma alegria uniforme e simultânea das partes do corpo, a ideia desse corpo será ao mesmo tempo capaz de compreender simultânea e uniformemente muitas coisas. No famoso escólio 2 da proposição 45 da Parte IV, Espinosa descreve essa condição afetiva, e em sua descrição podemos vislumbrar que, embora dependente de causas externas, a hilaridade não é assim tão “rara” e difícil:

...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 divina. E, assim, é do homem sábio usar as coisas e, o quanto possível, deleitar-se com elas (decerto não até a náusea, pois isto não é deleitar-se). É do homem

¹³⁶ Bove, L. *idem, op. cit.*, p. 110.

¹³⁷ Bove, L. *idem, op. cit.*, p. 111.

sábio, insisto, refazer-se e gozar moderadamente de comida e bebida agradáveis, assim como cada um pode usar, sem qualquer dano a outrem, dos perfumes, da amenidade dos bosques, do ornamento, da música, dos jogos esportivos, do teatro e de outras coisas deste tipo. Pois o Corpo humano é composto de muitíssimas partes de natureza diversa, que continuamente precisam de novo e variado alimento *para que o Corpo inteiro seja igualmente apto a todas as coisas que podem seguir de sua natureza e, por conseguinte, para que a Mente também seja igualmente apta a inteligir muitas coisas em simultâneo* (E IV, 45 esc. 2; trad. GEE, grifos nossos).

Não obstante Espinosa ofereça um exemplo que é próprio do sábio, trata-se de um modo de vida a que não raro podemos ter acesso, em nossa “prática comum”, como mostra a experiência. Este exemplo indica assim que as situações cotidianas que podem proporcioná-la, que se oferecem como sua condição prática, não são tão raras – a não ser numa sociedade de tristes ascetas. O próprio Laurent Bove reconhece que a experiência da *hilaritas* não é tão incomum. Ele escreve: “Entretanto, se esse afeto é raro, ele não é impossível; e pode-se mesmo dizer que sem dúvida nós já o experimentamos...”¹³⁸.

É importante notar que as alegrias descritas no exemplo atingem o *corpo inteiro* e *uniformemente*, sendo então exemplos de *contentamento*. Se chegarmos, portanto, a passar pela experiência da *hilaritas* – o que evidentemente não é impossível e nem mesmo raro – teremos vivido um afeto de alegria singular que atinge nosso corpo por inteiro e uniformemente; teremos vivido uma alegria harmônica, em que não permanecemos fixados a um objeto que afeta mais esta ou aquela parte do corpo. No contentamento, percebemos assim um corpo mais potente, porque capaz de ser afetado por muitas coisas simultaneamente ou por coisas que afetam simultânea e uniformemente as partes do corpo, colocando em equilíbrio as relações de movimento e

¹³⁸ Bove, L. *idem, op. cit.*, p. 109.

repouso que o caracterizam. Assim, embora dependente de causas externas, o contentamento gerará uma certa disposição interna do corpo, pela qual as muitas partes de natureza diferente que o compõem são reforçadas de tal maneira, que o corpo vai inteira e uniformemente ser “capaz de tudo o que possa seguir de *sua* natureza”. E, conseqüentemente, no contentamento percebemos ao mesmo tempo uma mente não mais aturdida e fixada em certas ideias de certos objetos, mas capaz de pensar muitas coisas uniforme e simultaneamente. Há, portanto, no contentamento uma relação entre causas externas e disposição interna do corpo.

Que contudo o contentamento, no mais das vezes, não seja *fugaz*, é algo que já não se pode dizer, porque uma coisa é o acesso às condições práticas dessa alegria toda particular, outra coisa é como lidamos com ela e sobretudo que lições *Éticas* podemos tirar de uma tal situação afetiva. O contentamento parece então ser mais fugaz do que raro: não é difícil que cheguemos a experimentá-lo; mas não é fácil que possamos conservá-lo por muito tempo. Falta-nos algo. E o que nos falta é justamente gozar desse afeto, não na passividade, mas em regime de autonomia, como no caso do sábio, daquele que é feliz, e que, já estando no gozo da beatitude, por isso mesmo não só faz bom uso desses momentos, como se esforça para torná-los menos ocasionais ou raros. Disso que para nós, em geral, depende de causas exteriores, sendo às vezes, por isso mesmo, se não raro, pelo menos “fugaz”, o sábio faz uma “norma de vida” (*vivendi institutum*), norma que entretanto não o *define*, pois no *contentamento*, tomado em si mesmo, estamos ainda no regime das paixões, portanto das causas externas; trata-se antes de uma *propriedade* do sábio. Fazendo desse tipo de alegria um *princípio* ou *modo de vida* (*vivendi ratio*), o sábio será aquele que fará sempre o quanto pode para realizar bons encontros desse tipo; assim, o quanto pode em sua relação com as causas exteriores, o sábio busca tornar menos casual o que pertence à fortuna. Isso, porém, já é

uma propriedade da sabedoria, já é uma característica do *modus vivendi* do sábio. A questão que estamos perseguindo desde o início é a de como alguém chega a esse estado afetivo. Pois sabemos que não é a virtude que faz o sábio, mas antes é sabedoria que tem como propriedade necessária a virtude (*E V*, 42).

Se o contentamento é importante em nossa experiência afetiva é porque ele já indica, ainda no campo das paixões, uma nova potência do corpo (aquela disposição interna equilibrada) e da mente, oferecendo assim uma referência afetiva diante da qual a potência das outras alegrias será como que avaliada e comparada. Como todo afeto deixa vestígios no corpo, algo da experiência do contentamento deve permanecer na memória. O contentamento irá então nos fornecer algo como, parafraseando o *TIE*, uma “natureza” afetiva “muito superior” a nossa, “sem que nada pareça obstar” a que venhamos a “adquiri-la”. Ele, portanto, mostra que é possível, sim, uma nova experiência afetiva, em que os afetos de alegrias que naturalmente buscamos podem ser sempre bons, isto é, nunca ter excesso; ele já aponta para aquela alegria de uma outra ordem, a alegria ativa. E essa *função indicativa* do contentamento está inscrita na própria natureza do afeto passivo. Pois um afeto passivo, isto é, a ideia de uma afecção pela qual o corpo é afetado de determinada maneira por um corpo exterior, envolve – como escreve Espinosa – ao mesmo tempo a natureza do corpo humano e a natureza do corpo exterior (*E II*, 16), e as ideias que temos dos corpos exteriores que nos afetam indicam mais (*magis indicant*) o *estado* do nosso corpo do que a natureza (*naturam*) dos corpos exteriores. Como todo afeto, o contentamento indica portanto um certo estado ou constituição (*constitutionem*) atual do nosso corpo, estado que poderíamos – como Bove – chamar de uma *alegria equilibrada* ¹³⁹.

¹³⁹ Bove, L. *La stratégie du conatus*, *op. cit.*, p. 107.

Contudo, esse “indicar”, “mostrar” ou “apontar para”, levam a uma transformação do desejo em direção à alegria ativa, isto é, em direção a uma alegria que seja contínua, constante, equilibrada, uma alegria qualitativamente diferente das alegrias passivas. Pois, dada a nossa essência, que determina a nossa busca por alegrias, parece evidente que, tendo vivenciado o contentamento ou quaisquer alegrias que dele se aproximem¹⁴⁰, desejamos mantê-las; ou seja, a própria experiência desse tipo de alegria redireciona nosso desejo rumo a uma alegria de outra ordem, mais equilibrada e constante. Mas há mais. Quando as perdemos, desejamos tanto mais reconquistá-las. Pois se, como vimos, a força do desejo que nasce da tristeza é menor, em igualdade de circunstâncias, do que a força do desejo que nasce da alegria, agora estamos numa situação afetiva em que a perda da alegria constitui-se numa tristeza da qual se origina a força de um desejo de reconquista do afeto perdido: à força do desejo que resiste à tristeza, isto é, àquilo que foi a causa da perda da alegria, acrescenta-se o desejo da própria alegria, cujos vestígios o corpo traz em si, na memória. Em outras palavras, diante de uma alegria tão preciosa, resistiremos o quanto pudermos ao que nos faz perdê-la e que portanto é causa de nossa tristeza. É aqui que começaremos a vislumbrar a necessidade de instituir um novo modo de vida, desde que a experiência mostre que o modo atual não é capaz de nos manter no gozo de uma alegria tão privilegiada, como é o contentamento.

6. ACQUIESCENTIA IN SE IPSO

Vimos que há no contentamento uma relação singular entre causas externas e disposição interna do corpo e, portanto, da mente. As coisas externas que são causa de

¹⁴⁰ De fato, *hilaritas* e *melancholia* podem ser vistas como paradigmas de alegria e tristeza; voltaremos a esse ponto mais adiante, ao final do capítulo.

nossa alegria, neste caso, dispõem as partes do nosso corpo de maneira equilibrada, segundo uma certa relação de movimento e repouso. Como a potência do corpo é aumentada ou favorecida em todas as suas partes simultânea e uniformemente, o contentamento, embora devido a causas exteriores, supõe sempre um equilíbrio da essência, portanto interno¹⁴¹. Ora, a mente que é ideia desse corpo irá também ser disposta de uma maneira tal que será capaz de pensar muitas coisas simultânea e uniformemente, pois ela “é tão mais apta” a pensar “muitíssimas coisas” [...] “quanto mais pode ser disposto o seu corpo de múltiplas maneiras” (E II, 14). Essa mesma mente não pode ser tal potência sem ser ao mesmo tempo uma ideia do que é e produz, porque, como demonstra Espinosa na proposição II, 22, “A Mente humana percebe não somente as afecções do Corpo, mas também as ideias dessas afecções”, e é precisamente por meio das ideias das afecções (os afetos) do seu corpo que a mente conhece a si mesma (E II, 23). Em todo afeto, a mente portanto se percebe a si mesma, pois é ideia da ideia da afecção. Mas isso significa que, no contentamento (como sob qualquer outro afeto de alegria), a mente não poderá deixar de contemplar a si mesma como causa do aumento da potência que é propriamente a alegria, ainda que a causa desse contentamento se deva também à potência das causas exteriores, muitas vezes mais até do que àquela disposição interna do corpo e da mente, gerada na situação de contentamento. É assim que da *hilaritas* surge necessariamente um *certo tipo de contentamento consigo mesmo*, de *Acquiescentia in se ipso*.

Hilaritas e acquiescentia in se ipso, nesse sentido, formam assim o que Bove chama de “dinâmica da alegria”, porque da alegria equilibrada que é o contentamento nasce um certo “amor equilibrado de si”, isto é, a uma percepção de si como causa do

¹⁴¹ Bove, L. *La stratégie du conatus*, *op. cit.*, p. 112.

contentamento ou alegria equilibrada¹⁴². A percepção de si como causa, todavia, não elimina o fato de que há a potência de causas externas em jogo, isto é, não elimina o fato de que o contentamento é sempre uma *paixão* e que portanto depende da fortuna. Sendo portanto afetos passivos, o contentamento consigo mesmo da *hilaritas* e o amor de si equilibrado que dela surge continuam dependentes de causas exteriores – e no entanto já indicam a potência interna própria do corpo-mente, já apontam para ela, ao gerar aquela disposição interna do corpo e da mente, aquele aumento equilibrado de suas potências e a percepção da própria potência interna, fazendo surgir conseqüentemente um contentamento consigo mesmo e um amor por si mesmo que, nessa dinâmica alegre, vai indicar à própria mente a plenitude de sua potência interna de pensar, pela qual ela é causa adequada dos afetos.

Não foi entretanto por acaso que utilizamos a expressão *um certo tipo* de contentamento consigo mesmo, *uma certa acquiescentia in se ipso* que é própria da *hilaritas*. Espinosa fala de um outro tipo, usando porém a mesma expressão latina. No escólio da proposição 30 da Parte III da *Ética*, Espinosa define *acquiescentia in se ipso* como a “Alegria conjuntamente com a ideia de causa interna”. Aqui a *acquiescentia* é simplesmente aquilo que é contrário ao *arrependimento* – *pœnitentia*. Para diferenciá-la da *acquiescentia* que aparece na Parte IV associada à *hilaritas*, Tomaz Tadeu a traduziu por *satisfação consigo mesmo*¹⁴³. De fato, neste caso, ao contrário do contentamento consigo mesmo associado à *hilaritas*, que não pode ter excesso, o *satisfação consigo mesmo* é de uma outra ordem, é mais passiva do que ativa, mais desequilibrada do que moderada, porque não se origina propriamente da percepção de uma potência interna do corpo e da mente sob um certo equilíbrio e sob uma certa relação de equilíbrio com as potências ou causas exteriores. Entendemos melhor por que no escólio da proposição 51

¹⁴² Bove, L. *La stratégie du conatus*, *op. cit.*, p. 112.

da Parte III Espinosa escreve: “(...) o arrependimento é a tristeza concomitantemente à ideia de si como causa e a satisfação consigo mesmo é a alegria concomitantemente à ideia de si como causa, e estes afetos são veementíssimos porque os homens creem ser livres” (G II, 179, grifos nossos). A *acquiescentia in se ipso*, satisfação consigo mesmo, é neste caso um afeto “veementíssimo” na medida em que aquele que se contenta consigo mesmo acredita ser livre. No final desse escólio Espinosa remete o leitor à proposição III, 49, cujo enunciado diz: “O Amor e o Ódio a uma coisa que imaginamos livre devem ser ambos maiores, mantidas as mesmas condições, do que a uma coisa necessária”. Amar algo que se imagina ser livre significa amar algo que é percebido apenas por si mesmo, pois o que é livre “existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir”, ou seja, sua existência e sua ação independem das outras. A satisfação consigo mesmo daquele que se imagina livre vem portanto acompanhado da ideia de si mesmo como causa, sem nenhuma relação com as outras coisas¹⁴⁴. É por isso que no escólio de III, 55 Espinosa chama tal satisfação de *amor próprio*, definido aí como “a Alegria que se origina da contemplação de nós mesmos”. Dessa maneira, a *acquiescentia in se ipso*, nesse caso, é o que poderíamos chamar de “amor próprio egocentrado”, ao qual está associado aquilo que Espinosa chama de *soberba* – este “estimar-se, por amor próprio, além da medida” (AD 28) –, pois que deriva da ideia de um eu como causa e centro do afeto de alegria; e nesse caso tal afeto pode ser veementíssimo, portanto desequilibrado, desregrado e inadequado. Além disso, a satisfação consigo mesmo é aqui apenas aquilo que se opõe, não só ao arrependimento,

¹⁴³ Spinoza, *Ética*, *op. cit.* (ver *Nota preliminar*), p. 199 e 223, p. ex.

¹⁴⁴ A imaginação ou crença nessa liberdade entendida como causa única isolada, e portanto como livre vontade que opera de maneira absoluta, origina-se, segundo Espinosa, do fato que os homens sabem que apetecem ou desejam, mas desconhecem as causas que os determinam a querer: “(...)os homens conjecturam serem livres porquanto 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” (E I, Ap.); “(...) os homens creem-se livres porque são cômicos de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados”, o que a experiência ensina, “não menos claramente que a razão” (E III, esc. 2).

mas à humildade. Ao definir a *Humildade* como “a Tristeza que se origina de o homem contemplar sua impotência, ou seja, sua debilidade” (AD, 26), Espinosa explica em seguida que, definido como “Alegria que se origina de o homem contemplar a si e a sua potência de agir”, a satisfação consigo mesmo é portanto o oposto da humildade; contudo, continua Espinosa, “enquanto também entendemos por ele a Alegria concomitante à ideia de um fato que cremos ter realizado por um decreto livre da Mente, então opõe-se ao Arrependimento” (*idem*, Expl.), já que este nada mais é do que a “Tristeza concomitante à ideia de um fato que cremos ter realizado por um decreto livre da Mente” (AD, 27).

O contentamento consigo mesmo derivado da *hilaritas* certamente é uma espécie de *amor próprio*, já que ele envolve a percepção de si como causa da disposição interna que caracteriza as relações equilibradas das partes do corpo e a disposição da mente em pensar muitas coisas ao mesmo tempo e uniformemente. Mas ele não é o oposto da humildade, tristeza envolvida na contemplação da própria impotência, justamente porque não se origina da ideia de si como *causa livre* do afeto, o que significa que ele não é um contentamento que nasce da ideia de si como causa única do afeto, sem relação com as outras coisas. A ideia da disposição interna (potência interna) gerada na *hilaritas* guarda uma relação necessária com a ideia da potência das causas exteriores do afeto. De algum modo, nela o sentimento de “harmonia” ou “equilíbrio interno” não é percebido como derivado da só potência interna como causa única, mas antes como originando da relação entre nossa potência interna e as causas exteriores. O contentamento é alegria equilibrada porque põe em equilíbrio não apenas as potências do nosso corpo e da nossa mente, mas também porque põe em equilíbrio essas mesmas potências com a potência das causas exteriores. Na *hilaritas*, nem somos só nós, nem são só as coisas externas as causas exclusivas da alegria e do contentamento consigo

mesmo que ela envolve. É uma outra relação com o exterior em que, seres finitos, não nos percebemos como causa exclusiva de nossa própria alegria, mas pelo contrário, percebemos que o aumento equilibrado de nossa *potência interna* foi favorecido pelo encontro do nosso corpo com *causas externas*. É talvez o caso de quando, por exemplo, em meio a uma bela e rica paisagem litorânea, sentimo-nos contente justamente por estar ali e *por causa* daquele lugar.

É contudo essa relação com a exterioridade que permanece e que faz do contentamento um afeto passivo. Conseqüentemente, o contentamento consigo mesmo nele envolvido é também um afeto passivo. Em outras palavras, por mais que nossas disposições internas, do corpo como da mente, sejam favorecidas, no contentamento consigo mesmo da *hilaritas* permanecemos contudo no campo das paixões, e portanto da não-plenitude do agir e do pensar. Para que seja um afeto ativo, será preciso que o contentamento consigo mesmo derive da percepção de nossa potência interna, sem no entanto depender do “acaso” dos bons encontros exteriores.

A *hilaritas* entretanto permite a transformação do contentamento consigo mesmo passivo em afeto ativo. Pelo modo como dispõe em equilíbrio as partes do corpo, o contentamento é acompanhado da percepção da disposição interna equilibrada, e isso faz dele, entre todas as paixões, aquela que por excelência concorda com a razão. Aliamo-nos aqui mais uma vez a Bove, quando este estabelece a relação entre *hilaritas* e conhecimento adequado¹⁴⁵. Pois o contentamento, segundo ele, não é essencialmente passivo, já que dele não pode derivar passividade, mas sim atividade, no corpo como na mente. Por isso mesmo ela é a melhor via para a formação de ideias adequadas e em primeiro lugar das noções comuns¹⁴⁶. Isto porque nela há uma plenitude afetiva: ela é

¹⁴⁵ Na Parte IV da *Ética*, P45 cor. e esc. 2; P59 dem.; e Ap., cap. 3. São as mesmas referências dadas por Bove, *La stratégie du conatus, op. cit.*, p. 124.

¹⁴⁶ Voltaremos a esse no capítulo 7, particularmente no item 2.

um afeto que atinge todas as partes do corpo e da mente ao mesmo tempo; e o que é comum ao todo e às partes só pode ser concebido adequadamente (*E II*, 38). O contentamento vai permitir assim que a ideia da potência de agir seja dada pela percepção de uma disposição interna causada pelo próprio trabalho da mente. Nesse ponto, o contentamento consigo mesmo torna-se um “verdadeiro contentamento”, porque então deriva da “verdadeira potência de agir”. Um contentamento que nasce da potência da própria mente é um afeto alegre que surge da razão, e somente este contentamento é, segundo Espinosa, o “maior que pode se dar”: “O contentamento consigo mesmo pode se originar da razão, e somente o contentamento que é originado da razão é o maior que pode se dar” (*E IV*, 52; *G II*, 248).

Na demonstração desta proposição, Espinosa afirma que a “verdadeira potência de agir (...) do homem é a própria razão”, isto é, as próprias ideias adequadas, pois como demonstrara a proposição III, 3, a mente padece enquanto tem ideias inadequadas e age enquanto as tem adequadas. Mas o que é padecer? O que é agir? Como vimos no primeiro capítulo¹⁴⁷, padecemos quando em nós ou fora de nós segue algo de que somos causa apenas parcial, e que portanto não pode ser compreendido apenas por nossa própria natureza; ao contrário, agimos quando em nós ou fora de nós segue algo que pode ser compreendido por nossa só natureza, já que somos causa completa do que dela se seguiu (*E III*, def. 2). Padecemos então quando somos causa inadequada dos nossos afetos e agimos quando somos deles causa adequada (*E III*, def. 3).

A disposição interna equilibrada das partes do corpo, na *contentamento*, não pode deixar de vir acompanhada, ao mesmo tempo, da ideia dessa disposição, portanto da ideia da potência interna do corpo; e esta ideia, por sua vez, não pode deixar de vir acompanhada ao mesmo tempo por uma outra ideia de si, já que a mente é tanto ideia

¹⁴⁷ Ver item 5 do capítulo 1.

necessária de tudo o que se passa no objeto da ideia que a constitui (*E II*, 12), quanto destas próprias ideias (*E II*, 22). O contentamento é então uma alegria do corpo que gera um contentamento consigo mesmo que é a própria ideia de si como causa da potência interna equilibrada da mente, uma certa potência de pensar, de produzir ela mesma ideias adequadas. O *contentamento consigo mesmo* envolvido na *hilaritas* é assim um afeto ativo, embora a própria hilaridade seja uma alegria passiva, porque causada por potências externas. À adequação das partes do corpo liga-se uma adequação da atividade da mente. Nasce assim uma alegria interior e um amor de si, dados pela ideia de si como causa da produção de ideias adequadas, ideia de si que, como vimos, não elimina a relação com o exterior, o que faria do amor de si um “amor próprio egoico”, mas antes estabelece com a exterioridade uma relação de autonomia, dada por uma nova maneira de compreender a potência interna na sua relação com as causas externas. E, com isso, é a própria razão que se torna *afeto de alegria*¹⁴⁸. Pois, vista agora como causa de alegria, a própria atividade da mente passa a ser amada, e isso é um traço presente no contentamento consigo mesmo envolvido na *hilaritas*.

Mas o que ocorre em nossa experiência afetiva quando a razão torna-se ela mesma afeto de alegria?¹⁴⁹ A experiência dos afetos vai se fazer agora sob a orientação da razão. Não porém como o exercício de um poder absoluto sobre as paixões. O racionalismo espinosano não pretende eliminar as paixões, o que seria não só antinatural, mas também impossível. Se a Parte IV é uma avaliação das possibilidades da razão frente às paixões, abertura de caminhos por entre elas, busca de pontos de passagens que levam da paixão à ação, isso não significa um avanço da razão deixando as paixões para trás. Em Espinosa não há abandono dos afetos, apenas vai-se

¹⁴⁸ Sobre a razão como afeto, cf. CHAUI, M. “Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na *Ética IV*”, *op. cit.*, p. 66.

¹⁴⁹ Chauí, M., *Ser Parte e Ter Parte...*, p. 107.

aprendendo (*experiência racional*) cada vez mais a caminhar sob a companhia das paixões alegres e, finalmente, das alegrias ativas. Como diz Chaui, referindo-se ao livro IV da *Ética*: “...a geometria da servidão deduz a virtude não como poderio intelectual sobre os afetos, mas como *afeto mais forte do que as paixões...*”¹⁵⁰. Se a *hilaritas* se mostra como um afeto de alegria privilegiado, é porque o contentamento consigo mesmo que ele envolve, sendo um contentamento dado pela ideia de si como potência interna pensante, permite vislumbrar a possibilidade de uma alegria de outra ordem, uma suma alegria, porque faz ver e sentir nossa própria potência interna de agir e pensar como afeto contrário e mais forte do que os afetos passivos que, precisamente por serem passivos, envolvem alguma negação e tristeza.

7. A GRANDE CONTRARIEDADE (conclusão)

Contentamento e melancolia podem ser considerados como paradigmas de alegria e tristeza, dos quais todos os outros afetos de alegrias passivas e tristezas aproximam-se mais ou menos. Eles são como limites do afeto passivo. A melancolia é o limite da tristeza, ponto na verdade inatingível, porque, como vimos, sendo tristeza absoluta, ela é a própria morte: quando se “realiza” plenamente, já não somos. Ela é, como dizia Bove acima, “uma verdadeira dinâmica do suicídio”¹⁵¹. Mas há casos em que ela envolve também uma extrema oscilação do ânimo (*fluctuatio animi*), caracterizada pela euforia e a depressão, a alegria eufórica e a tristeza profunda, e neste caso ela é uma paixão que envolve uma extrema contrariedade afetiva (como no caso da “melancolia do homem de gênio” que estudamos acima). Sugerimos que, no limite, essa dolorosa contrariedade pode se mostrar ela mesma insuportável, de tal modo que o

¹⁵⁰ Chaui, M., *Ser Parte e Ter Parte...*, p. 66, grifos nossos.

¹⁵¹ Ver acima, p. 119.

“doente” pode ser levado a perguntar-se pela causa e natureza de sua “doença”, buscando escapar ao ciclo interminável das eufóricas alegrias e profundas tristezas. Contudo, não se vê como o melancólico poderia fazê-lo sem a ajuda externa, porque em si mesma a melancolia é “dinâmica do suicídio”. A contrariedade afetiva envolvida na melancolia *tende* portanto, no limite, à morte, não havendo garantia de que encontremos uma porta de saída.

A melancolia, no entanto, é só exemplo mais acabado, paradigmático, de tristeza e oscilação do ânimo. Quantas vezes não passamos por experiência parecida, migrando de déu em déu entre alegrias e tristezas, entre euforias e abatimentos, entre conquistas e decepções? A diferença entre essas cotidianas flutuações do ânimo e a melancolia, ou mesmo o comportamento maníaco-depressivo, *considerando somente a flutuação*, não é uma diferença de essência, mas apenas de grau. São essas oscilações cotidianas do ânimo que estão na base daquilo que no capítulo anterior chamávamos de *tristeza generalizada* ou *sentimento de vanidade do mundo*, que comporta algo de positivo ao mostrar que as alegrias que normalmente vivenciamos já não satisfazem, transformando assim a nossa experiência das alegrias passivas¹⁵².

Se o contentamento, por sua vez, é paradigma das alegrias passivas, ele não é todavia irrealizável ou impossível, como é o caso da melancolia. Pois, ao contrário desta, ele é justamente “dinâmica de vida”, por desencadear em nós a percepção da possibilidade de uma suma alegria, despertando-nos, por isso mesmo, o desejo de felicidade. Isso porque ele faz ver e sentir, como escrevemos acima, uma certa disposição interna para agir e pensar como afeto (passivo) contrário e mais forte do que os outros afetos passivos que envolvem alguma negação e tristeza sem indicar aquela disposição. Assim, experiência da plenitude vital do corpo, *hilaritas* e contentamento

¹⁵² Ver capítulo 3, item 3.

consigo mesmo estabelecem um ponto de referência afetiva a partir do qual todas as outras alegrias passivas podem ser medidas e avaliadas.

Aqui nós podemos ver toda a importância da experiência do contentamento (*hilaritas*) e do contentamento consigo mesmo (*acquiescentia in se ipso*) que ela envolve, ou das alegrias que deles se aproximem, no processo de transformação da experiência afetiva. Tendo sido uma vez vividos, eles servirão de ponto de referência afetiva diante da *tristeza generalizada*; mas justamente esta vivência instaura uma contrariedade afetiva: em meio às paixões, eles indicam a possibilidade de alcançar uma vida afetiva de outra ordem (*novum institutum*) e instauram o desejo de suma alegria, sem no entanto nos fazer abandonar imediatamente as alegrias passivas que constituíam até então nossa experiência. Ou seja, eles instituem o desejo do novo, mas não o desejo de abandonar efetivamente o velho, o qual, embora saibamos nos trazer desvantagens, comporta lá suas alegrias, que o corpo não pode esquecer imediatamente. É a situação descrita por Espinosa no *Tratado da Emenda do Intelecto*: “Pois embora eu pudesse perceber isso claramente em minha mente, não podia porém deixar [*deponere*] toda a avareza, sexo [*libido*] e glória” (*TIE* §10; G II, 7). O que fazer, então? Abandonar o velho? Abraçar o novo? Aqui, não cabe nenhuma decisão absoluta da vontade. Trata-se de um combate entre forças, entre afetos. Para Chauí, estamos diante de um verdadeiro combate entre a vida e a morte:

Porque o combate é travado entre vida e morte, a agitação e a frustração do ânimo são signos de doença fatal. Por esse motivo, a resolução adequada é aquela que se orienta pelo mais útil à conservação da vida e cuja arma é a *medicina animi*¹⁵³.

¹⁵³ Chauí, M. *A nervura do real*, *op. cit.*, p. 571.

É uma luta em que o ânimo se vê mergulhado numa grande contrariedade. Nessa luta, vence o afeto mais forte e contrário, que neste caso é trazido pela própria experiência do contentamento, do qual nasce a percepção da potência interna de agir e pensar do corpo e da mente como alegria equilibrada. Ora, o desejo de uma nova vida e a transformação de toda uma experiência afetiva não se faz sem a consideração e ponderação de tudo o que ela envolve, tendo como referência afetiva o próprio contentamento. Essa consideração e ponderação, nascida de um desejo de mudança, que por sua vez origina-se da contrariedade afetiva, não pode contudo, por si só, fazer mudar imediatamente de vida. E, no entanto, ela já é o início da instauração do novo modo de vida, porque faz perceber que pensar sobre os males da velha vida, que podem levar à morte, é por si só pensar na possibilidade do novo: “Uma coisa eu via: que enquanto a mente versava sobre estas coisas [i.e., os males trazidos pela avareza, riqueza e glória], afastava-se delas, e seriamente cogitava sobre o novo modo de vida [*novo instituto*]” (*TIE* §11; G II, 7). Inicia-se aí a cura do ânimo que era presa das contrariedades, porque o próprio ato de pensar em uma nova maneira de lidar com os afetos mostra-se como “remédio” diante dos males de que se deseja livrar-se: “o que me foi de grande consolo”, continua o meditante do *TIE*: “Pois via que aquelas coisa não eram de tais condições que não cedem aos remédios [*remediis*]” (*ibidem*). Ou seja, a cura do ânimo começa quando o ato de pensar sobre os bens que envolvem tristeza é ele mesmo percebido como afeto (o *consolo*) mais forte e contrário à própria situação de contrariedade afetiva. Isso significa que a *potência interna de pensar* é percebida como afeto – daí o contentamento consigo mesmo –, e é só nessa medida (não por uma decisão da livre vontade) que ela pode vencer os afetos contrários à nossa essência.

Vimos no capítulo anterior que a alegria passiva, por envolver contrariedade afetiva (tristeza ou negação da potência como efeito), era o fator fundamental

responsável pela transformação do desejo em desejo de Felicidade. Nós vemos agora que, entre todas as alegrias passivas, o afeto de contentamento, a *hilaritas*, e do contentamento consigo mesmo, parecem ser fundamentais nesse processo: em meio à tristeza generalizada e ao sentimento de vanidade do mundo desencadeados na experiência da contrariedade afetiva, eles se mostram como indicadores da existência de uma alegria verdadeira, isto é, que não envolve negação da própria potência de agir e pensar¹⁵⁴. Mais do que isso, eles nos abrem à experiência da própria razão como afeto, momento que, dando início à cura do ânimo, é também o início do próprio filosofar. A filosofia, num sentido espinosano, nasce assim como “medicina do ânimo” (*medicina animi*), no momento em que a razão, porque se mostra como remédio aos nossos males, torna-se ela mesma um afeto de alegria.

Trataremos da razão como afeto de alegria no sétimo capítulo. Antes, porém, passaremos por algumas concepções de felicidade na história da filosofia cuja maior dificuldade parece ter sido o de pensar o tema da felicidade no interior de um pensamento que trabalha com a oposição entre necessidade e contingência. Faremos isso no próximo capítulo. A partir daí ficará estaremos em melhor condição, no capítulo 6, de saber em que sentido se coloca e de que forma se resolve o problema da decisão pela felicidade numa ontologia do necessário como a de Espinosa.

Mas antes ainda de tudo isso, gostaríamos de tecer, no que segue, algumas considerações sobre o problema da melancolia na sociedade contemporânea.

* * *

¹⁵⁴ Essa dimensão indicativa do afeto de *contentamento* está presente, em graus e modalidades distintas, nos diferentes outros afetos de alegria. Mas através dos afetos que, como a *hilaritas*, estão de acordo com a nossa natureza, abrimo-nos à dimensão propriamente *Ética* da experiência afetiva. Como escreve A. Giovannoni: “(...) não basta satisfazer um prazer para aceder a uma perspectiva *Ética*. Mas cada prazer, se ele não é contrário à minha natureza, é um bom sinal, um sinal positivo que deve ser interpretado como um das etapas do processo de liberação, em uma escultura de si que não deve jamais cessar”. Cf. GIOVANNONI, A., *op. cit.*, p. 128.

Nota sobre a relação entre hedonismo, melancolia e capitalismo contemporâneo¹⁵⁵

Sabemos quais são os três grandes bens que os homens esforçam-se ao máximo por conquistar: o prazer, a riqueza e a honra – *libido, divitia e gloria*, escreve Espinosa no início do *TIE* (§3), seguindo nisso Aristóteles, que já no século IV a.C. dizia que se os homens consideram a felicidade como o bem supremo, nem todos concordam sobre o que seja a felicidade. “A maioria”, diz ele na *Ética a Nicômacos*, “pensa que se trata de algo simples e óbvio, como o prazer, a riqueza ou as honrarias (...)”¹⁵⁶. Se, quase dois mil anos depois, Espinosa repete que são essas três coisas que os homens costumam tomar como sendo o bem supremo, e se ainda hoje podemos ver a pertinência dessas afirmações, então isso nos dá uma ideia da força perene desses três grandes móbeis da ação humana. Com Espinosa nós ficamos sabendo que os homens põem como causa de suas ações o que porém não passa de um efeito. A busca da felicidade é antes um efeito das determinações do *conatus*: é porque são primeira e naturalmente esforço de perseverança no seu ser que os homens buscam a felicidade.

Contudo, o *conatus*, constituindo a nossa essência atual, determina-nos a fazer e buscar aquilo que serve à nossa conservação, e nessa medida ele não diz de antemão o que *devemos* ou não buscar. Tomado em si mesmo, o *conatus* não é moralista. Eis por que não desejamos algo porque o julgamos bom mas, ao contrário, nós o julgamos bom porque o desejamos (*E III, 9* esc.). Disso decorre que muitas vezes somos conduzidos a fazer aquilo que não serve de fato à nossa conservação, isto é (segundo a definição 1 da

¹⁵⁵ Esta é uma versão bastante modificada de um outro texto nosso: “Capitalismo, hedonismo y melancolia según la teoría de las pasiones de Spinoza”. In: TATIÁN, Diego (org.). *Spinoza (Segundo Colóquio)*. Buenos Aires: Altamira, 2006, p. 317-323.

¹⁵⁶ 1095a28. Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad., intr. e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 2001, p. 19. A numeração Becker é apenas aproximada; isso vale para as outras obras aristotélicas.

Ética IV), aquilo que não é útil ou bom; vem daí também que por felicidade pode-se entender coisas muito diferentes.

Há diversas causas sociais, históricas e culturais que determinaram a centralidade desses três grandes desejos humanos. Quaisquer que sejam, todas elas estão enraizadas na atividade necessária dos *conatus*. Pensemos na busca por riquezas. Riqueza, aqui, pode ser entendida simplesmente como o conjunto de bens materiais com determinados valores sociais de uso e de troca. Quando se buscam certos bens materiais com vistas apenas à própria sobrevivência, interessa antes de mais nada o seu valor de uso; é sua utilidade o que importa. É por isso que a constituição de toda riqueza tem sua raiz mais profunda na atividade dos *conatus*: tudo começa numa atividade pela qual o corpo busca o que é necessário à própria sobrevivência física e orgânica. O alimento será então o primeiro bem individual¹⁵⁷ e socialmente desejável. Não por acaso as primeiras sociedades foram organizadas em torno de sistemas de produção de bens agrários.

Essa atividade pela qual os homens buscam primeiro os bens que servem à conservação do próprio corpo está, assim, na raiz de uma atividade social pela qual os homens vão criando ao longo da história diversos mecanismos mais complexos de produção de bens materiais *socialmente* necessários. O capitalismo é um desses sistemas complexos e eficientes de produção de bens. Podemos defini-lo, aqui, simplesmente como *regime de produção de bens materiais da fortuna*.

Certamente houve vários motivos históricos, culturais e políticos pelos quais os homens chegaram a criar um sistema tão complexo e eficiente (o que não quer dizer eficaz) de produção de bens materiais. Mas, ao nível das paixões (que é o único que nos interessa aqui), pode-se atribuir isso ao esforço de alguns grupos sociais para controlar o

caráter *contingente* que reveste necessariamente a produção e o consumo dos bens materiais da fortuna. É que todo o esforço pelo qual os homens buscam tais bens se dá necessariamente num campo de *contingência*, pois que se trata de uma busca por bens exteriores e perecíveis, sobre os quais não se tem total controle, ou seja, bens cuja existência não depende só dos homens. Ou seja, a produção e consumo de bens materiais se dão necessariamente no campo da contingência, posto que estão numa relação de dependência de coisas exteriores e perecíveis que, por isso mesmo, não podem ser absolutamente controladas. Nessa situação, o capitalismo se torna a forma social de expurgação ou pelo menos de redução do *contingente*: todo o sistema busca concorrer para que a produção de bens materiais seja garantida (o que de modo algum significa *garantir para todos*). O capitalismo tenta tornar menos flutuante o que é necessariamente instável. Tentativa malograda, como veremos.

Mas nós sabemos que o que ele não pode eliminar, nem mesmo reduzir, são os efeitos perversos próprios do sistema: a concentração da renda, e portanto do consumo, derivadas da concentração dos meios de produção nas mãos de grupos dominantes cada vez mais restritos. Portanto, o capitalismo não pode eliminar o conflito no interior do regime de produção de bens da fortuna. Por isso mesmo, ao nível das paixões, o capitalismo não só não elimina como, pelo contrário, estimula ainda mais o acirramento das paixões nocivas: a avareza, a inveja, o ódio, a cólera, a vingança, o orgulho – numa palavra, a tristeza. E tudo isso como fruto das avarias do sistema: os conflitos violentos, o aumento da pobreza e da concentração da renda, a destruição da natureza. É de se perguntar, então: por que o capitalismo conseguiu resistir, até agora, às mais duras críticas e aos mais fortes movimentos históricos, sociais e políticos de contestação?

¹⁵⁷ Como diz Laurent Bove, desde os níveis mais ínfimos do orgânico há afirmação do desejo, porque o corpo experimenta alimentos e precisa deles. Bove, L. *La stratégie...*, *op. cit.*, p. 28.

Não se trata só de uma questão de ideologia, de controle social através de instituições a serviço do capital, nem só do uso da democracia e do direito exclusivamente para amenizar ou camuflar os conflitos inerentes ao sistema. Tudo isso, evidentemente, é importante. Mas ao nível mais elementar das paixões é a própria atividade necessária dos *conatus*, atuando ao nível básico dos prazeres das coisas perecíveis, que implica e explica a permanência e a persistência do capitalismo enquanto regime de produção de bens da fortuna. O problema é que, ao mesmo tempo, o próprio desenvolvimento das técnicas de produção e das instituições sociais, culturais e políticas que sustentam esse modo de produção implicam e também explicam a persistência dos homens nesse nível elementar de atividade dos *conatus*. A infraestrutura passional é a causa próxima do regime de produção de bens da fortuna; mas esse mesmo regime realimenta ou sobredetermina as nossas paixões, às vezes as mais nocivas. Por isso é tão difícil convencer os homens de que o capitalismo não é a melhor maneira de exercermos nossa existência: por um lado, é como se eles não quisessem superá-lo em favor de um outro modo de vida; mas, por outro lado, é como se já não o pudessem, enredado que estão nas malhas do sistema passional de produção e consumo dos bens perecíveis da fortuna.

Contudo, nós sabemos (pelo menos desde os antigos) que a felicidade real e duradoura não pode estar no gozo desses bens perecíveis da fortuna. Com Espinosa, ficamos sabendo que viver apenas sob o gozo de tais bens implica que o que se produz em nós ou fora de nós não pode ser conhecido só por nossa própria natureza, isto é, não somos causas adequadas das nossas ações; somos apenas causa parcial delas e, portanto, somos passivos e não ativos (*E* III, def. 1 e 2). E isso implica heteronomia, em vez de autonomia; servidão em vez de liberdade; tristeza em vez de felicidade.

O capitalismo, porém, parece ser a realimentação constante, programada e sistematizada do desejo por bens materiais. Esse processo acabou por assumir atualmente a forma de um modo de vida que legitima social e culturalmente o sistema de produção e consumo de bens; um modo de vida que ultrapassa os preceitos tanto do cristianismo e do judaísmo quanto do islamismo, que pregam um ascetismo neste mundo com vistas à obtenção da vida eterna no além. Esse novo modo de vida caracteriza-se por uma certa permissão moral que nos é dada, não só para gozar os bens desse mundo, como também para gozá-los ao máximo. Vamos chamá-lo aqui de *hedonismo de consumo*.

O que barrava o “hedonismo” ou o mantinha “sob controle” eram as promessas do mundo do trabalho. Se, como Max.Weber mostrou, os primeiros protestantes, na alvorada do capitalismo de acumulação primitiva de capital, exerciam o árduo trabalho como fuga ascética do mundo pecaminoso¹⁵⁸, os trabalhadores em geral, já no capitalismo laico dos séculos XIX e meados do XX, exerciam-no enquanto promessa de realização pessoal e familiar como parte de uma ordem social. Mas as promessas do mundo do trabalho, na sociedade da terceira revolução industrial microeletrônica, tornam-se cada vez mais pálidas e inconsistentes (veremos o quanto ela contém de volatilidade), deixando aberto todo um campo em que ganham espaço os “hedonismos” do momento que, a qualquer custo, buscam nas formas de consumo dos bens (coisas e corpos) sua realização efetiva, de preferência sem repressões morais ou religiosas, mas certamente sem a mediação da reflexão¹⁵⁹. Não é por acaso que o século XX viu surgir

¹⁵⁸ Cf. WEBER, Max. *A Ética protestante e o “espírito” do Capitalismo*. Trad. J. M. Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, 141-167.

¹⁵⁹ Entre as classes escolarizadas, contudo, há uma leitura popular equivocada da psicanálise que não deixa de ter alguma relação com esse hedonismo contemporâneo: desde Freud, pensa-se que se a dura repressão ao desejo causa transtornos psíquicos e físicos, a solução é a luta pelo fim das barreiras ou formas de repressão. Essa leitura tornou o *princípio de realidade* diferente e inimigo do *princípio do prazer*. Porém o princípio de realidade, como lembra Luiz R. Monzani, não é, em Freud, o exato oposto do princípio do prazer (Cf. MONZANI, L. R. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1989, sobretudo

uma nova forma de protestantismo que legitima não só a aquisição como também o gozo dos bens *neste mundo*, a saber, os pentecostalismos que pregam a “teologia da prosperidade”¹⁶⁰. Se o *ascetismo* pelo trabalho alimentou o regime de produção capitalista nos seus inícios, ao gerar acumulação de capital¹⁶¹, o *hedonismo* vem completar esse trabalho, agora ao nível do consumo, como contrapartida ao aumento acelerado no ganhos de produtividade causados tanto pelo desenvolvimento tecnológico quanto pelo acirramento da sobre-exploração atual do trabalho.

Esse *hedonismo de consumo*, como forma de gozo pleno e ao máximo de bens exteriores e percíveis, *poderia ser*, do ponto de vista da teoria das paixões de Espinosa, uma forma de aumento das alegrias passivas, e portanto, uma forma, ainda que passiva, ainda que heterônoma, de aumento da potência de agir e a pensar, de tal maneira que a potência ativa de agir e pensar, isto é, a Felicidade. E, no entanto, tal *hedonismo* revela-se impotente para efetivar esta passagem da passividade à atividade. De onde vem essa impotência do *hedonismo de consumo*?

Sabemos que o hedonismo é uma procura indiscriminada do prazer por si mesmo. Na prática, o hedonismo é o puro gozo dos objetos de prazer. No caso em

Cap. 3, parte XIII). Atuando no nível do superego, da cultura e das realizações humanas, o princípio de realidade é controle do desejo para uma satisfação prazerosa, equilibrada e duradoura. Ou seja, o princípio de realidade não é pura repressão; também ele quer prazer, mas um prazer realmente prazeroso, porque duradouro e sem efeitos negativos. O princípio de realidade é controle e equilíbrio do princípio do prazer. É a realização plena e efetiva do desejo. Satisfação do desejo, mas sob a égide da autonomia do sujeito.

¹⁶⁰ Surgida nos EUA na década de 1940 entre os pentecostais, a “teologia da prosperidade” expandiu-se a partir dos anos 70, década em que ela chega ao Brasil. Trata-se de um tipo de teologia que, *grasso modo*, prega a crença de que, àquele que é realmente fiel, Deus dá como recompensa a prosperidade, não só espiritual, mas sobretudo material, *neste mundo*, sendo esta última uma prova real, não só da existência de Deus, mas de sua “fidelidade” para com o fiel, cuja fé é também comprovada antes de tudo por doações materiais que ele deve fazer a Deus, isto é, à igreja, esperando a recompensa divina neste mundo. Ver MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 156-186.

¹⁶¹ De fato, entre os protestantes históricos, como escreve Weber, havia uma “valorização do trabalho continuado, sistemático”, como forma ascética suprema que era ao mesmo tempo uma “comprovação” segura e “visível da regeneração de um ser humano e da autenticidade de sua fé”. Tal ascetismo combinava trabalho árduo e incessante e proibição moral do gozo dos frutos do trabalho, o que resultou necessariamente numa acumulação de capital que devia ser a cada vez reinvestido no processo de produção e comércio, já que o próprio trabalho como prática ascética não podia parar. É por isso que Weber considera que tal modo de vida foi “a alavanca mais poderosa que se pode imaginar” do que ele chamou de “espírito” do capitalismo. Cf. Weber, *op. cit.*, p. 156-157.

questão, trata-se de um gozo dos objetos de consumo, que podem ser tanto coisas quanto corpos; tanto bens concretos quanto as imagens da mídia ou as do delírio proporcionado pelo uso das drogas. O hedonista de consumo é aquele que se *deleita* nesses bens por si mesmos. Esse deleite, aliás, é o sentido mesmo de sua existência, já que o gozo dos objetos de prazer é para ele um fim em si mesmo. O hedonista se encontra na situação afetiva da *Titillatio*, que alguns autores traduzem por deleite, e que nós traduzimos por *carícia* no capítulo 3¹⁶². Vimos acima que esta é uma alegria que pode ter excesso e ser má, porque, enquanto se refere ao corpo, ela consiste em que apenas uma ou algumas de suas partes sejam afetadas mais do que as outras, o que pode tornar a potência desse afeto pode ser tão grande, que, ultrapassando as outras ações do corpo, mantenha-se obstinadamente ligada a ele, impedindo que o corpo se torne apto para afetar e ser afetado de muitas outras maneiras. Ou seja, na pura *carícia* ou *deleite* corremos o risco de ficar obstinadamente presos no gozo deste ou daquele objeto de prazer (entravando com isso as outras potências do corpo). No caso do hedonista, ele permanecerá, assim, preso aos objetos de prazer por tanto tempo quanto tais objetos forem capazes de lhe proporcionar prazer, ou por tanto tempo quanto ele for capaz de se deleitar neles: durante esse mesmo tempo, ele não terá o menor interesse em abandonar suas alegrias parciais e limitantes.

Permanecendo porém no deleite das alegrias passivas, que só afetam esta ou aquela parte do corpo em detrimento de outras, o hedonista não pode aumentar realmente sua capacidade de agir e pensar, justamente porque permanece no campo da passividade, da heteronomia, da dependência dos bens exteriores e perecíveis. Ora, como escreve Espinosa na demonstração da proposição 59 da Parte III da *Ética*, as alegrias – que, no entanto, por serem boas, concordam com a razão – permanecem

¹⁶² Ver nota 2 do capítulo 3.

paixões enquanto “não aumentam a capacidade de agir do homem até o ponto de ele se conceber a si mesmo adequadamente e a suas afecções”. Esse é o problema das alegrias e dos deleites do hedonista: eles o encerram na prisão das paixões alegres.

Sob o capitalismo contemporâneo, entretanto, o hedonismo se torna um *modus vivendi*. Portanto, viver no gozo das paixões alegres proporcionada pelo consumo torna-se a maneira comum e legítima de exercer o *conatus*, a existência. No capitalismo atual, os homens são levados a permanecer na mera passividade alegre. Sentidas como boas, eles são levados a repeti-las, a desejarem mais delas e da mesma forma que antes. Tendem, assim, a permanecer nas pequenas alegrias proporcionadas pelo hedonismo – pelo menos até que algo venha perturbar o dinamismo da alegre passividade.

Quando o hedonismo torna-se o modo de vida por excelência do capitalismo atual, o consumo dos bens perecíveis é visto como o sentido último da existência. A máxima nietzschiana “Deus está morto” corresponde, numa cultura baseada no legado judaico-cristão, a uma perda de sentido da existência, contra a qual o hedonismo de consumo parece vir trazer um outro sentido para a vida. O problema é que esse sentido está assentado sobre o gozo de bens exteriores e perecíveis. Ele pertence, portanto, ao campo da contingência. É um sentido passional, imaginário, que durará apenas enquanto for possível o gozo mesmo dos objetos de prazer.

Mas nós podemos prever o que ocorre quando o mundo feliz do consumo hedonista é perturbado por alguma coisa qualquer. Os hedonistas percebem então a fragilidade do sentido de suas existências: os bens que consomem são perecíveis, sua relação com eles é de dependência e servidão; sobre tais bens não podem ter quaisquer controle; além disso, o acesso desigual aos bens causa conflitos diversos que não podem deixar de atingi-los; eles veem que a felicidade de uns é causa da desgraça de outros e que essa mesma desgraça pode recair sobre eles próprios. E então, quando se dão conta,

os superconsumidores do nosso tempo percebem que estão sós, num mundo cujo tempo é fragmentado e que, por isso mesmo, é desprovido de sentido. Percebem-se então num universo inteiramente contingente, no qual eles não têm o menor controle sobre sua felicidade e liberdade, já que vivem num regime de vida marcado pela quase completa heteronomia, dependentes que estão dos bens da fortuna. Ocorre que, em alguns casos, a experiência da total perda de sentido chega ao ponto da *depressão* ou *melancolia*. Porém, chegados a esse ponto, dificilmente se pode, por si mesmo, reerguer-se e voltar à alegria, mesmo que passiva. Assim, em vez de levar a um aumento das alegrias passivas e, portanto, a um aumento da potência de agir e pensar, *de tal modo que se possa*, por meio delas, alcançar-se a plena autonomia, a ação, e a felicidade, o hedonismo de consumo atual parece antes conduzir a um estado de profunda tristeza – a melancolia.

Não é difícil então compreender entre o capitalismo contemporâneo de mercado e a depressão ou melancolia. Ela é o resultado do hedonismo de consumo, porque o hedonista caracteriza-se por um certo narcisismo, e o narciso, entre outras coisas, é antes de tudo aquele no qual a libido está investida sobre si mesmo: o próprio ego é o objeto de seu prazer. Em *Para introduzir o narcisismo*, Freud afirma que o princípio do narcisismo governa as nossas primeiras escolhas de objeto: “As primeiras satisfações autoeróticas são vividas junto com as funções vitais servindo à autoconservação”¹⁶³. Nossos primeiros desejos, portanto, referem-se antes de tudo à satisfação das necessidades de autoconservação do corpo, e estas necessidades são satisfeitas junto ao corpo da mãe ou qualquer um que cumpra suas funções. Nossos “primeiros objetos sexuais” são também “portanto em primeiro lugar” a “mãe ou seu substituto”. Assim, os objetos iniciais de nosso desejo são o próprio eu e a mãe. É o que Freud chama de “narcisismo primário”. Só que esse narcisismo pode vir a “se exprimir de maneira

dominante”, mais tarde, na vida adulta, em nossas “escolhas de objeto”¹⁶⁴: neste caso, temos uma “regressão da libido”, um voltar-se do eu sobre si mesmo. Em *Luto e melancolia*, Freud sugere ser esta a situação afetiva do melancólico, o que explicaria o fato de o trabalho para superar a perda concentrar-se no próprio eu.

Assim como narciso demora-se na contemplação de si mesmo, o hedonista de consumo investe todo o seu ser na obtenção dos bens que causam prazer a si mesmo. Mas se os bens são toda a sua felicidade, a perda é tudo o que o hedonista de consumo não pode suportar. O narcisismo que determina o investimento de sua libido sobre si, trabalhando na consecução dos objetos do seu prazer, volta em seguida no momento da perda, real ou imaginária, desses mesmos objetos, que constituem sua felicidade. E o trabalho da perda concentra sobre o próprio eu. Mas a perda ou simplesmente o sentimento de perda eminente caracteriza o capitalismo contemporâneo de consumo. Tudo nele é volátil, e a volatilidade, como sabemos desde Marx, não é uma falha, mas algo que constitui o modo de produção capitalista. No *Manifesto do Partido Comunista*, Marx dizia que o modo de existência da burguesia só se mantém em pé revolucionando constantemente os meios de produção: “Tudo o que é sólido desmancha no ar”¹⁶⁵. Marshall Berman, que fez dessa famosa passagem o título de seu livro, escreve, retomando Marx e Engels:

“Tudo o que é sólido – das roupas sobre nossos corpos aos teares e fábricas que as tecem, aos homens e mulheres que operam as máquinas, às casas e aos bairros onde vivem os trabalhadores, às firmas e corporações que os exploram, às vilas e cidades, regiões inteiras e até mesmo as nações que as envolvem – tudo isso é feito para ser desfeito amanhã, despedaçado ou esfarrapado, pulverizado ou dissolvido, a fim de que

¹⁶³ Cf. FREUD, S. “Pour introduire le narcissisme”. In : *Sigmund Freud : Œuvres complètes – Psychanalyse*, Volume XII 1913-1914. Plusieurs traducteurs. Paris: PUF, 2005, p. 231.

¹⁶⁴ Cf. Freud, “Pour introduire le narcissisme”, *op. cit.*, idem.

¹⁶⁵ Marx, K. e Engels, F. “O manifesto do partido comunista”. In: LASKI, H. J. *O manifesto comunista de Marx e Engels*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982, 3ª. ed., p. 96. Nesta edição, a frase é traduzida assim: “Tudo o que era sólido se evapora no ar”. Preferimos aqui a tradução de Berman, citado abaixo.

possa seguir adiante, sempre adiante, talvez para sempre, sob formas cada vez mais lucrativas¹⁶⁶.

Economicamente, esse processo se revela na tendência decrescente do valor de uso das mercadorias: elas têm que ser cada vez menos utilizáveis e reutilizáveis, seja porque tornam-se menos duráveis em si mesmas, seja porque se tornam obsoletas e descartáveis (dado seu “valor” socialmente determinado), para que novas mercadorias sejam produzidas e reintroduzidas no circuito comercial, realimentando o ciclo de produção e consumo¹⁶⁷. É assim que se o esforço do capital em tornar menos flutuante e contingente o que é necessariamente instável é um esforço que, até certo ponto, e do ponto de vista do capital, traz benefícios ao sistema, esse mesmo esforço, do ponto de vista dos consumidores que depositam sua felicidade no próprio consumo, é malogrado, o malogro estando inscrito no coração mesmo do modo de produção de mercadorias.

É nesse mundo instável e volátil que vive o hedonista de consumo. Narcisista e melancólico, ele representa o tipo comum do nosso tempo. Se a euforia fazia do intelectual melancólico de Aristóteles um homem excepcional, a euforia consumista (consumo de coisas, de corpos e do próprio corpo como imagem narcísica) do hedonista atual não o torna excepcional, como afirma Luciana Berlinck, mas antes o tipo comum; ele é só mais um membro da sociedade narcísica, hedonista e melancólica:

Se a grande questão do melancólico é não conseguir lidar com a perda, a perda inconsciente de si mesmo, a perda da autoestima, e sendo a sociedade atual marcada pelo descartável, ou seja, por perdas, o sentimento de ruína do indivíduo é explicado pela sua impossibilidade de sentir-se valorizado, de sentir-se capaz de corresponder a seu ego ideal, uma vez que ele próprio é descartável nesta sociedade. Se tudo é

¹⁶⁶ BERMAN, M. *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987, p. 97.

¹⁶⁷ Um caso atual exemplar é o dos softwares, sempre obsoletos a cada nova reinvenção dos sistemas operacionais. Sobre isso, e sobre a noção de taxa decrescente do valor de uso das mercadorias e suas implicações, ver p. ex., ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2006, p. 50-59, e também MÉSZÁROS, István. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo, 2006, p. 634-674.

descartável e efêmero, tudo se torna imediatamente ruína e a própria sociedade, imersa em ruínas, é melancólica. Eis por que o homem melancólico não é *excepcional* nesta sociedade, ele é o comum¹⁶⁸.

Sociedade melancólica? De qualquer forma, a contrapartida do hedonismo de consumo parece ser, em muitos dos casos, a *depressão*, o equivalente, nas últimas décadas, da *histeria* do século XIX. Mas qual o problema do hedonismo? Talvez consista, como diz Marcuse, em que o hedonismo apresente uma “concepção abstrata do aspecto subjetivo da felicidade”, ou seja, em “sua incapacidade de distinguir entre as verdadeiras e as falsas necessidades, entre o verdadeiro e o falso gozo”¹⁶⁹. Vemos então quanto, numa sociedade como esta, o pensamento de Espinosa ganha todo o seu sentido como forma filosófica de crítica do hedonismo de consumo contemporâneo, ao ajudar a responder uma pergunta que pode ser formulada de maneira simples e socrática: o que é isso, a felicidade?

¹⁶⁸ Berlinck, L. C., *op. cit.*, p. 153-154.

¹⁶⁹ MARCUSE, Herbert. “Contribuição à Crítica do Hedonismo”, apud PRADO JR., Bento; MONZANI, L. R.; GABBI JR., O. F. *Filosofia da Psicanálise*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999, p. 29.

A felicidade dos filósofos

1. CONTINGÊNCIA E NECESSIDADE

Estamos sempre buscando alguma forma de alegria. Na história da filosofia, quase todos os filósofos estão de acordo com a afirmação de que o homem deseja sempre a felicidade. Que ela assuma a forma de alegrias que se reduzem aos prazeres do corpo, ou que se refira à ação “nobre” do “espírito”, é sempre a felicidade o que buscamos, dirão a maior parte dos filósofos. A ideia de que todos nós buscamos naturalmente a felicidade, a alegria, o bem estar próprio, o gozo dos prazeres etc., parece colocar esta inclinação humana no campo do *necessário*. De fato, a experiência não mostra que os homens normalmente desejam ser felizes ou usufruir do que lhes dá alegria? Mas se de um lado esta inclinação humana faz parte do campo das coisas necessárias, de outro lado há todo um universo de contingência, de acaso, de azar ou sorte, fruto das concepções ou sistemas de pensamento de muitos filósofos, que dificulta pensar uma felicidade humana, tanto do ponto de vista teórico quanto, e sobretudo, prático. Se nessas concepções, com efeito, a busca dos prazeres e das alegrias ordinárias pertence à ordem do necessário, é justamente porque se refere ao corpo, essa nossa parte que como todas as outras coisas pertence à *natureza*, campo em que as determinações da matéria se opõem ao espaço onde a liberdade do espírito, entendida como livre-arbítrio, instaura o desejo e a busca da felicidade, os quais podem e devem contrariar as determinações do corpo. Prazer e felicidade, portanto, pertencem aí às necessidade do

corpo, de um lado, e à contingência da alma, de outro. Em Espinosa, porém, tanto a experiência afetiva da alegria quanto a que pode levar à busca da felicidade são ambos fatos ontologicamente determinados. A partir de da elaboração coerente de uma ontologia do necessário, na Parte I da *Ética*, Espinosa pode oferecer a noção de uma felicidade real e alcançável – ainda que não facilmente –, na Parte V. A comparação com os trabalhos de alguns outros filósofos que de algum modo pensaram a felicidade, ainda que de forma breve e superficial, pode ajudar a entender a felicidade espinosana e como se chega até ela.

2. A FELICIDADE POSSÍVEL

Desde os inícios da história da filosofia os filósofos perceberam que um dos problemas da felicidade, tanto em sua dimensão teórica quanto prática, encontra-se em nossa relação com as coisas externas. O problema aparece de forma mais clara quando a felicidade é pensada em termos de posse: se uma vida feliz depende da conquista e preservação daquilo que proporciona alegria, como ela poderia ser de fato uma *felicidade*, um alegria duradoura e estável – aquilo que os gregos chamavam de *euthymia* –, se isso que é causa de alegria não pode ser preservado, posto que é perecível ou não pode ser conquistado, seja porque é inacessível sob certas circunstâncias, seja porque só o é a alguns? A felicidade como posse de bens externos que proporcionam prazer ou alegria seria portanto impossível porque, de um lado, tais bens são perecíveis, de outro, podem ser inacessíveis. Eis por que, na antiguidade, não só pensadores como Sócrates, Platão, Aristóteles e Epicuro, mas também um Aristipo de Cirene, que se inscrevem numa tradição *eudaimonista* da filosofia, buscarão distinguir entre os prazeres puros e impuros, bons e nocivos, verdadeiros e falsos. Assim, se para Epicuro o prazer é princípio e fim da vida feliz, precisamente por isso o

sábio é aquele que se interroga sobre qual prazer se deve buscar: que o “bem viver” (*eu zèn*) envolva prazer, isso é certo; mas qual prazer pode proporcionar um “bem viver” de fato? Qual prazer não envolve nem o sofrimento, para o corpo, nem a “agitação” ou “perturbação”, para a alma?¹⁷⁰ “Pois”, escreve Epicuro na *Carta a Meneceu*, “nem as bebedeiras nem os festins contínuos, nem o gozo dos garotos e das mulheres, nem aquele dos peixes e de todas as outras porções que traz uma mesa suntuosa engendram a vida alegre, mas o *raciocínio sobre*” (*nêphôn logismos*)¹⁷¹. Mas esse “raciocínio sobre”, essa reflexão, não se confunde com o próprio ato de filosofar. Se a carta começa invocando a filosofia e convidando todos, jovens ou velhos, a filosofar, ela não é em si mesma, contudo, o “bem supremo”: a importância da “doutrina”, ou filosofia, é que dela deriva essa “prudência”, superior mesmo à filosofia, como escreve Epicuro, esse “raciocinar sobre”, pelo qual se pode buscar “as causas de toda escolha e de toda recusa”, assim como se pode descartar as “opiniões pelas quais a maior agitação toma conta das almas”¹⁷². É essa prudência que, em Epicuro, orienta nossas escolhas, fazendo-nos seguir os prazeres necessários que a natureza oferece e que o nosso corpo pede. Uma vez que para ele, como de resto para Platão e Aristóteles, as coisas ocorrem por *necessidade*, por *acaso* ou pela *arte* humana, o homem feliz é aquele que *bem escolhe* seus prazeres, tendo em vista não só a necessidade da Natureza, mas também a necessidade natural do seu corpo. Trata-se assim de uma arte de bem escolher, uma espécie de “cálculo dos prazeres”¹⁷³, através da qual, por sua *arte* humana, o homem conseguiria, até certo ponto, driblar as vicissitudes do *acaso*.

¹⁷⁰ EPICURO. *Lettre à Ménécée*, §132. In: *Epicure : lettres et maximes*. Trad. Marcel Conche. Paris : 1987, p. 223.

¹⁷¹ Epicuro, *ibidem*, p. 223 e 225, grifo nosso.

¹⁷² Epicuro, *ibidem*.

¹⁷³ Comentando o tema da felicidade em Epicuro, Alain Gigandet identifica o “raciocínio sobre” a um verdadeiro “cálculo dos prazeres”. Cf. : GIGANDET, A. “Bonheur au jardin: l'éthique épicurienne”. In: SCHNELL, A. *Le bonheur*. Paris : J. Vrin, 2006, p. 45.

Mas dado que os bens externos são perecíveis e incertos, muitos filósofos tentarão encontrar algo fixo e eterno que seja a causa e o conteúdo de nossa felicidade, para além do gozo dos prazeres. Em Platão, se o que há de fixo e eterno é mundo da Ideias, então é para lá que se deve voltar a nossa contemplação; é portanto no modo de vida filosófico e na dedicação à sabedoria que reside a real possibilidade de alcançar a felicidade, porque ela só pode ser atingida por meio do *noûs*, o intelecto. Todavia, a ênfase no intelecto e no mundo da Ideias faz com que, em Platão, o problema da felicidade desemboque num dualismo que passa pela oposição entre a razão e os afetos, entre a nobre atividade de conhecimento e o gozo dos prazeres do corpo, entre os deveres que a razão prescreve e os desejos nascidos das nossas inclinações naturais. Dualismo que faz do corpo obstáculo no caminho do conhecimento verdadeiro: “O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade de bagatelas, que por seu intermédio (...) não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato; não, nenhuma vez sequer!”¹⁷⁴. Dessa crítica do corpo como obstáculo ao conhecimento verdadeiro, Platão deduzirá que apenas seu total abandono pode levar à completa sabedoria. A mente conhece as Ideias, o real verdadeiro, quando se purifica do corpo, quando os sentidos estão amortecidos completamente, ou seja, quando o corpo morre, de maneira que somente após a morte, quando a mente enfim está liberta do corpo, o homem pode realmente contemplar o mundo das Ideias e atingir a verdadeira sabedoria, isto é, a felicidade¹⁷⁵.

¹⁷⁴ PLATÃO. *Fédon*. Trad. Jorge Paleikat e J. Cruz Costa. 5ª ed. São Paulo: Editora Nova Cultural (Os Pensadores), 1991, p. 67-68.

¹⁷⁵ Sabedoria e felicidade são uma só e mesma coisa, na filosofia grega clássica. Acrescente-se que no *Fédon*, em que trata da imortalidade da alma, Platão diz: “...se alguma vez quisermos conhecer puramente os seres em si, ser-nos-á necessário separar-nos dele e encarar por intermédio da alma em si mesma os entes em si mesmos. Só então é que, segundo me parece, nos há de pertencer aquilo de que nos declaramos amantes: a sabedoria. Sim, *quando estivermos mortos*, tal como indica o argumento, e não durante nossa vida?”. Platão, *op. cit.*, *ibidem*.

Também para Aristóteles a felicidade não pode estar nos prazeres do corpo. Não exatamente porque este seria obstáculo ao exercício da contemplação teórica, mas sim porque, o fim último do homem sendo o agir segundo a razão, o prazer não pode ser a finalidade última do homem. Mas se é assim, Aristóteles poderia identificar a felicidade à virtude – um pouco à maneira dos estoicos – já que na virtude o homem racional age segundo a prudência (*phronèsis*), a qual é a própria virtude intelectual da ação. Contudo, não é na virtude, mas na *sabedoria* que Aristóteles depositará nossa felicidade. E a sabedoria é a vida intelectual pura, o exercício e a virtude mesma do intelecto na apreensão das verdades, independentemente de sua aplicação prática ou de seus efeitos. Compreendemos por que a felicidade, em Aristóteles, reside na sabedoria e não na prudência: a razão está presente em ambas, mas nesta ela conhece as coisas contingentes, naquela, as coisas estáveis, necessárias e eternas. É então no exercício do intelecto, essa melhor parte de nós mesmos – como repetirá Espinosa mais tarde –, que reside nossa felicidade¹⁷⁶. De fato, no Livro X, Aristóteles afirma que a felicidade (*eudaimonia*) é não só “uma atividade conforme à virtude”, mas uma “atividade conforme à mais alta virtude”, e que a “mais alta virtude” é aquela que se refere à “parte mais nobre de nós mesmos”, a saber, a razão teórica¹⁷⁷. E é pela *theôria* que o homem chega a conhecer o objeto eterno e necessário maior: *Théos*, Deus.

Se em Platão a oposição se dá entre a mente que se volta para a contemplação da eternidade do mundo das Ideias e o corpo que se fixa nos prazeres sujeitos ao perecimento e à inconstância, em Aristóteles uma oposição semelhante ocorre e dificulta a conquista da felicidade: a oposição entre ação segundo a razão prática (prudência) e ação segundo a razão teórica. Esta separação entre razão prática e razão teórica, acaba por separar a em dois reinos distintos a vida e do mundo, colocando em

¹⁷⁶ EN X, 7, 1177a 11-18

cheque a própria possibilidade de uma felicidade *perfeita*. O mesmo homem que põe em prática sua razão teórica, voltando-a para *Théos*, para o necessário, para a eternidade, não pode contudo abandonar o mundo dos homens, do contingente e do tempo. A contemplação se opõe à ação, porque afinal não se pode deixar de agir, já que não se pode deixar de viver. A “felicidade perfeita” não seria assim uma tarefa sobre-humana, e nessa medida impossível para o homem?¹⁷⁸. A mais alta felicidade humana *possível* não seria apenas aquela nascida da prudência, “possibilidade” e “risco” de toda “ação humana”, como afirma Pierre Aubenque?¹⁷⁹

O eterno e o temporal; o fixo e o inconstante; os prazeres do corpo e as virtudes da razão; as alegrias passageiras e verdadeira felicidade. Os filósofos da antiguidade parecem ter pensado o problema da felicidade sempre na chave dessas oposições. Há uma outra: a oposição entre bem e mal, e entre virtude e vício. Pois a felicidade como posse de bens externos colocou desde sempre o problema de saber se aquilo que gozamos é de fato bom ou mau, se pode ser dito ou não um bem verdadeiro, e se o bem de que gozamos nos torna realmente virtuosos ou apenas alegres. Na verdade, a reflexão sobre a felicidade foi desde sempre inseparável de uma reflexão sobre a virtude.

No helenismo, tal reflexão alcança com os estoicos o ponto de fazer da própria virtude a felicidade: é porque somos virtuosos que somos felizes, dirá um Cícero, e não porque gozamos de prazeres ou evitamos os sofrimentos. No início do Livro V das *Tusculanas*, com efeito, Cícero faz um elogio da filosofia, mas ela é louvada justamente porque nos permite uma “medicina do ânimo”, pela qual aprendemos a distinguir os bens entre si, assim como a reconhecer o *summum bonum* e o *verum bonum*. Com ela,

¹⁷⁷ EN, 1177^a11-17.

¹⁷⁸ É a pergunta de Jean-François Balaudé (p. ex.), que escreve: “Enunciado em termos aristotélicos, isso significa dizer que a atividade de pura contemplação nos faz sair do tempo, mas ela se cumpre para nós no tempo, e conhece interrupções necessárias”. Cf. BALAUDÉ, J-F, “Humain, surhumain: de *l'eudaimonia* selon Platon et Aristote”. In: Schnell, A. *Le bonheur, op. cit.*, p. 26.

¹⁷⁹ AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 281.

adquirimos um conhecimento do bem e do mal que nos faz virtuosos, e virtude, em Cícero, sendo aquilo mesmo que nos faz felizes. Assim, a filosofia cura o ânimo; o ânimo curado leva à virtude; esta por sua vez leva à vida moral, que nos faz felizes. Não é nem o gozo dos prazeres nem a rejeição do sofrimento o que nos dá felicidade, mas sim a virtude¹⁸⁰.

O sentido propriamente estoico de virtude nós sabemos qual é: viver conforme a natureza. Viver segundo a natureza é o mesmo que viver segundo a *própria* natureza, porque a *tendência* ou *inclinação* pela qual cada um busca conservar-se a si mesmo, amando tudo o que favorece tal conservação e rejeitando tudo o que pode levar à própria destruição¹⁸¹, é ela mesma uma tendência dada pela natureza. Tal tendência é algo *racional*, como afirma Jean Brun, já que viver de acordo consigo mesmo é viver de acordo com a própria natureza. A racionalidade da tendência inscreve-se no fato de que o que é conveniente à própria conservação não se separa nem se opõe à natureza, causa da própria tendência, a qual é o signo do pertencimento, imanência e harmonia da parte ao todo¹⁸². É esta tendência o ponto de partida tanto da moral quanto da conquista da felicidade, entre os estoicos, que, neste ponto, não estão distantes de Espinosa. Veremos onde a distância começa a aparecer.

O sábio estoico é sempre feliz porque sua vida está em harmonia com a natureza. A felicidade estoica é um “curso harmonioso da vida”, como afirma Brun, porque o sábio é aquele que tem consciência do que é conforme a natureza¹⁸³. Ele não exige nada

¹⁸⁰ Espinosa, como sabemos, numa inversão do moralismo estoico, irá inverter essa fórmula, na conclusão da *Ética V*: não é porque somos virtuosos que somos felizes, mas antes pelo contrário, é porque somos felizes que somos virtuosos (*E V*, 42). Voltaremos a este no final do trabalho.

¹⁸¹ Cf. p. ex. Cícero: “[...] o ser vivente, desde seu nascimento (porque é por aí que se deve começar) unido a si mesmo e confiado a si mesmo, é inclinado a ser conservar, à amar sua própria constituição assim como tudo que pode conservá-la; mas detesta o aniquilamento [*anéantissement*] e tudo que pode levar a ele”. *Definibus*, V,16. In: *Les stoïciens*. Tome I. Trad. Émile Bréhier. Paris: Gallimard, 1962, p. 267. Sobre essa *tendência*, ver também BRUN, Jean. *Le stoïcisme*. Paris: PUF, 1958, p. 92.

¹⁸² Cf. Brun, J. *Le stoïcisme, op. cit.*, p. 92-93.

¹⁸³ Brun, J. *Le stoïcisme, op. cit.*, p. 95.

mais dela do que o que é necessário para sua existência, ele não luta contra o que lhe ocorre, se não estava em seu poder tal ocorrência. Aceita tudo, sem se opor a nada, com ânimo igual, ou mesmo indiferente, já que ele sabe que o medo ou a esperança diante dos bens do mundo dependem antes de tudo da *opinião*, e não da razão que conhece as coisas como elas são, em sua ordem natural. E, no entanto, há o corpo. E com o corpo, as paixões. As paixões fazem parte também da *tendência* natural, mas elas são uma “*tendência irracional*” da alma, uma “*tendência sem medida*”, que por isso se opõe, no entanto, à natureza. A desmesura das paixões é o irracional com o qual a razão estoica terá que lutar. É no campo irracional das paixões, “doenças da alma”, que entra a condenação estoica do desejo como “apetite desarrazoado” e do prazer como um “ardor” igualmente “desarrazoado”¹⁸⁴. Mais então do que moderar os desejos e prazeres, a felicidade e sabedoria estoicas passam antes por um não desejar e por um não deixar afetar-se pelas coisas, sejam elas causa de prazer ou de dor. O sábio feliz é desapaixionado. Sua tranquilidade, *ataraxia*, deve-se ao fato de que, vivendo entre as coisas, ele não se deixa afetar por elas. Mas como é possível alcançar esse estado de *ataraxia*? É que o homem, por natureza, é dotado de *razão*. Só a razão pode fazê-lo viver segundo a própria natureza e conforme a natureza; não fosse ela, ele seguiria suas próprias tendências naturais, suas próprias paixões e desejos. É pela razão que ele controla a desmesura das paixões, não se deixando afetar por aquilo que de outra forma perturbaria sua alma com grande furor. É a razão que prescreve a ele somente o estritamente necessário, mostrando-lhe a vanidade da glória, da fama, do poder, do dinheiro, assim como a efemeridade dos prazeres.

Reencontramo-nos aqui com a oposição entre razão e afetos. Se as paixões são a doença da alma, a razão, por isso mesmo, é seu remédio. É ela que deve se opor as

¹⁸⁴ Cf. Brun, J., *op. cit.*, p.103. As expressões utilizadas são “*appétit déraisonnable*” e “*ardeur déraisonnable*”.

desmesuras das paixões porque, afinal, estas nascem da *opinião*, isto é, de uma certa maneira confusa de conceber as coisas e os eventos. A ataraxia estoica depende do uso da razão, na medida em que esta proporciona um saber que se opõe ao saber nascido da tendência irracional da alma, isto é, dos desejos e dos prazeres. Ataraxia quer dizer: um corpo indiferente, invulnerável, constante, através da razão, isto é, do conhecimento das coisas tal como elas são, o qual envolve o conhecimento da natureza e daquilo que é estritamente necessário à conservação de si mesmo. Mas é de fato possível e alcançável um tal estado de ataraxia, de tranquilidade da alma? Pode-se viver isento de paixões? Sim, segundo os estoicos, porque para eles a razão pode negar os desejos, pode querer ou não querer diante das coisas. Uma série de coisas pode ocorrer por necessidade, e de fato muitas coisas que não dependem do homem pode lhe suceder. Mas a razão é esse dom dado pelos deuses, pelo qual o homem pode bem usar suas ideias, negando, evitando ou afastando aquelas opiniões que geram os desejos. A razão, nos estoicos, é isso que combate as desmesuras do desejo e do prazer do corpo, ela é a sua parte divina, pela qual ele pode fazer tudo o que está em seu poder, mas apenas o que está em seu poder. Para Epiteto, esse poder divino frente aos afetos, levando à felicidade, não podia ser pouca coisa:

Que diz Zeus? “Epiteto, se eu tivesse podido, teria criado livres e sem entraves mesmo teu pequeno corpo, mesmo teu pequeno bem. Mas, atenção!, esse corpo não é teu, é da argila lindamente petrificada. Como eu não o podia, eu te fiz o dom de uma parcela do que está em nós, essa potência de querer e de não querer, de buscar e de evitar e, em geral, o poder de usar das representações; enquanto tu o pões em prática e pões nele o que é teu, tu não encontrarás nem impedimento nem obstáculo, tu não gerará, tu não farás reprovações, tu não serás o bajulador de ninguém... O quê! Isso te parece pouca coisa? – Bem longe disso! – Isso portanto te basta? – Eu rogo aos deuses que seja assim”¹⁸⁵.

¹⁸⁵ EPICTETE, “Entretiens”, I, 10. In: *Les stoïciens, op. cit.*, p. 808.

A felicidade como *ataraxia* ou *apathéia*, como ausência de paixões pode parecer de fato um projeto impossível, irrealizável. Ou então, se realizável, não parece constituir de fato uma felicidade, ou pelo menos uma felicidade positiva. Aqui, é preciso lembrar o papel peculiar de alguns textos de Sêneca, sobretudo o *De Tranquillitate Anima*. Com efeito, no estoicismo em geral, o sábio é aquele que, como afirmam os historiadores, “deve despojar-se de suas paixões para alcançar a imperturbabilidade, a ‘apatia’, a ‘ataraxia’ ”¹⁸⁶. No *Da Tranquilidade da Alma*, porém, Sêneca destoa desse estoicismo geral. O que nós vemos aí é um Sêneca que parece prescrever antes a moderação das paixões do que um total despojar-se delas. É verdade que Sêneca, nesta obra, prefere utilizar *temperare* (“*amicum temperantem*”; “*gloriam temperare*”) a *moderare*. Mas *temperatio* e *moderatio* são usados muitas vezes como sinônimos em latim. Não é de fato um moderar-se que Sêneca expressa em frases como esta: “...os desejos não devem ser levados muito longe; permitamos-lhes apenas sair para as proximidades, porque não podem ser totalmente reprimidos”?¹⁸⁷. O fato é que Sêneca parece defender a moderação a tal ponto de conceber que o sábio, para ser totalmente moderado, deve fazer concessões até mesmo a seu esforço em moderar-se, como lemos nas páginas finais deste texto¹⁸⁸. Na Carta 72 a Lucílio, é o mesmo preceito de moderação que é recomendado:

¹⁸⁶ Cf. MARIAS, J. *História da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 102. Giovanni Reale escreve: “As paixões, das quais depende a infelicidade do homem, são, para os estoicos, erros da razão ou, de qualquer modo, consequências deles. Enquanto tais, ou seja, enquanto erros do logos, é claro que não tem sentido, para os estoicos, “moderar” ou “circunscrever” as paixões: como já dizia Zenão, elas devem ser destruídas, extirpadas, e erradicadas totalmente”. Cf. REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia* – Vol.1. São Paulo: Paulus, 1990, p. 265. Numa obra sobre Sêneca, Paul Veyne também escreve: “[...] o estoicismo repele com horror a posição de Aristóteles: moderar as paixões para as utilizar em dose aceitável; Sêneca insistirá nisso mais de uma vez: não se trata de moderá-las, mas de extirpá-las completamente. [...] em realidade, encarregar a razão de moderar as paixões não é perigoso ou difícil, mas impossível e contraditório, pois que, lá onde há paixão, a razão não está mais”. VEYNE, P. *Sêneca: uma introdução*. Paris: Tallandier, 2007, p. 101-102.

¹⁸⁷ SÊNECA, *De Tranquillitate Anima*, cap. X, §5. Utilizamos aqui a tradução de José R. Seabra Filho, *Sobre a tranquilidade da alma*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994. p. 49.

¹⁸⁸ “Não se pode falar alguma coisa grande e superior às demais”, escreve Sêneca, “a não ser com a mente excitada. Quando despreza o vulgar e habitual e se levanta ao alto por um instinto sagrado, a alma então

Ora todos os objetos aos quais aspira o vulgo estão submetidos ao fluxo e ao refluxo: a fortuna não dá nada em definitivo, mas os dons mesmos da fortuna só agradam quando a razão os regrou e os temperou; é esta que faz valer mesmo os bens exteriores, cujo uso para os ávidos não tem prazer¹⁸⁹.

E, no entanto, Sêneca não deixa de pertencer à tradição estoica. A moderação do afetos se obtém através de uma virtude absoluta que se opõe às paixões consideradas como vícios (*vitia*). Tal como em Cícero, “viver alegremente”, afirma Sêneca em *Da vida alegre*, “e viver conforme a natureza é uma só e mesma coisa”¹⁹⁰. Ora, estar de acordo com a natureza é seguir a razão. Seguir a razão é pôr a alma em acordo consigo mesma. Eis o “soberano bem”, segundo Sêneca, que conclui: “(...) as virtudes deverão estar aí onde estão a harmonia e a unidade, os vícios, aí onde reinarão as dissensões”¹⁹¹. Que essa virtude proporciona prazer, Sêneca o admite, mas para ele o prazer ou alegria que a virtude envolve segue dela como um algo a mais e como acessório. “Tu me perguntas o que eu espero da virtude? Ela apenas”, escreve. “Nada melhor do que ela”, continua, “ela é seu próprio prêmio”¹⁹². Mas não é justamente isso o que, dezesseis séculos mais tarde, afirmará Espinosa? “A Beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude”, ele escreve (*E V*, 42). Contudo, nesta mesma e última proposição da *Ética*, Espinosa acrescenta algo que muda toda a história: “e não gozamos dela [*eadem gaudemos*] porque coibimos os apetites libidinosos, mas, pelo contrário, porque gozamos dela podemos coibir tais apetites”. Assim, é porque somos felizes que somos virtuosos. Em Cícero e Sêneca, é porque somos virtuosos que somos felizes. Por isso

canta, por fim, algo grande com boca mortal. Quando está em si, não pode alcançar algo sublime e árduo: é mister que se aparte do habitual, saia, morda os freios e arrebate seu condutor, e o leve aonde por si teria receado subir”. Sêneca, *De Tranquillitate*, cap. XVII, §11; *op. cit.*, p. 73.

¹⁸⁹ SÊNECA. *Lettre 72 à Lucilius*. In: *Les stoïciens*. Tome II. Trad. Émile Bréhier. Paris: Gallimard, 1962, p. 786.

¹⁹⁰ SÊNECA. *De la vie heureuse*. In: *Les stoïciens*, *op. cit.*, p. 730.

¹⁹¹ Sêneca, *ibid.*, *op. cit.*, p. 731.

¹⁹² Sêneca, *ibid.*, *op. cit.*, p. 731-2.

mesmo, a busca estoica da virtude é posta em primeiro plano, e não está em jogo a alegria que ela envolve, isto é, não se busca a virtude pensando na felicidade:

A alegria mesma que nasce da virtude, por melhor que ela seja, não faz de modo algum, entretanto, parte do bem absoluto, não mais que o contentamento e a tranquilidade, por mais belas que sejam as causas que as suscitam; são com efeito bens, mas que são a consequência e não a consumação do soberano bem

193

O fato de a virtude envolver alegria é só uma razão a mais para que o homem racional busque viver na virtude, mas não sua causa principal. A busca da virtude como controle *absoluto* sobre os afetos – ou, como em Sêneca, enquanto poder absoluto de moderação das paixões – vem em primeiro lugar. Eis a crítica que Espinosa dirigirá não só a Descartes mas também aos estoicos, no prefácio à Parte V da *Ética*: “Que pois nós não temos poder absoluto sobre eles [os afetos], isso mostramos acima. Os estoicos, porém, acreditaram que eles dependem absolutamente da nossa vontade, e que podemos ter poder absoluto [*absolute imperare*] sobre eles”. A felicidade estoica se inscreve portanto num moralismo, porque o que se busca, de fato, é esse poder sobre os afetos. A felicidade, o sentimento mesmo de uma alegria duradoura e estável, não passa de um efeito secundário dele.

3. A FELICIDADE IMPOSSÍVEL

Talvez o maior mérito desses antigos filósofos seja sem dúvida o de terem fundado e preservado toda uma tradição eudaimonista, em que a felicidade, ainda que difícil, é procurada para ser usufruída como um modo de vida. Se a filosofia é, nessa tradição, o melhor instrumento que o homem pode encontrar para pensar e viver uma

vida feliz, é porque a própria filosofia é aí um modo de vida – e não mero exercício intelectual de erudição acadêmica. Nessa tradição, a busca da felicidade é parte da vida dos homens e pode ser metafísica e ontologicamente fundada – diferentemente, claro, conforme as escolas. Contudo, nós vimos que já em Platão o corpo e seus afetos apareciam de tal forma como obstáculo à felicidade, que está não poderia sequer ser plenamente realizada neste mundo. Em Aristóteles, o obstáculo aparecia, sobretudo, no conflito entre a eternidade que a razão teórica conhece e exerce enquanto conhece, e o tempo com o qual a razão prática tem que lidar. Nos estoicos, o maior obstáculo aparece na concepção de uma moral talvez extremamente exigente para as forças humanas, uma vez que não só postula um controle absoluto das paixões, como parece defender que um tal exercício moral se coloca acima de todo conteúdo afetivo de felicidade.

Num ensaio intitulado *A neutralização do prazer*¹⁹⁴, Gérard Lebrun considera que, para os clássicos da antiguidade do século IV a.C. – Sócrates, Platão, Aristóteles, Epicuro – o prazer era bom em si mesmo, ou era até mesmo considerado um *bem* em si (Epicuro). O prazer só era mau quando vinha misturado à dor ou sofrimento. É o que Lebrun chama de “axioma do prazer”¹⁹⁵. Daí o esforço de Platão, por exemplo, para encontrar o prazer mais puro. Em Aristóteles, afirma o autor, o prazer não se separa de nossa própria atividade: ele é aquilo que aperfeiçoa nossa ação (quando tocamos um instrumento, p. ex., tocamos melhor se o fazemos com prazer); daí que o prazer é valorizado pelo valor que a vida (atividade) tem em si; ou seja, é porque a vida vale em si mesma que o prazer é valorado, e não o contrário. O ponto do ensaio que nos interessa aqui é o problema que, segundo Lebrun, o “axioma do prazer” encerra: a linha que separa prazer físico (orgânico) e prazer ético (moral). Se em Sócrates, Platão e

¹⁹³ Sêneca, *ibid.*, *op. cit.*, p. 737.

¹⁹⁴ Cf. LEBRUN, G. “A neutralização do prazer”. In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 451-479.

Aristóteles ela é muito tênue, afirma Lebrun, em Epicuro ela desaparece completamente, para escândalo dos estoicos¹⁹⁶. Neste, a linha divisória também desaparece; não porque os dois lados, o orgânico e o moral, se fundem, como em Epicuro, mas porque, o primeiro como que desaparece no segundo, ou é absorvido de tal forma na virtude que só esta importa de fato: uma vez que as paixões se tornam vícios, os prazeres se tornam maus em si mesmos, e a razão e a virtude são justamente o que vem neutralizá-los (*neutralizá-los*, porque, como vimos acima, na virtude estoica as alegrias estão lá mas não constituem o conteúdo afetivo da felicidade – “por mais belas que sejam as causas que as suscitam”. E esse trabalho dos estoicos em neutralizar o prazer – e, por que não?, o próprio corpo – estava só começando: não havia nascido ainda o “Jesus de Nazaré”, quando o trabalho teve início, como sugere Lebrun¹⁹⁷. No entanto, nós veremos, mais adiante, o prazer reaparecer mesmo num cristão como Malebranche...

Em todo caso, não poderíamos ler, nessa neutralização, uma rejeição das alegrias do corpo, já que nelas não pode estar o bem, a virtude, e o que deles derivam, a tranquilidade e a estabilidade? Não é de fato o corpo e seus prazeres o centro do problema da felicidade, e isto não só para os estoicos, mas para todos esses filósofos? Não é ele, o corpo, que se opõe como verdadeiro obstáculo ao nobre exercício da razão, do espírito que alcança as coisas eternas? Corpo e tempo; razão e eternidade: a dificuldade em conciliar esses “opostos” parece estar no centro do problema da felicidade.

Como sabemos, os pensadores cristãos da Idade Média não deixarão de voltar a Platão ou aos estoicos para legitimar filosoficamente suas crenças, mas também para

¹⁹⁵ Lebrun, G., *idem, op. cit.*, p. 453.

¹⁹⁶ Lebrun, G., *idem, op. cit.*, p. 477.

¹⁹⁷ Lebrun, G., *idem, op. cit.*, p. 479.

corrigi-los com a Bíblia. Para eles também o obstáculo à felicidade é o corpo. Não só porque os sentidos obliteram a contemplação das ideias, ou porque impedem distinguir o justo do injusto, o verdadeiro do falso, o bem do mal, mas porque, se eles o impedem, é precisamente pelo fato de o corpo ser pecador, e pecador desde o início, desde a queda de Adão. Por isso mesmo, ele é obstáculo, empecilho, não só à felicidade neste mundo desde a Queda, mas também no Além, se não seguirmos o exemplo de Cristo. Se, para os teólogos, padres e pensadores cristãos, o homem busca a felicidade, é sempre a felicidade perdida com a Queda, e ela jamais poderá ser encontrada ou alcançada neste mundo, pelo fato mesmo da Queda, pecado original do corpo. Com o cristianismo, a felicidade neste mundo torna-se assim impossível.

Sabemos no entanto que vários pensadores cristãos tentarão pensar uma felicidade possível na Terra, não obstante o fato da Queda. Malebranche, por exemplo, considera que Deus, agindo apenas pela necessidade de sua natureza, ama a Ordem que ele criou, e por isso as Inteligências foram criadas para amar, conhecer e julgar tal como Deus ama, conhece e julga. Daí que a “perfeição”, ou felicidade¹⁹⁸, “de nossa natureza” consiste para Malebranche em “consultar a Razão e a seguir”, isto é, em fazer uso disso que em nós permite distinguir o verdadeiro do falso e o justo do injusto. Deus portanto quer a nossa perfeição e quer que nós a queiramos. O fato de que nos inclinamos naturalmente para a verdade e a justiça, “*mesmo após o pecado*”, é para Malebranche uma prova desse desejo de Deus. Ocorre que esta inclinação, no homem, não é porém o “amor dominante” pela Ordem, como o é no próprio Deus, que a criou. Os homens não são portanto justos, não agem conforme a “ordem imutável da justiça”. Se tal amor não é dominante no homem, é justamente porque ele prefere amar o que lhe dá prazer

¹⁹⁸ Para Malebranche, “o verdadeiro prazer é inseparável” da “perfeição”. Cf. MALEBRANCHE. “Traité de l’amour de Dieu”. In: *Œuvres Complètes*, Tome XIV. Edité par André Robinet. 2a. éd. Paris : J. Vrin, 1978, p. 10.

imediatamente. Mais uma vez, o que impede alcançar a felicidade, é o prazer do corpo. Há “prazer e prazer”, escreve Malebranche. Há o “prazer esclarecido, luminoso, racional, que leva a amar a verdadeira causa que o produz, a amar o verdadeiro bem, o bem do espírito”; e há o “prazer confuso que excita o amor pelas criaturas impotentes, pelos falsos bens do corpo”. O primeiro tipo de prazer nos torna perfeitos e felizes; o segundo nos corrompe. O problema é que, como afirma Malebranche, todo e qualquer prazer atual, “enquanto prazer”, nos torna de algum modo felizes¹⁹⁹. Nesse ponto, Malebranche é um clássico. Assim, ele é levado a distinguir entre o “verdadeiro” e o “falso” prazer: o verdadeiro é o do espírito, que “nos torna solidamente feliz, e que nos conduz ao gozo do soberano bem”; todos os outros são “falsos” e geram perturbação e inquietude. Dada a “Ordem imutável” criada por Deus, “todos os homens”, que são suas criaturas e nessa medida participam da Ordem, “justos ou injustos”, escreve Malebranche, “amam o prazer tomado em geral, ou querem ser felizes”²⁰⁰. O obstáculo porém é o corpo: buscando os prazeres dos sentidos, o homem se afasta da verdadeira felicidade, da perfeição e de Deus.

A solução de Malebranche para a nossa felicidade encontra-se conseqüentemente no prazer racional, o prazer da Razão, que conhece a verdade e a justiça e faz o homem amar a Ordem divina imutável e seu Criador. Não é contudo a razão sozinha, em seu árduo trabalho autônomo, que afasta os homens dos prazeres do corpo: é somente pela “Graça de Jesus Cristo” que se pode “resistir aos prazeres desregrados”. Essa *Graça* divina é ela mesma, para Malebranche, um “santo prazer”. Se há uma felicidade possível neste mundo, em Malebranche, ela se encontra no gozo da *Graça*, esse “santo prazer”²⁰¹. Ela é portanto reservada aos santos, e apenas a eles. No

¹⁹⁹ Cf. Malebranche, “Traité de l’amour de Dieu”, *op. cit.*, p. 8-9.

²⁰⁰ Malebranche, “Traité de l’amour de Dieu”. In: *Œuvres Complètes*, Tome XIV, *op. cit.*, p. 10.

²⁰¹ Malebranche, “Traité de l’amour de Dieu”, *ibidem*.

restante dos homens, permanece sempre um conflito entre o desejo de felicidade segundo os prazeres do corpo e o desejo racional de perfeição. Em nossas vidas comuns, felicidade e perfeição se opõem, pelo fato de que o corpo nos faz buscar a felicidade onde não está a Perfeição: nos prazeres dos sentidos. Esse conflito é próprio do tempo das criaturas, o “tempo do mérito”; somente no Céu, e portanto após a morte, ele desaparecerá aos que merecerem. A felicidade, portanto, não é deste mundo presente, mas do Além-morte futuro:

Agora o amor da felicidade e da perfeição se combatem, porque é o tempo do mérito, e a alma está em prova em seu corpo. O que nos agrada atualmente nos corrompe, nos desregra, nos priva da verdadeira felicidade. [...] Mas no Céu tudo o que nos agradará, nos aperfeiçoará: todos os nossos prazeres serão puros, e nos unirão à verdadeira causa que os produz. Mais nossos prazeres serão grandes, mais também nossa união com Deus será estreita, mais nossa transformação, por assim dizer, será perfeita, mais a alma se esquecerá de si mesma, mais ela se nadificará, mais Deus estará todo nela²⁰².

Malebranche, evidentemente, é só um exemplo. Mas através dele vemos como o pensamento judaico-cristão torna definitivamente impossível uma felicidade real neste mundo, vivida aqui e agora²⁰³. No século XVIII, a filosofia de Rousseau, contudo,

²⁰² Malebranche, “Traité de l’amour de Dieu”, *op. cit.*, p. 14.

²⁰³ Por motivos diferentes, Hobbes, esse outro cristão, recusará também qualquer possibilidade de realização de uma vida feliz na Terra. Para o autor de *A natureza humana*, a felicidade que os “antigos Filósofos” afirmaram ser o fim último da existência “não existe jamais no mundo”, e não há via que possa conduzir a ela. É que para Hobbes, enquanto vivemos desejamos gozar dos prazeres, mas o próprio prazer é desejo ou apetência e “supõe sempre um fim ulterior”, de tal modo que só pode haver contentamento se se continua a desejar. Assim, o desejo sempre aumenta: alcançado certo ponto de satisfação, desejamos mais ou outra coisa, até atingir, seja um ponto mais alto, seja um outro objeto de satisfação, e assim por diante. Sempre se deseja algo mais ou algo outro. A tristeza é justamente a cessação do desejo, é o não “saber o que fazer”. Dessa maneira, afirma Hobbes, a felicidade é um prazer contínuo; ela não consiste em “ter conseguido” mas em “conseguir”. Cf. HOBBS, T. *De la natureza Humaine*. Paris: J. Vrin, 1999, chap. VII, §6, p. 72-73. É, portanto, um eterno desejar sem alcance de uma satisfação ou repouso final. Além disso, os objetos que se buscam são sempre misturados de bem e de mal, de tal sorte que no gozo de todo e qualquer objeto estaremos sempre diante do que ele traz de bem e do que traz de mal; a diferença está na proporção de um e de outro. Hobbes distingue entre prazeres do corpo, os prazeres “sensuais”, e os prazeres do espírito, que ele chama de “alegria”. Entretanto, entre os prazeres sensuais há um que ocupa um lugar particular na economia dos afetos naturais de Hobbes: a *Luxúria*. Ela é ao mesmo tempo um prazer dos sentidos e do espírito, porque não apenas consiste em ter prazer próprio, mas também em dar prazer a outro. Esse desejo de dar prazer a outro, segundo Hobbes, é a *imaginação* que se tem de um “*poder de dar prazer a outro*”: refere-se portanto ao espírito, e não ao corpo. Tal desejo de dar prazer a outro – para Hobbes, aliás, tão natural quanto a fome – é uma paixão que ele chama de *Amor*. Cf. Hobbes, *op. cit.*, chap. IX, §15; p. 92-93. Ao fim e ao cabo, portanto, não há felicidade possível neste mundo, segundo Hobbes.

também tentará conciliar o cristianismo com uma possível felicidade na Terra. Em Rousseau o homem é também um ser em busca da felicidade: “É preciso ser feliz, caro Emílio; é o fim de todo ser sensível; é o primeiro desejo que nos imprimiu a natureza, e o único que não nos deixa jamais”, ele escreve no Livro V do *Emílio*²⁰⁴. É natural (isto é, conforme a ordem da natureza criada por Deus) que o homem, assim, busque sua “felicidade”, os prazeres que beneficiam sua condição natural. A felicidade é ao mesmo tempo o desejo primeiro, natural, e o *fim*; ela é ponto de partida e de chegada da ação humana²⁰⁵.

Rousseau, como outros filósofos, igualmente distingue entre prazer, sentimento de alegria ou prazer passageiro, e felicidade, estado duradouro e estável de contentamento²⁰⁶. Se o gozo e o sentimento de prazer são uma “felicidade” do corpo, dos sentidos, a felicidade é o sentimento de uma existência que, como argumenta corretamente Luc Vincenti, se adquire através de um processo de superação dos desejos do corpo²⁰⁷. Já nessa distinção nós podemos vislumbrar o peso do cristianismo sobre a concepção de felicidade deste filósofo que, sendo iluminista, não deixava contudo de ter seu pensamento marcado pelo cristianismo.

A felicidade para Rousseau é antes de tudo natural. Há uma felicidade que é dada pela natureza, a felicidade do selvagem. Mas se trata aí de uma felicidade inocente, isto é, não há moral nela. A felicidade aí se restringe ao prazer próprio e natural do corpo, e portanto às suas necessidades. A felicidade selvagem, porém, permanece no

²⁰⁴ Cf. ROUSSEAU, J-J. *Emile*. In: Jean-Jacques Rousseau – *Oeuvres Complètes*, Tome IV. Paris: Gallimard, 1969, p. 814.

²⁰⁵ Cf. VINCENTI, L. “L’idée de bonheur dans la pensée de Rousseau”. In: Schnell, A., *op. cit.*, p. 79-80.

²⁰⁶ “Esses curtos momentos de delírio e de paixão”, escreve Rousseau nas *Réveries*, “por mais vivos que eles possam ser, só são entretanto e por sua vivacidade mesma apenas pontos bem espaçados na linha da vida. Eles são muito raros e muito rápidos para constituir um estado, et a felicidade que meu coração lamenta não é de modo algum composto de instantes fugitivos mas um estado simples e permanente, que não tem nada de vivo em si mesmo, mas cuja duração aumenta o charme ao ponto de encontrar aí enfim a suprema felicidade”. Cf. Rousseau, J-J. *Les Réveries du promeneur solitaire*. In: Jean-Jacques Rousseau – *Oeuvres Complètes*, Tome I. Paris: Gallimard, 1959, p. 1046.

ponto de partida, isto é, na determinação natural do corpo como elemento de uma Ordem física criada. Em Rousseau, porém, a Ordem do Criador não é só física, mas, justamente porque há um Criador, ela é também moral²⁰⁸. Daí haver uma outra felicidade, que é conquistada, e na qual a alma ultrapassa o corpo, rumo à finalidade última da vida humana. Mas tanto a felicidade selvagem quanto a felicidade moral são movimentos existenciais de aperfeiçoamento. No ponto de partida, há o aperfeiçoamento do corpo, que o selvagem tão bem exemplifica; no ponto de chegada, a perfeição conquistada, com a razão cristã, capaz de dar todo sentido aos desejos humanos. Neste último caso, o processo de conquista da felicidade, através do aperfeiçoamento da alma, exige “isolamento”, desprendimento, desapego e “autoabandono”. A felicidade aqui é um estado de abandono de si, no qual o indivíduo encontra-se provido de um “sentimento de existência” que se basta a si mesmo, já que o indivíduo se identifica com ele. Trata-se de um estado de autossuficiência, que muitas vezes se exprime no êxtase, no qual o indivíduo se acredita livre das determinações do corpo.

A autossuficiência é todavia uma característica que o sábio compartilha com a felicidade do selvagem. Por que então esta não basta para o homem? Ocorre que o bom selvagem de Rousseau é feliz justamente e na medida mesma em que é bom; e ele é bom porque tende naturalmente a buscar e desejar apenas o que é necessário à sua existência. Ele simplesmente ocupa o seu devido lugar na Ordem criada. O selvagem de Rousseau tem poucas paixões, ele deseja apenas o necessário; e como sua constituição física é generosa, ele obtém com facilidade o que precisa. Solitário, ele faz tudo sozinho, sem depender da ajuda e da opinião dos outros. Ele é autossuficiente, e nisso

²⁰⁷ Cf. Vincenti, L. “L'idée de bonheur dans la pensée de Rousseau”, *op. cit.*, p. 99-101.

consiste a sua felicidade. Mas essa “felicidade” do selvagem, como argumenta Vincenti, não deixa de ser acompanhada de sua “miséria”: ele não deseja nada mais do que precisa, o que implica que ele não deseja – porque nem mesmo a concebe – uma superação desse estado natural, em que a felicidade é não só passiva, mas também negativa, na medida em que ela depende da ausência de sofrimento: é preciso não apenas a autossuficiência do corpo, mas também a ausência das doenças, assim como das catástrofes naturais e dos ataques das outras feras. Além disso, essa felicidade passiva é apenas sentida; ela não é conhecida pelo próprio selvagem, que desconhece tanto a ordem em que se insere quanto seu lugar nessa ordem. Tal felicidade primitiva é apenas o sentimento de um estado já dado: ela não é fruto do desejo e da esperança de um outro estado; restringe-se portanto, numa palavra, à ausência de sofrimento, e só se cumpre nessa ausência²⁰⁹: “A felicidade do homem natural é tão simples quanto a sua vida; ela consiste em não sofrer: a saúde, a liberdade, o necessário o constituem”²¹⁰.

Mas o problema do estado do selvagem é que, buscando naturalmente seu próprio bem, ele busca igualmente seus bens próprios, o que lhe agrada a ele somente. É assim impossível que daí não surja o advento da propriedade privada, que em Rousseau é a causa principal da degenerescência, não do indivíduo, mas da espécie. Sabemos que é para corrigir tal efeito que surge o Estado social e político, que buscará proporcionar uma felicidade coletiva. Entretanto, também os estados zelam apenas pela felicidade de cada povo, de cada nação em particular. Os governos governam em interesse próprio, isto é, zelando pelo bem de cada nação. Eles não podem, portanto, evitar a discórdia e a guerra política, nascida do conflito de interesse entre esses mesmos estados. Eis por

²⁰⁸ “[...] ordem física e moral”, ele escreve no início de *Emílio V*; e: “Há uma ordem moral em todo lugar onde há sentimento e inteligência”, afirma no *Emílio IV*. Cf. Rousseau, J.-J. *Emile*. In: Jean-Jacques Rousseau – Oeuvres Complètes, Tome IV. Paris: Gallimard, 1969, pp. 692 e 602, respectivamente.

²⁰⁹ Cf. Vincenti, L. “L’idée de bonheur dans la pensée de Rousseau”, *op. cit.*, p. 83-86.

²¹⁰ Cf. Rousseau, J.-J. *Emile*. In: Jean-Jacques Rousseau – Oeuvres Complètes, Tome IV, *op. cit.*, p. 444.

que, em Rousseau, a suma felicidade não encontra sua inspiração ou mesmo modelo no estado social e político, mas antes na felicidade primitiva do selvagem.

A diferença no entanto entre a felicidade do selvagem e a do sábio reside no diferente desenvolvimento das faculdades. A do sábio não é apenas sentida, mas conhecida, pois nele encontra-se desenvolvida tanto a faculdade da consciência quanto a razão, as quais permitem conhecer a causa da felicidade sentida: o criador do universo e sua ordem²¹¹. Assim, a paz e a tranquilidade do sábio não é inocente como a do camponês, o que é de suma importância: sua felicidade não é mero sentimento de um estado existencial já dado, mas o sentimento de um estado de existência que é ele mesmo uma superação do estado inicial. É assim que o desenvolvimento das faculdades da consciência e da razão permite uma superação na qual a felicidade é experimentada sob a égide da moral: não se trata mais, e apenas, de ser feliz segundo as determinações do amor-próprio, mas do amor de si²¹².

No amor de si, o sábio não é egoísta, porque encontra aquele autoabandono, aquele desprendimento, aquela solidão contente na qual ele se basta a si mesmo. Ele está desprovido de toda e qualquer determinação mundana, de todas as “impressões sensuais” que nos distraem dessa existência “cara e doce”, como escreve Rousseau, e nos impede de gozar dessa felicidade que consiste em viver no presente, num estado em que o indivíduo não se lembre de nada do que passou, nem se preocupe com o que há de vir, e no qual toda sua individualidade se perca, de tal modo que nele reine uma calma absoluta, um verdadeiro *êxtase*, poderíamos dizer²¹³.

²¹¹ Cf. Vincenti, L. “L’idée de bonheur dans la pensée de Rousseau”, *op. cit.*, p. 95.

²¹² Cf. Vincenti, L. “L’idée de bonheur dans la pensée de Rousseau”, *op. cit.*, p. 97.

²¹³ “Do que se goza em uma tal situação?”, pergunta Rousseau no Quinto Passeio. “De nada exterior a si, de nada senão de si mesmo e de sua própria existência, enquanto esse estado dura se se basta a si mesmo como Deus. O sentimento da existência desprovido de toda outra afecção é por si mesmo um sentimento precioso de contentamento e paz que bastará apenas para tornar essa existência cara e doce a quem souber descartar de si todas as impressões sensuais e terrestres que vêm sem cessar nos distrair dela [...] et en troubler ici bas la

O sábio conquista a felicidade, em suma, porque e na medida em que supera a “felicidade” do corpo, que no selvagem era possível, mas limitada, felicidade sem consciência de si, sem a razão que proporciona o conhecimento da Ordem e do seu Criador, portanto, felicidade sem moral. O sábio supera o corpo. Sua felicidade é o sentimento de uma existência que se sabe a si, que conhece a ordem a que pertence, e o Criador da ordem. Mas se a felicidade de Rousseau é uma sabedoria para ser vivida neste mundo, ela é contudo, como afirma Vincenti, uma sabedoria cristã²¹⁴. E como tal ela exige, à sua maneira, uma certa negação do corpo e suas determinações como condição do sentimento de uma existência autossuficiente. Ela só é possível neste mundo sob a forma de êxtases que, ao fim e ao cabo, antecipam “a felicidade que o crente espera na eternidade”²¹⁵.

No fundo, esta sabedoria cristã de Rousseau pressupõe a exigência de que o corpo atinja, o quanto possa, um estado de indiferença em relação às coisas do mundo. O êxtase é o momento máximo da felicidade porque nele o indivíduo perde sua individualidade, seus desejos, abandona-se, para restar no só gozo da existência que experimenta seu lugar na Ordem do Criador. Trata-se de uma experiência que se aproxima do misticismo cristão. Mas como atingir um tal estado, o que ele pode e como transmiti-lo são perguntas que a filosofia de Rousseau, enquanto filosofia, talvez não possa responder. Ficamos com a impressão de que esta felicidade, por ser cristã e religiosa, exige, se quisermos experimentá-la neste mundo, renúncia e santidade. E como essas são tarefas somente factíveis aos santos, ele depende da Graça divina, e novamente nos encontramos com a solução cristã de um Malebranche.

douceur”. Cf. *Les Réveries du promeneur solitaire*. In: Jean-Jacques Rousseau – Oeuvres Complètes, Tome I. Paris: Gallimard, 1959, p. 1047. Ver também Vincenti, op. cit., p. 99, que cita o início dessa mesma passagem.

²¹⁴ Cf. Vincenti, L. “L’idée de bonheur dans la pensée de Rousseau”, *op. cit.*, p. 100-101.

²¹⁵ Cf. Vincenti, L. “L’idée de bonheur dans la pensée de Rousseau”, *op. cit.*, p. 100 (“Assim, os êxtases de Jean-Jacques prefiguram a felicidade que o crente espera na eternidade”).

Abandono dos desejos, renúncia, santidade: só mesmo a Graça para nos permitir esse total abandono de si, que é em última análise o abandono do corpo em proveito do espírito. Na crítica que Kant dirige aos estoicos, e que poderia ser dirigida à Rousseau, é mais uma vez o problema do corpo que aparece. Para Kant, é uma ilusão considerar que o corpo possa alcançar um estado de indiferença através da razão estoica, que conhece a ordem necessária da natureza e postula que o homem pode e deve viver absolutamente conforme a natureza. Pois o corpo é sempre naturalmente inclinado aos bens do mundo que lhe agradam. Os fins que a razão prática pura estabelece não concordam com os fins que estabelecemos segundo nossas próprias inclinações subjetivas. Todo o problema da felicidade para Kant, passa assim, como sabemos, pela questão moral. Em Kant a oposição entre felicidade contínua e prazer passageiro aparece na forma da oposição entre gozo e dever, entre as inclinações naturais do corpo e a razão prática pura.

Na *Crítica do Juízo*, Kant, ele também, afirma que o homem busca a felicidade, seu fim último. Sem a moral, contudo, ela não passa de prazer dos sentidos, porque sem moral não há “boa vontade” e sem “boa vontade” nada tem valor nem sentido. Por quê? Porque no mal, na “má vontade”, o fim *subjetivo* que é a felicidade não pode coexistir com o fim último do mundo (veremos que nesse caso ela não se torna *objetiva*)²¹⁶. A teologia *Ética* de Kant faz assim o que uma “teologia física”, que tenta dar coerência à vida e ao mundo lidando com os “fins dispersos da natureza”, não poderia fazer, precisamente porque permanece no reino dos “fins dispersos”: ela introduz o *homem moral* como o fim supremo da Criação, e portanto introduz uma referência para os fins dispersos da natureza, tornando esta um sistema de causas finais unificado num todo coerente, e ao mesmo tempo aponta para (ou permite pensar) uma causa primeira para este todo. E uma *causa* suprema primeira, em Kant, é antes de tudo um ser inteligente e

²¹⁶ KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1995, p. 283.

um legislador: um ser que guia o reino dos fins e o reino moral dos fins. Ora, para atuar sobre este último, é preciso, segundo Kant, que seja *onisciente*, de maneira que “nem mesmo um fio de cabelo caia sem que Deus saiba”; que seja “*todo-poderoso*, para que possa tornar adequada a este fim toda a natureza”; “*sumamente bom* e ao mesmo tempo *justo*, já que estas duas qualidades (que unidas são a *sabedoria*) constituem as condições da causalidade de uma causa suprema do mundo como o bem mais alto sob as leis morais”²¹⁷ etc.

Se para Kant todo ser racional concebe a felicidade como seu fim último, a própria felicidade, contudo, permanece sendo um “*bem supremo físico possível no mundo*”. No “mundo”, aqui, quer dizer: buscando a felicidade, o homem está ainda ligado a um interesse vital, a um fim portanto natural, e pode-se então imaginar o que cada um poderia fazer com a própria felicidade, que permanece no campo das inclinações subjetivas... O que dá objetividade a esse fim, segundo Kant, é a sua realização de acordo com a lei moral, isto é, quando a liberdade é exercida sob a égide da razão prática pura. Pois somente sob esse acordo pode-se dizer que o ser racional *merece* ser feliz. O ser moral portanto não é aquele que meramente busca a felicidade, mas aquele que é digno de ser feliz. É assim que essa ligação entre o fim último do ser racional no mundo, a felicidade, e a lei moral não pode encontrar um fundamento numa causalidade natural meramente adequada a este fim último (o qual, aliás, não é a razão prática pura, mas o juízo reflexivo que concebe). É preciso uma outra causalidade fora e acima da natureza – do contrário nossa liberdade seria uma liberdade natural, mas não moral. Kant então conclui:

Por conseguinte, temos que admitir uma causa-do-mundo moral (um autor do mundo) para nos propormos um fim terminal conforme à lei moral; e na medida

²¹⁷ Kant, I., *op. cit.*, p. 284. E aqui Kant prossegue deduzindo as outras qualidades (“*eternidade, onipresença* etc.”)

em que esta última afirmação é necessária, assim também (isto é, no mesmo grau e pela mesma razão) deve-se também admitir necessariamente a última, nomeadamente que existe um Deus ²¹⁸.

Em Kant, não existe felicidade sem moral, pois do contrário se permanece no universo dos prazeres físicos, vale dizer, das inclinações naturais do corpo. Mas não existe moral sem Deus, que é seu fundamento último. É assim que o problema da felicidade em Kant traz novamente a questão da relação do homem como o outro mundo, o universo moral do Deus criador judaico-cristão. A questão da felicidade em Kant é portanto antes de tudo moral. O problema é antes de tudo saber se somos ou não *dignos* de ser felizes, porque nessa dignidade mesma reside a concordância entre a aspiração a ser feliz, que diz respeito em última instância às inclinações do corpo, do prazer ou bem-estar físico, e a lei moral:

A felicidade é a condição subjetiva segundo a qual”, escreve Kant, “o homem [...] pode se por [...] um fim último. Por consequência *o supremo bem físico possível* no mundo e que nós devemos realizar enquanto fim último na medida de nossas forças é a felicidade: *sob a condição objetiva do acordo do homem com a moralidade, de sua dignidade de ser feliz.*²¹⁹

Como somos seres morais e somente a partir da moral se pode encontrar coerência e sentido na Criação do Criador, o gozo da felicidade, neste mundo ou no além, só ganha objetividade no cumprimento do dever, que a razão prática pura postula. Se a moral ordena as ações segundo fins práticos racionais, e se somente sob essa condição a felicidade é real, então é somente no cumprimento do dever que ela tem substância. E, no entanto, em nenhum lugar Kant afirma que o homem moral que cumpre o dever conforme os fins da razão prática pura goza, *ipso facto*, de uma

do “ser originário”, esse outro nome para o Deus da Bíblia.

²¹⁸ Kant, I., *op. cit.*, p. 290.

²¹⁹ Kant, I., *op. cit.*, p. 290, grifos nossos.

felicidade. É como se, sob o modo de vida moral, ser ou não feliz, isto é, haver ou não aí um sentimento de felicidade, fosse uma questão secundária. É como se Kant, assim, por outras vias e à sua maneira, reatasse com os estoicos. Fica-se assim com a impressão de que o gozo mesmo da felicidade, o sentimento, o estado feliz, pouco importa, ou importa menos, diante do cumprimento do dever racional. Mas à diferença dos estoicos, em Kant o conflito entre a razão prática – entendida aqui como dever moral – e as inclinações do corpo aos prazeres que constituem em última instância a felicidade possível neste mundo, este conflito não se resolve. E assim também em Kant a felicidade não é alcançável. Pode-se cumprir todos os deveres morais, como um puro e clássico protestante, mas, permanecendo o conflito entre a razão prática pura e as inclinações do corpo, não se vê o que isso tem de plena felicidade.

4. A FELICIDADE DIFÍCIL

Haveria outros exemplos na história da filosofia para ilustrar a dificuldade dos filósofos em pensar a felicidade. Mas esse trabalho nos levaria muito longe dos nossos propósitos aqui. O que a maior parte deles nos ensina, em primeiro lugar, é que a felicidade é qualquer coisa que se opõe ao mero prazer do corpo. Ela deve ser algo de duradouro e estável, por oposição ao caráter passageiro e instável do prazer. O prazer é qualquer coisa que se busca e se experimenta sem mais, sem reflexão, sem a razão ou sem moral. A felicidade é algo que se concebe, ela é fruto do trabalho do pensamento, uma aspiração maior, uma superação do que concerne meramente ao corpo. Desejamos todos ser felizes, dizem os filósofos, mas não sabemos o que é isso, a felicidade. Por traz da busca de todo prazer restrito ao corpo estaria uma aspiração maior à felicidade, que pode ou deve ir além do seu corpo. Se o prazer ou as simples alegrias, enfim, são passageiros, inconstantes e incertos é justamente porque são da ordem da contingência

e do acaso. Já a felicidade, se ela deve ser algo constante e duradouro, deve pertence ao reino do necessário ou do eterno. Sempre, então, que se trata da felicidade, todo o problema passa por saber se é possível e de que modo podemos enfrentar os dilemas colocados pelo uso e gozo dos prazeres do corpo, isto é, pelos problemas colocados pelas paixões, por toda a inconstância, instabilidade, contradição, oposições e conflitos que elas geram.

Em Platão, se o corpo é obstáculo à felicidade é porque, sendo o universo das paixões, dos amores, dos medos, do instável, impede o pleno conhecimento da Verdade, impede a contemplação das Ideias. Com ele, e portanto neste mundo, não podemos ser plenamente sábios, isto é, felizes. A felicidade é possível requer ser sábio, mas a sabedoria não é dada a toda classe de homens. Esse é o motivo pelo qual, na *República*, só os filósofos-governantes são realmente felizes²²⁰. Mas a filosofia, já em seus inícios, chegou também a conceber uma felicidade como restrita aos prazeres, como é o caso de Epicuro. No entanto, como vimos, novamente a questão aí era o que fazer com os prazeres, isto é, qual prazer, de que tipo, quando, como... E logo a razão seria erigida em instância reguladora, para dar conta do problema: diante dos prazeres, nos dizia Epicuro, é preciso *raciocinar sobre*. Ponderar, avaliar, ser prudente e, assim, escolher bem entre os prazeres. A felicidade epicuriana é algo de factível, mas toda questão é saber de que maneira e sob quais condições a razão pode permitir bem escolher, isto é, como ser prudente. Em Aristóteles, somente na contemplação (*théoria*) pode residir a felicidade, porque ela versa sobre *Theos*, e porque mesmo a ação prudente, pertencendo ao campo do contingente, não pode ser garantia de uma vida feliz, oferecendo sempre

²²⁰ Nas *Leis*, porém, segundo Balaudé, a felicidade está ao alcance de todos: as leis não só fazem as vezes na falta de sábios, mas também ensinam aos que obedecem as causas da obediência; as leis tem aí função educativa e, na massa, permitem a conciliação entre uma vida de prazer e a vida racional. Cf. Balaudé, J-F, "Humain, surhumain: de *l'eudaimonia* selon Platon et Aristote", *op. cit.*, p.22.

algum risco. Mas como é preciso viver e agir, resta em Aristóteles uma oposição entre contemplação, *théoria*, e ação, *práxis*; e essa oposição torna difícil o alcance da felicidade. Como vimos, é uma oposição que ser lida como um conflito entre tempo e eternidade.

O modo como os estoicos tentam resolver esses conflitos e oposições leva a outros tantos impasses. Para que a felicidade seja possível, é preciso que ceda tudo o que ela tem de conteúdo afetivo de alegria e prazer em proveito de uma felicidade concebida como virtude e moral, temas que reaparecerão com toda força, mas por outros motivos, em Kant. A felicidade estoica também passa por uma “neutralização do prazer”, que não é outra coisa que uma espécie de negação do corpo, sede dos vícios, em proveito da razão, mãe da virtude, o que por sua vez leva ao ascetismo e à negação dos desejos – e isso não obstante as posições destoantes de várias passagens nos textos de um Sêneca²²¹.

Com o cristianismo, não obstante o esforço de alguns pensadores, o gozo de uma felicidade neste mundo se torna impossível. Se os prazeres do corpo são obstáculos à felicidade, então, no cristianismo o obstáculo só é removível pela Graça, pois o corpo é pecador desde a origem. Ou então, como em Kant, ele não pode ser sequer removido do caminho que leva à felicidade, permanecendo o conflito entre dever moral e desejos corporais, de tal modo que ser virtuoso no sentido kantiano de cumpridor dos deveres não significa viver uma vida feliz, mas apenas uma vida digna de felicidade, que é o que importa, no fim das contas, a todo e qualquer moralismo.

5. RUMO À FELICIDADE

Nós vemos, assim, que quando, ao final da *Ética*, Espinosa afirma que nossa felicidade ou salvação deve mesmo ser algo árduo, posto que raro de ser encontrado, isso se aplica não só a nós, leitores da *Ética*, mas também a vários grandes filósofos. Não estamos sós. Contudo, escreve também Espinosa: “Se o caminho que aqui mostrei conduzir a isso [o verdadeiro repouso do ânimo, *vera animi acquiescentia*] parece muito árduo, pode porém ser encontrado” (*E V*, 42 esc.). Mas se Espinosa pôde de fato traçar esse caminho, é porque ele conseguiu de algum modo escapar aos conflitos e oposições nos quais estavam enredada a tradição. Assim, por exemplo, é verdade que há no início do *TIE* uma certa oposição entre as alegrias comuns da vida cotidiana e a aquela “contínua e suprema alegria” que o meditante busca, oposição que recobre a aquela entre prazer e felicidade que vimos acima. Mas, como nós vimos, até mesmo os *vana et futila*, as coisas vãs e fúteis são logo reabsorvidas e ganham novo sentido na nova experiência dos afetos que a emenda do intelecto vai permitir. Tais alegrias ou prazeres deixam de ser vícios ou pecados para serem compreendidos como modos de ser que buscamos naturalmente, no exercício mesmo de nosso *conatus* ou essência. As paixões são reabsorvidas numa nova experiência rumo a felicidade, e com isso passam a ocupar o lugar que lhes cabe em tal experiência. Com a *Ética*, além disso, ficaremos sabendo que as paixões alegres são expressões psíquicas do aumento de nossa potência de agir e pensar, já que é isso a alegria. E nós vimos o quanto elas cumprem um papel fundamental na experiência que leva à felicidade: de um lado, as alegrias passivas, envolvendo tristeza, podem nos levar a instituir um novo modo de vida, isto é, a buscar

²²¹ Para citar mais um exemplo desse “não obstante”: “O que então? A virtude basta para ser feliz?” – Essa virtude perfeita e divina, por que não bastaria ela, por que não conteria ela nenhuma vantagem? *Que pode faltar com efeito àquele que se colocou fora de todo desejo?*”. Cf. Sêneca, “De la vie heureuse”, *op. cit.*, p. 738; grifos nossos.

e instituir o caminho que leva à felicidade; de outro lado, há paixões alegres que convêm com a razão, como a *hilaritas* e o contentamento de si que ela envolve, e portanto desempenham um papel diretamente positivo na experiência transformadora da felicidade. Onde então o conflito entre paixões e felicidade? Não se trata de um conflito entre afetos passivos e afetividade feliz, o que levaria, aí sim, à negação do prazer, do corpo, dos desejos, mas antes de um conflito que ocorre no interior das próprias paixões alegres: vimos de fato que, na medida envolvem tristeza, elas nos enredam numa experiência da contradição. A busca da felicidade se impõe a partir dessa contrariedade afetiva mesma – *e não apesar dela*. Assim, a experiência da contrariedade afetiva tem um papel positivo na experiência mesma da felicidade, que a supõe. É por isso que, como veremos no próximo capítulo, a busca da felicidade não emerge de uma livre decisão da vontade, mas de uma luta entre afetos tristes e alegres, combate que às vezes alcança e exprime um verdadeiro embate entre vida e morte, no qual não vence uma razão ou uma vontade desprovida de qualquer conteúdo afetivo.

Uma outra oposição que desaparece em Espinosa é, conseqüentemente, o conflito entre corpo e mente, que recobre a oposição entre paixão e razão. É verdade que as ideias inadequadas que a mente produz deve à relação do corpo com as coisas externas que o afetam, de modo que a mente é causa apenas parcial de suas ideias. Mas a conquista e experiência do adequado, novamente, não passa por uma negação do corpo e seus desejos. Primeiro porque a mente é ideia do corpo: não vive sem ele, nada pode sem ele, e quando ela é ativa, não porque, como em Descartes, ele é passivo: sendo ideia do corpo, uma mente ativa supõe um corpo ativo. Corpo e mente são ativos e passivos juntos. Não há entre eles nem hierarquia nem relação de poder de um sobre o outro. É por isso que a razão não pode exercer poder ou controle absoluto sobre os afetos. Se no prefácio à Parte II da *Ética* Espinosa privilegia o estudo da mente como

aquilo que pode nos levar, “como que pelas mãos”, à felicidade e beatitude, não é porque a mente terá um tal poder ou porque importa mais do que o corpo, mas porque, como vimos, uma afeto é antes de tudo uma *ideia* do que se passa no corpo, e portanto o problema das paixões e de nossa felicidade passa pelo conhecimento da mente e de sua beatitude.

Mas que dizer daquele conflito que vimos aparecer em Aristóteles, a saber, a oposição entre tempo e eternidade? Aqui aparece um problema que, na verdade, talvez esteja no pensamento de todos esses filósofos: trata-se da oposição entre contingência e necessidade. Em Aristóteles, a razão teórica versa sobre o eterno, e por ela podemos exercer nossa felicidade e eternidade; mas a razão prática nos obriga a lidar com as coisas do tempo de forma prudente. Essa prudência na vida cotidiana ou política tem contudo seus riscos, porque as coisas que aí ocorrem são da ordem do *contingente*, sendo preciso exercitarmos toda a nossa *arte humana* para contornar as mazelas do inesperado, sem porém garantias de pleno êxito. Mas não é a contingência que marca a experiência dos prazeres do corpo? Não é porque as paixões são não só perecíveis mas igual incertas, devendo sua existência aos caprichos da fortuna, que devemos ou bem abandoná-las ou bem controlá-las a todo custo através da razão e da vontade? Assim, é claro que se as paixões pertencem ao contingente, a felicidade deve pertencer à ordem das coisas necessárias, em Aristóteles e nos estoicos, ou ordem do eterno no Além, na tradição de pensamento judaico-cristã. Em Espinosa, já vimos, e veremos melhor mais adiante, que felicidade envolve eternidade, mas eternidade é necessidade da própria existência, não havendo lugar para a contingência (*E I*, 29). Esse desaparecimento da oposição entre necessidade e contingência tem duas consequências importantes, em nossa experiência de conquista da felicidade. Primeiro, ela implica a necessidade dos próprios afetos, o que nos permite, não negá-los, não desprezá-los, não zombar nem rir

deles como vícios insensatos e desarrazoados, mas antes compreendê-los, o que por sua vez terá um papel fundamental em nosso processo liberador, como mostram as proposições iniciais da *Ética* V. Segundo, ela elimina a própria oposição entre tempo (ou duração, para ser mais precisamente espinosano) e eternidade, uma vez que a própria necessidade é eternidade.

Tendo começado pelo conhecimento da *Causa* de todas as coisas, Espinosa chegou a uma ontologia do necessário, na qual se inscreve toda a nossa experiência afetiva de passividade e de felicidade, e assim foi capaz, ao nosso ver, de superar as oposições, dualismos e conflitos que vimos marcarem o pensamento da tradição, tornando possível pensar uma felicidade real e atingível neste mundo mesmo. O alcance e o gozo dessa felicidade supõe porém uma experiência afetiva que leva à decisão de empreender o caminho que leva a essa mesma felicidade. Quem porém decide, numa filosofia onde tudo é necessário e não há lugar para uma vontade de livre de um sujeito que seria como um “império num império”? É desse problema que vamos tratar no próximo capítulo.

A decisão

1. QUEM DECIDE?

Precisamos insistir que o processo e trabalho de *emenda do intelecto*, verdadeira experiência do pensamento que se inicia como *medicina do ânimo*, não é fruto de uma livre decisão da vontade, mas o resultado do embate entre afetos contrários, num campo de forças afetivas cuja contrariedade pode levar o indivíduo à morte; e é, em última análise, para não morrer que o meditante decide enfim mudar de posição frente aos afetos, isto é, mudar de vida. Não é que não haja vontade, mas a própria vontade é determinada pela necessidade, e é sob a necessidade que o *meditante* é levado a se tornar, enfim, *filósofo*. Com efeito, tudo o que acontece segue as leis necessárias da Natureza: “Na natureza das coisas, nada é dado de contingente, mas todas as coisas são determinadas pela natureza divina a existir e operar de maneira certa” (*E I*, 29; *G II*, p. 70). Se, de fato, as coisas não se passassem no campo da necessidade, não se vê como a livre decisão de uma vontade poderia resolver o problema da *acrasia* ou fraqueza da vontade, que remonta a Aristóteles, mas que não deixa de estar presente no senso-comum. Tal problema, sabemos, coloca-se assim: muitas vezes, vendo claramente o que é melhor, fazemos no entanto o pior. Impotência da razão, impotência da vontade.

É um problema que aparece algumas vezes na *Ética*. Por exemplo, quando Espinosa escreve que “vemos o melhor e seguimos o pior” (*E III*, esc. 2), retomando os versos de Ovídio – “Vejo o melhor e o aprovo; sigo o pior” – que são citados em outros

dois momentos da *Ética*. No prefácio à Parte IV, onde a servidão é definida como a “impotência humana para moderar e coibir os afetos”, Espinosa escreve: “Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio governo (*sui juris non est*), mas sob o da fortuna, em cujo poder ele está de tal maneira, que muitas vezes, embora veja o melhor para si, é coagido contudo a seguir o pior” (G II, 205). Mais adiante, no escólio da proposição IV,17, a qual afirma que o desejo originado de um conhecimento verdadeiro do bem e do mal que versa sobre coisas contingentes “pode ser muito mais facilmente coibido pelo desejo de coisas que são presentes”, Espinosa cita textualmente os versos do poeta: “*Video meliora proboque, deteriora sequor*”. E não é por acaso que essa ideia apareça nesse momento da *Ética*, porque a Parte IV, tratando da servidão humana, considera o que pode e o que *não pode* a razão frente aos afetos.

Quando, entretanto, Espinosa cita Ovídio, não é para fazer de seus versos um *problema* a ser resolvido. Pois, em Espinosa, não há de fato problema algum. Tudo depende do que se entende por razão e vontade. Como, porém, a ideia de que muitas vezes vemos o certo, fazemos o errado e arrependemo-nos depois é algo que a experiência parece-nos mostrar com clareza – como já argumentava Aristóteles, como veremos – vale a pena nos determos um pouco nesse assunto, para ver onde se encontra o “problema”. Assim talvez possamos compreender melhor como pode haver *decisão* pela Felicidade – “decidi finalmente inquirir...”, diz o meditante do *TIE* (§1), *constitui tandem inquirere* – numa filosofia onde não há qualquer espaço para uma vontade como livre arbítrio. Para isso, analisemos o problema da *acrasia*, tal como aparece em Aristóteles.

2. PASSANDO PELA ACRASIA

No *Protágoras* de Platão, Sócrates diz o que ele pensa ser a opinião comum sobre o conhecimento. Para o povo, a ciência não seria “nem forte, nem capaz de guiar e comandar”, e em vão estaria presente no homem, já que não é ela que governa, “mas alguma outra coisa, seja a cólera, seja o prazer, seja a dor, às vezes o amor, muitas vezes o medo”. Além disso, o povo veria de bom grado a ciência como um escravo que pode ser arrastado por todas as outras coisas. “Tu fazes disso a mesma ideia”, pergunta Sócrates a Protágoras, “ou julgas que ela é uma coisa bela, capaz de comandar o homem; que enquanto um homem tem o conhecimento do bem e do mal, nada o pode vencer e o forçar a fazer outra coisa que o que a ciência lhe ordena, e que a inteligência é para o homem uma fonte que a tudo basta?” Na resposta de Protágoras surge então a visão de Platão (talvez mais do que a de Sócrates) sobre o conhecimento: “Eu penso da ciência tudo o que tu dizes dela, Sócrates, e seria vergonhoso a mim mais do que a qualquer outro não reconhecer que a sabedoria e a ciência são o que há de mais forte entre todas as coisas humanas”²²². Contudo, para Aristóteles, se esta opinião socrático-platônica estiver certa, não pode haver o fenômeno da *acrasia*, isto é, a *fraqueza da vontade* ou *incontinência*, como se costuma traduzir²²³.

De fato, se o conhecimento é o que há de mais forte e não pode ser arrastado como um escravo, então, uma vez presente, e seu conteúdo afirmando uma ordem do tipo “faz isto” ou “deves portanto fazer isto”, a ação de *fazer isto* deverá ser cumprida e nada poderá levar o sujeito a agir de outra maneira ou de maneira contrária. Consequentemente, só seria possível agir mal por ignorância do bem, do correto ou do

²²² Protágoras, 352b. Cf. PLATON. Protágoras. In: *Platon - Œuvres Complètes* – Tome Deuxième. Paris: Librairie Garnier Frères, 1948, p. 68-69.

melhor. Aristóteles, porém, considera que o problema reside nisso mesmo: o agente sabe que deve fazer algo (isto é, seu conhecimento lhe dá boas razões para agir de certo modo) e, no entanto, ele faz outra coisa diferente, age de outro modo. Que haja casos assim na realidade, Aristóteles dá por evidente: “Realmente, esta noção [a opinião de Sócrates] contradiz manifestamente os fatos como eles nos aparecem (...)”²²⁴.

Aristóteles certamente reputava importante a opinião de Sócrates, mas diante dos “fenômenos” empíricos, diante das evidências da experiência, decide enfrentar o problema e problematizar a questão. É o que ele faz na sua *Ética a Nicômaco*, sobretudo no Livro VII, onde tenta dar uma resposta à forte e importante opinião de Sócrates sobre a potência e supremacia do conhecimento²²⁵. O que parece estar no cerne da análise aristotélica da *acrasia* é antes de tudo a própria relação entre conhecimento (*theoria*) e ação (*práxis*), porque, de fato, o problema da incontinência, como lembra Woods, só faz realmente sentido se considerarmos o argumento socrático do poder do conhecimento no controle e desempenho de nossas ações²²⁶. Ou seja, a questão da *acrasia* só é de fato um problema se ela envolve conhecimento, e o que está em questão é se esse conhecimento tem ou não o poder de guiar nossas ações. Como é possível que alguém, sabendo, *no momento mesmo da ação*, que não devia praticar *x*, no entanto pratica *x*? É

²²³ Usaremos, aqui, incontinência. Mas a tradução de *acrasia* por “fraqueza da vontade” ou “fraqueza moral” não deixa de fazer sentido; tudo se passa como se – *segundo um ponto de vista aristotélico* – o *acrático* não fosse moralmente forte o suficiente para se conter.

²²⁴ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1146a11, VII, cap. 2. As obras de Aristóteles são citadas, aqui, obedecendo-se às seguintes abreviações: *EN*: *Ética a Nicômaco*; *MA*: *O Movimento dos animais*; *DA*: *De Anima*. A edição da *Ética nicomaqueia* que utilizamos aqui é a de Gama Kury: Aristóteles. *Ética a Nicômacos*, *op. cit.* A numeração Becker é aproximada, aqui como nas outras obras aristotélicas.

²²⁵ O tratamento do tema, aí, talvez seja principalmente, como quer Michael Woods, uma resposta ao Sócrates do Protágoras. Segundo este comentador, a real divergência entre a visão socrática e a de Aristóteles sobre a incontinência não estaria no fato empírico da *acrasia*. É certo que diante dos fatos Sócrates não poderia negar a existência do “fenômeno”. Sócrates, como argumenta Woods, não negaria a existência da *acrasia*, mas antes sua descrição, que não levaria em conta o fato de que o fenômeno envolve sempre algum grau de ignorância. Assim, não é a existência empírica da *acrasia* o motivo da discordância entre os filósofos. O problema maior estaria antes na própria divergência entre as opiniões a respeito do que é a *acrasia*. Segundo Woods, seria este de fato o problema que Aristóteles tentaria resolver no Livro VII da *Ética nicomaqueia* (principalmente porque se trataria, aí, de salvar a opinião de Sócrates). Cf. WOODS, Michael. Aristotle on *akrasia*. In: *Four Prague Lectures and Other Texts*. Rezek, 2001, p. 65-72.

por isso que a análise de Aristóteles tem que passar pela consideração filosófica do tipo de conhecimento envolvido na *acrasia* ²²⁷. Em sua análise da *acrasia*, portanto, Aristóteles precisa responder, de um lado, se há de fato *conhecimento* na ação *acrática* ou se trata de mera crença; de outro lado, havendo conhecimento, em que *sentido* se pode dizer que o *acrático* conhece o “mal” que no entanto faz.

A primeira questão é importante, porque para Aristóteles a incontinência deve necessariamente envolver algum tipo de conhecimento, sob pena de deixar de ser o que é. Ou bem ela envolve conhecimento, ou bem não se pode dizer que ela é incontinência. O incontinente é justamente aquele que sabe que deve fazer A e no entanto faz não-A. Se ele não sabia, não se pode dizer que seja *acrático*. Não pode haver inconsciência ou ignorância na ação *acrática*, pois isso a tornaria uma ação involuntária: tal como Édipo, o sujeito não sabe o que faz; e, sendo involuntária, ela deixa de ser *acrática*. É que, além do conhecimento, é preciso que haja voluntariedade, na *acrasia* aristotélica, para que uma ação possa ser dita *acrática*. Mas o que é uma ação voluntária? Aristóteles define os atos voluntário e involuntário no capítulo 1 do Livro III da *Ética* nicomaqueia: “Sendo involuntária uma ação executada sob compulsão ou por ignorância, um ato voluntário é presumivelmente aquele *cujas origens estão no próprio agente*, quando este *conhece as circunstâncias particulares* em que está agindo” ²²⁸. Na ação voluntária, portanto, a causa do ato encontra-se no próprio agente, que conhece as circunstâncias específicas do momento da ação. No caso da ação *acrática*, entre estas circunstâncias conhecidas deve encontrar-se uma que diz respeito ao próprio agente no momento da ação: o conhecimento de que algo deveria ou não ser feito. A *acrasia*, portanto, envolve

²²⁶ Como escreve Woods: “(...) pode-se considerar agir contra a própria crença um problema, se ou não se concorda com Sócrates que o conhecimento é supremo”; Ibid., p. 71

²²⁷ E é o que ele faz sobretudo no capítulo 3 do Livro VII da *EN*.

²²⁸ *EN* 1111a18-21, III, cap. 1, *op. cit.*, p. 52, grifos nossos.

necessariamente conhecimento atual de algo importante, no momento da ação: justamente aquilo que se deveria ou não fazer.

Quanto à segunda questão, Aristóteles, no final do capítulo 2 do livro VII, questiona se de fato o *acrático* tem conhecimento do mau ou do bom no momento da ação e, se o tem, em que sentido. Essa discussão perpassa o início do capítulo 3. Aí ele considera a possibilidade de o conhecimento envolvido na *acrasia* ser apenas uma “crença”. Parece uma tentativa de salvar a opinião de Sócrates, como diz Woods²²⁹. Se o que o *acrático* tem é uma *crença*, Sócrates concordaria com a existência do fenômeno da *acrasia*, pois uma crença, na visão socrática, pode não ser forte o suficiente para governar a vida de alguém. No entanto, o que se passa se a crença for correta, ao menos para mim? Se eu realmente apenas *acredito* (embora não *saiba*) que não fazer isso é o melhor, tal crença pode ter uma força tão grande quanto *saber* que é melhor não fazer isso. Uma crença pode ser forte o suficiente para não ser, como o real conhecimento socrático, arrastada como uma escrava. Quantos cristãos se mantêm firmes (continentes, *enocráticos*) em não cobiçar a mulher do vizinho, porque acreditam que isso seria ceder à tentação de um diabo realmente existente? Nesse caso estaríamos diante de uma mera *crença* (e não conhecimento) que não se deixa “arrastar”, tanto quanto não seria arrastado um conhecimento certo sobre o caso. Assim, se o que o *acrático* tem é realmente uma crença ou um conhecimento, não é o que mais importa: o que de fato importa é como é possível que ele possa agir contra a sua própria crença ou contra o seu próprio conhecimento. Porque uma crença pode mover ou demover tanto quanto um conhecimento, não resolve saber se o *acrático* tem conhecimento verdadeiro ou distinguir entre “sentidos” de conhecimento:

²²⁹ Woods, *op. cit.*, p.69-70.

A ideia de que as pessoas incontinentes agem contra a opinião verdadeira e não contra o conhecimento é irrelevante para a nossa argumentação, pois algumas pessoas sustentam suas opiniões sem hesitação e pensam que elas são conhecimento exato. Então, se a fraqueza de convicção for o critério para decidirmos se devemos dizer que as pessoas que agem contra a sua concepção do que é correto apenas opinam, sem ter o conhecimento do que é correto, não haverá realmente qualquer diferença a este respeito entre opinião e conhecimento, já que algumas pessoas se mostram tão convencidas a propósito daquilo sobre o que opinam quanto outras a propósito daquilo que elas conhecem (...)²³⁰

Se contudo Aristóteles permanecesse apenas no campo da lógica, do conhecimento e da cognição, dificilmente conseguiria refutar a tese Socrática. Alberto Alonso Muñoz, em *Liberdade e Causalidade*, lembra que o núcleo da posição socrática quanto à *acrasia* está em que esta só é possível se há algum erro epistemológico: desconhece-se o que é de fato o “bem” (daí a necessidade de uma “Paideia” para o sujeito: seria preciso formar seu caráter para que ele então conhecesse o bem e o pusesse em prática). Sócrates, segundo Muñoz, coloca assim mais ênfase sobre o aspecto epistemológico e moral da ação, enquanto Aristóteles enfatiza o aspecto *psicológico* da ação: e é por isso que Aristóteles seria capaz de conceber um agente que conhece o “mal” que no entanto faz. Para Aristóteles, portanto, a resposta ao problema da *acrasia* se encontraria no campo psicológico, e não epistemológico, da ação²³¹.

Esse deslocamento de terreno é talvez um movimento necessário, na análise da incontinência. Trata-se, de fato, de um “objeto de estudo” que concerne ao universo do desejo e dos prazeres. O campo da *acrasia* é o campo da *oréxis* (desejo) e da *epithymia*

²³⁰ EN 1146b20-30, VII, cap. 2, *op. cit.*, p. 132-133.

²³¹ MUÑOZ, A. Alonso. *Liberdade e causalidade: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso editorial/Fapesp, 2002, p. 198-9.

(apetite, prazer)²³². O *acrático* é aquele que tem um conhecimento de que A não deve ser feito, mas, diante do fato de que A é percebido como prazeroso, cede ao desejo e faz A. Incontinência é ser levado por um desejo, não obstante o conhecimento, mas um desejo que diz respeito a objetos de prazer físico: a incontinência, em Aristóteles, se refere em geral ao universo do tato e do sexo, do gosto e da gula, numa palavra, ao mundo da *epitimia*. É por isso que, se o problema do *acrático*, como vimos, certamente envolve elementos cognitivos, a solução do problema, porém, não depende inteira e exclusivamente de aspectos cognitivos. Assim, a solução do problema se desloca: do campo análise do tipo de conhecimento envolvido, Aristóteles nos conduz à análise do grau de intensidade de desejos contrários...

No contexto do Livro VII da *Ética* nicomaqueia, Aristóteles não deixa de apontar os elementos psicológicos do problema; por exemplo, quando diz que “(...) a pessoa incontinente, sabendo que age mal, age em decorrência de suas *emoções*...”²³³. Entretanto, o tratamento do tema, aí, parece ainda bastante preocupado com os aspectos lógicos e epistemológicos da *acrasia*. Não por acaso a solução inicial de Aristóteles para o problema da incontinência enquanto ação dotada de conhecimento recai principalmente sobre dois pontos: 1) o *acrático* tem conhecimento, mas não o está usando no momento da ação; 2) o conhecimento que não está em ato é o da premissa maior de um silogismo prático.

Ter potencialmente o conhecimento, mas não o estar mobilizando no momento da ação: trata-se de uma velha distinção aristotélica entre potência e ato. Esta solução, porém, de algum modo envolve ignorância, e, como foi dito, não pode haver ignorância ou inconsciência, na *acrasia*, sob pena de ela deixar de ser o que é. A distinção entre

²³² Talvez seja mesmo devido à centralidade do desejo no problema da *acrasia* que Aristóteles ofereça dois tratados do prazer na *Ética* nicomaqueia, um ao final do Livro VII e outro no Livro X

²³³ EN, 1145b30, VII, cap. 1, *op. cit.*, p. 130, grifo nosso.

potência e ato, no entanto, é refinada com os exemplos do bêbado, do louco e do adormecido²³⁴. Eles têm, segundo Aristóteles, um conhecimento que não estaria em ato no momento da ação, embora muitas vezes pareçam estar mobilizando tal conhecimento. O conhecimento que eles têm, no entanto, eles não o têm na mesma condição que teriam se estivessem despertos, são ou sóbrios; digamos que se trata de um conhecimento fraco, *abstrato*, no sentido de que está momentaneamente separado de tudo aquilo que poderia lhe dar sentido: a moral, a vida lá fora, as conseqüências etc. Mas seus atos ainda continuam de algum modo referidos à inconsciência ou à irracionalidade. A solução aristotélica, por isso, não é ainda plenamente satisfatória.

A segunda parte da solução aristotélica parece mais consistente, porque ela não só considera a lógica do raciocínio prático, mas também evoca a percepção e introduz o desejo. No *Tratado do movimento dos animais*, Aristóteles já aproximara o mecanismo da ação prática ao raciocínio dedutivo: a conclusão necessária das premissas maior e menor seria a própria ação realizada:

Parece que há uma analogia com o que se produz quando se aplica o raciocínio e o silogismo aos seres imutáveis. Mas nesse último caso, o fim é um conhecimento teórico (pois desde que se conceba as duas proposições, concebe-se e acrescenta-se a conclusão), enquanto no outro, a conclusão das duas proposições é a ação cumprida: assim, quando se pensa que todo homem deve andar e se é homem, anda-se imediatamente; quando, ao contrário, considera-se que as circunstâncias exigem que nenhum homem ande e se é homem, a consequência imediata é que se permanece sem se mexer: e nos dois casos o homem age, a menos que alguma coisa o impeça ou o constanja²³⁵.

²³⁴ EN, 1147a15-20, VII, cap. 3, *op. cit.*, p. 133-134.

²³⁵ Aristóteles, *Tratado do Movimento dos Animais*, 7, 701a5-20. A edição de referência que estamos usando aqui é da Belles Lettres: ARISTÓTELES. *Marche des animaux. Mouvement des animaux*. Index. *Traité Biologiques*. Trad. de Pierre Louis. Paris: Société D'Édition "Les Belles Lettres", 1973.

A mesma ideia aparece na *Ética a Nicômaco*: “(...) dadas as premissas ‘tudo que é doce deve ser provado’ e ‘aquilo é doce’ (...), a pessoa capaz de agir e que não é impedida de fazê-lo deve provar imediatamente a coisa doce”²³⁶. O que Aristóteles está dizendo é que, em um silogismo prático, a conclusão deve ser necessariamente uma ação. Mas a *acrasia* caracteriza-se justamente pelo fato de que uma outra ação é executada, em vez daquela que se esperaria como conclusão das duas premissas. Como Aristóteles resolve o problema? Afirmando que o *desejo* introduz uma outra premissa maior e modifica o resultado do silogismo.

Se a premissa maior (p1) e a menor (p2) estão em ato, então *deve-se* praticar a ação (C). Isso porém não constitui um ato de *acrasia*; por exemplo: p1: *Todo X não deve ser provado*; p2: *Isso é um X*; C: *Não provo isso*. Aqui não há *acrasia*; não há conflito. No entanto, pode ocorrer o seguinte (e aqui sim há *acrasia*): p1: *Todo X não deve ser provado*; p1': *Todo X é prazeroso*; p2: *Isso é X*; C1: *Não provo isso* – continência / C1': *provo isso* – incontinência. É importante frisar que p1 e p1' são conhecimentos que constituem, aqui, conceitos universais (são as premissas maiores), enquanto p2 é, aqui, uma percepção que constitui um conceito particular (é a premissa menor). Para que o ato *acrático* ocorra, é preciso que p2 esteja acompanhada ao mesmo tempo do desejo de X. Como a solução de Aristóteles não pode assimilar completamente o fenômeno da *acrasia* a estados irracionais ou inconscientes, ele se esforça para mostrar que o *acrático* “silogiza” e que, contudo, o desejo gera, por assim dizer, um outro silogismo, que altera seu estado de conhecimento. Assim, a solução elimina a possibilidade de uma contradição no interior do raciocínio prático. Pois quando o desejo introduz p1', esta premissa não contradiz p1: é antes o *desejo*, diz Aristóteles, que lhe é contrário²³⁷. Por isso mesmo, a incontinência, como diz Solange Vergnières, não é a “experiência da

²³⁶ EN 1147a27-28, VII, cap. 3, *op. cit.*, p. 134.

contradição interna”²³⁸: não é que o *acrático* quer A e não quer A (isso seria contraditório); ele quer A e quer não-A. Em todo caso, Aristóteles, aqui, tenta dar conta de um conflito que é epistêmico: o sujeito não consegue pôr em ato um certo conhecimento (p1), no momento da ação, devido à entrada em cena de um desejo que introduz p1’. Ou seja, um conhecimento prático-moral universal é alterado na medida em que um objeto particular acompanhado de um desejo mais forte altera minha condição epistêmico-moral, a tal ponto que eu já não posso conectar plenamente o conhecimento geral expresso em p1 com uma situação particular em que me encontro (p2, a presença do objeto desejado), devido a entrada de p1’²³⁹. Como isso é possível, entretanto, essa entrada do desejo em cena, não obstante o conhecimento ou crença que se tem?

A menos que se considere os casos de incontinência como atos de sujeitos imersos em situações concretas, não se entende a entrada do desejo em jogo, sem que ao mesmo tempo tenhamos, na *acrasia*, uma situação de pura irracionalidade. É preciso então perguntar-se o que está em jogo numa situação determinada, no momento mesmo em que se exerce o silogismo prático. O mérito de Aristóteles está em se perguntar qual é a lógica da *acrasia*, não obstante toda a aparência de irracionalidade. Com isso, ele consegue demonstrar que o *acrático* não deixa, como vimos, de obedecer às regras do silogismo prático: ao agir, ele “silogiza” tanto quanto o continente. Mas a entrada do

²³⁷ EN 1147b5 VII, cap. 3, *op. cit.*, p. 134.

²³⁸ VERGNIÈRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. São Paulo: Paulus, 1998, p.121.

²³⁹ O problema dessa explicação, porém, não é tanto que ela implica, como diz D. S. Hutschinson, a suspensão de certas peças do silogismo moral prático e, portanto, envolve algum grau de “inconsciência” no momento da ação – momento no qual está aberto o caminho para que “a paixão seja temporariamente vencedora no campo”, pois Aristóteles não parece afirmar que P1 é suspensa, mas sim que o desejo vem introduzir P1’ ao lado e ao mesmo tempo que P1. Cf. HUTCHINSON, D. S. “Ethics”. In: BARNES, Jonathan. *Aristotle*. New York: Cambridge University Press, 1995, (col. The Cambridge Companion to), p. 217. Vale lembrar que, para este autor, o problema talvez se resolva em termos de “desajustes emocionais”: nossas emoções, no caso da incontinência, estariam desajustadas, o que nos levaria a fazer a coisa errada; e isso porque, mesmo conscientes do erro que estamos praticando, “...nosso lado racional e moral é mais fraco do que o emocional” (*ibidem*, p. 215). Soluções desse tipo, contudo, parecem privilegiar o lado psicológico do problema, em detrimento de seus aspectos cognitivos, lógicos e filosóficos.

desejo em campo, de um ponto de vista aristotélico, permanece inexplicável, se não levamos em conta a relação entre conhecimento e ação, num silogismo prático e em situações de ações concretas. A resposta, no entanto, escapa ao âmbito do Livro VII da *Ética* nicomaqueia. Vamos encontrá-la em algumas passagens do *De Anima*.

No *De Anima* ²⁴⁰, Aristóteles afirma que o intelecto não pode ser causa do movimento. O intelecto não determina o que se deve buscar ou evitar. Mesmo quando ele indica ou demonstra o objeto que se deve buscar ou evitar, ele ainda assim não tem a força capaz de mover o sujeito na direção contrária ou a favor do objeto. Penso em algo que me causa pavor ou desejo e nem por isso sou necessariamente levado a fugir disso ou buscar isso; e quando o sou por uma determinação sua, isto é, quando considero razoável fazê-lo, ele não é suficiente para mover: necessita, acompanhado da ideia, de um *apetite*. Ora, o intelecto está mais presente em p1, na premissa maior, que expressa sempre um conhecimento universal. Portanto, é p2 que move, isto é, o objeto desejado presente, mas acompanhado de uma representação sobre ele, desencadeada justamente pelo desejo.

Na análise de Aristóteles, o que está em jogo é assim toda uma relação entre intelecto e desejo na determinação do movimento²⁴¹. A partir dessa análise, pode-se dizer que o intelecto move, desde que se considere a imaginação como um tipo de intelecção. Como sabemos, intelecto é, para Aristóteles, a capacidade de raciocínio com vista a um fim. Mas há fins práticos e fins teóricos e, portanto, há intelecto prático e intelecto teórico. É o primeiro, acompanhado de um desejo com relação ao fim determinado por ele, que constitui o princípio da ação nos animais racionais. Nestes o desejo é necessário, mas nem sempre suficiente. Assim, tanto o intelecto quanto a

²⁴⁰ Aristóteles, *DA* 432b26-33a7, III, cap. 9, Cf. ARISTÓTELES. *De L'Âme*. Trad. de A. Jannone. Paris: Société D'Édition "Les Belles Lettres", 1980.

²⁴¹ *DA* 433a13-b11, III, cap. 10.

imaginação necessitam do desejo para mover, o que significa que tanto intelecto quanto imaginação só são capazes de mover se estão voltados para algum objeto de desejo que, por ser desejado, é capaz de levar à ação. É por isso que Aristóteles conclui que o princípio motor da ação é o objeto desejado, que pode ser tomado como um bem verdadeiro com acerto pelo intelecto, e com acerto ou erro pela imaginação. É preciso observar enfim que, dado um objeto de desejo, pode-se agir ou não com vistas a obtê-lo. Mas, se agirmos, será sempre por causa dele, mais a representação que o acompanha (devida ao próprio desejo), isto é, o conhecimento ou opinião que temos em relação a ele. É importante frisar que, para Aristóteles, se um objeto externo me move, é porque *eu* o concebo como *bom* (portanto eu sou a causa de minha ação). Mas só isso não é suficiente; é preciso ainda que o objeto esteja presente às minhas sensações, e, portanto, é preciso que p2 esteja em ato. Pois só o julgamento (p1 ou p1') não move, nem só o objeto move. O objeto não move sem a representação, mas esta também não move sem aquele. Assim, somente *epithymia* e *noûs* prático juntos é que movem, dão a ação. Portanto, não só o *noûs* teórico não move, como também o *noûs* prático não move sozinho. Se a *epithymia* movesse sozinha, não haveria a continência: seríamos sempre, na presença de um desejo, levados à ação, qualquer que ela fosse. Mas se o conhecimento prático movesse sozinho, não haveria justamente o caso do incontinente, que tem um certo conhecimento prático de que deve fazer algo e acaba por fazer outra coisa: e o faz justamente pela presença de uma *epithymia* mais forte. O objeto fora move, mas somente sob uma certa representação interna. Portanto, não é que o que move é apenas o objeto desejado, nem apenas a faculdade do desejo. O que move é uma situação em que há um objeto desejado presente que, por estar presente (ainda que em imaginação), torna minha faculdade de desejar *tal como ela está em ato*. A faculdade de

desejar, diz Aristóteles, “não é independente da representação, e toda representação é racional ou sensível”²⁴².

Estas passagens do *De Anima* permitem ver de que forma o desejo entra em cena numa situação *acrática* e muda o resultado do silogismo prático e portanto da própria ação. O *acrático* está numa situação concreta em que a presença de um objeto desencadeia um desejo e, assim, uma representação do tipo “x é bom porque prazeroso”. Ele não esquece nem deixa de pôr em ato o conhecimento de que x não deve ser provado; apenas sua representação é mais capaz de movê-lo na direção do objeto desejado do que o conhecimento universal impedindo-o de experimentá-lo. E por que isso se dá? Porque o que move, diz Aristóteles, não é o conhecimento universal, mas um conhecimento particular, desde que ele esteja acompanhado de um desejo desencadeado pela presença de um determinado objeto. Além disso, o *De Anima* permite ver que não se trata simplesmente de um conflito entre *noûs* teórico e *noûs* prático. Tudo se passa no interior mesmo do *noûs* prático: é aí que Aristóteles distingue entre a premissa universal (p1: *Não devo comer chocolate*) e a premissa particular (p2: *Isso é chocolate*); esta estando em ato, e havendo um desejo, isso pode ser capaz de mobilizar uma outra premissa universal, que não passa de uma representação do meu desejo: *Chocolate é prazeroso* (p1’). Embora universal, esta última é menos universal que p1, pois liga-se mais imediatamente ao que está ocorrendo no momento em que o agente está “silogizando”: ela é o corolário da sensação-percepção que tenho diante de uma suculenta barra de chocolate.

A presença de um objeto que me dá prazer, mais a minha faculdade desiderativa, mudam minha condição epistêmica no momento da ação. Mudam, não sentido de que eu esqueça meu conhecimento ou deixe de colocá-lo em ato, mas no sentido de que,

²⁴² DA 433b30, *ibidem*.

com a entrada do desejo e do objeto de desejo em cena, a situação coloca novas premissas em jogo. O *acrático* “silogiza”, ele exerce seu raciocínio prático; mas ele o faz sob as condições impostas por seu próprio desejo, numa situação concreta em que o objeto desperta seu desejo e este, conseqüentemente, desencadeia uma representação sobre o próprio objeto. Mas se isso resolve o problema de afastar qualquer possibilidade de irracionalidade na incontinência, demonstrando assim a lógica da ação *acrática*, contudo, dizer que o que move não é o conhecimento universal, mas sim o conhecimento desencadeado pelo desejo e pelo objeto de desejo numa dada situação, ainda não resolve o dilema da *acrasia*. Pois pode-se sempre perguntar: por que, afinal, alguns não são vencidos pelo desejo, *mesmo quando este está presente* em determinadas situações? Por que seu conhecimento prático universal não é “arrastado como a um escravo”? Em outras palavras, por que há pessoas *continentes*?

No capítulo 1 do Livro VII da *Ética nicomaqueia*, Aristóteles escreve, numa passagem já citada: “(...) a pessoa incontinente, sabendo que age mal, age em decorrência de suas emoções, enquanto a pessoa dotada de continência, se sabe que seus desejos são maus, recusa-se a segui-los *graças à razão*”²⁴³. Isso não contradiz o que foi dito até aqui? Pois o continente, que é o oposto do incontinente, diante de uma situação concreta em que deseja um certo objeto de prazer presente (por exemplo, a bela mulher do vizinho), não cede ao desejo, se sua razão lhe diz que “não debes cobiçar a mulher do próximo”: ora, neste caso, teríamos justamente a situação em que a premissa universal é que move (o continente age no sentido de não praticar a ação de cobiçar a mulher do vizinho). Como isso é possível?

Mas será que o que move, no caso do continente, é, num sentido aristotélico dos termos, a razão e seu conhecimento universal? Talvez os mesmos raciocínios que

²⁴³ EN 1145b30, VII, cap. 1, *op. cit.*, p. 130. grifos nossos.

aplicamos ao incontinente possam ser aplicados ao caso do continente. Realmente, no caso do *acrático* nós tínhamos em jogo uma premissa universal p1 (*Toda nudez não deve ser vista*, p. ex.) acompanhada de uma também universal, mas já desencadeada por uma representação do objeto de prazer e pelo desejo: p1' (*Toda nudez é prazerosa*); além disso havia a premissa menor, p2 (*Esta mulher está nua*), própria da esfera da percepção. No caso do continente, teríamos quase o mesmo, mas uma outra premissa maior vem juntar-se a p1 e p1'; teríamos, então, nesse caso:

p1: *Toda nudez não deve ser vista*/ p1': *Toda nudez é prazerosa*/ p1'': "*Toda nudez será castigada*"

p2: *Essa mulher está nua*

C1: *Não olho para essa mulher* – continência / C1': *Olho para a mulher* – incontinência

Por que, no caso do continente, vence C1? Não é, pelo que vimos, por causa de p1, um conhecimento universal que não move; não poderia ser, também, por causa de p1': nesse caso teríamos justamente o caso do incontinente, e C1' venceria. Resta p1''. Ocorre que também no caso do continente um desejo entra em cena: o desejo de evitar a dor do castigo, da punição; também no seu caso vence um desejo particular concreto; não é o mandamento moral universal (conhecimento) propriamente dito que vence, mas aquilo que é percebido como consequência imediata da sua infração. Em outras palavras, o continente não age corretamente porque é moderado ou prudente e, assim, não tem desejos "maus", mas porque teme a punição, evita a dor do castigo, o que também é uma busca negativa do prazer. Contudo, para que o caso ganhe mais inteligibilidade, é preciso introduzir uma condição: a punição há que ser percebida como mais certa e mais forte que o prazer proporcionado pelo ato de contemplar a

mulher nua. Do contrário, porque há um desejo e um objeto desejado, venceria $p1'$ e teríamos a *acrasia*.

Se, todavia, é assim, podemos perguntar se o mesmo não ocorre no caso da *acrasia*, mas num sentido inverso, em que $p1''$ é percebida como menos certa e mais fraca do que o prazer proporcionado pela realização da ação *acrática*. De fato, se o incontinente sabe que todo cigarro não deve ser fumado ($p1$), e se isso faz para ele algum sentido, é porque está implícita alguma ideia de “punição”: todo cigarro causará doença pulmonar ($p1''$), por exemplo, *e é por isso que não deve ser provado*. Mas, no seu caso, vence $C1'$, porque $p1'$ (todo cigarro é prazeroso) é percebida como mais forte e mais certa (o prazer, nesse caso, é imediato) que $p1''$, a punição, a doença pulmonar (que só virá – talvez – como consequência futura).

Essa comparação entre o caso da incontinência e o da continência permite ver, assim, que o que está em jogo, no caso da *acrasia* (mas também no da continência), não é um conflito entre um conhecimento racional e um desejo emocional; muito menos é só um conflito entre premissas lógicas, como também não é só um conflito entre desejos. Ela é antes um conflito entre *conhecimentos práticos sob a condição do desejo e desencadeados pelo desejo*. É preciso lembrarmos que, para Aristóteles, o desejo gera representações sobre o objeto desejado. O desejo vem antes e é ele que desencadeia a representação, que irá compor uma das premissas maiores. Dizer que há conflito de desejos é o mesmo que dizer que há conflitos de representações: no caso do *acrático*, vence a representação que o afeta mais forte e imediatamente.

Tudo isso mostra que, se na análise aristotélica permanece ainda uma certa separação entre o desejo, ou vontade, o afeto e o próprio conhecimento, o próprio desejo vem se instalar na ação e na reflexão como instância determinante, de tal modo que aquela separação fica ofuscada. E tal presença do desejo no fenômeno da *acrasia*

aristotélica não deixa de estar ligada ao corpo. De fato, vimos acima que a *acrasia* diz respeito a certos prazeres como o sexo, a bebida e a comida. Portanto, dir-se-ia que é o *corpo* do *acrático*, mais do que seu intelecto, o que está em jogo na ação *acrática*. Mas não devemos ser demasiado dualistas, já que a ênfase no corpo levaria a uma abordagem psicologista (as emoções etc.), assim como a ênfase na alma conduziria a um intelectualismo pouco defensável, dada a presença mesmo do desejo.

O que contudo torna a análise aristotélica complicada, de um ponto de vista espinosano, é precisamente a ligação entre desejo, afeto e conhecimento. E se permanece a separação entre eles, é porque o Filósofo concebe a liberdade como ação voluntária. O homem é livre porque encontra em si mesmo o princípio de sua ação, mas por isso mesmo sua ação, quando ela é livre, é também voluntária. Isso significa, neste caso, que quando o homem faz algo, poderia também não fazê-lo, e quando não o faz, poderia fazê-lo. Eis por que em Aristóteles “está igualmente ao nosso alcance ser moralmente excelentes ou deficientes”²⁴⁴. Assim, para ele a liberdade é ação voluntária entendida como escolha entre possíveis contrários: entre dois conhecimentos, ou entre duas ações possíveis e contrárias, viria se situar a faculdade da vontade, para escolher deliberadamente entre os possíveis²⁴⁵.

Se Aristóteles pôde problematizar a *acrasia* e avançar sua análise, foi justamente porque introduziu, nos raciocínios práticos, o próprio desejo, aproximando-se, nesse sentido, da visão espinosana do problema²⁴⁶. Mas por mais que o desejo esteja presente, o “fenômeno” da *acrasia* em Aristóteles permanece como um problema. Primeiro porque o desejo porque o desejo pode ser contrário à *vontade*, podendo mesmo haver

²⁴⁴ EN 1113b25, III, cap. 5, *op. cit.*, p. 57.

²⁴⁵ Sobre essa “peculiaridade da ação humana” em Aristóteles, ver CHAUI, M. *Introdução à história da Filosofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 443.

²⁴⁶ É portanto com razão que Chauí escreve: “A presença da paixão como um elemento essencial da ação moral faz com que a tarefa da *Ética* seja educar nosso desejo para que não se torne vício e colabore com a

contradição entre eles. Por quê? Porque se o *desejo* é o “apetite do que é agradável” (só desejamos o que nos parece bom), a *vontade* é “a apetição que se move de acordo com o que é racional”²⁴⁷; ou seja: o desejo pertence à esfera dos apetites corporais, enquanto a vontade diz respeito à esfera da racionalidade e portanto da escolha deliberada²⁴⁸. Sendo própria do gênero humano, é a vontade que torna uma ação *possível*. O que permite então o fenômeno da *acrasia*, em Aristóteles, é justamente a contrariedade ou a contradição que pode haver entre o *desejo* e a *vontade* racional: ela é a ação desencadeada numa situação de *fraqueza da vontade – acrasia*. Voluntário e possível caracterizam assim a esfera da incontinência.

Na visão aristotélica, assim, uma situação como a descrita no prólogo do *TIE* permaneceria sempre sobre um fundo de incompreensibilidade, porque, de um lado, nada impediria que meditante optasse por continuar no velho modo de vida, não obstante a nocividade dos bens de que goza: vejo o mal, comprovo-o, e o faço mesmo assim, não obstante minha vontade racional. Mas é justamente a noção de vontade, afeto e intelecto como faculdades absolutas que, veremos, já não existe em Espinosa, para o qual, por isso mesmo, liberdade não é livre-arbítrio ou escolha deliberada entre contrários possíveis. Se portanto voltarmos agora aos textos espinosanos, compreenderemos melhor porque a decisão pela Felicidade não envolve o livre-arbítrio da vontade, não havendo um *sujeito* que decide, mas antes uma *situação afetiva na qual e pela qual se decide*.

ação feita por meio da virtude. Em outras palavras, *Aristóteles não expulsa a afetividade, mas busca os meios pelos quais o desejo passional se torne desejo virtuoso*”. Cf. Chauí, M. *Introdução à história da Filosofia*, op. cit., p. 444.

²⁴⁷ Cf. respectivamente: *DA* 414b6, II, cap. 3 e *DA* 433a23, III, cap. 10.

²⁴⁸ Eis por que Kant, em cuja obra pode-se ver uma herança direta não só dos escolásticos mas também de Aristóteles, afirmará que a paixão, que nasce sempre do desejo, é justamente aquilo que se opõe à *razão* porque dificulta ou impede que a *vontade* possa ser determinada com base em princípios, isto é, dificulta ou impede que se possa escolher deliberadamente segundo princípios certos da razão prática pura. No §129 da *Crítica do Juízo*, Kant escreve: “As paixões nascem da faculdade de desejar e são tendências que tornam difícil ou impossível toda a determinação da vontade por princípios”. Cf. Kant, *Crítica do Juízo*, op. cit., §29.

3. A VONTADE DETERMINADA

A liberdade em Deus ou Substância é o existir e o agir pela só necessidade de sua natureza (*E I*, 17 e cor. 1 e 2), de forma que tudo que decorre de sua essência ocorre necessariamente. Eis por que Espinosa escreve na proposição I,33 que “As coisas não puderam ser produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e em nenhuma outra ordem do que aquelas em que foram produzidas” (*G II*, 73). Uma vez que todas infinitas coisas de infinitas maneiras seguem necessariamente da natureza naturante (*E I*, 16), que é Deus ou seus infinitos atributos infinitos, esta essência divina é tal que não pode ser que de sua natureza não sigam estas infinitas coisas. Logo, tudo ocorre por necessidade, e não por contingência, como demonstra a proposição I, 29, todas as coisas sendo determinadas pela necessidade da natureza divina a ser e operar de determinada maneira (*E II*, 48 esc. e 49 cor. e esc.)²⁴⁹. A vontade é uma dessas coisas. Daí a famosa proposição de Espinosa: *A vontade não pode ser chamada causa livre, mas somente necessária* (*E I*, 32; *G II*, 72). A vontade, como o intelecto, é para Espinosa um *modo determinado* do pensamento, e, como modo finito, só pode ser determinada a existir e operar por outro modo, que foi determinado por outro, e este por outro, e “assim por

²⁴⁹ Para que as coisas produzidas fossem outras, e operassem de outras maneiras que não estas, seria preciso que a natureza da Substância também fosse outra. No entanto, dado que a existência de Substância é necessária (*E I*, 7 e 11) e, como diz a definição I, 1, ela só pode ser concebida como existente, se ela tivesse uma outra natureza, teria também que existir, ao lado desta que agora existe, posto que é de sua essência existir; seriam então dadas duas substâncias na realidade, o que é absurdo não só pelo corolário 1 da proposição 14, mas também pelas proposições 6 e 8. A demonstração é radicalmente distinta da de Leibniz, o que não poderia ser diferente, dada a essência da Substância espinosana e a natureza do Deus de Leibniz. Em Leibniz, as coisas não poderiam ser diferentes do que são agora, porque, tendo o atributo da Bondade, Deus, ao criar o mundo, só poderia ter criado este e não outro, uma vez que, entre os infinitos mundos possíveis, este é o melhor. Contudo, se é assim, em Leibniz, o mundo até poderia ser outro, se não fosse a Bondade divina. Portanto, o que para Leibniz fornece o caráter necessário deste mundo não é algo imanente ao próprio mundo (a natureza de sua causa), mas algo que lhe é externo, posto que atributo de sua causa transcendente, a bondade de Deus. A demonstração espinosana segue o argumento da natureza, existência e causalidade imanente necessárias da Substância. Uma vez que a Substância é o que é, ou seja, que é causa de si, existência necessária, produção infinita de coisas em infinitas maneiras, e isso em si mesma e como resultado necessário de sua só essência – o mundo não poderia ser diferente do que é, a menos que houvesse outra Substância de outra natureza, o que Espinosa demonstrou, porém, ser absurdo. Assim, as coisas

diante, ao infinito”, do que se segue que “Deus não opera pela liberdade da vontade” (*E* I, 32 cor. 1).

Demonstrando na Parte I que não há vontade livre e que esta pertence ao campo da natureza naturada e das coisas finitas, sendo portanto um modo determinado do pensamento, Espinosa pode, na Parte II, tirar daí as conseqüências para o modo humano: “Na mente não há vontade absoluta ou livre, mas a mente é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa, que é também determinada por outra, e esta de novo por outra e assim ao infinito” (*E* II, 48; *G* II, 129). O escólio dessa proposição faz duas afirmações importantes para a compreensão do que está em jogo no problema da vontade. De um lado, afirma que não há na mente “nenhuma faculdade absoluta do entender, de desejar, de amar etc.”, e que portanto a “vontade”, ou bem é uma ficção, ou bem é um universal, tal como *pedridade* em relação a esta ou aquela pedra e *homem* em relação a Pedro. O que portanto chamamos de *vontade* é um nome comum aplicado a todas as volições particulares. Existentes de fato só há as volições particulares, esta ou aquela, e não uma faculdade absoluta da vontade, o que significaria haver na mente uma instância absoluta capaz de querer independentemente das volições particulares determinadas. De outro lado, o escólio define a vontade como potência (*facultatem*²⁵⁰) de afirmar ou negar, “e não o desejo, pelo qual a mente apetece ou rejeita uma coisa”. Distinguindo a vontade do desejo, Espinosa pode então afirmar, na proposição II,49, que na “mente não é dada nenhuma volição, isto é, afirmação ou negação, além daquela que a ideia, enquanto é ideia, envolve”.

produzidas não poderiam ser outras nem ser produzidas numa outra ordem e nem ser determinadas a operar de maneira diferente da que operam. Tudo no Universo é necessário.

²⁵⁰ Faculdade, note-se, mas não faculdade absoluta. Trata-se aqui de um poder ou potência da mente que não difere da própria ideia que a mente produz das coisas, e do corpo e das próprias ideias, quando ela afirma ou nega algo sobre eles.

Enquanto em Aristóteles a distinção entre o desejo (definido como “apetite do que é agradável”) e a vontade (definida como “apetição que se move de acordo com o que é racional”) ²⁵¹, parece referir o desejo ao apetite do corpo, e a vontade a uma apetição ligada à mente, em Espinosa a distinção não passa pela separação entre os apetites do corpo e os da mente, porque, por um lado, o desejo sendo a nossa essência, diz respeito tanto ao corpo quanto à mente: o desejo é o apetite de que temos consciência, mas se temos consciência do apetite é justamente porque nossa essência foi determinada a fazer algo devido a uma afecção sua qualquer, seja ela do corpo ou da mente (*AD 1 e expl.*); por outro lado, a vontade, por sua vez, não é propriamente um apetite, mas uma volição que não difere do ato de afirmar ou negar realizado pela mente, e por isso mesmo ela não se distingue da ideia que afirma ou nega. Com isso, a distinção de Espinosa permite demonstrar a identidade entre vontade e intelecto: *A vontade e o intelecto são um e o mesmo (E II, 49 cor.)*.

Se a vontade não é faculdade absoluta de querer ou não querer mas uma volição, isto é, uma afirmação ou negação que toda ideia envolve enquanto tal, então ela é sempre determinada, porque toda ideia é determinada, já que uma ideia é um conceito que a mente forma por ser coisa pensante (*E II, def. 3*); mas a mente é um modo finito do atributo pensamento, ou seja, é ela mesma uma *ideia* (o atributo pensamento é uma essência atuosa que produz ideias), e portanto ela é uma ação determinada da própria Substância enquanto coisa pensante. Logo, se nossas ideias são sempre determinadas, então nossa vontade também o é.

A expressão “fraqueza da vontade” (*acrasia*) resta então destituída de todo e qualquer sentido em Espinosa, porque não se pode conceber uma afirmação ou negação, envolvida na ideia, que seja mais ou menos forte ou fraca; ou bem se afirma, ou bem se

²⁵¹ Ver nota 25.

nega algo de alguma coisa. O problema não está aí, mas no tipo de ideia que a mente forma a respeito de si, do corpo e das outras coisas. Pois justamente do tipo de ideia que nossa mente forma depende a qualidade dos nossos afetos e, assim, da nossa vontade (isto é, nossas volições particulares). São portanto ideias e afetos que estão em jogo na situação afetiva tanto do “incontinente” aristotélico que supostamente age mal “tendo visto” contudo o bem, quanto do meditante espinosano do prólogo do *TIE*, que, vendo o malefício, a vanidade e a futilidade de certos bens cotidianos, decide enfim buscar a Felicidade.

De fato, quando estamos diante de certos objetos de prazer e somos afetados por eles, nosso corpo sofre afecções e, portanto, nossa essência é determinada a fazer algo. As ideias que necessariamente temos das afecções de nosso corpo, como vimos, são o que Espinosa chama de *afetos*²⁵². Nossas paixões, portanto, são *ideias* do que se passa no nosso corpo, e portanto são formas de conhecimento. Tais ideias, porém, não são formadas, neste caso, pela só potência do intelecto, mas envolvem os corpos exteriores, o próprio corpo e dependem do que nele ocorre; elas constituem o campo próprio da imaginação (afetos passivos, elas são ideias imaginativas ou ideias das imagens do corpo). Não é por acaso que, de um lado, o prefácio da Parte IV, que trata da “servidão humana ou da força dos afetos”, abre-se com uma referência ao “problema” da *acrasia*, e, de outro lado, a primeira proposição dessa mesma Parte afirma justamente que “Nada do que uma ideia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro enquanto verdadeiro”. No escólio dessa proposição, Espinosa oferece o famoso exemplo do sol:

²⁵² “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”. *E III*, def. 3; *GEE*.

...quando olhamos para o Sol, imaginamos que ele está afastado de nós cerca de duzentos pés, no que nos enganamos por tanto tempo quanto ignoramos a sua verdadeira distância. Mas, conhecida a verdadeira distância, suprime-se o erro, porém não a imaginação, isto é, a ideia do Sol, a qual só explica a sua natureza na medida em que o corpo é afetado por ele, e assim, embora conheçamos a sua verdadeira distância, continuaremos, não obstante, a imaginar que ele está perto de nós (*E IV, 1; G II, 211*)

Mas na continuação do escólio Espinosa diz em que condições a verdade pode vencer uma paixão: “Mas, *na medida em que é um afeto, se é mais forte que o afeto a refrear, somente então poderá refrear o afeto*” (grifos nossos). Somente nesta medida, porque, como demonstrará Espinosa na proposição 7 da Parte IV, um afeto só pode ser refreado ou suprimido *por um outro afeto mais forte e contrário a ele*. Quando agimos na “incontinência”, portanto, não sofremos um conflito entre um conhecimento ou uma crença, de um lado, e um desejo, de outro. Sofremos um conflito entre conhecimentos ou crenças – isto é, ideias – que me afetam mais e conhecimentos ou crenças que me afetam menos. O incontinente não agiria como tal se *o conhecimento* que ele tem fosse para ele *um afeto mais forte e contrário* aos seus “maus” desejos de prazer. Não falta ao *acrático* conhecimento racional sobre o que fazer ou não fazer. Ocorre apenas que esse conhecimento – afirmação ou negação de algo, portanto volição ou vontade – o afeta e o leva a *desejar*, antes de tudo, aquilo que, *por desejar*, ele julgará como bom. Mas o desejo é sempre operante, em todas as nossas ações, porque é nossa essência mesma. Dessa maneira, o problema da *acrasia* em Espinosa se desfaz. Ele é um falso problema, porque desejo, ideia, volição e afeto estão sempre presentes, e portanto o “incontinente” não faz algo que não quer: ele quer algo que, sob outras condições afetivas – mas somente sob outras condições afetivas –, *não* julgaria como o melhor a fazer: mas no momento em que ele age, ele faz aquilo que, por uma *determinação* de sua essência, é

julgado como o melhor a fazer, não havendo nenhuma outra ideia presente *capaz* de convencê-lo do contrário²⁵³.

4. RAZÃO, O AFETO MAIS FORTE

Talvez um dos erros da posição socrático-platônica fosse o de depositar a força do conhecimento verdadeiro apenas no que ele tem de lógico e racional, desconsiderando a sua carga *afetiva*. Assim, se ele é fraco e não vence um desejo, é porque não é verdadeiro, tratando-se apenas de mera crença. Os elementos da teoria espinosana do conhecimento e dos afetos que evocamos acima ajudam a compreender, porém, que não importa tanto se o conhecimento é verdadeiro (racional) ou se é mera crença (imaginação, paixão); o que de fato importa é o grau de afetividade com que conhecimentos certos ou crenças corretas nos afetam. Ocorre entretanto que todo afeto é uma forma de conhecimento e que todo conhecimento é afetivo. Todo problema reside então na qualidade afetiva de nossas ideias.

Pois se de fato todo conhecimento é afetivo, ele não o é sempre num mesmo sentido. O homem produz, como já sabemos, conhecimentos-afetos que podem ser *passivos* ou *ativos*. O conhecimento *passivo*, enquanto ideia ou percepção do que ocorre no *corpo* a partir de suas relações com as coisas exteriores, é uma operação cognitiva da mente que Espinosa chama de *imaginação*. Ora, nesta, o encadeamento das percepções

²⁵³ Compreendemos então estas passagens do *Breve Tratado*: “[4] O poder de nos livrarmos do amor surge de dois modos: ou pelo conhecimento de uma coisa melhor, ou pela experiência de que a coisa amada, tida anteriormente como grande e excelente, traz consigo muita desventura e desgraça. [5] O amor é de tal natureza que jamais tentamos (...) nos livrar dele. E isso por duas razões: porque é impossível e porque é necessário que não nos livremos dele. *Impossível*, porque ele não depende de nós, mas somente do bem e utilidade que nós descobrimos no objeto. Já que, se não quiséssemos amar nada, seria necessário que antes que nós não o conheçamos – o que não está em nosso poder, quer dizer, não depende de nós, pois se nós não conhecêssemos nada, o que não depende de nossa liberdade: porque, se não conhecêssemos nada, sem dúvida que tampouco seríamos nada. *Necessário* não nos livrarmos dele, já que, dada a debilidade de nossa natureza, não poderíamos existir sem gozar de algo a que estejamos unidos e fortalecidos”. *KV*, II, 5, §4 e 5, grifos no original.

depende primeiramente das relações com os objetos exteriores, sobre os quais temos pouco ou nenhum controle. Assim, nessas relações, o aumento ou a diminuição de nossa potência de agir e pensar – isto é, nossa alegria ou tristeza (*E III, AD 2 e 3*) – encontram-se determinados antes de tudo pelo acaso dos bons ou maus encontros entre o nosso corpo e os corpos exteriores²⁵⁴. É por isso que o conhecimento imaginativo é *passivo*, depende do mundo exterior, e *afetivo*, isto é, realiza-se enquanto alegria ou tristeza. São esses conhecimentos-afetos que estão presentes na chamada situação *acrática* – e não um puro conteúdo lógico do saber, acompanhado ou não de um desejo, e mediado pela faculdade da vontade. Numa perspectiva espinosana, portanto, o problema da *acrasia* não é uma falha cognitiva do ato de conhecimento e não é fraqueza da vontade, numa situação de escolha entre possíveis contrários. Ele remete à presença do desejo como essência, responsável pelo desencadeamento da ação²⁵⁵. Desse modo, o problema se configura a partir da posição do agente numa dada situação afetiva: não se trata de pôr ou não em prática um certo conhecimento (isso sempre fazemos, posto que estamos sempre no exercício de nosso *conatus* e de nosso desejo), mas de ser ou não levado pelas ideias das afecções exteriores, isto é, pelos afetos passivos, caso no qual não nos conduzimos, mas somos conduzidos pelo poder do acaso. Mas algo muito diferente ocorre no caso do *conhecimento ativo*. Um conhecimento é *ativo* quando ele é produzido pela só potência do *intelecto*, sendo este, assim, causa adequada (isto é, não parcial) da ideia produzida (*E III, def. 1 e 2*). Com isso, a mente pode encadear, por si mesma, novas ideias. Ela entra num processo de produção causal adequada de ideias,

²⁵⁴ Eis por que, como escreve Espinosa na passagem do prefácio à Parte IV, citada acima, “o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio governo, mas sob o da fortuna, em cujo poder ele está de tal maneira, que muitas vezes, embora veja o melhor para si, é coagido porém a seguir o pior”.

²⁵⁵ Neste ponto, a “teoria da ação” espinosana, pelo que vimos acima, está de acordo com a aristotélica; Espinosa afasta-se de Aristóteles, contudo, quando este concebe situações em que a ação pode ser determinada pela decisão do sujeito, para além da presença ou não de um desejo.

que depende de sua própria potência. Esse aumento da potência de pensar da mente sendo, como vimos, uma alegria, é também, nesse caso, uma *alegria ativa*.

É essa alegria ativa que o meditante do prólogo do *Tratado da Emenda* começa a experimentar, já no momento da decisão. Como dissemos no capítulo anterior, se a cura do ânimo começa quando o ato de pensar sobre os bens que envolvem tristeza é ele mesmo percebido como afeto mais forte e contrário à própria situação de contrariedade afetiva, é porque a *potência interna de pensar* é percebida como um tal afeto; e é somente nessa medida – não pelo livre arbítrio de uma vontade absoluta – que ela pode vencer os afetos contrários à nossa essência. Trata-se aí de um primeiro momento do gozo da razão como afeto de alegria, experiência do pensamento que é também a entrada definitiva do meditante no universo da filosofia.

A razão como afeto de alegria

1. *EMENDATIO* – OU O PRIMEIRO MOMENTO DA FELICIDADE

A pergunta que move esse trabalho – o que leva alguém a questionar suas alegrias passivas e a considerar a possibilidade e necessidade de uma alegria ativa? – pode também ser dita assim: o que faz com que alguém, estando no gozo de alegrias passivas, que são aumento da potência de agir e pensar, saia em busca de uma alegria de outra ordem, ou, como diz Espinosa, da *suma Felicitas sive Beatitudo*? Nós vimos que somos ontologicamente determinados a buscar alegrias, porque o *desejo* – nossa essência atual, isto é, nosso esforço (*conatus*) enquanto determinado a fazer algo que nos mantém na existência (*AD 1 explic.*)²⁵⁶ – é potência de existir que é parte finita da potência absolutamente infinita de uma Substância cuja essência envolve existência e que portanto é puro existir ou *existência necessária*, ou seja, como afirma Espinosa, é a própria *eternidade* (*E I, def. 8 e explic.*). Nossa força de existir (*vis existendi*), portanto, é imanente à potência infinita da Substância (Deus ou seja a Natureza), e como a alegria é aumento da potência da agir e pensar, somos antes de tudo determinados a buscá-la. Contudo, a nossa vida afetiva se abre em meio à passividade, porque a busca do que nos conserva em nosso próprio ser inicia-se numa situação de extrema dependência das causas ou potências exteriores a nós²⁵⁷. É nessa situação que o *conatus* é inicialmente determinado a buscar o que é útil à própria existência. O que contudo é útil, numa

²⁵⁶ Ver capítulo 1.

situação de passividade, pode comportar também nocividade: o *conatus* passivo não sabe distinguir entre o útil de fato e o útil que traz porém efeitos que limitam a própria potência. É bem esse o caso das alegrias passivas, que envolvem negação da potência de agir e pensar, e é por isso que a passividade é também experiência da contradição²⁵⁸. A experiência, contudo, ensina. O corpo aprende com os próprios afetos, porque um corpo não é indiferente nem a si nem aos outros corpos. A existência não é indiferente a si mesma. A vivência dos afetos constitui assim todo um campo de aprendizado, no qual, como vimos, a própria alegria passiva – e antes de tudo o *contentamento* (*hilaritas*) – desempenha um papel fundamental, em sua relação com as tristezas, na transformação do simples desejo de alegrias em *desejo de Felicidade*²⁵⁹.

A experiência, porém, tem seus limites. Uma experiência afetiva mostra e ensina antes de tudo o que *não é* bom ao *conatus*, mas não o que *lhe é* verdadeiramente útil. Eis por que o meditante do prólogo do *TIE* dirá que não pode abandonar imediatamente os bens que a experiência mostra trazerem malefícios muitas vezes fatais. E o motivo é que esse aprendizado negativo da experiência não mostra claramente ao meditante a natureza do verdadeiro bem, *verum bonum*. É somente na medida em que este vai se tornando cada vez mais claro, que o meditante vai se afastando daqueles bens (*TIE* §11). Mas as expressões “abandonar” tais bens ou “afastar-se” não descrevem com precisão a situação aqui. Nem fugir, nem deixar de lado as coisas *vana et futilia*: trata-se de mudar nossa relação com elas. Nos parágrafos 12 e 13 do *TIE*, Espinosa indica brevemente o que ele entende, aí, por “verdadeiro bem”, *verum bonum*, e “sumo bem”, *summum bonum*. Bom e mau, assim como perfeito e imperfeito, adverte o filósofo, só existem em sentido relativo, dependem do ponto de vista e uma só e mesma coisa pode ser dita boa

²⁵⁷ Ver capítulo 2.

²⁵⁸ Ver item 2 do capítulo 2.

²⁵⁹ Ver capítulos 3 e 4.

ou má. Em si mesma, nenhuma coisa pode ser dita perfeita ou imperfeita, boa ou má, e aqui Espinosa já indica que isso fica mais claro quando sabemos que tudo no Real ocorre “segundo uma ordem eterna e segundo leis certas da Natureza”, *secundùm æternum ordinem, & secundùm certas Naturæ leges* (TIE §12). Em seguida, Espinosa afirma:

Como, porém, a fraqueza humana não alcança essa ordem por seu pensamento aquela ordem, e no entanto o homem concebe uma natureza humana muito mais firme que a sua e ao mesmo tempo vê que nada obsta a que adquira uma tal natureza, ele é incitado a buscar os meios que o conduzam a uma tal perfeição (TIE §13; G II, 8).

Tudo o que conduz (*media*) à esta perfeição é, afirma Espinosa, o *verum bonum*, o verdadeiro bem; o gozo dessa perfeição, de preferência com todos os outros indivíduos, é o *summum bonum*, o sumo bem ou bem supremo. O que o meditante descobre, ao descobrir o sumo bem, é que mesmo os *vana et futilia* podem ser *verdadeiros bens*, desde que sejam buscados, não como fins em si mesmos, mas como *media* que conduzem ao *sumo bem*, à perfeição concebida e desejada. O que é essa perfeição, contudo, é algo que só será mostrado na Parte V da *Ética*, mas Espinosa já antecipa um dado importante: trata-se da própria Felicidade ou seja Beatitude, que ele aqui define como o “conhecimento da união que a mente tem com toda a Natureza”, *cognitionem unionis, quam mens cum totâ Naturâ habet* (TIE §13). Essa nova posição diante dos bens cotidianos é de grande consolo (*magno solatio*) para o meditante, porque ele vê que não é preciso abandonar ou afastar-se de riquezas, libido e glória: o que é preciso é mudar nossa relação com eles, e essa mudança ocorre, não pela decisão de um livre-arbítrio, como vimos, mas na medida mesma em que o esforço para instituir um novo modo de

vida – ele mesmo determinado por um esforço em curar o ânimo doente²⁶⁰ – leva a conceber uma outra natureza, mais firme que a atual e possível de ser alcançada. O que consola o meditante é que ele vê ser possível mudar de posição diante dos bens que, se antes lhe causavam tristeza ao ponto de pôr em risco a própria vida, agora são muito pouco nocivos ou até, pelo contrário, podem conduzir ao fim pelo qual são buscados (TIE §11).

Na base dessa mudança de posição, por traz desse processo de instituição de um novo modo de vida, está toda uma *experiência do pensamento*. Se a experiência afetiva vem mostrar a nocividade de certas alegrias e a necessidade de mudança de posição diante delas, a *experiência do pensamento*, por sua vez, vem mostrar a natureza do sumo bem, que é o *conhecimento* da união que a mente tem com a Natureza inteira. Se a experiência afetiva é negativa, no sentido de que ela mostra qual modo de vida não se pode mais conservar, a experiência do pensamento é positiva, no sentido de que mostra qual o bem que se deve necessariamente buscar para a instituição de um novo modo de vida no qual se possa gozar da Felicidade.

Mas por que *experiência do pensamento*? É porque o próprio esforço em pensar uma nova maneira de viver para escapar ao que as alegrias passivas trazem de mau é ele mesmo sentido ou experimentado como algo bom, pelo simples fato de mostrar que os males que se vivia não são sem cura. A *medicina do ânimo* são esses primeiros esforços do pensamento em conceber uma nova vida, buscando a cura para o ânimo doente, e como o próprio pensamento é percebido como *remédio* de algum modo eficaz, ele não pode deixar de ser percebido como meio para curar os males. A própria ação do pensamento, determinada pelo esforço em buscar a nova vida, torna-se ela mesma objeto do nosso amor, porque percebido como causa de nossa alegria ao permitir

²⁶⁰ Ver item 7 do capítulo 4.

estabelecer uma outra relação com os bens que antes nos causavam tristeza. O prólogo do *TIE* descreve portanto os primeiros rudimentos do *amor intelectual* de que tratará a Parte V da *Ética*.

Assim, a razão – aqui sob a forma ainda da “meditação assídua” ou da ponderação profunda – se contrapõe aos bens incertos da fortuna como afeto contrário e mais forte do que eles. Por que mais forte? Porque na experiência do pensamento o filósofo descobre-se diante de um bem certo *por natureza*, que ele contrapõem aos bens incertos e males certos da fortuna. A mudança de posição do filósofo meditante é a troca desses bens e males por um bem certo por natureza, a razão. Mas de onde vem a certeza de que a razão é um bem certo? Ainda que não conheça de início os poderes e modalidades de ações da mente (é justamente esse conhecimento que será elaborado na seqüência do *TIE*), as primeiras conquistas do meditante no prólogo do *TIE* já lhe indicam algo importante: à desordem, instabilidade e contrariedade afetivas, a própria “meditação”, como resultado do esforço para fundar a nova vida, mostra-se já como alegria estável, ainda que seja sob a forma rudimentar do consolo, *solatio*. Essa primeira percepção do pensamento como “remédio” às paixões nocivas é importante porque permite aquilo que Chaui chama de “reordenação da experiência”²⁶¹, pela qual o meditante percebe que a “ordem da vida comum” não é sem remédio justamente porque pode ser reordenada pela *assidua meditatio*, ela mesma percebida – por isso mesmo – como algo bom, porque capaz de nos tirar da aparente desordem em que nos encontrávamos, e nos mostrar uma outra ordem: a “ordem da Natureza”, conhecida quando a experiência do pensamento é ela mesma reordenada, num trabalho de *emenda do intelecto*, pelo qual o nosso pensamento volta-se a si mesmo para inquirir sobre os modos de percepção de que a mente é capaz e qual, dentre eles, é o melhor para

²⁶¹ Ver item 5 do capítulo 3.

alcançarmos o fim a que fomos levados a propor a nós mesmos, a conquista de uma contínua e suprema alegria. Em suma, com a experiência da razão, o filósofo é colocado diante de uma reordenação da experiência afetiva e do próprio trabalho do pensamento. Trabalho de autoconhecimento porque esforço para conhecer a natureza da própria mente, a emenda do intelecto mostra-se ela mesma eficaz contra a “desordem” afetiva porque, no momento mesmo em que é levada a cabo, é percebida como ação da mente que por si só já afasta os afetos nocivos e os reordena numa nova experiência. Na *Ética* V, a proposição 10 indicará o que estava em jogo aí: “Por tanto tempo quanto não somos possuídos (*conflictamur*) por afetos que são contrários à nossa natureza temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem do intelecto” (G II, 287). O trabalho de *emendatio* vem instaurar esse tempo, reordenando a experiência. E é isso o que mostra que a razão é um bem certo e estável. Ora, o gozo mesmo desse bem mostra que aquilo de que se usufrui depende da só potência interna da mente, e não dos caprichos da fortuna que regem os bens exteriores. Nesse sentido, a *emendatio* é portanto o primeiro momento de uma *alegria ativa*, isto é, da Felicidade.

2. O GOZO DA RAZÃO, OU O SEGUNDO MOMENTO DA FELICIDADE

Nesse primeiro momento da Felicidade, alcançado com a correção do intelecto, o que muda não é só a relação que tínhamos com os bens cotidianos, mas nossa relação com a própria razão, que é então experimentada como um bem, isto é, como afeto de alegria. É toda uma outra experiência de si mesmo, porque a razão afetiva desencadeia uma outra maneira de existir, pela qual podemos, não exercer um poder absoluto sobre os afetos, mas conhecê-los e, com isso, moderá-los. Entramos assim num movimento de autoconhecimento que tem como motor uma razão que não é abstrata nem versa sobre universais, mas que está a serviço dos próprios afetos, que nasceu de um problema

existencial colocado por eles, e que, tendo se mostrado como eficaz contra os males que nos afligiam, mostra-se por isso mesmo como afeto de alegria. É preciso insistir que é essa razão que está em jogo na experiência afetiva que leva à Felicidade, e não uma razão abstrata ou instrumental. Mas uma tal entrada no universo da razão é também o ingresso numa filosofia da necessidade. E é no pensamento da necessidade que encontraremos definitivamente a Felicidade.

No capítulo IV da Parte II do *Breve Tratado*, quando Espinosa começa a fazer as distinções entre paixões racionais e irracionais, a razão ou entendimento aparecem aí sob o nome de *fé verdadeira*, a qual no *TIE* corresponde ao terceiro “modo de percepção” e, na *Ética*, ao “segundo gênero de conhecimento”. A *fé verdadeira* é um assentimento firme, fundado em razões e que dá a *certeza*, no entendimento, de que a coisa que eu apreendo é, fora do meu intelecto, tal como a concebo nele. Espinosa explica, em nota, o uso de “fundado em razões”: a expressão é para distinguir este tipo de conhecimento tanto da opinião, que, por ser mera opinião, está sujeita a erros e portanto não pode nos dar certeza alguma, quanto do *saber* (a “ciência intuitiva”), que, como afirma Espinosa, “...*não* consiste em uma convicção fundada em razões, mas em uma união imediata com a coisa mesma”. Mas é justamente o sentimento da certeza que nossa mente, sob as paixões, não pode dar, uma vez que nelas as ideias não são produzidas pela própria potência intrínseca do intelecto (e por isso o conhecimento aí não é fundado em razões), mas pela ação de causas ou potências exteriores atuando sobre o nosso corpo. O sentimento de *certeza* é, pelo contrário, um efeito próprio da mente sob a razão. Vejamos então como a certeza está ligada ao conhecimento da necessidade.

No parágrafo 33 do *TIE*, Espinosa estabelece a distinção entre a ideia verdadeira e seu ideado. Uma coisa é o círculo, outra coisa é ideia de círculo: esta não tem periferia

nem centro, assim como a ideia do corpo não tem membros. A diferença, portanto, entre ideia e ideado é uma diferença de natureza, já que, como mostrará a *Ética*, cada um deles é modo de atributos realmente distintos, o pensamento e a extensão. A extensão produz o que ainda no tempo de Espinosa chamava-se de *essências formais*, isto é, as próprias coisas, com sua existência atual e efetiva; o pensamento produz *essências objetivas*, as ideias mesmas das essências formais. Mas justamente tal distinção permite que uma ideia possa ser ela mesma tomada como “algo real e inteligível” (*quid reale, & intelligibile*) pela própria ideia que a mente é: ou seja, uma ideia pode ser a *essência formal* de uma outra ideia, e essa, por sua vez, de outra, e assim por diante. Para Espinosa, isso pode ser constatado em nossa experiência: “O que cada um pode experimentar, ao ver que sabe o que é Pedro, e também que sabe que sabe, e de novo sabe que sabe que sabe etc.”. Assim, entendemos por que, afinal, Espinosa pode afirmar que *habemus enim ideam veram*, “pois temos uma ideia verdadeira”: uma vez que a temos, não precisamos entender primeiro a ideia verdadeira para só depois apreendê-la como verdadeira; quando a temos, já sabemos que ela é verdadeira:

Donde se constata que, para que seja inteligida a essência de Pedro não é necessário entender a ideia mesma de Pedro, e muito menos a ideia da ideia de Pedro, o que é o mesmo dizer que não é preciso saber que sei, para saber, e muito menos é preciso saber que sei que sei; não mais do que, para entender a essência do triângulo, seja preciso entender a essência do círculo. Mas o contrário é dado nessas ideias: pois para saber que sei, é necessário que deva primeiro saber (*TIE* §34; G II, 15)²⁶².

É nesse movimento necessário de apreensão da ideia enquanto essência formal ela mesma, isto é, enquanto coisa real e inteligível, que reside a *certeza* que toda ideia

²⁶² É o mesmo que nós lemos na proposição 43 da Parte da *Ética*, onde Espinosa afirma que quem tem uma ideia sabe ao mesmo tempo que tem uma ideia, assim como quem tem uma ideia verdadeira sabe que a tem e não pode duvidar de sua verdade.

verdadeira envolve: ao ser apreendida como tal, a ideia da ideia é ela mesma a *essência objetiva* desta ideia. É essa essência objetiva da ideia que Espinosa chama de certeza: “Daí ser patente que a certeza não é nada outro que a própria essência objetiva; isto é, o modo pelo qual sentimos a essência formal é a própria certeza” (*TIE* §35, G II, 15). A ideia verdadeira envolve então uma certeza que não requer nenhum critério de certidão antes que a própria ideia seja dada: “...para a certeza da verdade”, conclui Espinosa, “nenhum outro signo é preciso do que ter a ideia verdadeira. Pois, como mostramos, não é preciso saber que sei para saber” (*ibidem*).

Ao produzir ideias, contudo, a mente pode seguir duas ordens de produção distintas: uma, determinada externamente por nossa relação com os corpos exteriores e na qual portanto as ideias produzidas – isto é, os próprios afetos passivos – são inadequadas porque somos apenas causa parcial delas; outra, internamente determinada pela força própria da mente, e na qual portanto as ideias produzidas são adequadas. Esta última é propriamente a produção de *ideias* da mente. Na *Ética*, com efeito, Espinosa afirma que uma *ideia* é um “*conceito* da mente, que a mente forma por ser coisa pensante” (*E* II, def. 3). Esta ideia é produzida pela mente *enquanto ideia do corpo*, e não *porque ideia do que se passa no corpo* – esta última é propriamente um afeto do ânimo, expressão psíquica do que nele se passa. Relembremos aqui o axioma 3 da Parte II: “Modos de pensar como amor, desejo, ou quaisquer outros que sejam designados pelo nome de afeto do ânimo, não se dão caso no mesmo indivíduo não se dê a ideia da coisa amada, desejada etc. *Mas a ideia pode dar-se ainda que não se dê nenhum outro modo de pensar*” (*GEE*, grifos nossos). Ou seja, na ordem do intelecto, as ideias seguem-se na mente segundo a ordem própria da mente enquanto coisa pensante. A ordem dessas ideias é tão necessária quanto as ideias inadequadas e confusas (*E* III, 36), mas elas não dependem, ao contrário destas últimas, dos encontros fortuitos dos corpos: seguem uma

ordem necessária que é *intrínseca* à própria mente. Quando a mente segue uma tal ordem, ela produz autonomamente suas ideias, isto é, ela é causa adequada das ideias, porque a produção desta dependem só da mente: ela é portanto produção de ideias adequadas. A ideia adequada é justamente a ideia que, “enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações extrínsecas de uma ideia verdadeira” (E II, def. 4). Ou seja, a ideia verdadeira não é verdadeira porque corresponde ao objeto fora dela (o que é apenas uma denominação ou propriedade *extrínseca* da ideia verdadeira), mas por que traz em si mesma o signo de sua verdade. Uma ideia é portanto em si mesma uma *vis*, uma força de produção de verdades, isto é, de ideias adequadas.

É interessante que estas duas ordens de produção das ideias – a inadequada (afetos passivos) e a adequada (ideias da mente e, veremos, afetos ativos) – , não obstante distintas, repousam por assim dizer sobre um mesmo estofó natural: nossa relação com os outros corpos. De fato, sob as paixões nossos afetos são as ideias produzidas a partir das afecções do corpo em sua relação com o exterior; mas os corpos que nos afetam, ou que nos afetam mais, são os que têm algo em comum com o nosso²⁶³. A produção dos afetos encontra sua base, assim, numa *comunidade* de corpos que se afetam. Ora, é justamente essa comunidade que está na base da racionalidade, tal como a entende Espinosa. Se de fato a razão é a produção de ideias adequadas, é porque ela apreende o que é comum ao mesmo tempo ao todo e à parte: “Aquilo que é comum a todas as coisas, e que está igualmente na parte e no todo, não pode ser concebido senão adequado” (E II, 38; G II, 118). Mas se na ordem da imaginação somos *afetados* pelo que

²⁶³ Realmente, considerando apenas um ato de mera e simples contemplação, o que nos afetaria mais, uma barra de ferro parada num lugar qualquer ou uma formiga caminhando com um pedaço de folha para o seu abrigo? E qual dos dois tem mais propriedades comuns com o nosso corpo? Ou então: quando somos mais afetados de alegria, no contato com um ser humano ou ao toque de uma pedra?

é comum a nós, a ordem de produção das ideias seguindo a ordem das coisas que nos afetam²⁶⁴, na ordem da razão, contudo, *apreendemos* ou *concebemos* o que é comum ao todo e à parte, seja em nós mesmos, seja nos outros corpos. Se nos dois casos estamos na ordem do comum, a diferença na ordem de produção das ideias reside contudo justamente em nossa relação com o comum, ou antes na maneira como o apreendemos: uma coisa é ser simplesmente afetado pelas coisas que têm algo em comum conosco; outra coisa é, de um lado, *conceber* o que nelas e em nós há de comum, e, de outro, o que de um modo geral é comum às partes e ao todo²⁶⁵. As ideias que a mente forma do que é comum às partes e ao todo das partes é o que Espinosa chama de *noções comuns*, as quais, como afirma o filósofo, são os próprios fundamentos da razão (*E II*, 44 cor. 2 dem.).

De onde porém a mente tira a força para a produção do verdadeiro e adequado? Na proposição 3 da Parte II Espinosa escreve: “Em Deus é dada necessariamente a ideia tanto de sua essência quanto de tudo que dela segue necessariamente” (*GEE*). Tendo demonstrado que a Substância é atributo pensamento (*E II*, 1), Espinosa pode demonstrar que nela há uma ideia de tudo o que é e faz, pois um atributo é algo que constitui a essência de uma Substância que necessariamente é e age, e portanto um atributo age, produz. Seja uma mente humana, seja um intelecto infinito, uma ideia é uma ação que produz ideias. A proposição 16 da Parte I, iniciando a dedução do que segue necessariamente da essência divina, e portanto da *potência* da Substância, mostra que, dada a definição de Deus, seguem necessariamente coisas infinitas em número

²⁶⁴ Ver o exemplo, dado por Espinosa no escólio de II, 44, da criança que num dia vê Pedro de manhã, Paulo ao meio-dia e Simão à tarde, e que, no dia seguinte, sendo afetada pela luz do sol da manhã, daí deduz a trajetória do dia com as imagens de Pedro de manhã, Paulo ao meio-dia e Simão à tarde etc.

²⁶⁵ Trata-se aqui da distinção entre “noções comuns próprias”, as ideias do que está igualmente entre as partes de nosso corpo e no seu todo, assim como em nosso corpo e nos outros semelhantes; e “noções comuns universais”, as ideias do que está igualmente em todas as partes e no todo da Natureza. Sobre isso, ver Gueroult, M. *Spinoza II – l’âme*. [Paris]: Éditions Aubier, 1974, p. 327-347.

infinito de modos, pois a definição oferecida é a de uma coisa singular que é infinita e consta de infinitos atributos infinitos. Assim, um atributo sendo ele mesmo uma “essência atuosa”, uma atividade produtiva infinita da Substância absolutamente infinita, dado um atributo da Substância, não pode ser que não se sigam necessariamente determinados efeitos, infinitamente e de infinitas maneiras. Ora, sendo a Substância atributo pensamento, ela traz em sua essência uma *potência* de pensar infinitas coisas em infinitos modos, seguindo-se dele uma ideia tanto da essência divina quanto de tudo o que dela segue necessariamente²⁶⁶. Essa ideia é o intelecto infinito, e é como parte imanente de um intelecto infinito em ato que a mente é força de produção do verdadeiro.

Por que a mente humana é parte do intelecto infinito? Porque ela é uma entre as infinitas ideias que a “ideia de Deus” produz, e como na Natureza não há nada de que não se siga algum efeito (E I, 36), ela é também, necessariamente, produtora de novos efeitos. A mente é portanto o próprio intelecto infinito em ato, enquanto este constitui a mente humana. É o que diz Espinosa no corolário da proposição II, 11:

²⁶⁶ Como vemos, não há espaço, aqui, nem para um cartesianismo que afirma Deus ser causa contingente das verdades eternas, nem para uma filosofia leibniziana, que afirma haver em Deus um poder de pensar infinitos mundos possíveis, entre os quais, segundo sua sabedoria e bondade e para Sua própria glória, escolhe o melhor, que passa à existência. Em ambos os casos, o Real é necessário, mas o ato de sua criação, porque contingente, permanece para nós incompreensível. Além disso, o pensamento divino, aí, precede a criação, o que instala na *raiz* de toda a existência algo de contingente, uma *contingência radical* no seio do mundo necessário. Não há lugar, portanto, para uma inteligibilidade metafísica integral da Realidade. Em Espinosa, o atributo pensamento garante essa inteligibilidade, porque constitui a essência de uma Substância única, infinita e atuosa, o que implica que os modos imanentes da Substância são expressões certas e determinadas do atributo pensamento; por isso mesmo, conforme o seu grau de expressão (vale dizer, o seu grau de potência), um modo pode ser mais ou menos uma *res cogitans* (a mente humana, por exemplo, é uma coisa pensante e por isso forma ideias). A inteligibilidade está inscrita na necessidade. No escólio, Espinosa afirma que é tão impossível conceber que Deus não age, quanto conceber que Deus não é. E se Ele é atributo pensamento, é tão impossível conceber que Ele não é quanto conceber que ele não pensa infinitas coisas em infinitos modos. Logo, com a mesma necessidade que a Natureza produz todas as coisas, Ela se pensa a si mesma. Frisemos: Ela não se pensa por que se produz; isso seria o mesmo que supor que as coisas produzidas são a causa da ideia Dela no Pensamento (a proposição II,5 refutará tal suposição). A Natureza se pensa, não *porque* se produz, mas na medida mesma em que se produz, isto é, simultaneamente (se nos é permitido usar um termo que remete ao *tempo*, quando na verdade estamos falando de coisas eternas) à produção, à atividade. O Pensamento é ele mesmo uma atividade e se faz com a mesma necessidade dos outros atributos, e seus modos – infinitos ou finitos em ato – se seguem com a mesma necessidade com que os outros modos seguem de seus respectivos atributos. (É importante reter essa ideia, porque ela ajuda a compreender por que Deus *não é* sujeito).

(...) 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 (*GEE*).

Na proposição II, 38, Espinosa demonstrando que, *em Deus*, a ideia do que é “comum a todos os corpos e que existe igualmente na parte e no todo” só pode ser concebido adequadamente, pode demonstrar então que na mente humana a ideia disso só pode ser igualmente adequada: como o intelecto infinito constitui a mente humana em ato, isto é, como a mente humana é parte do intelecto infinito, nela tal ideia só pode ser adequada. Na demonstração Espinosa recorre ao corolário de II, 7, o qual afirma que “(...) a potência de pensar de Deus é igual a sua potência de agir”, e assim “o que quer que siga formalmente da natureza infinita de Deus segue objetivamente em Deus da ideia de Deus, com a mesma ordem e a mesma conexão” (*GEE*). Ou seja, se na natureza é dado algo – A, p. ex. – que “é comum a todos os corpos e que está igualmente no todo e em cada uma das partes”, uma ideia de A é dada ao mesmo tempo, com a mesma necessidade e na mesma ordem e conexão no intelecto infinito. Mas o intelecto infinito tem ao mesmo tempo a ideia do todo e das partes e portanto concebe A adequadamente, isto é, ele é causa total da ideia de A, ela mesma um efeito que pode ser completamente explicado pela só natureza e potência do intelecto infinito. Ocorre, porém, que A é suposto ser dado em *todos* os corpos, existindo tanto nas partes como no todo, e portanto no próprio corpo humano: ora, como o intelecto infinito é, entre infinitas outras, uma ideia do corpo humano, ele forma uma ideia de A que, sendo adequada

nele, é igualmente adequada na mente humana, porque de fato se trata de uma só e mesma ideia, como ensinara o corolário da proposição II, 11.

Na comunidade dos existentes reside assim os fundamentos da razão, isto é, da própria mente no que ela tem de força para o verdadeiro e adequado. Assim, essa racionalidade pertence a todos os homens, na medida mesma em que eles compartilham e convém necessariamente em certas coisas. *Necessariamente*, pois todos os corpos, absolutamente considerados, são modos determinados de um mesmo atributo, a extensão. Nessa comunidade, compartilhamento de elementos comuns, reside assim o fato de que há “certas ideias ou noções” que são “comuns a todos os homens” (*E II, 38 cor.*). E Espinosa tira as consequências para a razão, no caso da comunidade dos corpos que se afetam: também “a ideia daquilo que o corpo humano e os corpos exteriores pelos quais o corpo humano costuma se afetado têm em comum” é necessariamente adequada na mente (*E II, 39*).

Comprendemos então quando Espinosa afirma que as noções comuns “são os fundamentos do nosso raciocínio” (*raciocinii nostri fundamenta sunt*). *Fundamentos*, porque elas não exprimem a essência mesma desta ou daquela coisa em particular, mas são uma maneira de apreender as propriedades gerais de todas as coisas. Na proposição II, 37, com efeito, Espinosa escreve que o que é o comum a todas as coisas e existe igualmente na parte e no todo não constitui a essência de nenhuma coisa singular. Se isso que é comum a todas as coisas constituir por exemplo a essência de *B*, ele não pode ser nem existir sem *B*, o que é contra a hipótese, pois se supõe que isso exista não só em *B*, mas em todas as outras coisas e, logo, sem *B*. Uma certa *figura* pertence a todos os corpos; podemos concebê-la, e no entanto ela não nos dirá nada sobre a figura particular do corpo de *x* ou *y*. Da mesma forma, a figura *circular* pertence a todos os círculos; ao concebê-la, não podemos conceber senão a forma geométrica *círculo* (o que é circular

não pertence evidentemente aos retângulos). Se, portanto, se sabe o que é um círculo, a forma circular só pode ser concebida da mesma maneira por todas as mentes que o sabem. Isso independe de tempo e espaço. Mas independe também do próprio modo como a mente é afetada por um certo círculo existente na natureza. Assim, por exemplo, quem quer que conceba não importa qual animal conceberá que ele é dotado de um movimento próprio, não encontrado numa pedra, por exemplo. Isso vale para qualquer mente humana que tenha sido afetada por ambos. Ou então, por exemplo, de maneira ainda mais geral: quem quer que conceba um corpo, deve concebê-lo como estando ou em movimento ou em repouso. A compreensão de tais propriedades só pode ser adequada, porque ela é o resultado da atividade intrínseca da mente: concebo qualquer corpo como estando necessariamente em movimento ou repouso, independentemente da existência e presença atuais deste ou daquele corpo. Assim, para entender por contraste essa adequação, basta pensarmos numa determinada coisa com certa figura circular realmente existente na natureza e que me afeta num dado instante: a ideia que eu tenho dela envolve tanto a minha natureza quanto a deste círculo exterior a mim (*E II*, 16); portanto desta ideia minha mente é causa apenas parcial, isto é, inadequada (*E III*, def. 1) e assim a própria ideia é inadequada. Vemos então que a maneira como a razão concebe as coisas opõe-se à percepção singular circunscrita ao corpo e ao objeto que o afeta, porque não diz respeito nem à essência deste, nem à essência daquele. Trata-se antes de uma maneira de pensar que independe da situação afetiva singular presente: a razão é um modo de pensar que deve a si mesma o esforço e o resultado daquilo que ela concebe; ou seja, o que a razão concebe deve-se apenas à própria potência do pensar e portanto encontra na própria mente sua causa próxima: é uma ideia adequada.

O que são, então, as noções comuns? São as ideias das propriedades gerais de todas as coisas particulares, porque tais propriedades se encontram em todos os corpos,

nas partes como no todo. Produtos da ação da própria mente, elas não são porém abstratas: referem-se a propriedades comuns realmente presentes em todos os corpos. No *Tratado Teológico-político*, ao opor os ensinamentos do Cristo (universais) ao dos profetas (restritos à moral do povo hebreu), Espinosa chama as noções comuns de “ensinamentos universais do gênero humano”, *humano generi universlibus* (*TTP* IV §10, p. 197; G III, 64), e as considera como “os fundamentos da filosofia”, *fundamenta philosophiae* (*TTP* XIV §13, p. 481; G III, 180). Conhecimento verdadeiro e adequado, as noções comuns são portanto os fundamentos da razão e da filosofia porque, não oferecendo o conhecimento de essências singulares, elas são contudo aquilo de que a razão parte e aquilo em que ela se baseia para formar as ideias verdadeiras das essências singulares – eis por que no *TTP* Espinosa dirá que as noções comuns são aquilo que, ao contrário da fé, permite o conhecimento verdadeiro de Deus, essência singular por excelência (*TTP* IV §6, p. 191; G III, 61).

Os comentadores não deixaram de assinalar a importância das noções comuns em Espinosa. Marilena Chaui, por exemplo, lembra que as noções comuns são decisivas na construção de uma física *a priori* em Espinosa²⁶⁷. Mas, como afirma a filósofa, no *TIE* a razão, “terceiro modo de percepção”, embora proporcione conhecimento certo sem perigo de erro, não é ainda adequado, pois através dela se deduzem propriedades certas das coisas, seguindo-se contudo uma ordem que não é a devida: vai-se do efeito à causa, das propriedades à essência. Já na *Ética*, as noções comuns da razão, “segundo gênero de conhecimento”, são ideias adequadas, porque aí a ordem necessária do conhecimento está estabelecida, uma vez que a *Ética* parte do conhecimento da *Causa sui* e deduz a própria razão e as noções comuns como propriedades necessárias do intelecto infinito; e assim, na *Ética*, escreve Chaui, “o conhecimento de propriedades e

²⁶⁷ Cf. Chaui, M. *A nervura do real*, *op. cit.*, p. 618.

por propriedades (...) se torna adequado, desde que não se julgue que nele e com ele conhecemos essência singulares de coisas”²⁶⁸.

Gilles Deleuze, por sua vez, chamou a atenção para a relação necessária entre noções comuns e alegria passiva, mostrando-nos a importância das alegrias passivas na formação das noções comuns e portanto na constituição mesma da razão. Deleuze lembra que as paixões alegres, não nascendo da razão, convêm todavia com ela²⁶⁹. Sob as paixões nós não temos adequadamente nem a ideia de nosso corpo, nem a ideia dos corpos exteriores, mas apenas a ideia do efeito dos corpos exteriores sobre o nosso (E II, 29 scol.). “Mas precisamente”, escreve Deleuze, “a partir desse efeito, nós podemos formar uma ideia do que há de comum a um corpo exterior e ao nosso”²⁷⁰. Por quê? É porque na alegria, mesmo passiva, realiza-se um “bom encontro” entre os corpos; os corpos que se encontram *se compõem* (a tristeza é *decomposição* entre corpos). Mas só as coisas que têm algo em comum se compõem²⁷¹. As alegrias passivas, portanto, ainda que não sejam ideias-afetos adequadas, *favorecem* a formação de uma noção comum. Em Deleuze elas funcionam como um “princípio indutor” na formação de noções comuns; e “indução”, aqui, significa que as alegrias funcionam como uma espécie “*causa ocasional*”:

²⁶⁸ Cf. Chauí, M., *ibidem*, p. 669 e *Notas, bibliografia e índices*, nota 178, p. 155.

²⁶⁹ Eis por que as alegrias passivas parecem decisivas na explicação deleuziana da passagem à autonomia, à alegria ativa. Cf. Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p. 252.

²⁷⁰ Deleuze, G., *ibidem*, p. 259.

²⁷¹ Compreendemos melhor isso com (p. ex.) a proposição 30 da Parte IV da *Ética*. Nela, Espinosa afirma que “Nenhuma coisa pode ser má por aquilo que tem de comum com a nossa natureza”, mas é antes por nos ser contrária que ela é má. Ser má, aqui, significa ser causa da nossa tristeza, isto é, diminuir nossa potência de agir e pensar. Para demonstrar essa proposição, Espinosa se baseia na proposição 4 da Parte III, que afirma a indestrutibilidade intrínseca de uma essência singular (ou seja, uma coisa só pode ser destruída por uma outra que lhe *externa*). Espinosa evoca essa proposição para mostrar ser absurdo que uma coisa pode diminuir nossa potência de existir pelo que ela tem de comum conosco, porque o que nos é comum é *interno* tanto a mim quanto a ela, pertence tanto a minha natureza quanto à dela: como então isso que nos é comum poderia ser nos destruir? Absurdo. Quando portanto uma coisa me afeta pelo que ela tem comum comigo, este afeto favorece meu esforço em perseverar na existência porque de alguma maneira concorda com a minha natureza – *compõem* com ela, diria Deleuze.

Em que sentido nós tomamos “induzir”? Trata-se de um tipo de causa ocasional. A ideia adequada se explica formalmente por nossa potência de compreender ou de agir. Ora, tudo o que se explica por nossa potência de agir depende apenas de nossa essência, portanto é “inato”. Mas já em Descartes o inato reenvia a uma espécie de ocasionalismo. O inato é ativo; mas precisamente ele só pode tornar-se atual se ele encontra uma ocasião favorável nas afecções que vem de fora, afecções passivas²⁷².

Ora, a formação da noção comum sendo já em si o momento do exercício da racionalidade tal como a entende Espinosa, ela é também o momento em que, segundo Deleuze, passamos à “posse formal” (*possession formelle*) da nossa potência de agir²⁷³, uma vez que, nessa atividade, a mente experimenta um *aumento da sua potência* de formar ideias adequadas, isto é, de formar ideias que se explicam por sua só essência. Esse aumento de potência, como sabemos, é a própria alegria (AD 2) e portanto ao formar a noção comum, a mente experimenta uma *alegria ativa*, isto é, uma alegria nascida da própria atividade racional e que depende e se explica apenas por ela. É assim que, ao perceber sua própria produtividade interna – o que ela o faz necessariamente, já que é ideia de seu corpo e ideia da ideia de seu corpo, portanto consciência de si no momento mesmo em que é ideia – a mente se percebe como causa dessa alegria, que é o sentimento que deriva da noção comum: *ela então se ama, torna-se afeto de alegria ela mesma*. Nesse momento, temos a “posse formal” da nossa potência de agir, passamos à autonomia, à uma alegria ativa, porque dessa alegria somos agora causa adequada, isto é, o que se passa em nós pode ser conhecido apenas por nossa própria natureza, por nossa própria capacidade de pensar²⁷⁴. É verdade que o amor é definido por Espinosa como uma alegria acompanhada da ideia de uma causa *exterior* (AD 6); mas, a essa altura da *Ética* estamos na Parte III, que trata antes de tudo dos afetos passivos; e como

²⁷² Deleuze, *ibidem*, p.261.

²⁷³ Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, *op. cit.*, p. 253.

as paixões se definem por nossa relação com a exterioridade na produção dos afetos, estamos aí diante de um amor *passivo*, determinado exteriormente. Aqui, contudo, estamos num gozo da razão em que a causa é interna, ou se quisermos, imanente à coisa amada, a própria razão. Trata-se de um amor *ativo*. Ele é um *amor intelectual*, e já aponta para aquilo que, na Parte V da *Ética*, Espinosa chamará *Amor intelectual de Deus*.

Se a alegria, portanto, favorece a razão, é porque nela somos mais capazes de perceber nossa comunidade com os outros modos²⁷⁵. Consequentemente, quanto mais temos um corpo que participa da comunidade de corpos compartilhando com eles mais coisas, mais somos capazes de perceber muitas coisas adequadamente (*E II*, 39 cor.). É como se a alegria estabelecesse o elo afetivo entre a percepção do que é comum e o exercício da razão, de tal modo que quanto mais exercemos nosso ser sob a alegria, mais aptos somos à atividade racional. Nessa relação necessária entre passividade alegre e formação das noções comuns, nós percebemos uma vez mais o papel relevante da *hilaritas* e do contentamento consigo mesmo que ela envolve: se as alegrias concordam com a razão, *hilaritas* e contentamento consigo mesmo são alegrias privilegiadas, porque são as alegrias que concordam por excelência com a atividade racional, como de fato nós vimos no capítulo 4; pois são justamente elas as alegrias que permitem ter um

²⁷⁴ Deleuze, *ibid.*, *ibidem*.

²⁷⁵ Nossa potência para o verdadeiro e adequado é, portanto, metafísica e ontologicamente fundada. Isto significa que a razão não é nem um privilégio, nem uma invenção humana, mas é um modo de ser e existir inscrito na própria potência infinita pensante da Natureza. Se Espinosa define a mente como ideia do corpo é porque a própria Natureza produz uma ideia do que é e faz, e o corpo humano é uma dessas coisas que a Natureza é e faz. Eis por que Espinosa pode colocar no rol dos axiomas o fato de que *o homem pensa* (*E II*, ax. 2). A racionalidade humana encontra assim seus fundamentos em três níveis do Real: 1) ao nível da essência da Substância, enquanto coisa pensante, isto é, enquanto constituída de um atributo pensamento; 2) ao nível de sua potência, isto é, da produção internamente diferenciada de seus atributos, que produzem infinitas coisas de infinitas maneiras, as quais, por serem modos de um mesmo atributo, compartilham elementos comuns cujas ideias – no intelecto infinito e na mente humana – só podem ser adequadas; 3) ao nível modal, isto é, no próprio exercício dos *conatus* sob a determinação da busca por aumento da potência, isto é (no caso humano), por alegria.

corpo participando da comunidade dos outros corpos e compartilhando com eles muitas coisas, e assim nos tornando capazes de perceber muitas coisas de maneira adequada.

3. NECESSIDADE, ETERNIDADE

Esse gozo da razão como afeto de alegria, relembremos, não foi o fruto de uma livre decisão da vontade, mas algo que resultou de uma luta entre afetos contrários, portanto algo que por assim dizer foi conquistado contra um fundo de passionalidade em que se encontrava o ânimo doente. Essa experiência da razão supõe portanto toda uma experiência afetiva, como vimos nos capítulos 2 e 3. Mas por isso mesmo o gozo da razão, o amor intelectual, ganha todo seu sentido como fator liberador, e não simplesmente como exercício abstrato de conhecimento. Eis por que a filosofia de Espinosa não pode ser qualificada de intelectualista. A razão, vimos ao final do capítulo anterior, só pode alguma coisa em nosso esforço para alcançar uma felicidade de fato, se é ela mesma um afeto de alegria. Assim, se a razão ganha esse sentido liberador é porque ela se opõe justamente à “desordem” das paixões em que o ânimo oscilava, é porque ela emerge desse fundo de passionalidade e para resolver os problemas que ele coloca. Ela passa a orientar a experiência afetiva, combatendo os afetos em seu próprio campo, isto é, como afeto entre os afetos, como afeto de alegria ela mesma.

Mas há mais: em vez de desordem, ela mostra a própria *necessidade* dos afetos. Conceber a necessidade dos afetos é concebê-los como determinados segundo uma causalidade necessária, que diz respeito à maneira como os corpos se afetam. É que, como escreve Espinosa no prefácio à Parte III da *Ética*, os corpos são “coisas naturais” que “seguem as leis comuns da natureza” (*communes natura eleges sequuntur*), e por isso uma ciência dos afetos é possível:

Tratarei, pois, da natureza e das forças dos Afetos e da potência da Mente sobre eles com o mesmo Método com que tratei de Deus e da Mente nas partes precedentes e considerarei as ações e apetites humanos como se fosse questão de linhas, planos ou corpos (*E III, pref.; GEE*)

Mas não basta que os afetos sejam coisas naturais para que possam ser conhecidos pela razão. Se Espinosa pôde escrever essas famosas frases que encerram o prefácio da Parte III, e se o leitor pode compreendê-las, é porque a essa altura da *Ética* já foi demonstrado, na Parte I, o que é a Natureza. O *De Deo*, como sabemos, oferece toda uma *ontologia do necessário* – da qual o capítulo 1 do nosso trabalho tentou dar uma ideia, ao inscrever a busca da alegria no movimento de produção necessária da Substância. Dessa ontologia do necessário, a proposição 29 da Parte I tira as consequências para a maneira de ser e operar dos modos finitos: “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas todas as coisas são determinadas pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa” (*E I, 29; G II 70*). Todas as coisas, *omnia*, isto é, tudo que exprime uma essência é determinado por Deus a existir e operar de uma maneira certa. Na demonstração desta proposição nós vemos que é impossível – e não contingente – que o que não foi assim determinado por Deus determina a si próprio, da mesma forma que é impossível que o que foi assim determinado determine a si mesmo a existir e operar. As coisas que a Natureza produz, portanto, seguem leis comuns que são as próprias leis de produção da Natureza: leis necessárias, porque a Substância (ou Deus) que foi demonstrada na Parte I é algo que, sendo causa de si, existe necessariamente e é absolutamente livre, porque é e age apenas pelas leis de sua própria natureza, de tal maneira que nela ser é agir (*E I, 34*) e agir é produzir coisas, que por sua vez são também produtoras de novos efeitos (*E I, 36*), num movimento *necessário*, já que não podem, uma vez determinadas, indeterminarem-se. Esse movimento necessário é o que Espinosa chama de eternidade (*E I, def. 8*).

É nessa ontologia que se inscreve a inteligibilidade de todas as coisas, e portanto dos próprios afetos, que exprimem a relação entre os corpos que se afetam. Com a razão, portanto, entramos propriamente no campo da necessidade. Eis por que, como escreve Espinosa na proposição 44 da Parte II da *Ética*, é “da natureza da razão contemplar as coisas, não como contingentes, mas como necessárias”. De fato, sendo, como vimos, potência para o adequado, a razão “percebe as coisas verdadeiramente” (*res vere percipere*), o que significa que ela as percebe, não a partir do modo como as coisas me afetam, mas pelo próprio encadeamento das ideias das coisas tais como elas são, isto é, das ideias verdadeiras que, por isso mesmo concordam com o seu ideado (*E* I, ax.6), escreve Espinosa na demonstração. As coisas ocorrem de necessidade; a razão, percebendo-as como elas são em si mesmas, só pode contemplá-las como necessárias, e não como contingentes. Ser potência para o verdadeiro e adequado significa, assim, que a razão percebe as coisas sob a forma da necessidade, porque as percebe como efeitos de causas necessárias e também como causas elas mesmas de novos efeitos igualmente necessários. Particularmente as seis primeiras proposições da Parte V da *Ética*, que trata “Da potência do intelecto ou da liberdade humana”, tirarão as conseqüência dessa ontologia do necessário para o nosso processo de liberação ou conquista da felicidade²⁷⁶. A causalidade necessária que tece os afetos e lhes dá inteligibilidade perpassa todas essas proposições, às quais teremos ocasião de voltar no próximo

²⁷⁶ São as seguintes: *Proposição 1*. É exatamente da mesma maneira que se ordenam e se concatenam os pensamentos e as ideias das coisas na mente que também se ordenam e se concatenam as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas no corpo. *Proposição 2*. Se separamos uma emoção do ânimo, ou seja, um afeto, do pensamento de uma causa exterior, e a ligarmos a outros pensamentos, então o amor ou ódio para com a causa exterior, bem como as flutuações do ânimo, que provém desses afetos, serão destruídos. *Proposição 3*. Um afeto que é uma paixão deixa de ser uma paixão assim que formamos dele uma ideia clara e distinta. *Proposição 4*. Não há nenhuma afecção do corpo da qual não possamos formar algum conceito claro e distinto. *Proposição 5*. O afeto para com uma coisa que imaginamos simplesmente, e não como necessária, possível ou contingente, é, em igualdade de circunstâncias, o maior de todos. *Proposição 6*. À medida que a mente compreende as coisas como necessárias, ela tem um maior poder sobre os afetos, ou seja, deles padece menos.

capítulo. Em todas elas, nós vemos que o processo liberador que leva à Felicidade passa pelo pensamento da necessidade: sob a razão, concebemos as coisas como necessárias, e assim fazendo podemos compreender a aparente desordem de nossos afetos, isto é, podemos compreendê-los como seguindo as causas necessárias das relações entre os corpos, e tudo isso implica que podemos compreender a nós mesmos sob a forma da necessidade. É por isso que já no título da Parte V Espinosa pode identificar a liberdade à potência do intelecto: *potentia intellectus seu libertate*. Todavia, é preciso insistir que o pensamento não chega a essa compreensão sem antes ter passado pela compreensão da natureza da Causa imanente de que somos um efeito necessário. Ou seja, não se compreende os modos sem antes se ter compreendido a Substância de que eles são modos, e é por isso que Espinosa começa a *Ética* pela definição de *Causa sui*. Trata-se de um caminho que o *Tratado da Emenda do Intelecto* já postulava como a segunda parte do método filosófico, que será tanto mais perfeita quanto mais a mente se aplique ao conhecimento do Ser Perfeitíssimo, *Ens perfectissimus* (TIE §39). Ora, esse Ser perfeitíssimo, a *Ética* demonstrará que é causalidade necessária, partindo já da definição de *Causa de si*. Assim, a *Ética* já parte do terceiro gênero de conhecimento, isto é, da ciência intuitiva ou intuição racional, conhecimento da “essência formal de certos atributos de Deus” e que leva ao “conhecimento adequado da essência das coisas”.

Assim, uma vez que do “terceiro gênero de conhecimento provém a maior satisfação da mente que pode existir” (E V, 27), seríamos então obrigados a “pular a etapa” da razão e ir diretamente à intuição racional para alcançarmos nossa Felicidade? É isso possível? Sem entrar nos meandros dessa discussão, diríamos que se assim fosse, não só, talvez, se justificasse a ideia de que o espinosismo é um misticismo, como também estaríamos contrariando a letra e o espírito do pensamento espinosano. Já o *Tratado da Emenda* afirmava que “Quanto mais coisas a mente conhece tanto melhor

entende sua própria capacidade e também a ordem da natureza” (*TIE* §40); ou seja, quanto mais a mente conhece, mais ela se conhece e mais conhece a Natureza. A mesma ideia está contida na proposição 24 da Parte V da *Ética*: “Quanto mais inteligimos as coisas singulares, tanto mais inteligimos a Deus”. Daí não ser casual a afirmação do *Tratado teológico-político* (já citada acima), contra a noção de que a fé pode oferecer o conhecimento de Deus: “(...) pois o amor de Deus origina-se de seu conhecimento; mas seu conhecimento deve ser haurido de noções comuns certas e conhecidas por si” (*TTP*, IV §6, G III, 61). Em suma, a intuição não dispensa a razão, mas, pelo contrário, a supõe. Somos tanto mais intuitivos quanto mais somos racionais. O conhecimento intuitivo, em Espinosa, é portanto *dedutivo*.

Que a intuição, de fato, nasce da razão é o que enuncia a proposição 28 da Parte V da *Ética*: “O esforço ou desejo por conhecer as coisas por meio deste terceiro gênero de conhecimento não pode provir do primeiro, mas, sim, do segundo gênero de conhecimento”. Frisemos que Espinosa não diz que o terceiro gênero de conhecimento não pode nascer do segundo e sim do primeiro. O que ele diz é que o “*esforço ou desejo por conhecer*” pelo terceiro gênero de conhecimento não pode nascer da imaginação, mas apenas da razão. Por isso mesmo a demonstração dessa proposição vai se apoiar, em sua conclusão, na *Definição dos Afetos 1* (Parte III), que oferece a definição de desejo: “O Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer algo [*agendum*] por uma dada afecção sua qualquer”. Mas a proposição 28 também se apoia no segundo escólio da proposição 40 da Parte II, no qual Espinosa distingue os três gêneros de conhecimento, depois de oferecer, no primeiro escólio, as causas das noções universais, relegando-as aliás ao campo da imaginação ou primeiro gênero de conhecimento, campo próprio das “ideias confusas e mutiladas”. Destas, argumenta o segundo escólio de II, 28, não podem nascer ideias adequadas: como o

“mutilado e confuso” poderia gerar o “claro e distinto”?²⁷⁷ Uma vez, com efeito, que o terceiro gênero de conhecimento é a “ciência intuitiva” que “procede da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas”, nosso esforço ou desejo por conhecer as coisas através deste gênero só pode nascer de uma situação em que realizávamos ou exercíamos nossa essência por meio do segundo gênero, pois o terceiro gênero *já parte de ideias adequadas*. Ou seja: é preciso que estejamos realizando nossa essência no campo da razão para que usufruamos da ciência intuitiva.

Mas se o gozo da razão leva à ciência intuitiva é porque com ela, adentrando o campo da necessidade, adentramos também, por isso mesmo, o campo da *eternidade*. Citamos acima a proposição II, 44, segundo a qual é “da natureza da razão contemplar as coisas, não como contingentes, mas como necessárias”. No segundo corolário desta proposição Espinosa coerentemente conclui: “É da natureza da razão perceber as coisas sob algum aspecto de eternidade” (*De naturâ Rationis est res sub quâdam aeternitatis specie percipere*). Na demonstração deste corolário, além de nos remeter evidentemente à proposição precedente (*E II, 44*) e sua própria demonstração, Espinosa nos remete também à proposição 16 da Parte I da *Ética* que, deduzindo a potência de Deus, afirma que da “necessidade da natureza divina devem seguir infinitas modos de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito)” (*G II, 60*), ou seja,

²⁷⁷ De fato, tanto sob a imaginação quanto sob a razão ou ciência intuitiva, estamos sempre e necessariamente exercendo nossa essência; como vimos na seção 4 do capítulo 1, a mente esforça-se para perseverar no seu ser, seja enquanto tem ideias claras e distintas, seja enquanto tem ideias confusas. Embora nos dois casos seja uma só e mesma mente que persevera no seu ser, como essa mente é antes de tudo ideia de seu corpo, o modo como este corpo está situado e disposto na realidade – isto é, o próprio corpo sob a relação das partes que o compõe e na relação com as outras partes que o cercam – é determinante (porque suposto, mas não a causa) dos modos como a mente opera; numa palavra, a mente é *como* seu corpo é. Assim, da imaginação não pode nascer razão ou intuição porque, nela, as ideias são ideias das imagens do corpo, e portanto sua ordem e concatenação segue a ordem e concatenação dessas imagens, o que significa afirmar que elas supõem as relações do corpo com os corpos exteriores (processo próprio da formação das imagens corporais). Por isso mesmo as ideias imaginativas não seguem uma ordem necessária *intrínseca*: dependem das relações ou encontros fortuitos do corpo com outros corpos exteriores. Em suma, a imaginação é a ordem das ideias das afecções corporais.

infinitas coisas de infinitas maneiras seguem necessariamente da própria natureza divina, porque esta é constituída de infinitos atributos infinitos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, isto é, a essência da Substância, que existe necessariamente (E I, 11). Assim, “a necessidade das coisas” que a razão concebe porque as percebe como elas são em si mesmas é, escreve Espinosa na demonstração do citado corolário, “a própria necessidade da natureza eterna de Deus”. Não obstante Espinosa não a cite explicitamente, o que está suposto aqui é a definição mesma de eternidade, oferecida também na Parte I: “Por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna” (E I, def. 8; *GEE*). De fato, embora esta definição, no contexto do *De Deo*, refira-se à eternidade da Substância, ela vale igualmente para os modos particulares, quando considerada a potência eterna de Deus que a proposição I, 16 deduz: da definição de Deus deduz-se que da só necessidade de sua natureza seguem infinitas coisas de infinitas maneiras; isto é, tudo o que segue de sua natureza segue dela necessariamente. Essa necessidade das coisas é a própria eternidade de Deus porque exprime sua potência absolutamente infinita, isto é, sua ação necessária ou eterna. “Logo”, conclui Espinosa, “é da natureza da razão contemplar as coisas sob esta espécie de eternidade”. Definindo a eternidade pela necessidade da existência envolvida na só definição da coisa, Espinosa inova o conceito de eternidade ao mostrar que ela não pode ser pensada em relação ao tempo, ainda que se a conceba como algo que não tem nem princípio nem fim (E I, def. 8 expl.). Eternidade, portanto, não é ter existido desde todo o sempre e para todo o sempre, mas *existir necessariamente*, ou seja, não poder ser concebido senão como existindo – ou não poder ser concebido de outra maneira, isto é, ser uma verdade eterna. Mas quando a razão concebe as coisas, ela tem por fundamento, como vimos acima, as noções comuns (E II, 38), que não exprimem a essência de uma coisa singular dada na duração (E II, 37),

mas apenas explicam o que é comum a todas as coisas; e, portanto, isso que a razão percebe das coisas, ela os percebe sem relação com o tempo ou a duração: concebe-os como verdades eternas. Assim, estar no gozo da razão é estar no pensamento da necessidade e, portanto, é estar de alguma forma (*quâdam specie*) no gozo da eternidade.

4. O QUE É ISSO, A FELICIDADE?

Razão é potência para o adequado que se inscreve numa dinâmica afetiva. É no campo mesmo dos afetos que ela ganha seu sentido, porque é aí que, afetos ente os afetos, ela se mostra a si mesma como afeto contrário e mais forte às paixões que o ânimo deseja combater: paixões de tristeza, em primeiro lugar, mas também as paixões alegres que envolvem tristeza. Com isso, a razão se mostra ela mesma como afeto de alegria. É enquanto tal – e somente enquanto tal – que ela se mostra eficaz contra os afetos que nos mantinham na tristeza. Mas se ela pode fazê-lo, é porque nos põe no campo da necessidade e permite assim conceber a própria necessidade de todos os afetos, isto é, sua determinação causal. Com isso, as paixões que antes pareciam caóticas, indeterminadas, contingentes – e por isso mesmo tinham tanto mais poder sobre nós²⁷⁸ – ganham agora toda a sua inteligibilidade²⁷⁹. O fato de que é próprio

²⁷⁸ É o que ensina a proposição 5 da Parte V, enunciada acima.

²⁷⁹ Esta inteligibilidade é garantida ainda que as determinações dos afetos no campo da experiência passional se deem por causalidade eficiente *transitiva*, e não *imane*nte. De fato, ainda que na causalidade transitiva o efeito esteja separado da causa, a razão reconhece que o efeito tem contudo uma causa. No plano dos modos, a causalidade eficiente imanente rege a produção de *coisas reais*, de *essências particulares* afirmativas (corpos e ideias), e nele aí a causa não se separa do efeito. Mas as paixões não são *essências* particulares: elas são expressões *reais*, na mente, da *relação* entre coisas particulares, os corpos – o meu e um outro, p. ex. As paixões supõem portanto *exterioridade* entre os corpos, e é isso que faz com que a causa esteja separada do efeito e que possamos ser causa inadequada de nossos afetos; mas elas supõem também *relação* entre corpos, que faz com que possa haver produção de efeitos em um ou em ambos os corpos. O que a razão compreende é justamente essa relação de exterioridade presente nas paixões, e com isso ela consegue estabelecer a relação entre causa e efeito, ainda que ambos estejam separados. Em suma, a inteligibilidade dos afetos passivos fica garantida porque a razão compreende que os efeitos da relação entre os corpos se dão a partir de uma relação com o “exterior”, os outros corpos e imagens, e que tais efeitos são as próprias paixões.

da razão conceber as coisas como elas são em si mesmas permite que com ela compreendamos a necessidade de todas as coisas, isto é, o fato de que todas têm causas determinadas. Necessidade, em Espinosa, não é então mero consolo contra os afetos, mas aquilo mesmo que lhes dá inteligibilidade. Necessidade é portanto inteligibilidade. Mas o que nos dizia acima a proposição 6 da Parte V? Não custa repetir: “*À medida que a mente compreende as coisas como necessárias, ela tem um maior poder sobre os afetos, ou seja, deles padece menos*”. O processo liberador que leva à Felicidade passa portanto pela razão enquanto expressão inteligível do necessário. Mas necessidade, como vimos, é também eternidade. Através da razão, assim, conhecendo a nós mesmos e a nossos afetos sob o aspecto da eternidade, nós adentramos o campo da experiência de nossa Felicidade, pois – nós veremos – necessidade, eternidade e felicidade são dimensões inseparáveis de uma mesma experiência de beatitude e liberdade.

Uma tal experiência, entretanto, se dá no campo daquilo que Espinosa chama de “terceiro gênero de conhecimento” ou ciência intuitiva, da qual se origina “a maior satisfação da mente [*mentis acquiescentia*] que pode existir” e no qual podemos gozar de uma “suprema alegria”, *summa laetitia* (E V, 27 dem.). Trata-se da experiência mesma de nossa felicidade e eternidade. Em nosso próximo e último capítulo, nós veremos melhor o que é a Felicidade, segundo Espinosa, embora já estejamos gozando dela desde o momento em que perguntamos, com sinceridade e com urgência, porque da resposta depende a nossa salvação: *Mas afinal o que é isso, a Felicidade?*

Æterna felicitas

1. SER O QUE SE É

Se as alegrias que normalmente buscamos não oferecessem nenhum problema, permaneceríamos nelas e com elas sem questioná-las, isto é, sem pôr à prova ou sem pensar a nossa própria experiência afetiva. Mas não é assim. O ponto de partida de nossa experiência é, como vimos, a passividade. *Alegre* passividade, porque, no exercício da nossa essência, o *conatus*, buscamos antes de tudo gozar daquilo que aumenta a nossa potência de agir e pensar, ou seja, absolutamente falando, de ser e existir. As alegrias passivas, entretanto, encerram tristezas, diminuem a nossa potência, e nos colocam assim em contrariedade afetiva: desejamos tais alegrias pelo que elas são, mas as rejeitamos pelo que elas trazem; desejamos todas as coisas que *causam* tais alegrias, mas as rejeitamos porque, indiretamente, elas causam também tristeza, ou na medida em que sabemos, por experiência, que elas envolvem tristeza. Tentamos mostrar que uma experiência de contrariedade afetiva pode levar-nos a decidir empreender o árduo trabalho de conquista da felicidade. Decisão ela mesma determinada, já que nenhum modo finito que não foi determinado a existir e operar pode determinar-se a si e por si mesmo a existir e operar, assim como não pode indeterminar-se a isso se o foi uma vez determinado (*E I*, 28). Assim, se a busca de alegrias constitui para nós, modos finitos humanos, o ponto de partida da experiência afetiva, sendo ontologicamente

determinada desde o início, a conquista da felicidade parece ser um trabalho iniciado em meio a esta mesma experiência, determinado nela e por ela, como algo que emerge de suas exigências, como resposta aos problemas que ela coloca. Resposta urgente, porque urgentes são as perguntas que ela nos impõe, no limite, para resolvermos um embate entre a vida e a morte.

Como é possível que assim seja, uma vez que nós somos modos imanes de uma Substância que é pura existência, ou seja, que é causa de si e por isso mesmo só pode ser concebida existente? O fato de sermos modos *imanes* de uma Substância cuja essência envolve existência, e que portanto é eterna, implica que nós mesmos somos eternos! Pois, de fato, sermos modos significa que somos em outro, pelo qual também somos concebidos (*E I*, def. 13); mas esse outro é a própria Substância absolutamente infinita que produz, em si mesma, infinitas coisas de infinitas maneiras (*E I*, 16) – e isto *necessariamente*, ou seja, por uma causalidade necessária que constitui a própria essência de Deus. Sendo uma dessas infinitas coisas, nós somos um efeito da ação eterna imane de Deus, efeito necessariamente produtor de novos efeitos, que por sua vez são causas de outros efeitos, e assim infinitamente (*E I*, 36). Participamos, enquanto modos, da ação eterna e infinita de Deus. É por isso que a razão, na medida em que concebe a necessidade das coisas, concebe-as sob o aspecto da eternidade (*sub specie aeternitatis*). Contudo, se somos de alguma maneira eternos, se as ideias da razão permitem sentir e experimentar que somos eternos (*E V*, 23 *esc.*), essa eternidade não está envolvida em nossa própria essência (*E I*, 24). Nós somos eternos, mas pela causa, e não por essência. Vale dizer: nós não somos Deus. Conceber a essência do nosso próprio corpo sob o aspecto da eternidade será então concebê-lo justamente como *modo*, isto é, como isso que é em outro e concebido por esse outro, mas de maneira imane, ou seja, segundo uma ordem de produção causal necessária na qual ele é a um só tempo

produto e produtor, porque modo imanente de uma Substância que é causa de si no mesmo sentido em que é a causa de todas as coisas (*E I*, 25 esc.)²⁸⁰. Assim, o fato de sermos modos coloca nossa eternidade como constitutiva de nossa existência modal. Isso significa que tudo o que somos e fazemos pertence a uma ordem necessária de produção de coisas que é a própria autoprodução necessária de Deus. Somos modos, partes, e portanto somos partes modais do todo que é a Substância, expressões certas e determinadas dos atributos que constituem sua essência. Mas se é assim, de onde então o problema de nossa felicidade e liberdade? Se somos, de fato, aquilo mesmo que somos desde sempre, modos imanentes, afecções necessárias – isto é, eternas – da Substância, de onde vem a necessidade de conquistarmos uma felicidade que não será outra coisa que um tornarmo-nos aquilo mesmo que somos desde sempre?

Ocorre que se na Parte I da *Ética* a eternidade causal dos modos está demonstrada, por isso mesmo Espinosa precisa, nas Partes II e III, demonstrar ou deduzir a duração dos modos finitos – humanos, antes de tudo, porque o objetivo da *Ética* é chegar à salvação ou felicidade do homem. Mas é na duração modal que os problemas afetivos aparecem, porque é nela que as partes se encontram, é nela que as diferenças de intensidades de afirmação da existência que cada *conatus* é fazem emergir os enfrentamentos e combates. O que isso gera de servidão e infelicidade, no caso dos modos humanos, precisamente a Parte IV o demonstra. A tarefa da Parte V será então a de demonstrar como essa duração, com tudo o que ela implica, articula-se necessariamente com a eternidade do modo, de tal forma que o modo humano possa conceber, sentir e experimentar sua eternidade, e, assim, conceber, sentir e experimentar a Felicidade. Compreender a articulação entre a duração e a eternidade causal do modo

²⁸⁰ Isto é, Deus é causa eficiente tanto da essência quanto da existência de todas as coisas; é causa tanto do fato de que elas venham a existir quanto do fato de perseverarem na existência (*conatus*, essência).

humano existente em ato é compreender o sentido em que o problema da felicidade se coloca para ele; é compreender por que, embora estejamos, por assim dizer, “salvos”, desde o início, por nossa condição metafísica de modos imanes da Substância absolutamente infinita, precisamos contudo ser salvos, por essa mesma condição modal. Todavia, veremos que o problema não é a modalidade, e sim nossa *finitude*.

De fato. Sendo causa eficiente imanente de todas as coisas, tudo o que Deus produz ele o faz apenas pelas leis ou necessidade de sua própria natureza: por isso ele é absolutamente livre (*E I*, def. 7). Não é nosso caso. Somos modos, mas, além disso, somos *finitos*. Já na segunda definição, logo após a definição de *Causa sui*, que abre a *Ética*, Espinosa escreve:

É dita finita em seu gênero, escreve Espinosa já na segunda definição da *Ética I*, “a coisa que pode ser limitada por outra de mesma natureza. Por exemplo, um corpo é dito finito, porque concebemos sempre um maior do que ele. Assim, um pensamento é limitado por outro pensamento. Mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo (*E I*, def. 2).

Nas linhas finais de *A nervura do Real*, Marilena Chaui adverte que “enquanto a definição de modo assinala sua dependência e sua imanência ao ser absolutamente infinito, a da coisa finita marca a exterioridade entre ela e a outra que a limita”²⁸¹. Somos então modos *finitos* entre infinitos outros modos igualmente finitos. Constituído de um corpo e de uma mente que é ideia dele, somos um corpo que é limitado por outros, somos ideias limitadas por outras. O único axioma da Parte IV tira as consequências dessa limitação para a nossa existência: *Na natureza das coisas, nenhuma coisa singular é dada, para a qual não seja dada outra coisa mais forte e potente. Mas dada uma coisa qualquer, uma outra mais potente é dada, pela qual*

²⁸¹ Cf. Chaui, M. *A nervura do Real*, *op. cit.*, p. 932.

aquela pode ser destruída. A limitação, condição ontológica de nossa finitude, pode então ser causa de nossa destruição. Sendo modos imanentes de uma Substância cuja essência é existência, nossa essência, *conatus*, é um perseverar na existência, mas não envolve ela mesma existência. E esse perseverar se faz em meio a outros infinitos modos finitos que limitam nossa existência, podendo vir a ser causa de nossa destruição. Se, para existir, dependêssemos apenas de nosso próprio perseverar na existência, de nossa própria essência, jamais seríamos destruídos – *Nenhuma coisa pode ser destruída a não ser por uma causa externa* (E III, 4) – ou seja, permaneceríamos indefinidamente existindo (E III, 8). Entretanto, nosso esforço mesmo em existir realiza-se em meio a outros *conatus*, a outros modos finitos que, necessariamente determinados a existir e operar, igualmente buscam existir, realizando a sua essência, cada um a sua maneira certa e determinada.

A maneira como um modo qualquer realiza sua essência não necessariamente convém com aquela pela qual um outro modo finito realiza a sua. Uma célula em meu corpo esforça-se por existir de uma maneira que me pode ser prejudicial, reproduzindo-se de tal forma que os novos indivíduos engendrados em meu corpo e, de certa forma, através do meu corpo, possam me levar até mesmo à morte. Neste caso, este corpo no meu corpo, este indivíduo no indivíduo que eu sou, é de natureza contrária à minha, na medida mesmo em que pode me destruir. Espinosa, na proposição 5 da Parte III da *Ética*, afirma: “As coisas são de natureza contrária, isto é, não podem não podem estar no mesmo sujeito [*subjecto*], na medida em que uma pode destruir a outra”, e demonstra essa proposição baseando-se num argumento por absurdo: se num mesmo sujeito pudesse ser dado algo de natureza contrária à dele, haveria nele mesmo a causa de sua própria destruição, o que, pela proposição anterior, III, 4 – uma coisa só pode ser destruída por uma causa exterior – é absurdo. Ou seja, um mesmo *subjectum* não pode

conter em sua própria natureza, no “interior” de sua essência, coisas de natureza contrária à sua e que por isso sejam causa de sua própria destruição. A positividade dos *conatus* como essências afirmativas impede que um mesmo sujeito traga em si a causa de sua destruição. A morte e a contrariedade só podem vir de fora, das causas externas. Contudo, *na natureza das coisas*, há coisas que, vindo do exterior, que convêm com a nossa própria natureza, e que compõem conosco um mesmo indivíduo, ainda que haja outras que não nos convêm e podem ser causa de nossa destruição. Os que compõem conosco, dizia Deleuze, causam alegria; os que nos decompõem, causam tristeza. Num caso, de fato, nossa potência de agir e pensar é aumentada; no outro, diminuída. E aqui, mais uma vez, percebemos os fundamentos ontológicos da alegria e da tristeza em Espinosa. Todo o nosso problema ético, contudo, está, repetimos, em buscar as alegrias que envolvem tristeza, isto é, as coisas que nos convêm, por um lado, que compõem conosco, mas que por outro lado não nos são convenientes, pelos efeitos nocivos que trazem ao exercício de nossa essência. Em suma, o problema ético que se nos impõe diz respeito a essa possibilidade de contrariedade entre os modos finitos.

Mas se nós compreendemos que, no plano dos modos finitos, há coisas que podem ser contrárias umas às outras (*mas não no mesmo sujeito e ao mesmo tempo*), na medida em que uma pode destruir a outra, como compreender o mesmo fato ontológico no plano absoluto da Substância mesma? Ou seja: como ela pode produzir em si mesma e por si mesma coisas que podem ser de naturezas contrárias? Em outras palavras: como tais coisas podem ser engendradas e existir num mesmo “sujeito”, a Substância?²⁸² A pergunta é tanto mais pertinente se lembrarmos que a Substância é imanente aos modos

²⁸² E nesse ponto que se concentra a crítica de Pierre Bayle. No verbete *Spinoza* do *Dictionnaire historique et critique*, Bayle considerara a filosofia de Espinosa absurda, uma “abominação execrável”, “blasfêmia”, as ideias espinosanas sendo “infames e furiosas extravagâncias”, e o próprio Espinosa sendo um louco, tolo e demente. Em *A nervura do real*, Chauí mostrou o efeito devastador do verbete *Spinoza* sobre as interpretações posteriores do pensamento de Espinosa. Cf. Chauí, M. *A nervura do real*, *op. cit.*, p. 282-191.

que ela produz e que na causalidade eficiente imanente os modos não se separam de sua causa após serem produzidos, permanecendo nela, assim como ela permanece presente neles. Portanto, de que maneira uma mesma e única Substância pode produzir em si mesma modos de naturezas contrárias sem engendrar a sua própria destruição? Essa discussão toca um problema que não podemos tratar aqui: as definições tradicionais de substância como “sujeito” (*subjectum*), seja de inerência, seja de atribuição de predicados, ou como suporte de propriedades, definições com as quais Espinosa rompe já nas primeiras definições da *Ética*. Ressaltemos apenas que os modos são *afecções* da Substância (*E I*, def. 5), e não seus predicados ou acidentes que ela suporta como *subjectum*. Isso significa que os modos são efeitos imanente da potência infinita dos atributos que constituem a essência da Substância²⁸³.

Espinosa, contudo, não diz que a Substância produz coisas de naturezas contrárias. Afirma apenas, em III, 5, que as coisas são de natureza contrária somente *na medida em que uma pode ser causa da destruição da outra*, e que nessa medida não podem estar num mesmo sujeito. Uma árvore não é, enquanto tal, absolutamente contrária a um pavimento de asfalto, a menos que ela seja forçada a ocupar um espaço que não lhe convém: um piso rijo, sem capacidade de absorção de sol, água etc. É quando entram em relação entre si que os modos *podem* ser contrários uns aos outros, e não enquanto essências afirmativas, enquanto coisas particulares que são expressões certas e determinadas de seus respectivos atributos, os quais exprimem por sua vez a essência eterna e infinita da Substância de que eles constituem a essência. Além disso, é preciso ter claro a distinção ontológica entre modo e Substância. Uma coisa é aquilo que é produzido; outra coisa é aquilo que produz. Os modos são em outro e concebido por

²⁸³ Sobre isso, ver, p. ex., Gueroult, M., *Spinoza I – Dieu*. Paris: Georg Olms, 1968, p. 44-46; mas sobretudo Chauvi, M., *A nervura do real*, *op. cit.*, na qual essa discussão aparece em vários momentos da obra.

outro; a Substância é em si e concebida por si. Esta Substância é causa de si, sua essência envolve existência, e por isso mesmo sua existência é necessária, só podendo ser concebida como existente, infinita, livre e eterna²⁸⁴. Mas nos modos, isso que é em outro pelo qual também deve ser concebido, a essência não envolve existência: sua existência não é portanto necessária, o que significa que, para os modos *finitos*, podemos não só conceber um momento da duração em que não existiam como também um outro em que poderão deixar de existir. E essa possibilidade de destruição está inscrita na relação que um modo estabelece com outros. Mas isso – a Substância – no qual eles, as leis que regem as relações entre eles e estas mesmas relações são produzidas não se destrói, parece ou desaparece, porque ela mesma constitui todo esse movimento de produção que é sua própria autoprodução eterna e infinita. Se portanto a Substância não se aniquila ao produzir coisas que, no “interior” de si mesma, podem ser contrárias, é porque tais coisas não são contrárias de modo absoluto, mas sim expressões certas e determinadas de sua ação eterna e infinita, partes do movimento eterno e infinito de autoprodução da Substância.

Resta, contudo, o fato de que tais coisas *podem* ser contrárias umas às outras, quando entram em relação entre si em seus próprios esforços em perseverar na existência. E aí reside todo o problema ético de nossa felicidade e liberdade. Compreendemos melhor o problema quando atentamos para maneira como os modos finitos são produzidos na Natureza. Como lembra Chauí, os modos finitos são atravessados por uma dupla causalidade, que diz respeito ao fato de serem *modos*, por um lado, e de serem *finitos*, por outro. A passagem a seguir, de *A nervura do real*, é particularmente esclarecedora e resume o essencial do que estamos querendo transmitir:

²⁸⁴ E I, defs. 1, 3, 6, 7 e 8. Ver capítulo 1.

...como modos são determinados pela ordem necessária da Natureza; como finitos são determinados não só pela ordem necessária da Natureza que rege todos os modos, mas também pela ordem comum da Natureza, isto é, pelas relações de alteridade, de limitação recíproca e de conteúdo e continente. Como essências finitas existentes na duração ou determinadas a existir e a operar de maneira certa, são coisas singulares que exprimem de maneira certa e determinada a potência de Deus; essa expressão os determina como forças internas de perseverança na existência (pelo corolário da proposição I, P24) e como forças externas que agem umas sobre as outras (pela proposição I, P28); são entes reais, efeitos determinados da potência de Deus que lhes é imanente (pela proposição I, P25). Como efeitos, estão necessariamente determinados por Deus a serem causas e a produzirem efeitos também de maneira certa e determinada (pela proposição I, P36). Enquanto causas externas, sua ação se realiza na ordem comum da Natureza ou como série infinita de causas transitivas e seus efeitos; enquanto causas internas, sua ação se realiza segundo a necessidade interna de suas próprias essências singulares e na ordem necessária da Natureza²⁸⁵.

Modos, somos determinados pela ordem necessária da Natureza; *finitos*, somos também determinados pela ordem comum da Natureza: a causalidade eficiente imanente nos liga imediatamente à Natureza enquanto expressões da potência de Deus; mas a causalidade transitiva nos liga diretamente aos outros modos finitos, pelos quais somos também determinados ao entrar em relação com eles. Imanência e transitividade atravessam a condição dos modos que são finitos. Assim, se cada modo finito, enquanto expressão certa e determinada da potência de Deus, é determinado a perseverar na existência, esse perseverar se faz em meio a outros modos finitos que, igualmente expressões da potência divina, determinam os outros modos e são determinados por eles em suas relações entre si. Enquanto *modos* somos causa interna, isto é, força interna de perseverança na existência, força que é parte da potência infinita de existir de Deus; mas, enquanto *finitos*, essa força se realiza em meio a outras forças finitas que a

²⁸⁵ Cf. Chauí, *A nervura do Real*, op. cit., p. 930-31.

determinam “de fora” e que podem limitá-la ou mesmo destruí-la. É neste dado ontológico que está baseada a experiência da passividade e da contrariedade que envolve a experiência das alegrias e tristezas de que tratamos antes, experiência que é determinante na transformação que nos leva à busca da felicidade como solução à extrema contrariedade afetiva.

Mais uma vez, vemos que todo o nosso problema ético aparece, assim, em nossa relação com a “exterioridade” e com a transitividade causal. E é no campo das paixões que nos deparamos com a “exterioridade” e a causalidade transitiva, porque é aí que nós somos determinados pelas coisas externas, é aí que a atividade de que fazemos parte – nossa ação modal como expressão da potência imanente de Deus – se perde em passividade. Mas qual o problema da passividade? Sendo ela um fato ontologicamente determinado, não se trata de um problema moral. O problema está em que, como já vimos, a passividade pode diminuir em parte nossa potência de agir e pensar (tristeza) ou mesmo diminuí-la absolutamente (morte), e isso vai contra a nossa essência ou natureza, pela proposição III, 4. Se, portanto, a passividade é dada, a luta contra ela também o é. Nossa felicidade passará, então, pela maneira mais apropriada de lidarmos com a própria passividade que se impõe aos modos finitos, superando-a, porém, através daquilo que somos e não podemos deixar de ser, isto é, enquanto modos finitos. O caminho que se nos abre rumo à felicidade se dá, portanto, na própria experiência modal finita, marcada pela passividade desde os nossos primeiros passos. É no próprio campo da finitude, das limitações, da passividade, dos embates, das aniquilações e engendramentos que encontramos a abertura à nossa salvação. Por quê? Porque, como já vimos anteriormente, a transformação de nossa experiência afetiva se dá no campo dos próprios afetos, e se chegamos a decidir-nos por um novo modo de vida em que buscamos gozar de uma verdadeira alegria, esse fato emerge de um embate entre afetos

contrários que, no limite, poderiam nos destruir. É, portanto, a própria condição modal finita entre modos finitos que está na base da experiência transformadora que leva à felicidade. E também porque a felicidade será um *aprender a ser modo entre os modos*, um aprender a ser o que se é – uma experiência intelectual e afetiva na qual nos tornamos cômnicos (*consciuis*) de nós mesmos, de Deus e das coisas (E V, 42 esc.). Essa aprendizagem se realiza através daquilo que Espinosa chama *Amor Dei Intellectualis*, o amor intelectual de Deus, conhecimento do terceiro gênero ou ciência intuitiva, conhecimento do qual “provém a maior satisfação da mente que pode existir” (E V, 27). Que felicidade é essa?

2. CONHECER OS PRÓPRIOS AFETOS

A Felicidade, “perspectiva final da *Ética*”, para usar mais uma vez a expressão de Bernard Rousset, é aquilo que o meditante do prólogo do *Tratado da Emenda do Intelecto* buscava: uma alegria “contínua e suprema”. Suprema (*summa*), porque é o que nos afeta acima de tudo, e, como veremos, não pode ser contrariada nem destruída por nenhum outro afeto. Contínua (*continua*), porque, não podendo ser destruída ou contrariada, dura sempre, está sempre presente. Se as alegrias que gozávamos na ordem comum da Natureza eram marcadas pela instabilidade, pelo efêmero e, numa palavra, pela própria experiência da contingência, deve haver então na Felicidade algo de estável e definitivo, algo que, uma vez conquistado, não pode mais ser perdido: a Felicidade deve ser algo que, como afirma o meditante do *TIE*, uma vez “descoberto e adquirido” (*invento et acquisitio*) nos faz *fruir para sempre* (*in aeternum fruerer*) uma “alegria contínua e suprema”. Na *Ética*, Espinosa assinala, com outras palavras, a mesma diferença que existe entre a alegria e a Felicidade: “Pois se a alegria consiste na passagem (*transitione*) a uma maior perfeição, a beatitude certamente deve consistir em

que a mente seja dotada da própria perfeição” (E V, 33 esc.). E precisamente esta passagem refere-se a uma proposição na qual Espinosa afirma que o *Amor Dei intellectualis é eterno*. A Felicidade envolve portanto, de alguma maneira, uma certa eternidade.

O que porém nós adquirimos de uma vez por todas com a Felicidade não é o controle ou domínio absoluto sobre os afetos, nem muito menos um controle absoluto sobre os bens externos da fortuna. Esse algo que se conquista em definitivo deve estar em nós mesmos, não fora de nós. E dado que não podemos mudar as coisas e eventos exteriores segundo a nossa vontade ou a vontade de algum deus – uma vez que tudo ocorre por necessidade, não havendo contingência na Natureza – a mudança que alcançamos com a Felicidade só pode ser a transformação da nossa *relação* com as coisas, a partir da mudança de posição operada em nossa experiência afetiva. Essa transformação, como vimos anteriormente, começa com uma emenda do intelecto, na qual a experiência mesma dos afetos, levando a uma contrariedade entre as alegrias passivas e as tristezas que elas envolvem, leva por isso mesmo a uma transformação do desejo em desejo de Felicidade. É nessa experiência marcada pelo combate entre afetos contrários que, nós vimos, a razão se mostra como afeto de alegria ela mesma, afeto mais forte e contrário àqueles que nos enredavam na servidão, porque contrários à nossa natureza. Mas a entrada na razão é, como também vimos, a entrada no pensamento da necessidade e por isso mesmo de uma certa eternidade. A experiência da razão como afeto de alegria, portanto, é já o início de nossa Felicidade.

É de fato com esta razão afetiva que experimentamos aquele *contentamento consigo mesmo – acquiescentia in se ipso* – de que fala Espinosa na proposição 52 da Parte IV da *Ética*. Quando esse contentamento consigo mesmo origina-se da razão, afirma Espinosa, ele é o maior que pode existir: “O contentamento consigo mesmo pode

originar-se da razão, e apenas o contentamento que surge da razão é o maior [*summa*] que pode se dar”. Estar contente consigo mesmo, lembra a demonstração, é gozar de uma alegria que nasce do fato de contemplarmos nossa própria potência de agir (AD 25); no entanto, quando agimos? Quando somos causa adequada do que se passa em nós ou fora de nós (E III, def. 2), e portanto quando as “ações da mente” nascem exclusivamente das ideias adequadas. É então nas ações da mente que reside a verdadeira potência e virtude do homem, porque é aí que ele é causa adequada de suas ideias e afetos, e tudo o que ele produz depende só da potência de seu intelecto (E III, 3). Neste caso, o homem pode contentar-se consigo mesmo porque o que ele é e faz não envolve negação, isto é, não depende daquilo que ele não é (E III, 3 esc.), como era o caso quando estava submetido a forças e causas externas que determinavam, de fora, aquilo que ele era e sentia, fazendo com que a realização e exercício de sua essência ficasse ao sabor da exterioridade. Nessa *atividade* própria do intelecto consiste a nossa Felicidade, porque dela deriva esse contentamento consigo mesmo que, nas palavras de Espinosa, “é o máximo [*summum*] que podemos esperar” (E IV, 52 esc.), já que ele não é outra coisa que a própria realização de nossa essência, nosso próprio esforço de perseverança na existência realizado de uma maneira adequada ou, na linguagem da Parte IV, mais útil. Em suma, estar contente consigo mesmo é estar de acordo consigo mesmo, e tal acordo se realiza quando a mente entra em regime de autonomia produtiva de ideias e afetos. Eis por que, no Capítulo 4 do Apêndice à Parte IV da *Ética*, Espinosa afirma que “na vida é útil, sobretudo, aperfeiçoarmos, o quanto pudermos, a mente ou razão”, e que “nisto unicamente consiste a suprema felicidade ou beatitude do homem”. E é por isso, de resto, que a Parte V pode identificar a “liberdade humana” à “potência do intelecto”.

Essa identidade entre *atividade* da mente, ou potência do intelecto, e Felicidade torna-se mais compreensível quando lembramos que é sobre um fundo de

passionalidade que ela emerge, como melhor resposta aos problemas colocados por esta. A Felicidade é portanto uma conquista nascida na experiência passional dos afetos e por causa dela. Quando, então, na abertura da Parte V, já no terreno da análise da nossa felicidade e liberdade, Espinosa afirma: “Se num mesmo sujeito [*subjecto*] são provocadas duas ações contrárias, deverá necessariamente ocorrer uma mutação, em uma só ou em ambas, até que deixem de ser contrárias” (*E V*, ax. 1), a *mutatio* que necessariamente ocorre não se deve apenas às leis que regem o movimento dos afetos, mas também ao próprio “sujeito” enquanto *conatus* singular, isto é, enquanto ser particular realizando seu *esforço* para superar os afetos contrários²⁸⁶. É um “sujeito” determinado, numa experiência passional determinada que segue a direção da superação da contrariedade afetiva através da potência do intelecto. A *mutatio* que aí ocorre deve-se, portanto, como afirma Chauí, à “primeira exigência do percurso da liberdade: desfazer a contrariedade dos afetos, mudando um deles ou ambos”.

Que não se trata da presença de uma subjetividade como instância decisória no axioma V,1, foi o que alguns intérpretes assinalaram. Pierre Macherey, por exemplo, considera que o *subjectum* deste axioma é um “expectador imparcial” diante das ações contrárias que se resolvem nele, mas não por ele, a identidade do sujeito sendo produzida segundo uma “tendência à homogeneização ou à regulação” no quadro mesmo das “intervenções independentes” que nele se realizam. Não sendo uma substância, o sujeito não intervém nas mudanças que se produzem nele necessariamente. Ao fim desse processo, ou bem se “instala um estado de equilíbrio entre as diferentes

²⁸⁶ Pois *contrariae actiones*, aqui, diz respeito aos afetos, em última instância, porque são *ações* que praticamos em virtude de um afeto (desejo, alegria ou tristeza). O termo é usado aqui no mesmo sentido que vocábulo assumira na IV,59: “A todas as ações a que somos determinados por afeto que é paixão...”. Por isso Espinosa não escreve *contrariae res*, coisas contrárias, porque coisas de natureza contrária não podem estar ao mesmo tempo num mesmo sujeito, que nesse caso se autodestruiria (*E III*, 4 e 5).

ações”, ou bem prevalece a “orientação ligada a uma única ação”²⁸⁷. Laurent Bove, por sua vez, considera que as ações contrárias de que fala o axioma se passam num “lugar vazio” (*lieu "vide"*), porque as causas da *mutatio* operam *necessariamente* no *subjecto*, segundo “as leis próprias do homem como coisa singular capaz por ela mesma de vida humana”²⁸⁸. Daí que o axioma deixaria aberta a interpretação do *subjectum* como “sujeito abstrato, simples suporte passivo, espectador do que ocorre nele”²⁸⁹. Mas um “sujeito” assim concebido não passaria de pura passividade, um lugar “vazio” onde o indivíduo real não toma nenhuma parte no que acontece, sujeito “abstrato, simples suporte passivo, espectador do nele ocorre” (*abstrait, simple support passif, spectateur de ce qui arrive en lui*). O sujeito marcaria, então, um lugar “vazio” “inteiramente teórico e ele mesmo abstrato” (*lieu tout théorique et lui-même abstrait*)²⁹⁰. Assim, seria preciso passar da formulação neutra e lógica do axioma para a sua significação real, a qual pressupõe a existência de um indivíduo existente em ato que, enquanto efeito modal necessário da Substância, é ele mesmo uma positividade produtora necessária de efeitos enquanto ação determinada de uma essência singular²⁹¹. Esse indivíduo, em sua unicidade e singularidade, exprime a “verdade eterna de uma vida” (*la vérité éternelle d'une vie*), isto é, “a essência ou a potência eterna e infinita da Natureza ou de Deus (*l'essence ou la puissance éternelle et infinie de la Nature ou de Dieu*). Assim, a

²⁸⁷ MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*. Paris: PUF, 1994, p. 46-47.

²⁸⁸ BOVE, L. “Puissance et prudence d'une vie comme singularité chez Spinoza”, p. 87. Conferência apresentada em São Paulo, outubro de 2008, tradução em preparação, no prelo.

²⁸⁹ Bove, L., *ibidem*, p. 88.

²⁹⁰ Bove, L., *ibidem*, p. 89.

²⁹¹ “Dans le réel de l'existence déterminée des choses singulières, une « chose » qui ne serait que cette pure passivité et qui, par là même, ne serait positivement en échange avec rien, qui ne résisterait à rien et ne serait non plus cause de rien de ce qui arrive en elle, cette chose, sans consistance ni résistance, n'existerait tout simplement pas”. Bove, L., *ibid.*, *ibidem*.

mudança se opera no indivíduo enquanto ele mesmo é parte do “processo real de uma atividade causal”; a *mutatio* se opera nele, mas não sem ele²⁹².

Contudo, nos dois casos, segundo Marilena Chaui, o trabalho interpretativo dos autores tenta afastar a ideia de um sujeito como agente que elimina, ele mesmo, a contrariedade dos afetos, o que levaria à ideia de uma subjetividade constituída, o que de fato não cabe na filosofia espinosana. Entretanto, Chaui lembra que *subjectum*, em Espinosa, é tomado no sentido clássico que o termo tem no XVII (e de resto até Kant): não é uma subjetividade, mas uma *res* que suporta algo; é um suporte, não certamente de predicados, mas de ações, que podem contrárias²⁹³. Mas isso ainda não esclarece qual é enfim o agente da mutação. Eis o que parece ter escapado das interpretações de Bove e Maceherney²⁹⁴. Que agente é esse? No caso das contrariedades que se dão no quadro da ordem comum da Natureza, as mutações ocorrem tão-simplesmente para eliminá-las em favor de *alguma* (não importa qual) coerência interna do sujeito, de algo que o mantenha de algum modo na existência. Mas no caso da experiência afetiva que estamos perseguindo neste trabalho, a direção das mutações é a felicidade porque não se trata apenas de manter-se na existência, mas de perseverar nela da melhor maneira possível, vale dizer, da maneira mais adequada. Se no primeiro caso as tensões se resolvem em favor do que nos é útil (bom), no segundo caso elas são eliminadas em favor do que nos é *verdadeiramente* útil, isto é, do que sabemos com certeza ser-nos útil (bem). E este útil verdadeiro está, acabamos de ver, no uso e aperfeiçoamento da mente, em que consiste nossa “suprema felicidade ou beatitude”. Assim, como o que está em

²⁹² “Sob o sujeito, substrato passivo e abstrato, há portanto a unicidade e singularidade do processo de uma atividade causal – mesmo mínima – da afirmação de uma vida complexa, concreta, relacional e resistente”. (*En deçà du sujet, substrat passif et abstrait, il y a donc l'unicité et la singularité du processus réel d'une activité causale – même minimale – de l'affirmation d'une vie individuelle complexe, concrète, relationnelle et résistante*). Bove, L. “Puissance et prudence d'une vie...”, *op. cit.*, p. 89.

²⁹³ Ações, frisemos novamente, e não *coisas*; ver nota 288 acima.

²⁹⁴ CHAUI, M. *Essência Singular Livre e Eterna: uma Análise da Parte V da Ética de Espinosa*. Curso de Pós-graduação, FFLCH-USP, 1º. semestre de 2009, 3ª. Aula, 30 de março de 2009.

questão, a essa altura da *Ética*, é o “percurso da liberdade”, o agente da *mutatio* que está em jogo no axioma V, 1 é – concordamos aqui com Chaui – a própria potência ou essência atual da coisa. Donde o axioma V, 2: “A potência de um efeito é definida pela potência de sua causa, enquanto sua essência é definida ou explicada pela essência de sua causa”. Contudo, que coisa é esta? As primeiras proposições da *Ética* V oferecerão a resposta: a potência da mente enquanto se realiza *segundo a potência mesma do intelecto*, caso no qual a mente produz ela mesma os afetos, que são por isso afetos ativos. Os axiomas 1 e 2 assinalam, portanto, o lugar no qual a felicidade vai ser produzida: o campo cognitivo-afetivo da potência do intelecto.

A felicidade como potência do intelecto significa que a ação da mente é agora uma atividade “internamente disposta” capaz de “organizar” a vida afetiva. Tudo o que era experimentado como contraditório, desordenado e contingente torna-se coerente, ordenado e necessário. Antes éramos presas dos encontros fortuitos das coisas, que apareciam como contraditórias porque ora nos causavam alegrias, ora tristezas; como desordenadas porque pareciam não atender a seqüência que desejávamos; como contingentes, enfim, porque não podíamos perceber as causas que as engendravam. E toda essa experiência colocava a nós mesmo numa condição de contradição interna: éramos levado a desejar o que no entanto podia diminuir nossa potência de agir e pensar (tristeza) ou mesmo nos destruir (morte). Agora, porém, na Felicidade, somos capazes de compreender a nós mesmos sob a forma da necessidade: necessidade da própria existência, nossa e de todas as coisas; necessidade também das paixões, portanto, que assim deixam de ser vícios ou pecados da natureza humana, para se tornarem dados necessários da Natureza, deixando assim de ser contingentes e caóticas para se tornarem compreensíveis ou inteligíveis pela atividade mesma da mente em regime de autonomia. Dessa inteligibilidade, as Partes III e IV da *Ética* tiram todas as consequências, tanto

para nossa salvação quanto para nossa servidão; mas a Parte V, tratando da “potência do intelecto ou liberdade humana”, deduz as conseqüências da inteligibilidade de todas as coisas especificamente para a nossa salvação. Pela primeira proposição do *De Libertate* começamos a compreender qual é enfim o poder (*imperium*) que a mente pode ter frente aos afetos:

Conforme os pensamentos e as ideias das coisas se ordenam e se concatenam na mente, assim as afecções do corpo ou imagens das coisas se ordenam e se concatenam à risca [*ad amussim*] no corpo (*E V*, 1).

Através dessa proposição nós percebemos o que está em jogo na passagem da passividade à atividade, das tristezas e alegrias passivas à Felicidade: passamos de uma situação em que estávamos submetidos à “desordem” das coisas externas para uma situação em que somos capazes de reordenar internamente nossa vida afetiva. Na primeira situação, as ideias na mente seguem a ordem das afecções do corpo, como o demonstrara as proposições 17 e 18 da Parte II da *Ética*, ao deduzirem, respectivamente, a imaginação e a memória humana. O que dizia a proposição II, 18, na qual a demonstração de V, 1 citada se apoia? “*Se o Corpo humano tiver sido afetado uma vez por dois ou mais corpos em simultâneo, quando depois a Mente imaginar um deles, imediatamente se recordará dos outros*” (*GEE*). No escólio desta proposição Espinosa oferece dois exemplos que a tornam clara: “...um soldado, por exemplo, ao ver os rastros de um cavalo sobre a areia, passará imediatamente do pensamento do cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, para o pensamento da guerra etc. Já um agricultor passará do pensamento do cavalo para o pensamento do arado, do campo etc.” Os corpos do soldado e do agricultor foram habitualmente afetos por coisas simultâneas diferentes: pegadas de cavalo, cavaleiro e guerra num caso; pegadas de cavalo, arado e campo, no outro. Assim, suas ideias se ordenam conforme as afecções

de seus corpos: é ordem própria da imaginação e da memória, marcas registradas da vida passional. A proposição V,1 oferece o inverso dessa situação: tal como “se ordenam e se concatenam o pensamento e as ideias das coisas na mente”, assim também seguem à risca as afecções do corpo ou imagens das coisas no corpo. As ordens se invertem. No primeiro caso, a ordem das ideias na mente segue a ordem das afecções corporais; no segundo, a ordem das afecções corporais segue a ordem dos pensamentos e ideias das coisas na mente. Na passagem à Felicidade, muda o ponto de onde irradiam os afetos: sob as paixões, eles são produzidos sobretudo por causas e forças externas, de modo que nós somos causas parciais deles, isto é, causas inadequadas, e portanto padecemos, nossas ideias sendo antes de tudo ideias imaginativas, produzidas segundo a ordem das afecções do corpo; sob a Felicidade, isto é, no modo de produção autônoma da mente, os afetos são produzidos em nós e por nós, de maneira que somos a causa completa deles, isto é, causa adequada, e portanto agimos, nossas ideias sendo antes de tudo ideias adequadas, produzidas segundo a ordem do intelecto. A primeira ordem de produção das ideias segue a ordem comum da Natureza, ordem dos encontros fortuitos entre os corpos. A segunda ordem de produção das ideias segue a ordem necessária da Natureza, porque ela é a “ordem pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras”, como escreve Espinosa (*E II*, 18 esc.). A ordem do intelecto, portanto, é capaz de reproduzir a ordem mesma da Natureza tal como ela é, e é por isso que a razão conhece as coisas como elas são.

O que a proposição V, 1 afirma, assim, é que na ordem do intelecto os afetos que produzimos são adequados, porque se explicam apenas por nossa natureza, isto é, pela atividade autônoma de nossa mente. A entrada na Felicidade é portanto a entrada num regime de produção interna de afetos. Nela se estabelece uma outra relação com a exterioridade, a partir da própria atividade de produção da mente. A segunda proposição

do *De Libertate* deduz uma conseqüência importante desse trabalho da mente ativa para a nossa vida afetiva:

Se separarmos uma comoção do ânimo, ou afeto, do pensamento de uma causa externa, e a ligarmos a outros pensamentos, então o amor ou ódio para com a causa externa, bem como as flutuações do ânimo, que provém desses afetos, serão destruídos (*E V, 2; G II, 280*).

O que significa separar uma comoção do ânimo da ideia da uma causa externa e conectá-la a outros pensamentos? Significa, em primeiro lugar, destruir o próprio amor, ódio (ou as flutuações do ânimo deles derivadas), porque é suprimir a ideia da causa externa que acompanha o afeto de alegria ou tristeza (ou o afeto de oscilação do ânimo), já que amor e ódio não são outra coisa que a alegria ou a tristeza acompanha de uma causa externa. Mas significa também conectar o afeto a causas *internas*, os nossos outros pensamentos. Odeio, por exemplo, alguém que tenha me roubado um objeto de grande valor: a perda do objeto é para mim uma tristeza e a ideia da causa dessa tristeza é esse alguém. Mas este afeto de ódio desaparece no momento em que realizo uma atividade de compreensão do que se passa na ordem das causas: aquele que me roubou não o fez *ex nihilo*, ou como se diz, por pura maldade, mas o fez certamente determinado de alguma maneira. Pode ser que estivesse necessitado da coisa; pode ser ter sido impelido por uma situação sócio-econômica determinada; pode mesmo ter sido determinado por um sentimento de inveja; ou então podemos conceber que o próprio bem que possuíamos era capaz de despertar a cobiça no outro. Em todos os casos houve causas determinadas que levaram à ação de roubar. O mais importante é que a ideia da causa exterior é conectada com outras causas, que a mente concebe como possíveis determinantes da ação (é o que Espinosa chama de “outros pensamentos”). E nós compreendemos então que aquele que é causa de nossa tristeza é alguém que foi necessariamente determinado a fazer o que fez: não desaparece, assim, o ladrão que

odiávamos, mas o ódio que sentíamos por ele, porque a ideia que tínhamos dele enquanto causa única de nossa tristeza desaparece ao ser conectada a outras causas que concebemos como determinações possíveis (concebíveis) da ação. Note-se que há nisso toda uma atividade interna da mente que leva à compreensão do próprio afeto de ódio que, enquanto tal, desaparece no momento mesmo em que se torna inteligível, isto é, no momento em que é conhecido por suas causas.

Com a proposição V, 3 isso fica ainda mais claro: *Um afeto que é uma paixão deixa de ser uma paixão assim que formamos dele uma ideia clara e distinta*. Sendo o próprio afeto passivo uma ideia confusa²⁹⁵, afirma Espinosa, ele deixa de ser uma paixão no momento em que formamos dele uma ideia clara e distinta, pois não há distinção real, mas apenas de razão, entre o afeto e esta ideia clara e distinta que dele formamos²⁹⁶. O afeto passivo, enquanto ideia, é transformado ele mesmo numa outra ideia: uma ideia que era confusa torna-se clara e distinta. Eis por que dizíamos que as paixões sendo ideias do que se passa no corpo, o problema das paixões é um problema de conhecimento. E aqui nós compreendemos melhor por que nossa salvação passa pelo “conhecimento da mente humana e de sua suprema beatitude” (*E II*, pref.). Mas se disso depende a nossa salvação, então ela está garantida, uma vez que, pela ontologia do necessário (*Parte I*) a inteligibilidade de todas as coisas está estabelecida (*E II*, 1 e 3, com

²⁹⁵ Isto pela Definição Geral dos Afetos, oferecida ao final do Apêndice da *E III*: “O afeto que é dito paixão da alma é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma de seu corpo, ou de algumas de suas partes, uma força de existir maior ou menor do que antes, ideia que, dada, a própria mente é determinada a pensar isto mais do que aquilo”.

²⁹⁶ Espinosa se apoia aqui na proposição 21 da *Parte II* e seu escólio. A proposição afirma que a ideia da mente humana que existe em Deus “está unida à mente da mesma maneira que a própria mente está unida ao corpo”. Porque a mente é ideia do corpo (*E II*, 12 e 13), ela está unida a ele, que é seu objeto, e, como afirmara o escólio da proposição II,7, corpo e mente são um só e mesmo indivíduo, concebido ora sob um atributo (a extensão) ora sob outro (o pensamento). O que Espinosa afirma, portanto, é a inseparabilidade entre a ideia e seu objeto, quando este objeto é o corpo, e a identidade entre ambos, quando este objeto é uma outra ideia: no caso em questão, o afeto passivo (ideia confusa) torna-se objeto de uma ideia clara e distinta na mente, e portanto ele está tão unido a esta ideia quanto a própria mente está unida ao corpo; e assim como corpo e mente são um só e mesmo indivíduo, o afeto passivo e a ideia clara e distinta que a mente forma dele são uma só e mesma ideia, não havendo entre ambos uma distinção real, mas apenas de razão.

seu esc.). Espinosa pode então afirmar, na proposição V, 4, que “Não há nenhuma afecção do corpo da qual não possamos formar algum conceito claro e distinto”. A demonstração não recorre diretamente à inteligibilidade inscrita na Natureza enquanto coisa pensante, mas simplesmente à razão e ao que se passa no corpo humano: pela proposição 38 da Parte II, aquilo que é comum a todas as coisas só pode ser concebido adequadamente; pela proposição 12 da mesma parte, tudo o que ocorre no objeto de que mente é a ideia – isto é, o corpo – deve ser percebido por ela; ora, “todos os corpos convêm em certas coisas”, pelo fato de que todos eles são expressões certas e determinadas (modos finitos) de um só e mesmo atributo (a extensão), e pelo fato de serem particularizações das leis de movimento e repouso, todos estando ou em movimento ou em repouso, movendo-se lenta ou rapidamente (Lema 2 dem., após o esc. de II,13). Portanto, a mente é ideia de um corpo que compartilha com todos os outros certas coisas comuns pelas quais eles convêm entre si; e formando ideias desses elementos comuns, a mente pode conhecer adequadamente as afecções do seu corpo precisamente porque tais afecções se passam num corpo que compartilha com todos os outros certos elementos comuns, como o movimento e o repouso.

Uma vez que o conhecimento de uma paixão faz com que ela deixe de ser uma paixão, tal conhecimento é de suma importância para a nossa salvação ou Felicidade. É o que afirma Espinosa no escólio de V, 4:

Devemos, pois, nos dedicar, sobretudo, à tarefa de conhecer, tanto quanto possível, clara e distintamente, cada afeto, para que a mente seja, assim, determinada, em virtude do afeto, a pensar aquelas coisas que percebe clara e distintamente e nas quais encontra (plena) satisfação. E para que, enfim, o próprio afeto se desvincule do pensamento da causa exterior e se vincule a pensamentos verdadeiros.

Na seqüência, Espinosa deduz algo igualmente importante para a nossa felicidade, pois o conhecimento dos afetos não só nos “contenta plenamente” (*plane acquiescit*), como também transforma o nosso desejo, que se realiza então de maneira adequada: “Isso fará não apenas com que o amor, o ódio etc. sejam destruídos (pela prop. 2), mas também com que os apetites ou os desejos que costumam provir desses afetos não possam ser excessivos (pela prop. 61 da Parte 4)”. A proposição IV, 61, de fato, demonstrara que “o desejo que se origina da razão não pode ter excesso”, já que um tal desejo nasce em nós enquanto *agimos*, e enquanto agimos concebemos as coisas adequadamente: ora, o desejo sendo nossa própria essência enquanto determinada a fazer algo, o desejo racional é a nossa própria essência enquanto determinada a fazer algo adequado e que portanto convém à nossa própria natureza; ele não pode então ter excesso, porque isso significaria, como escreve Espinosa, “que a própria natureza humana, considerada (somente nela mesma), poderia exceder a si própria, ou seja, poderia mais do que pode, o que é uma evidente contradição” (*E IV, 61 dem.*).

O conhecimento de si mesmo enquanto conhecimento adequado dos próprios afetos produz, portanto, contentamento ou satisfação, e modula adequadamente o desejo. Ora, o conhecimento adequado é da ordem do necessário, porque conhece as coisas tais como elas são, e as coisas são produzidas segundo uma ordem necessária, nada havendo de contingente na natureza. Se, assim, um afeto que é uma ideia confusa é transformado numa ideia clara e distinta, deixando de ser afeto passivo, é porque, enquanto ideia, esse mesmo afeto é reintroduzido, pela atividade do próprio pensamento, na ordem necessária das ideias, quando ele é conhecido por suas causas reais. Conhecer um afeto pela causa é compreender a necessidade de sua própria existência: tendo sido dada tal causa, ele necessariamente foi produzido. Ordem das causas, ordem das ideias. É o que já nos dizia a proposição 7 da Parte II: “A ordem e a

conexão das ideias é a mesma que ordem e conexão das coisas”. Mas nós vimos, agora na Parte V, que a proposição 1 tira daí a consequência para nossa vida afetiva ativa: da mesma maneira que se “ordenam e se concatenam o pensamento e as ideias das coisas” exatamente da mesma forma “se ordenam e se concatenam as afecções do corpo”, isto é, “as imagens das coisas no corpo”. O que Espinosa deduz nessas primeiras quatro proposições da *Ética* V está portanto fundamentado na necessidade ontológica das coisas e das próprias paixões, que seguem uma ordem que pode ser conhecida segundo a ordem do intelecto, que com isso transforma paixões (ideias confusas) em ações (ideias adequadas).

A partir da proposição V, 5, percebemos ainda mais claramente que o que está em jogo no conhecimento de si mesmo como conhecimento dos próprios afetos é a sua necessidade. A compreensão do caráter necessário das paixões – isto é, sua produção causal determinada –, ainda que tal produção se dê na ordem da causalidade transitiva, faz compreender sua ordem e conexão, transformando-as em ideias claras e distintas, e é isso o que transforma afetos passivos em afetos ativos na mente. A proposição V, 5 então afirma: “O afeto para com uma coisa que imaginamos simplesmente, e não como necessária, possível ou contingente, é, em igualdade de circunstâncias, o maior de todos”. Imaginar simplesmente uma coisa é imaginá-la como livre e portanto percebê-la por si mesma, independentemente de outras coisas ou causas, como demonstrara a proposição III, 49. De fato, uma coisa livre é aquela que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e é determinada a agir por si só (*E I*, def. 7). Logo, se somos afetados de ódio, por exemplo, por uma pessoa assim imaginada, não podemos separar pelo pensamento a ideia dela como causa e conectá-la a outros pensamentos; ou seja, não podemos pensá-la como conectada a outras causas, e o nosso ódio não pode ser destruído porque sua causa é imaginada como livre, isto é, sem conexão com outras

coisas, existindo por si só e por si só sendo determinada a agir. Esse ódio, em igualdade de circunstâncias, é então o maior de todos (*omnium est maximus*), justamente porque a causa externa da tristeza não pode ser destruída; imaginada como livre, percebida por si só, a ideia da pessoa não pode ser conectada a outras causas, todo o nosso ódio se deve a ela, e a ela somente, sem que possamos formar qualquer outra ideia (pensamento) que a acompanhe enquanto causa do nosso ódio – o que diminuiria tal ódio – ou que a substitua enquanto causa na ordem das causas – o que cessaria o ódio. Essa abstração, pela qual a coisa é imaginada como livre, faz com que imaginemos a pessoa como dotada de livre-arbítrio, o que implica que quando ela produz em nós algum efeito, imaginamos que ele foi produzido porque a pessoa assim o quis; sendo esse efeito uma tristeza, nosso ódio pela pessoa será o maior de todos, porque nós imaginamos que ela *quer* nossa tristeza. Note-se que se uma coisa é imaginada como contingente ou possível, o afeto de ódio não seria “o maior de todos”, porque contingente e possível referem-se apenas a uma “deficiência do nosso conhecimento”, como explicara Espinosa no escólio 1 da proposição 33 da Parte III: é possível ou contingente, afirma Espinosa neste mesmo escólio, uma coisa sobre cuja essência não sabemos se envolve contradição, e portanto não sabemos se pode ou não existir, ou então uma coisa sobre a qual sabemos que não envolve contradição, mas cuja ordem das determinações ou causas nos escapa, e não podemos afirmar nada sobre sua existência²⁹⁷. Ou seja, o possível e o contingente estão referidos a causas que no entanto desconhecemos, enquanto o que é imaginado simplesmente é percebido sem relação nenhuma com qualquer coisa ou causa, e por isso o afeto que deriva de uma tal imaginação é o maior de todos, isto é, aquele do qual mais podemos padecer.

²⁹⁷ E uma tal coisa, afirma ainda Espinosa no mesmo escólio, não pode ser pensada nem como necessária (aquela cuja existência segue ou da sua essência ou de uma causa dada), nem como impossível (aquela cuja essência ou definição envolve contradição ou para a qual não há nenhuma causa que ponha a sua existência).

Se é assim, a proposição V, 6 pode deduzir o exato oposto: “À medida que a mente entende todas as coisas como necessárias, ela tem uma potência sobre os afetos, ou seja, padece menos deles” (G II, 285). A demonstração dessa proposição oferecida por Espinosa é tão clara que nós podemos reproduzi-la aqui na íntegra:

A mente entende que todas as coisas são necessárias (pela prop. 29 da Parte I), e que são determinadas a existir e operar por um nexo infinito de causas (pela prop. 28 da Parte I). E assim (pela prop. precedente), enquanto o faz, a mente padece menos dos afetos que se originam delas, e (pela prop. 48 da Parte III) é menos afetada por elas.

Se o nosso afeto de amor ou de ódio é compreendido como algo necessário na ordem das causas infinitas, não podemos conservar pela coisa que é considerada causa de nossa alegria ou tristeza um amor ou ódio grande e indestrutível, pois justamente a coisa deixa de ser a causa de nosso amor ou ódio – a causa é uma outra que a determinou, que por sua vez foi determinada por outra, e esta por outra, e assim ao infinito (*E I*, 28) – ou pelo menos deixa de ser causa única deles, pelo que amor ou ódio são diminuídos (*E III*, 48)²⁹⁸. Numa palavra, padecemos menos dos afetos porque e à medida em que os compreendemos na ordem necessária das coisas, portanto segundo a ordem própria do intelecto.

Ora, desse mesmo conhecimento derivam afetos ativos, porque a razão transforma ideias confusas em ideias claras e distintas, ou seja, afetos passivos em afetos ativos. Tais afetos derivados da atividade da razão, afirma Espinosa na proposição V, 7, são mais potentes, considerando-se o tempo de sua duração, do que aqueles referidos a coisas singulares consideradas como ausentes. De fato, pela proposição 17 da Parte II, que deduz a imaginação humana, o corpo tendo sido afetado

de tal maneira que este afeto envolve a natureza de um corpo exterior, a mente considera este “corpo exterior como existente em ato ou como algo que lhe está presente”, até que o corpo seja afetado por um outro afeto que exclua a existência ou presença deste corpo exterior. Assim, não é em virtude do próprio afeto, mas por causa de um outro que consideramos uma coisa singular – que nos afetou – como ausente. Trata-se, então, de um afeto que é de natureza tal que sua existência pode ser excluída por um outro afeto. Mas um afeto derivado da razão é diferente. A razão conhece as propriedades comuns das coisas (*E II*, 40 esc. 2), que só podem ser consideradas como presentes (são de fato propriedades comuns necessárias das coisas, não havendo nada que exclua sua existência²⁹⁹), e portanto são percebidas sempre da mesma maneira. Um afeto derivado da razão, assim, dura mais que uma paixão (desde que esta não seja reforçada por causas exteriores) porque deriva do conhecimento de propriedades cuja presença não pode ser excluída.

Na demonstração da proposição *V*, 7 Espinosa mostra também em que condições o afeto derivado da razão vence, no embate descrito no já citado axioma 1 da Parte *V*³⁰⁰:

Por isso, tal afeto permanece sempre o mesmo, e, conseqüentemente (pelo ax. 1 desta Parte), os afetos que lhe são contrários, e que não são fomentados por suas causas exteriores, deverão se ajustar cada vez mais a ele, até que não lhe sejam mais contrários; e, enquanto afeto, que provem da razão, é mais potente (*E V*, 7; *G II*, 285-6).

²⁹⁸ A proposição *III*,48, evocada na demonstração citada acima, é a que afirma que o amor ou o ódio para com uma coisa é destruída a alegria ou tristeza neles envolvidas é associada à ideia de uma outra causa, e ambos, amor e ódio, são diminuídos se a imaginamos que a coisa não foi a causa única da alegria ou tristeza.

²⁹⁹ O fato de os corpos serem dotados de movimento e o repouso, p. ex., só pode ser concebido como uma propriedade comum necessariamente presente em todos os corpos.

³⁰⁰ Relembremos aqui: “Se num mesmo sujeito são provocadas duas ações contrárias, deverá necessariamente ocorrer uma mutação, em uma só ou em ambas, até que deixem de ser contrárias”.

Portanto, além de um afeto derivado da razão durar mais tempo que uma paixão (não havendo reforço por causas exteriores), tal afeto faz com que a paixão contrária deixe de ser contrária pela presença mesma do afeto ativo, derivado da razão. Assim, quanto mais exercemos a razão no conhecimento dos nossos afetos, mais tendemos a não padecer dos afetos passivos, não só porque os afetos da razão são mais potentes do que eles, mas porque – por isso mesmo – a contrariedade afetiva tende a desaparecer ante o uso mesmo da razão.

Ora, desse trabalho de ordenação e conexão da razão nasce um afeto que é suscitado, seja por uma, seja por um certo número de causas, que são as próprias ideias pelas quais ele é compreendido. Mas um afeto passivo também é causado por uma ou muitas causas exteriores, e quando ele é reforçado por tais causas, ele pode ser mais potente que o afeto da razão (daí a restritiva de Espinosa, *que não reforçados por suas respectivas causas...*). Pois, de fato, como afirma a proposição V, 8: “Quanto mais causas concorrem, simultaneamente, para suscitar um afeto, tanto maior ele é”. No caso de um afeto, *ser maior* significa poder existir (persistir e insistir, se quisermos) por mais tempo em nós, ter uma força ou potência maior para permanecer enquanto tal em nós. Na demonstração dessa proposição, Espinosa pode então se apoiar na proposição 7 da Parte III, que afirma que o esforço (*conatus*) pelo qual uma coisa persevera na existência é a sua própria essência atual; e na demonstração desta última proposição, Espinosa afirma que esse esforço pode ser realizado ou pela coisa sozinha ou pela coisa em conjunto com outras coisas, ou, se quisermos, *causas*. Ora, pelo axioma 2 da Parte V, a potência de um efeito se define pela potência de sua causa, pois que sua essência é explicada ou definida pela essência de sua causa. Se portanto Espinosa afirma que a proposição V, 8 é evidente por este axioma (V, 2), é porque quanto mais causas simultaneamente concorrem para suscitar ou para causar algo, tanto mais potente ele é,

porque o seu perseverar na existência é produto de um *conjunto* de causas, e não de uma apenas, e esse conjunto está presente no efeito enquanto efeito mesmo do conjunto de causas.

E, no entanto, se o número de causas de um afeto passivo pode torná-lo mais forte frente ao afeto derivado da razão, esse mesmo fato pode jogar a favor dela. Há uma importância da pluralidade causal para a nossa vida afetiva que se torna clara com a proposição seguinte, a V, 9. Aí, a pluralidade (*plures*) de causas na definição da potência de um afeto reaparece, mas agora Espinosa acrescenta a diversidade (*diversas*):

Se um afeto está referido a muitas e (*diversas*) causas, as quais a mente considera ao mesmo tempo que o próprio afeto, ele é menos nocivo, padecemos menos em virtude dele e somos menos afetados por cada uma de suas causas, comparativamente a um outro afeto, tão forte quanto o primeiro, mas que está referido a uma única causa ou a um número menor de causas.

Um afeto de que padecemos – uma paixão – é uma ideia confusa do que se passa em nós. Mas mesmo numa paixão, se ela se deve a muitas e diversas causas simultâneas, a mente considera tais causas no momento mesmo do afeto: se afeto de alegria, considera suas causas e temos o amor; se afeto de tristeza, temos o ódio. Isso significa que o afeto multiplamente causado faz com que a mente não permaneça fixa na contemplação de uma só causa do afeto. Daí que, de um lado, tal afeto é menos nocivo porque sua causa encontra-se partilhada entre muitas coisas, “somos menos afetados por cada uma de suas causas”, já que, como escreve Espinosa na demonstração, este afeto é “menos forte relativamente a cada uma delas”. De outro lado, o afeto multiplamente causado faz com que a mente pense mais coisas, as diferentes e diversas causas, enquanto dura o afeto, e por isso mesmo este é menos nocivo, porque é “mau ou nocivo” (*malus seu noxius*)

aquele afeto que impede a mente de pensar, pelas proposições 26 e 27 da Parte IV ³⁰¹. Se, assim, o nosso amor se deve a muitas causas diversas, ele é menos nocivo porque não permanecemos presos, por amor, a uma única coisa, considerada como causa de nossa alegria. Ao sentirmos a alegria causada por muitas coisas ao mesmo tempo, nossa mente considera tais causas, e nosso amor é por assim dizer partilhado entre as diversas causas simultâneas. Com isso, a mente, pelo fato mesmo de considerá-las, não permanece fixa na contemplação de uma só coisa – o que torna o afeto menos forte, pelo quê padecemos menos dele – e é levada a pensar muitas e diferentes coisas em virtude do próprio afeto – o que torna a mente mais potente, e pelo quê o afeto é menos nocivo.

A proposição V, 9 permite perceber, uma vez mais, que em Espinosa a razão não se opõe aos afetos. Não só porque dela derivam os afetos ativos (o que torna ela mesma afeto de alegria, como vimos³⁰²), mas também porque mesmo paixões, afetos passivos, podem favorecê-la. Nós vimos de que modo as alegrias passivas – *hilaritas* à frente – podem favorecê-la, por serem aumento da potência de agir e pensar³⁰³. Agora nós compreendemos que esse favorecimento é tanto maior quanto mais o afeto é engendrado por muitas e diversas causas simultaneamente³⁰⁴. E dessa relação entre afetos multiplamente causados e potência da mente, Espinosa deduz os efeitos da *imagem*, que é afecção do corpo, na mente: ela é mais freqüente, torna-se vívida mais vezes e ocupa mais mente, quanto mais está referida a muitas causas (*E V*, 11); ela se vincula mais facilmente às imagens de coisas que compreendemos clara e distintamente (*E V*, 12), já

³⁰¹ Estas proposições enunciam:

³⁰² Ver capítulo 6.

³⁰³ Ver capítulo 4.

³⁰⁴ A proposição V,9 permite também compreender melhor aquilo que no capítulo 3 chamávamos de “alegria obsessiva”: trata-se, vemos agora, de um afeto que nos mantém presos na contemplação de uma só coisa, considerada como causa da alegria, impedindo-nos assim de pensar muitas e diversas coisas ao mesmo tempo, isto é, coibindo nossa potência de pensar

que estas só podem ser concebidas como presentes, como vimos acima; por fim, quanto maior é o número de imagens a que esta imagem esta referida, mais frequentemente ela se torna vívida (*E V*, 13). Estas últimas proposições, somadas à proposição *V*, 9, estabelecendo o vínculo entre causalidade complexa (múltipla e variada) dos afetos e potência do intelecto, permitem compreender melhor o que dizia Espinosa na proposição 38 da Parte *IV*, segundo a qual é útil tudo aquilo que dispõe o corpo humano a ser afetado de muitas maneiras (*pluribus modis*) e afetar de muitas maneiras os corpos exteriores, e é tanto mais útil quanto mais o dispõe assim. Mas elas permitem, além disso, vislumbrar o caminho do intelecto que leva à experiência da Felicidade como uma experiência de uma certa eternidade, que Chaui caracteriza como experiência de “abertura ao múltiplo simultâneo”³⁰⁵, e que Espinosa assinala na proposição 39 da Parte *V*: *Quem tem um corpo apto à muitas coisas [plurima] tem uma mente cuja maior parte é eterna*. Voltaremos a isso mais adiante.

Por enquanto, frisemos que quanto mais usamos a razão no conhecimento dos próprios afetos, mais temos o poder de usá-la. Quanto mais compreendemos os afetos, maior é a nossa potência de compreender, isto é, tanto menos padecemos dos afetos. A proposição *V*, 10 fala desse poder (*potestas*) da mente frente aos afetos que contrariam nossa natureza: “Por tanto tempo quanto não somos possuídos [*conflictamur*] por afetos que são contrários à nossa natureza temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem do intelecto”. São contrários à nossa natureza os afetos que são maus porque diminuem ou coíbem nossa potência de agir e pensar, isto é, constituem a nossa tristeza mesma (*E IV*, 30). Enquanto, então, não somos tomados por tais afetos, a potência (*potentia*) de pensar da mente não está impedida; durante esse tempo, portanto, temos “o poder de formar ideias claras e distintas”, temos

³⁰⁵ Chaui, M. “Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na *Ética IV*”, *op. cit.*, p. 103.

o poder de “ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto”. E é esse ordenar e concatenar que, como vimos, permite separar um afeto da ideia de uma causa exterior e conectá-lo a outros pensamentos, isto é, a causas internas, tornando ativo um afeto que era passivo.

Conhecer os próprios afetos “segundo a ordem própria do intelecto” é conhecê-los por suas causas, o que significa, numa ontologia do necessário, compreendê-los segundo a ordem causal necessária da Natureza. É assim que a proposição V, 14 afirma que a “mente pode fazer com que todas as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas, estejam referidas à ideia de Deus”. A *Dei idea*, ideia de Deus, sabemos desde a proposição 3 da Parte II, é o intelecto infinito de Deus, modo infinito imediato do atributo pensamento, ideia que, em Deus, “é dada necessariamente”, modo infinito que o atributo pensamento produz imediatamente e que é a ideia tanto da essência de Deus “quanto de tudo que dela segue necessariamente”. Portanto, o objeto dessa ideia sendo a própria Substância absolutamente infinita, o que ela pensa é justamente a ordem, a conexão, a concatenação das redes causais infinitas, produzindo assim as ideias das propriedades comuns a todas as coisas, as noções comuns – e é por isso que a mente humana pode conhecer toda e qualquer afecção do corpo com um conhecimento claro e distinto (*E V*, 4), uma vez este conhecimento deve-se ao fato de que o corpo é afetado por corpos com os quais compartilha certas propriedades comuns porque estão presentes em todos os corpos como propriedades reais *necessárias* que os constituem, as quais só podem ser concebidas adequadamente (*E II*, 38). Como “Tudo o que é, é em Deus, e sem Deus nada pode ser nem ser concebido” (*E I*, 15), as ideias das afecções podem ser referidas ao intelecto infinito, porque ele produz as ideias da essência de Deus – o que ele é – e de sua potência – o que ele faz, e entre as infinitas coisas que são produzidas na Natureza estão as afecções dos corpos, das quais o intelecto infinito produz ideias: logo,

“a mente pode fazer com que todas as afecções estejam referidas à ideia de Deus”, conclui Espinosa na demonstração de V, 14.

O trabalho de conhecimento dos próprios afetos sendo uma ação da mente, que os coloca na ordem e na rede causal necessária de que são efeitos, leva à ideia de Deus ou intelecto infinito como causa das ideias de todas as afecções, porque Deus, enquanto atributo pensamento, constitui essa mesma ordem e rede causal necessária de ideias na qual a mente se realiza. O conhecimento da necessidade dos afetos, conseqüentemente, é o conhecimento de Deus como causa necessária que constitui ao mesmo tempo a rede de afecções dos corpos e as ideias dessas afecções, isto é, os afetos. Eis por que a proposição V, 14, pode ser considerada o início do caminho demonstrativo que leva ao *Amor Intelectual de Deus*, no qual consiste a Felicidade espinosana, pois ela já demonstra a inserção necessária do finito – a mente – no infinito – a ideia de Deus, inserção que garante a inteligibilidade de todas as afecções, e que portanto completa o trabalho de transformação dos afetos passivos em afetos ativos. E, de fato, a proposição seguinte, V, 15, enuncia: “Quem compreende a si próprio e os seus afetos, clara e distintamente, ama a Deus; e tanto mais quanto mais compreende a si próprio e seus afetos”. Na demonstração, Espinosa se apoia, primeiro, na proposição 53 da Parte III da *Ética*. Esta proposição trata da alegria que nasce do fato de a mente considerar a si própria e sua potência de agir, alegria que é tanto maior quanto mais distintamente a mente *imagina* sua própria potência de agir. Estamos portanto, aí, no campo próprio da *imaginação*, que é o da Parte III. Por isso, a mente *imaginar-se* distintamente significa, aí, que ela se considera como causa única e exclusiva do afeto de alegria: e eis por que no escólio desta proposição Espinosa dirá que uma tal alegria é tanto maior quanto mais o homem imagina-se louvado por outros, pois neste caso imagina-se como causa da alegria deles e ama-se mais a si próprio. Em suma, a alegria aí vem acompanhada da ideia

de si próprio como causa (donde um amor próprio passivo). Mas no contexto em que estamos agora, a Parte V, campo do conhecimento de si e dos próprios afetos, a alegria que deriva desse conhecimento claro e distinto de si próprio e dos afetos vem acompanhada da ideia de Deus como causa, não só pela proposição V, 14, mas por tudo o que o *De Deo* (Parte I), demonstrou (do que a proposição I, 15 é evidentemente só um exemplo). Portanto, dada a definição do amor (*AD*, 6), amamos a Deus enquanto nos compreendemos e a nossos afetos, e tanto mais quanto mais nos compreendemos³⁰⁶. Em suma: a compreensão de nós mesmos, isto é, de nossos afetos, que é em si mesma um fortalecimento da mente frente às paixões, engendra um afeto de alegria que vem acompanhado da ideia de Deus ou intelecto infinito como causa; logo, amamos a Deus na medida mesma em que nos compreendemos e tanto mais quanto mais nossa mente é fortalecida, enquanto afeto de alegria, frente às paixões. Trata-se, assim, de um amor *intelectual* de Deus, isto é, de uma alegria que nasce da compreensão intelectual de si mesmo que vem acompanhada da ideia de Deus como sua causa. Mas o amor intelectual de Deus, contudo, será deduzido por Espinosa somente no corolário da proposição 32 da Parte V. Antes disso, Espinosa passa pelo *conhecimento do terceiro gênero* (ou ciência intuitiva), do qual, como afirma o filósofo, nasce o maior contentamento da mente que pode existir (*E V*, 27).

³⁰⁶ A referência à 6ª. Definição dos Afetos, como alguns intérpretes salientaram, é um problema, porque nela o amor é definido como a alegria acompanhada de uma causa *externa*. Ora, a mente, enquanto compreende adequadamente, produz em si mesma os seus afetos, e sendo ela parte intrínseca do intelecto infinito, isto é, da ideia de Deus, como falar em causa externa da alegria? Voltaremos a esse ponto quando analisarmos o corolário da proposição V,32, que define o Amor intelectual de Deus, porque pensamos que é lá que o problema é ainda maior.

3. A CIÊNCIA INTUITIVA E A ESSÊNCIA SINGULAR ETERNA

No famoso escólio da proposição 20 da Parte V, depois de afirmar que as “angústias do ânimo” (*animi aegritudines*) e os “infortúnios” (*infortunia*) originam-se antes de tudo do “amor excessivo a uma coisa submetida a muitas variações e da qual nunca podemos ser possuidores [*compotes*]”, Espinosa afirma também que nós podemos conceber, “facilmente, o que pode o conhecimento claro e distinto contra os afetos e, principalmente [*praecipue*], *aquele terceiro gênero de conhecimento*, cujo fundamento é o próprio conhecimento de Deus” (grifos nossos), e continua: “Além disso, [esse conhecimento] gera um amor para com uma coisa imutável e eterna [...] e da qual somos verdadeiramente possuidores” (G II, 294). Assim, ao amor excessivo por uma coisa mutável e perecível, contrapõe-se o amor de Deus, isto é, o amor por uma coisa imutável e eterna. Veremos que esse amor nasce do conhecimento do terceiro gênero, e é portanto um amor *intelectual* de Deus.

O que é isso que Espinosa chama também de ciência intuitiva? Retomemos a definição de ciência intuitiva que Espinosa oferecia no escólio da proposição 40 da Parte II da *Ética*: “E este gênero de conhecimento procede da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas” (*GEE*). A “essência formal” (*essentia formalis*) de uma coisa – seja nos escolásticos, em Descartes ou em Espinosa – é aquilo que ela é, sua natureza mesma, ou seja, a própria coisa em ato realmente existente, e nesse sentido essência formal distingue-se da essência objetiva, que é a ideia da coisa num intelecto. O que é um atributo? Pela definição I, 4, ele é isso que o intelecto percebe como constituindo a essência de uma substância. Mas como o intelecto percebe isso? No mesmo momento em que entende um Ser cuja essência envolve existência, um Ser, portanto, cuja natureza só pode ser concebida como necessária, isto é, um Ser cuja essência envolve existência

necessária. Esse Ser, como afirma a definição I, 6, é Deus ou a “substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”. Perceber esse Ser é percebê-lo em uma ou algumas de suas ações necessárias, isto é, em seus atributos, pois a Substância *é* seus atributos, que constituem sua essência mesma. Inteligir Deus é perceber sua ação necessária tal como ela é (essência formal). Ora, nós vimos que um atributo é isso mesmo, uma *essência atuosa*, isso que necessariamente produz infinitas coisas de infinitas maneiras. Contudo, pode-se perguntar, ainda, como uma tal intuição é possível? A resposta é que a Substância absolutamente infinita sendo causa eficiente imanente e necessária da existência e essência de todas as coisas (*E I*, 25), as coisas particulares, como afirma Espinosa, são “afecções dos atributos de Deus”, isto é, “modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada”; enquanto modos, nosso corpo é uma afecção do atributo extensão e nossa mente, uma afecção do atributo pensamento; ambos exprimem, assim, de maneira certa e determinada, certos atributos divinos, o que significa que nosso corpo como nossa mente são eles mesmos *ações* – isto é, modos que são efeitos e causas necessários de novos modos – certas e determinadas da natureza divina, e portanto dos atributos de Deus. A ação do intelecto humano que percebe os atributos extensão e pensamento como ações necessárias, eternas e infinitas da Substância só é possível, então, porque o próprio intelecto humano é uma das ações necessárias imanentes do intelecto infinito que é ele mesmo um modo infinito imediato do Pensamento, isto é, uma ideia que decorre da *ideia de Deus*, a qual, por sua vez, segue imediatamente da ação eterna e infinita do atributo pensamento (*E II*, 3). Essa percepção intuitiva do intelecto é, portanto, uma ação que entende a *causa* das ações como ação causal necessária, como potência produtora necessária de coisas e ideias – entende, assim, a essência da Substância absolutamente infinita ou Deus em algumas (certos atributos) de suas

infinitas ordens de realidade, que são os infinitos atributos infinitos em seu gênero. E nós devemos lembrar, aqui, que se a Substância é isso que é em si e que é por si concebido, seu conceito não carecendo outro conceito do qual deve ser formado (*E I*, def. 3), o atributo, constituindo a essência da Substância, é ele também concebido por si, seu conceito não carecendo de outro para ser formado (*E I*, 10). O que significa que o atributo é percebido imediatamente pelo intelecto humano. Contudo, a ideia adequada da essência formal do atributo, a ideia daquilo que ele é, real e necessariamente, não vem do nada, e a ciência intuitiva não é epifania nem milagre (criação *ex nihilo*). Quando, no citado escólio de *II*, 40, Espinosa oferece o exemplo da quarta proporcional – 1 está para 2 como 3 está para 6 –, ele afirma que, dados 1, 2 e 3, “não há quem não veja [*nemo non videt*] que o quarto número da proporção é 6”, e esse “ver” é uma ação que nosso intelecto realiza sem nenhuma *operação*, porque neste caso nós “vemos de um só golpe de vista” (*uno intuitu videmus*) a “proporção evidente” entre 1 e 2, e disso concluímos que o quarto número só pode ser 6. Ou seja, o trabalho do intelecto intuitivo, embora dispense a *operação*, não se faz sem uma *ação*. O uso de termos que remetem à visão (*videt, intuitu, videmus*) indicam que a intuição não deixa de ser uma ação de *ver*, e ver de “um só golpe de vista”, mas a “visão”, neste caso, está longe de ser uma *revelação* misteriosa: a “visão” do intelecto intuitivo não se faz sem *dedução* – primeiro vejo a proporção real entre o primeiro e o segundo número, e disso concluo o quarto como igualmente proporcional ao terceiro número. A “visão” intuitiva não se faz sem dedução; ela não é uma imagem, mas uma conclusão a que o intelecto chega por sua própria força intrínseca, e é por isso, de resto, que Espinosa afirma que “os olhos da mente [*Mentis oculi*], com os quais ela vê e observa as coisas, são as próprias demonstrações” (*E V*, 23 esc.); além disso, no *Tratado teológico-político*, o filósofo coloca os atributos de Deus entre as “coisas invisíveis” que “são objetos apenas da

mente”, e que por isso mesmo não podem ser vistas “por nenhum outros olhos que pelas demonstrações” (*TTP XIII, §6, G III, 170*)³⁰⁷.

Se, todavia, a ciência intuitiva é uma *ação* dedutiva (mas não uma operação), é preciso explicar como ou a partir do que se deduz intuitivamente os atributos como entes que constituem a essência da Substância, isto é, enquanto ações necessárias ou essências atuosas que exprimem uma essência eterna e infinita. Ora, isso só pode ser feito a partir do nosso pertencimento à Substância, de nossa existência mesma enquanto afecções dela, enquanto modos, portanto, que exprimem de maneira certa e determina a ação necessária de seus atributos. Isso significa que é o fato mesmo de sermos modos imanescentes ou efeitos necessários da causalidade eficiente imanente de Deus que nós podemos inteligir a essência dele. Sua ação necessária é constitutiva de nossa essência e existência, ela nos “atravessa” por dentro, porque na causalidade eficiente imanente a causa não separa do efeito após causá-lo. Os atributos divinos não estão fora nem dentro de nós: eles são, para usar os termo de Chauvi, a *nervura* mesma que constitui todo o *real*. Os atributos, usando agora uma expressão de Merleau-Ponty, estão “em toda parte e em parte alguma”: em toda parte porque constituem a trama de todas as coisas; em parte alguma porque não podem ser “localizados” (encontrados num local), já que são infinitos. A percepção dos atributos é a percepção de que nós somos efeitos necessários e causas necessárias de novos efeitos, e a percepção de que essa causalidade necessária é mesma que atravessa todas as coisas, é a percepção de que uma mesma “proporção”, ou *ratio*, atravessa 1 e 2, assim como 3 e 6, e que portanto não constitui só a mim, nem é fruto da minha imaginação, mas antes está realmente presente em todas as coisas como potência constitutiva de suas essências e existências. Não se

³⁰⁷ Mas é justamente por que os atributos de Deus são percebidos por demonstrações que são os olhos da mente que eles podem ser percebidos por toda e qualquer mente humana, e não apenas por alguns fiéis agraciados ou iluminados por não se sabe qual Deus benevolente e incompreensível.

trata, porém, é preciso frisar, de deduzir a causa a partir do efeito, mas sim de, a partir de nosso enraizamento necessário ao Ser, deduzir, pelo conhecimento intuitivo, sua essência e, dela, compreender a nossa própria essência e existência.

Assim, o conhecimento do terceiro gênero mostra a natureza da Causa e ao mesmo tempo nosso pertencimento a ela como *modos intrínsecos*, isto é, como algo que, por assim dizer, “está presente” a ela como efeito inseparável de sua ação eterna e infinita, como ela “está presente” a nós como causa eficiente imanente. O que portanto a ciência intuitiva nos faz ver com os olhos da mente e sentir com a presença de nosso corpo é a maneira própria pela qual nós mesmos – e não apenas, de maneira genérica, “todas as coisas” – *somos partes* da ação eterna e infinita da Natureza, e esse conhecimento, que a mente realiza como parte intrínseca do intelecto infinito, é uma ideia adequada, uma *ação* da mente, e portanto a ciência intuitiva também nos faz ver agora que nós, enquanto *essência singular*, *tomamos parte* na ação eterna e infinita da Natureza. E é desse terceiro gênero de conhecimento, afirma Espinosa, que se origina “o maior contentamento da mente que pode dar-se” (E V, 27).

Todo esse trabalho da mente, entretanto, não nasce por acaso. A ciência intuitiva, insistimos, não surge do nada ou de um milagre divino. Não é, então, como lembra Rousset, um acontecimento místico³⁰⁸. Sua ligação com o conhecimento racional ou “científico” é direta (E V, 28). O conhecimento pelas noções comuns, que é próprio deste, já é capaz de nos pôr em contato com as coisas fixas e eternas, precisamente porque permite formar ideias verdadeiras. Vimos que a razão, conhecimento do segundo gênero, envolve um conhecimento sob a perspectiva da eternidade por compreender as coisas como necessárias (E II, 44)³⁰⁹. O conhecimento do

³⁰⁸ Cf. ROUSSET, Bernard. *La perspective finale de “l’Éthique” et le problème de la cohérence du spinozisme – L’autonomie comme salut*. Paris: J. Vrin, 1968, p. 119-20.

³⁰⁹ Ver Capítulo 6.

terceiro gênero é, como afirma Rousset, o desenvolvimento dessas ideias³¹⁰ – é, portanto, o desenvolvimento de nossa potência intrínseca de pensar, desenvolvimento que leva a mente ao ponto de conceber-se a si mesma como causa de suas ideias adequadas, mas também como potência finita de pensar que é parte intrínseca da potência infinita de pensar de Deus. De um lado, portanto, a mente se ama ao perceber sua própria potência no ato mesmo de pensar adequadamente e transformar os afetos passivos – ideias inadequadas – em afetos ativos; de outro lado, ela ama a Deus ao conceber sua inserção necessária no infinito, isto é, na atividade mesma do intelecto infinito, a ideia de Deus.

A ciência intuitiva é, assim, o aprofundamento de um trabalho de pensamento que emerge dos embates próprios da experiência afetiva das paixões tristes ou que envolvem tristeza. É esse o motivo que faz com que a ciência intuitiva nos afete de uma maneira que a razão não pode fazer por si só. Estamos aqui diante de um afeto que encontra seu fundamento na *atividade* cognitiva da mente, em sua própria potência, e não numa *passividade* que pressupõe a maneira como o corpo é afetado pelos corpos exteriores. Mas esta atividade intuitiva encontra seu fundamento na atividade da razão, porque esta, concebendo as coisas *sub specie aeternitatis*, é uma atividade que a mente pode realizar apenas na medida em que concebe, não a “existência atual e presente de seu corpo”, mas a essência mesma do corpo sob o aspecto da eternidade: “(...) essa potência da mente de conceber as coisas sob o aspecto da eternidade não pertence à mente senão enquanto ela concebe a essência do corpo sob o aspecto da eternidade” (E V, 29). O que, contudo, significa conceber a essência do corpo *sub specie aeternitatis*? Significa conceber a eternidade da própria mente. Pois se a mente pode realizar uma tal concepção, é porque, ensina a proposição V,22, em Deus existe necessariamente “uma

³¹⁰ Cf. Rousset, B., *La perspective finale de “l’Éthique”...*, *op. cit.*, *ibidem*.

ideia que exprime a essência” de todo e qualquer corpo humano, uma vez que Deus é causa não apenas da existência, mas também da essência dos corpos humanos (e de todas as coisas, de resto). Realmente, tudo o que existe decorre da necessidade da natureza divina (*E I*, 16); a essência de um corpo humano deve portanto ser “concebida necessariamente pela própria essência de Deus, e isso segundo uma certa necessidade eterna”; e, assim, a ideia da essência do corpo humano deve existir necessariamente em Deus (*E V*, 22), uma vez que nele necessariamente existe uma ideia tanto de sua essência quanto de tudo o que dela necessariamente segue (*E II*, 3). Mas essa ideia da essência do corpo humano que existe em Deus pertence (*pertinet*) à essência da mente porque esta não é outra coisa que a ideia desse corpo (*E II*, 13). Portanto, a própria mente é eterna, e, sendo assim, como afirma a proposição seguinte (*E V*, 23), ela “não pode ser destruída inteiramente com o corpo, mas dela permanece algo que é eterno”. Essa sua eternidade é algo que a mente pode *conceber*, mas não *imaginar*, assim como ela concebe a essência eterna de Deus sem precisar imaginá-lo como presente; pois, de fato, tudo o que a mente imagina, assim como tudo o que ela se recorda do passado, ela o faz somente enquanto dura o corpo (*E V*, 21). Essa *concepção* que a mente realiza de sua própria eternidade não tem relação, portanto, com a duração do corpo, e é por isso que ela não pode recordar-se de ter existido antes do seu corpo, pois recordar é imaginar o passado, é ter ideias dos vestígios que foram deixados no corpo: como ela poderia lembrar de algo que foi deixado no corpo se este não existia? A mente concebe a sua eternidade porque concebe que ideia da essência de seu corpo deve existir numa essência eterna, Deus, e que essa ideia pertence à sua própria essência, ou seja, tal ideia é ela mesma, havendo nela portanto algo que é necessariamente eterno e que não pode ser inteiramente destruído com o corpo. Contudo, embora seja impossível lembrarmos de ter existido antes de nosso corpo (não há o que se lembrar porque não há existência da mente

anterior à existência do corpo), quando nossa mente *concebe* que há nela mesma algo de eterno, quando, precisamente por causa dessa ação do intelecto, concebe sua eternidade por meio da essência eterna de Deus na qual está compreendida ou contida, nós, então, “sentimos e experimentamos que somos eternos”. Esse *sentimento* e essa *experiência* da própria eternidade devem-se portanto a um esforço da mente enquanto ela *concebe* a essência de seu corpo sob a forma da eternidade, e não enquanto ela o imagina: “Pois”, escreve Espinosa, “a mente não sente menos as coisas que ela concebe [*concipit*] ao inteli-las [*inteligendo*] do que as que ela tem na memória”, e continua o filósofo, enfatizando o papel das demonstrações racionais: “Com efeito, os olhos da mente [*Mentis oculi*], com os quais ela vê e observa as coisas, são as próprias demonstrações” (*E V*, 23 esc.). A mente sente e experimenta, portanto, o que ela concebe pelo *intelecto*. Dito isto, temos que frisar, também, o fato mesmo de mente *sentir* sua eternidade, porque esse sentimento será o fundamento afetivo da experiência do *amor intelectual de Deus*, de que trataremos mais adiante. O *sentir* esclarece por que a experiência intelectual com Deus é uma experiência de amor, e por que a proposição V,32, cujo corolário define o amor intelectual, fala em *deleitar* (*delectare*), da mesma forma que o *TIE* (§1) falava em *fruir* (*frui*). É preciso dizer, por fim, que esse sentimento de eternidade é, para a nossa Felicidade, muito mais importante do que as especulações em torno do que, afinal, restaria da mente depois que o corpo é destruído. Na verdade, podemos dizer que isso não tem a menor importância para a nossa Felicidade, porque a eternidade que nós sentimos e experimentamos só tem efeitos para a nossa salvação enquanto dura o nosso corpo, portanto aqui e agora. E de fato, tudo isso que nós estamos concebendo só faz sentido, isto é, só tem efeito afetivo devido ao fato de que o trabalho da mente que alcança esse ponto da experiência intelectual e afetiva emergiu de

um esforço em resolver os problemas afetivos nascidos da relação do corpo com os corpos externos e conseqüentemente consigo mesmo.

A concepção da eternidade da mente – isto é, da nossa eternidade aqui e agora – é, como vemos, de suma importância para a nossa felicidade. Não porque ela garanta qualquer imortalidade da alma (o que é impossível), mas porque é enquanto tal que ela permite um conhecimento de nós mesmos como *essência singular eterna*, o que a razão não podia fazer porque a razão não conhece essências singulares mas apenas as propriedades comuns necessárias igualmente nas partes e no todo. É de fato somente na medida em que a mente concebe *a si mesma e o seu próprio corpo* sob a forma da eternidade, afirma Espinosa na proposição V, 30, que ela “tem necessariamente um conhecimento de Deus, e sabe que é em Deus e é concebida por Deus”. Mas conceber as coisas sob a forma da eternidade, afirma Espinosa na demonstração, é concebê-las como entes reais que seguem necessariamente da essência eterna de Deus, e a eternidade, como lembra o filósofo, é a própria essência de Deus enquanto esta envolve existência necessária (*E I*, def. 8); conseqüentemente, ao conceber a si e seu corpo sob a forma da eternidade a mente tem necessariamente um conhecimento de Deus, sabe que existe nele e sem ele não pode ser concebido. Na eternidade da mente, por conseguinte, reside o fundamento metafísico do conhecimento intuitivo, que, como o afirma Espinosa em V,31, tem a mente como sua causa formal *enquanto a própria mente é eterna* [*quatenus mens ipsa aeterna este*]. No escólio dessa proposição, Espinosa conclui: “Portanto, quanto mais cada um se fortalece [*pollet*] nesse gênero de conhecimento, mais é consciente de si e de Deus, isto é, mais é perfeito e feliz [*beatior*], o que ficará ainda mais patente pelo que segue” (*E V*, 31 esc., *G II*, 300). O que segue, veremos, é a dedução do *amor intelectual de Deus*, nossa maior alegria. Mas desde já assinalemos que da eternidade da mente, Espinosa deduz o terceiro gênero de conhecimento e, deste, o amor

intelectual de Deus. Assim, o amor intelectual de Deus envolve ou supõe o conhecimento da essência singular do corpo sob a forma da eternidade e, assim, da própria mente como essência singular eterna, conhecimento que só uma ciência intuitiva pode realizar.

4. FELICIDADE: AMOR INTELECTUAL DO SER ABSOLUTAMENTE INFINITO

Se, de fato, da ciência intuitiva deriva um conhecimento de nós mesmos como efeitos necessários da essência e potência do Ser absolutamente infinito, é porque esse tipo de conhecimento dá a “visão” de nós mesmos como essência singular que é uma parte da potência e essência desse Ser, portanto, como algo que é a própria ação da Substância em uma de suas infinitas determinações finitas. Compreendemos, através dele, que nós somos uma coisa singular que é efeito imanente da potência infinita de Deus, em uma de suas infinitas determinações, e, ao mesmo tempo, que somos ação causal finita e necessária de outras coisas. No movimento necessário de autoprodução causal de Deus, somos determinados a existir e produzir a existência de novas coisas, cuja essência, como a nossa, é parte da potência infinita de existir de Deus. Este conhecimento, enquanto ciência intuitiva ou intuição racional, faz compreender nossa união mais íntima e necessária com a Natureza inteira ou Deus: compreendemo-nos como movimento finito intrínseco a um movimento infinito, potência finita intrínseca à infinita potência de Deus, ou como essência singular cuja força para existir é uma determinação intrínseca à essência de Deus como existência necessária; compreendemo-nos, enfim, como existências necessárias nós mesmos, não porém porque a necessidade de nossa existência esteja envolvida em nossa essência – neste caso seríamos Deus – mas porque ela se insere no próprio movimento de autoprodução necessária de Deus. E, assim, a ciência intuitiva permite conceber nossa própria eternidade: somos eternos, não

por nossa essência, mas pela Causa de nossa essência e existência, Causa que atravessa, constituindo-as por dentro, a essência e existência de todas as coisas, as quais formam redes causais ou ordem e conexão de causas na qual nós somos um dos infinitos efeitos-causas.

Se, então, como vimos, o conhecimento de si mesmo, isto é, dos próprios afetos, enquanto se mostra como o melhor meio de resolver os problemas derivados da afetividade passiva (*E V*, 4 esc.), é já em si um amor intelectual, posto que este conhecimento é uma ação da mente e dessa ação deriva uma alegria ativa acompanhada da ideia da potência da própria mente como causa formal, agora, porém, o conhecimento de si mesmo realizado pela ciência intuitiva compreende que a ação da mente é necessariamente uma ação certa e determinada da própria ação eterna (necessária) de Deus, ou seja, compreende que, embora ela seja a causa formal de suas ideias (*E V*, 31), todo o seu *esforço* de compreensão tem a essência e a potência divinas como suas causas formais imanentes. Dessa compreensão intuitiva de si deriva uma alegria, e portanto do terceiro gênero de conhecimento nasce um *amor intelectual de Deus*, porque alegria derivada do trabalho de autoconhecimento ou conhecimento dos próprios afetos concomitante à ideia de Deus ou intelecto infinito como sua causa³¹¹. Espinosa deduz tudo isso na proposição 32 do *De Libertate*, com sua demonstração e seu corolário: “Nós nos deleitamos com o que quer que inteligimos pelo terceiro gênero de conhecimento, e isso certamente acompanhado da ideia de Deus como causa” (*E V*, 32; *G II*, 300). A demonstração é clara: uma vez que da ciência intuitiva “nasce o maior contentamento da mente que pode existir” (pela proposição *V*,27, citada mais acima),

³¹¹ Savério Ansaldi considera que a fonte mais provável desse importante conceito espinosano são os *Diálogos de Amor*, de Leão Hebreu, obra que Espinosa possuía em sua biblioteca. Em artigo recentemente publicado, o autor analisa a influência de Hebreu sobre Espinosa no *Breve Tratado*, no qual o filósofo se serviria dos *Diálogos* inclusive para demarcar sua diferença em relação a Descartes. Cf. ANSALDI, S. “Un nouvel art d’aimer. Descartes, Leon l’Hébreu et Spinoza”. In: JAQUET, C., SÉVÉRAC, P., SUHAMY, A. *Spinoza, philosophe de l’amour*. Saint-Étienne (França): Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2005, p. 24-40.

dela se origina uma alegria concomitante à ideia de si como causa, mas, da mesma maneira (*tamquam*) e “consequentemente” (*consequenter*, pela proposição V,30) da ideia de Deus como causa. Assim, deduz o corolário:

Do terceiro gênero de conhecimento origina-se necessariamente o amor intelectual de Deus. Pois desse gênero de conhecimento (pela prop. precedente) origina-se uma alegria concomitante à ideia de Deus como causa, isto é (pela def. 6 dos afetos) o amor de Deus, não enquanto o imaginamos como presente (pela prop. 29 desta Parte), mas enquanto inteligimos que Deus é eterno, e isto é o que chamo de amor intelectual de Deus (*E V*, 32 cor.; *G II*, 300)

Esse amor intelectual de Deus, derivando do conhecimento intuitivo, e portanto tendo a mente, enquanto coisa eterna, como sua causa formal, é, frisemos, antes de tudo *intelectual*. Eis por que Espinosa afirma que o “amor de Deus” não nasce do conhecimento intuitivo enquanto *imaginamos* Deus “como presente”, mas sim “enquanto inteligimos que Deus é eterno”. Mas o amor intelectual de Deus é também *amor*, porque alegria imediata ou concomitante à ideia de si e à ideia de Deus como sua causa. Como escreve Rousset, esse amor “é o vivido afetivo imediato da pura atividade imanente da mente”³¹². Foi por isso que enfatizamos acima o *sentir* da mente, o caráter afetivo da experiência que ela tem enquanto *age*, isto é, compreende ou entende.

O problema que aparece, contudo, na definição de amor intelectual de Deus é a referência à sexta definição dos afetos da Parte III: “O amor é uma alegria concomitante à ideia de uma causa *externa*” (grifo nosso). Essa referência já aparecia na demonstração da proposição V,15, e era lá também um problema³¹³. Os comentadores não deixaram de apontar o caráter problemático dessa referência: a essa altura da *Ética*, em que estamos mergulhados no terceiro gênero de conhecimento, como se pode falar de Deus

³¹² Cf. Rousset, *La perspective finale de “l’Éthique”...*, *op. cit.*, p. 137.

³¹³ Ver nota 308.

ou do intelecto infinito de Deus como causa *externa* à mente? Acabamos de ver, com efeito, a inserção de nossa mente e nosso corpo no infinito, a compreensão de nossa união imediata à Natureza inteira. Dizer que o amor intelectual de Deus é uma alegria concomitante à ideia de uma causa externa não contraria a definição de amor, mas parece contradizer a imanência espinosana, porque, como afirma a proposição I,18, “Deus é causa imanente, e não transitiva, de *todas* as coisas [*omnium rerum*; grifo nosso]”; e na proposição V, 31, que citamos acima, Espinosa afirma que o terceiro gênero de conhecimento tem a mente como sua causa formal, na medida em que a própria mente é eterna, isto é, modo intrínseco do intelecto infinito, uma ação imanente ela mesma da ideia de Deus. Além disso, no *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa afirma que a “forma do pensamento verdadeiro” não se deve nem ao objeto nem a “outros pensamentos”, mas depende apenas da potência e natureza do próprio intelecto. Nesse caso, portanto, não há lugar para uma “causa externa”, seja porque a mente é parte intrínseca da ação imanente do atributo pensamento e portanto do intelecto infinito ou ideia de Deus, seja porque ela é a causa formal do conhecimento verdadeiro que ela produz por sua própria força (*vis*), potência (*potentia*) e natureza (*natura*).

Pierre Macherey identifica o mesmo problema, quando analisa a proposição V,15, na qual a 6ª. definição dos afetos é também evocada. Para ele, o que justifica a utilização da definição de amor da Parte III é o fato de que, nesse momento do percurso demonstrativo da *Ética*, estaríamos perfazendo um processo de liberação – ou cuja tendência é a liberação – ainda não concluído, e no qual, por isso mesmo, o objetivo final não foi atingido. Seria precisamente o caráter inconcluso e tendencial da trajetória liberadora e do amor envolvido nela que deixaria espaço para a permanência da imaginação: algo dela ainda estaria presente, as bases do processo permaneceriam

imaginárias, e isso justificaria falar-se em amor derivado de uma “causa externa”³¹⁴. Ao contrário, na definição de amor intelectual de Deus, justamente a imaginação dá lugar ao intelecto (o amor é *intelectual*), e portanto a ideia de Deus, pelos motivos que vimos acima, “não pode valer como aquela de uma causa exterior”. Entretanto, em toda a Parte V estamos imersos no segundo gênero de conhecimento (razão), e já na proposição V,15 o termo que aparecia era *intelligere*, e não *imaginare*; além disso, pelo menos desde a proposição 21, é o conhecimento do terceiro gênero que começa ser exigido do leitor, posto que a partir daí começa-se a adentrar o campo demonstrativo da ideia que exprime a essência do corpo sob o aspecto da eternidade. A interpretação de Macherey, contrariando, assim, o texto da proposição V,15, contraria também a proposição V,32 e seu corolário, porque deixa escapar o campo cognitivo a que ambas se referem, a esfera da intelecção, presente numa, e da intelecção intuitiva, presente noutra: o *inteligere* está presente nos dois textos. Assim, se a interpretação é válida para a proposição V,15, teria que ser válida também para o corolário da proposição V,32, e vice-versa. Mas Macherey não tira essa conclusão.

Uma outra interpretação, a de Bernard Rousset, apoia-se no fato de que estamos aí no terceiro gênero de conhecimento, do qual o amor intelectual de Deus se origina, e portanto não pode haver exterioridade entre a mente e o que ela concebe, assim como entre o que ela concebe e o amor derivado desse conhecimento. Não pode haver exterioridade, porque o que o conhecimento do terceiro gênero nos dá é justamente o conhecimento da inserção necessária do finito no infinito, como vimos acima. E, no entanto, restaria uma exterioridade no amor intelectual de Deus. Não se trata contudo de uma exterioridade absoluta, como a exterioridade entre substâncias – pois só há uma substância e seus modos imanescentes – ou aquela que há entre os modos finitos de um

³¹⁴ Macherey, P., *Introduction à l’Ethique de Spinoza, op cit.*, p. 89-90.

mesmo atributo. O que há, segundo Rousset, é uma “exterioridade mínima”, como ele escreve, que se deve à distinção real entre a essência do modo finito e a essência do Ser absolutamente infinito: é por que se pode e se deve conceber uma distinção real entre o Ser do homem e o ser de Deus, distinção estabelecida pela proposição II,10 – “À essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem –, é precisamente por isso que Espinosa pode manter o mesmo vocábulo, *amor*³¹⁵, não obstante a imanência da mente finita que conhece a sua causa, o intelecto infinito ou ideia de Deus. Chauí, por sua vez, concorda com Rousset em que a referência à sexta definição do *De Affectibus* deve-se à distinção entre modo e substância, não porque haja qualquer exterioridade, mínima que seja, mas porque tal distinção permite manter a ideia de que o modo não é causa de si, e não o sendo, a alegria que um modo humano sente por conceber a si mesmo e seus afetos sob a ciência intuitiva tem a essência e potência pensante de Deus como causa, e não, absolutamente falando, a si mesmo: e é isso que permite a Espinosa manter o mesmo vocabulário – *amor, alegria*³¹⁶. Em suma, não é a exterioridade que justifica o uso do conceito, mas a distinção real que é preciso conceber entre substância ou seus atributos e o modo. Numa palavra, não obstante a imanência da mente ao intelecto infinito e vice-versa, é preciso

³¹⁵ Cf. Rousset, B., *La perspective finale de “l’Éthique”...*, *op. cit.*, p. 141-143.

³¹⁶ CHAUI, M. “Essência Singular Livre e Eterna: uma Análise da Parte V da *Ética* de Espinosa”, *op. cit.*, 6ª. Aula, 4 de maio de 2009. A utilização do termo amor e a referência ao AD 6, encontra apoio, segundo Chauí, não só na distinção entre substância e modo humano estabelecida em II, 10, mas também, conseqüentemente, na definição de essência oferecida na Parte II e na distinção entre os significados de *constituere* e *pertinere*. Pela segunda definição da Parte, essência é isso sem o quê a coisa não pode ser nem ser concebida, mas também, *vice versa* – e esse é o ponto importante na definição espinosana – *isso que sem a coisa* não pode ser nem ser concebido. Assim, é verdade que o homem não pode ser nem ser concebido sem Deus, porque os atributos divinos *constituem* a natureza do homem: enquanto coisa corpórea, ele é expressão certa e determinada do atributo extensão; enquanto coisa pensante, expressão do atributo pensamento. Constituir, como lembra Chauí, é justamente isso, produzir de maneira certa e determinada uma coisa de mesma natureza. Entretanto, a essência desses atributos não *pertence* à essência do modo humano, pelo quê a substância constituiria a “*forma* do homem”, como diz a proposição II, 10, isto é, faria do homem aquilo que ele é, enquanto tal, por sua própria essência, por aquilo que lhe pertence como algo contido em sua essência mesma, e isso faria do homem, não um modo – isso que é em outro pelo qual também é concebido – mas o próprio Deus – isso é causa de si, com tudo o que isso implica: existência necessária por própria essência, infinitude, imutabilidade, indivisibilidade, unicidade substancial etc., o que é absurdo, como afirma Espinosa (*E II, 10* esc.).

ter em conta que se o conhecimento do terceiro gênero e o amor que dele deriva têm a própria mente como sua causa formal, a causa da mente não é ela mesma – não é ela a causa de si mesma, mas o intelecto infinito de Deus.

Mas já não estamos aqui diante do amor passivo ou imaginativo. Trata-se de um amor de outro gênero, e as proposições 35 e 36 do *De Libertate* permitem compreender por que. A proposição V,35 enuncia: “Deus ama a si mesmo com um amor intelectual infinito”. Ser absolutamente infinito, Deus é a realidade absoluta, é toda a realidade, e portanto goza de absoluta perfeição, já que realidade e perfeição são o mesmo; mas sendo coisa pensante, produz a ideia de si mesmo e de tudo o que produz (*E II*, 3), e sendo causa de si (*E I*, def. 1), essa ideia de si vem acompanhada da ideia de sua causa; logo, Deus goza de um amor intelectual infinito. O gozo da perfeição absoluta não é outra coisa que o fato mesmo da existência eterna e infinita do Ser absolutamente infinito; a expressão disso no Pensamento é a *idea Dei*, o intelecto infinito, pelo qual Deus é ideia de si e do produz; mas essa ideia de si é a ideia do próprio Ser como *causa sui*. Portanto, a existência necessária e infinita do Ser absolutamente infinito é sentida (se é que podemos usar esse termo), acompanhada da ideia de si mesmo como causa, e é isso o amor intelectual de Deus. Ora, a mente humana é um modo intrínseca do intelecto infinito; logo, nela o amor intelectual que deriva do terceiro gênero de conhecimento é parte do amor intelectual infinito com Deus ama a si mesmo. É o que afirma a proposição V,36:

O amor intelectual da mente por Deus é o próprio amor de Deus, com o qual Deus ama a si, não enquanto é infinito, mas enquanto pode se explicar pela essência da mente humana, considerada sob o aspecto da eternidade; isto é, o amor da mente por Deus é parte do amor intelectual infinito com que Deus ama a si (*G II*, 302).

Ou seja, o amor intelectual de Deus, na mente, é uma parte do amor intelectual infinito com que Deus ama a si mesmo. Nosso amor intelectual de Deus é esse mesmo amor intelectual infinito em ato, em uma de suas infinitas determinações finitas (e *eternas*, como veremos melhor). Assim, trata-se de um amor de outro gênero: se ele é uma alegria, como o exige a definição de amor, não comporta contudo *transitio*, passagem a uma maior perfeição. A *transitio* não existe, no caso de Deus, porque se trata do amor a si mesmo de um Ser absolutamente infinito, que, por isso mesmo, é toda a realidade e, portanto, toda absoluta perfeição. No caso da mente humana, porém, ela também não existe, *enquanto este amor está em ato*, ou seja, no momento mesmo em que é exercido e fruído, porque não há alegria maior para a mente do que conceber, exercendo-a e fruindo-a, sua união com a Natureza inteira, o que ela faz quando compreende as coisas pela ciência intuitiva, que é sua maior virtude (*E V*, 25) e da qual se origina o maior contentamento da mente que pode existir (*E V*, 27). Entendemos melhor, agora, a afirmação que Espinosa fazia no escólio da proposição 33 do *De libertate*: “Pois se a alegria consiste na passagem (*transitione*) a uma maior perfeição, a beatitude certamente deve consistir em que a mente seja dotada da própria perfeição”.

Estamos, assim, diante de um amor ativo, produto de uma ação da mente em sua eternidade. Ele conserva, porém, uma das propriedades do amor, a saber – como explicara Espinosa na seqüência de *AD 6* – a união do amante com a coisa amada. No caso do amor intelectual de Deus, trata-se da união do amante com a Natureza inteira, posto que Deus é o todo, *natureza naturante* e *natureza naturada*. É essa união com o objeto mesmo do conhecimento que a razão, por si só, não permite. É por isso mesmo que no escólio da proposição *V*, 36 Espinosa afirma que o conhecimento do terceiro gênero ou intuitivo das coisas singulares é muito superior ao “conhecimento universal” ou do segundo gênero (razão), pois, pela ciência intuitiva, nós compreendemos o quanto

nossa própria mente e o corpo de que ela é a ideia seguem e dependem da natureza divina, seja quanto à existência, seja quanto à essência – e esse conhecimento nos afeta de uma maneira que a razão não pode fazer por si só, porque através dela apenas não se realiza a plena união entre o intelecto que compreende e aquilo mesmo que é inteligido. Realmente, no contexto do *Breve Tratado*, Espinosa definia a liberdade humana como uma “existência estável que obtém nosso entendimento por sua união imediata com Deus para produzir em si mesmo as ideias e tirar de si mesmo os efeitos que concordam com sua natureza” (KV II, 26, §9). Já aí, nós vemos, Espinosa encerrava a liberdade humana no campo do *entendimento*, ou seja, do conhecimento intelectual, pelo que, apenas, alcançamos uma *existência estável*, pois só ele pode produzir em si mesmo os afetos ativos, isto é, os efeitos que nascem necessariamente de suas próprias ideias. Mas o que Espinosa quer dizer com a expressão *união imediata com Deus*. No parágrafo 13 do *Segundo diálogo* do *Breve Tratado*, Espinosa afirma que “enquanto não tenhamos de Deus uma ideia tão clara que nos una com ele tão intimamente que não nos permita amar algumas coisas fora dele, não podemos dizer que estamos verdadeiramente unidos com Deus nem depender imediatamente dele”. Uma vez que o intelecto concebe que na Natureza só há a Substância, ou seus infinitos atributos infinitos, e os modos, e nada mais, não há nada outro, portanto, fora da Natureza. O que quer que amemos fora dela só poderá estar, assim, em nossa imaginação, que nesse caso impõe-se entre nós e a ideia da Substância. Nós estamos necessariamente sempre unidos à Natureza, mas, neste caso (sob a imaginação), a união não é *imediata*, ou seja, há uma *mediação* entre nós e

ela, e esta mediação é a paixão ou imaginação³¹⁷. Assim, é preciso um conhecimento claro da Natureza para que o intelecto permita compreender-nos, a nós e nossa mente, como modos intrínsecos e efeitos imanentes dela. Numa palavra, o intelecto permite uma união *imediata* com a Natureza porque elimina a mediação das paixões que há entre nós e ela. E devemos notar, de passagem, que não se trata de um *relegare*, o restabelecimento de uma ligação que havia antes e que foi perdida. Trata-se de uma conquista, porque nosso estado é desde o início passional. Ou seja, nós iniciamos nossa trajetória no mundo pela mediação das paixões, como vimos, a forma pela qual estamos desde o início unidos à Natureza sendo a forma da paixão. Mas como a paixão é uma ideia confusa de nós, das coisas e de Deus, ela coloca entre nós e ele “coisas” que não existem, “fantasmas” (*imagens*), e é sob esta condição, de resto, que nós normalmente desejamos ser o que não somos nem podemos ser, ter o que não temos nem podemos ter; é nessa condição afetivo-cognitiva que nós vivemos num “outro mundo”, o mundo “fora” da Natureza mas dentro da nossa imaginação. Quando, porém, o intelecto elimina essa mediação, ele nos põe *imediatamente* em contato com nós mesmos e com as coisas tais como elas são e nós somos: com a Natureza inteira, portanto. No conhecimento do terceiro gênero realizamos assim nossa união com o objeto do conhecimento que é a causa da potência e da essência da própria mente que conhece e conhece a si mesma como coisa singular e efeito imanente da potência e essência de Deus. Assim, o

³¹⁷ É assim que, no *Primeiro Diálogo do Breve Tratado*, o *Amor*, após ter perguntado a *Intelecto* (ciência intuitiva) se ele concebia um ser que fosse “soberanamente perfeito”, que não pudesse “ser limitado por nenhum outro” e no qual ele próprio, *Amor*, estivesse também compreendido – é a pergunta pela felicidade –, *Intelecto* responde sem hesitação que, a seu ver, a natureza só poderia “ser considerada em sua totalidade, como infinita e soberanamente perfeita”, e que se *Amor* tivesse alguma dúvida, devia interrogar *Razão*, que lhe confirmaria a resposta; mas à resposta antes mesmo que *Razão* pudesse completar a resposta, *Concupiscência* intervém alegando que não pode haver nem totalidade nem unidade, que a substância extensão nada tem a ver com a substância corpórea etc., ao que *Amor* replica: “Mas oh, infame!”, percebendo a artimanha de *Concupiscência* em querer jogá-lo de novo na pluralidade fragmentada, desconexa e ininteligível de um real imaginário. *Amor* decide então voltar-se de novo para *Razão* e indaga-la sobre o ser que ele procura e no qual busca estar contido. A *Concupiscência*, aqui, representa a imaginação, mediação e obstáculo que se interpõe entre *Amor* e *Razão* e impede *Intelecto* de conceber a união imediata com o Ser.

conhecimento intuitivo não é apenas o conhecimento da necessidade de todas as coisas a partir do conhecimento da essência e existência necessária da causa de todas elas – Deus –, mas também de nossa união necessária com a Natureza inteira³¹⁸.

Na *Ética*, assim, realiza-se o projeto do *TIE*, que era, justamente a partir da emenda do intelecto, permitir-nos adquirir uma natureza humana “superior” ou “muito mais firme” (*naturam humana multò firmior*), o *verdadeiro bem* sendo tudo o que pode ser meio para alcançá-la e o *sumo bem* sendo alcançar, de possível com outros indivíduos, o gozo de tal natureza, que, neste contexto, trata-se da Felicidade, que o próprio *TIE* já assinalava como sendo “o conhecimento da união que a mente tem com a Natureza inteira”, *cognitionem unionis, quam mens cum totâ Naturâ habet* (*TIE* §13). Mas esta união, Espinosa prometia mostrar “em seu lugar próprio”. No contexto do *TIE* tal não podia ser mostrado, porque isto requeria atender a uma demanda da própria razão – *ratio postulat*, escreve Espinosa –, qual seja: inquirir “se é dado um ente (*ens*), e ao mesmo tempo qual, que possa ser causa de todas as coisas, e cuja essência objetiva [i. e., a *ideia*] seja a causa também de nossas ideias, e então nossa mente (...) reproduzirá ao máximo a Natureza, pois terá dela a essência, a ordem e a união” (*TIE* §99; G II, 36). Ou seja, a razão exige que para a compreensão da união da mente com a Natureza inteira seja conhecida essa mesma Natureza, causa de todas as coisas e portanto de nossa mente. Ora, se a *Ética* completa o trabalho do *TIE* é precisamente porque começa pela ideia adequada dessa *Causa prima*, o Ser absolutamente infinito, Substância, Deus ou seja a Natureza. E o que a primeira definição da *Ética I* ensina é que esse ente, sendo causa de si, sua essência envolve existência, isto é existe necessariamente; ele é portanto eterno, posto que a eternidade “é a própria existência

³¹⁸ Lembremos que é esse conhecimento de nossa união com todas as coisas que o meditante do *Tratado da Emenda do Intelecto* identificava à ideia de “natureza superior” (*TIE* §12), e que Espinosa prometia desenvolver em um “lugar próprio”, isto é, na sua *Filosofia*, a *Ética*, particularmente, como vemos, a Parte V.

enquanto esta é concebida seguir necessariamente da definição da coisa eterna” (E I, def. 8). Sendo, então, uma parte intrínseca ou efeito imanente da *ideia de Deus*, uma ação imamente do intelecto infinito de Deus em uma de suas infinitas determinações finitas, nossa mente é ela mesma eterna, e por isso mesmo pode conceber a si e a seu corpo sob a perspectiva da eternidade, o que por sua vez implica conhecer Deus, sabendo que existe nele e é concebida por ele (E V, 30); e a ciência intuitiva que deriva da razão é também ela eterna (E V, 31 dem.), assim como eterno é o amor intelectual que deriva desse conhecimento intuitivo (E V, 33).

Com a ontologia do necessário oferecida na Parte I da *Ética*, entramos na ordem da eternidade. Para a nossa felicidade, isso significa muito. Vimos acima que mais nos fortalecemos no terceiro gênero de conhecimento, mais temos consciência de nós e de Deus, e nos tornamos, assim, felizes (E V, 31 esc.). Não é difícil entender o porquê. A proposição V,34 demonstra que a mente está submetida (*obnoxia*) aos afetos que estão referidos às paixões apenas enquanto dura o corpo, isto é, enquanto ela é apenas ideia de seu corpo, do que nele se passa por sua relação com os outros, e não ideia de si e da essência de seu corpo sob a forma da eternidade. Neste último caso, ela se encontra no conhecimento do terceiro gênero e no amor intelectual de Deus, e nessa medida concebe a si, as coisas e Deus sem relação com o tempo, isto é, *sub specie aeternitatis*. O corolário de V, 34, por sua vez, indica mais claramente por que nossa entrada na eternidade por via da ontologia do necessário constitui nossa Felicidade: “Disso segue que nenhum amor, além do amor intelectual, é eterno”. Do conhecimento da coisa eterna deriva um amor que é eterno, porque são eternos a própria ação de conhecê-la e o amor que disso deriva. O amor passional, isto é, a alegria acompanhada da ideia de uma coisa exterior como causa precível e incerta – que, esta sim, pode ser concebida pelo tempo – não pode ser eterno justamente porque não são eternos nem o conhecimento da

coisa nem o amor que dele deriva. A ideia adequada da coisa eterna não pode perecer nunca, pelo fato mesmo de que a coisa concebida é ela mesma eterna e concebida adequadamente como tal; e como nosso corpo e nossa mente são efeitos imanentes necessários da causa eficiente imanente dessa coisa eterna, nós nos concebemos a nós mesmos como eternos por que compreendemos a união que a nossa mente tem com a Natureza inteira³¹⁹.

A Felicidade como amor intelectual de Deus permite compreender por que o processo liberador ou o caminho que leva à Liberdade ou Beatitude começa e termina no campo dos afetos. Os afetos passivos nos enredavam no amor pelas coisas perecíveis e incertas, que eram causa de tristezas, e isso nos colocava em contrariedade afetiva, seja com as próprias coisas, que nós amávamos porque eram causas de alegria, mas odiávamos porque eram causas de tristeza; seja com os outros e com nós mesmos, pelo mesmo motivo. Mas é essa experiência afetiva mesma da contrariedade, como nós vimos, que pode levar-nos a empreender o árduo caminho que conduz à Felicidade, isto é – vemos agora –, ao amor intelectual de Deus, ao amor derivado do conhecimento adequado de uma coisa eterna que é causa imanente do que somos e do que nos esforçamos por ser. Assim, a entrada na ontologia do necessário é a aquisição e experiência de um amor intelectual eterno, isto é, que não pode perecer como os amores passivos, porque deriva do conhecimento adequado de uma coisa eterna na qual nós e

³¹⁹ Essa ligação entre imanência absoluta de todas as coisas produzidas ao princípio produtor, união de todas as coisas e inteligibilidade de todo o real já aparecia nos *Pensamentos metafísicos*, ainda que sob a roupagem de uma linguagem ainda um tanto teológica: “ (...) toda a Natureza não é senão um ente único, donde segue que o homem é uma parte da natureza que deve formar uma união [*cobarerere*] com as outras, pelo que da simplicidade do decreto de Deus seguiria também que se Deus criasse as coisas de outro modo, simultaneamente teria constituído nossa natureza de tal modo que inteligíssemos as coisas conforme foram criadas por ele”. *CM*, II, 9; *G I*, p. 267.

ele, o amor, estamos compreendidos ou contidos eternamente, *in aeternum*³²⁰.

É assim que o amor intelectual de Deus elimina toda contrariedade afetiva. Não porque ele ocupe de maneira exclusiva o nosso ser, em detrimento de todas as coisas externas, que deixariam de ser amadas. Continuamos entre as coisas, que, tomadas em si mesmas, continuam tais quais eram. Muda, porém, a nossa relação com elas. É verdade que a passividade não pode ser inteiramente abolida, porque é impossível que nós possamos deixar de ser uma parte da Natureza. Dependemos das outras partes sempre, mesmo na produção e realização da nossa Liberdade e Felicidade, isto é, mesmo sob o amor intelectual de Deus. De fato, o que quer que seja, o homem precisará sempre de alimentos para o seu corpo ou da luz que transforma esses alimentos em energia, e isso entre mil e tantas outras coisas externas de que depende. Mas já o *TIE* ensinava em que medida as coisas externas entram na produção de nossa Felicidade: enquanto *meios* para adquiri-la (*TIE* §11); neste caso, elas são “bens verdadeiros” (§13), e na medida mesma em que ajudam a alcançar e produzir nossa felicidade, nós as amamos enquanto tais³²¹. Muda, assim, o caráter mesmo da dependência: as coisas externas não são mais buscadas como fins em si mesmas, mas como aquilo que é parte da produção da nossa felicidade e com o quê, então, nós nos alegramos³²². No amor intelectual de Deus,

³²⁰ A *Ética* responde assim a pergunta que *Amor* dirigia a *Intelecto* no diálogo do *Breve Tratado* que citamos acima; e chega à resposta para a pergunta que o meditante do prólogo do *TIE* formulava sobre um bem verdadeiro e capaz de ser comunicado (inteligível a todas as mentes), algo que, uma vez descoberto e adquirido, nos dá eternamente (*in aeternum*) o gozo de uma suma alegria, a Felicidade

³²¹ O termo “meios” (*media*), para alguns de nós, filhos da Escola de Frankfurt, poderia parecer estranho ou inapropriado, porque remeteria à ideia de uma razão instrumental. Esta, porém, parece supor uma completa indiferença em relação aos meios, que não passariam de suportes desprezíveis para se atingir uma realização mais alta do desejo, seja ele qual for. Mas vemos bem que não é o caso, aqui. Como afirma Espinosa no mesmo parágrafo do *TIE*, quando as coisas são buscadas como aquilo que nos ajuda a inteligir a união que nossa mente tem com a natureza inteira – maneira pela qual o *TIE* define a Felicidade – elas têm uma medida e prejudicam muito pouco. Enquanto contribuem para a produção da nossa Felicidade, e portanto enquanto quase não têm excesso e prejudicam ao mínimo, por isso mesmo as amamos, e elas se tornam partes inseparáveis da realização de uma vida feliz.

³²² Como escreve André Martins: “(...) se nós temos a ideia do objeto exterior que acompanha nossa alegria somente como favorecendo a potência de agir mas sem jamais ser compreendido como a causa total e exclusiva do afeto, então o amor é ativo. O objeto é compreendido aí como um meio que favorece nossos afetos ativos (...)”. MARTINS, A. “L’amour: cause et concomitance”. In: JAQUET, C., SÉVÉRAC, P., SUHAMY, A., *op. cit.*, p. 73-74.

portanto, todas as coisas entram na produção de uma vida de felicidade, porque todas elas e as afecções que elas nos causam podem ser concebidas adequadamente, os afetos passivos sendo transformados em afetos ativos, como vimos acima, pela ação da própria mente, senão de forma absoluta, pelo menos o tanto quanto está em seu próprio poder.

Mas esse poder, vimos acima, nasce de sua própria eternidade, concebida enquanto a mente concebe a si e à essência de seu corpo sob a perspectiva da eternidade. É por isso que quando afirma, na proposição V,37, que na natureza nada é dado que seja contrário ao amor intelectual de Deus ou que possa destruí-lo, Espinosa demonstra essa proposição dizendo que esse “amor intelectual segue necessariamente da natureza da mente enquanto ela própria é considerada, pela natureza de Deus, como uma verdade eterna”, e isso pelas proposições 29 e 33 da mesma Parte V, que demonstram por sua vez tanto a natureza eterna da mente quanto a eternidade do amor intelectual de Deus. Se, portanto, pudesse haver algo que fosse contrário a esse amor e pudesse destruí-lo, seria preciso que o verdadeiro se tornasse falso, o que é absurdo. No escólio, Espinosa se antecipa à objeção que se poderia fazer com base no único axioma da parte IV, que afirma que na natureza das coisas nenhuma coisa singular é dada para a qual não exista uma outra mais forte e potente que pode destruí-la: se o amor intelectual de Deus é um produto da potência de nossa mente, mas se nós somos uma coisa singular, então necessariamente há algo que possa destruí-lo. Contudo, escreve Espinosa, este axioma “diz respeito às coisas singulares enquanto consideradas em relação a um tempo e local determinados, do que acredito que ninguém duvida”. Ora, o amor intelectual nasce do terceiro gênero de conhecimento, pelo qual a mente concebe a si, a essência de seu corpo e todas as coisas sob a forma da eternidade, a qual não se define pelo tempo mas pela própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna, e a mente se conhece como eterna, não

certamente por sua essência, mas “pela natureza de Deus”, isto é, concebe a essência de seu corpo como expressão certa e determinada da ação eterna do atributo extensão e concebe a si, da mesma forma, como expressão singular eterna do Pensamento. Logo, isso que a mente assim concebe não tem qualquer relação com o tempo, pertencendo simultaneamente à ideia de Deus e à essência da própria mente, o que faz com que haja nesta algo que não pode ser destruído inteiramente (*absolute*) com o seu corpo (E V, 23).

Se Espinosa afirmasse apenas que nossa felicidade consiste no amor por uma coisa eterna, não teria inovado na história de filosofia. Toda a tradição judaico-cristã de teólogos e pensadores não diz algo muito distante disso. Mas eles elaboram filosofias da transcendência e da criação que não permitem conceber a relação entre imanência, conhecimento e união de todas as coisas. Mesmo quando tomamos o exemplo de um precursor de Espinosa, o problema resta ainda insolúvel: sabemos que Descartes inova frente à tradição, ao conceber que Deus criou as verdades eternas através de uma vontade livre infinita³²³. As verdades que ele criou e que nós concebemos poderiam não ser verdades eternas, se ele assim não tivesse querido; mas ele as instaurou no ato mesmo da criação, e por isso são eternas, isto é, não podem ser de outro jeito, a menos que sua vontade mude. A inovação de Descartes está em que a criação das verdades eternas não necessita de razões, como os cálculos leibnizianos, nem da bondade, do bem ou da finalidade etc. No escólio da proposição 33 da Parte I da *Ética*, Espinosa concede que a opinião de que tudo foi criado segundo uma vontade indiferente de Deus e depende de seu beneplácito “desvia-se menos da verdade” (*minus a vero aberrare*) do que aquela segundo a qual Deus age sempre segundo um fim. Mas se não há finalidade

³²³ Nos *Princípios da Filosofia*, Descartes fala em verdades eternas (*veritas aeternas*), nos artigos 48 e 49; cf. DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Ed. bilíngüe, trad. de Guido Antônio de Almeida (coord.). Rio de Janeiro: UFRJ, 2002, p. 62-65. Mas sabemos que é nas Cartas que ele formula a ideia da livre criação da verdades eternas por Deus, como p. ex. nas cartas ao Padre Mersenne, de abril e maio de 1630; cf. DESCARTES, R. *Œuvres philosophiques* I – 1618-1637. Ed. de F. Alquié. Paris: Garnier, 1997, p. 254-269.

na criação das verdades eternas, há contudo uma vontade infinita que preserva uma espécie de contingência radical no ato mesmo da criação: Deus poderia fazer com que tudo não fosse assim, que as verdades fossem outras. Mais do que isso, Descartes deixa intacto o problema da incompreensibilidade do ato divino da criação. Resta sempre, assim, algo de ininteligível em Deus, cuja vontade instaura o incompreensível no seio mesmo das verdades eternas e, ao mesmo tempo, instaura uma distância infinita entre Deus e a criação. Com isso Espinosa não pode concordar, nem mesmo parcialmente³²⁴. Já nos *Pensamentos Metafísicos*, escritos como apêndice aos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, o filósofo indicava a ligação íntima e necessária entre a imanência absoluta de todas as coisas produzidas ao princípio produtor, a união de todas as coisas e inteligibilidade de todo o real. Ainda que sob a roupagem de uma linguagem um tanto teológica, Espinosa escrevia aí que a Natureza inteira “não é senão um ente único”, do que segue que “o homem é uma parte da natureza que deve formar uma coesão [cohærere] com as outras”; assim, “da simplicidade do decreto de Deus seguiria também que se Deus criasse as coisas de outro modo”, simultaneamente nossa natureza teria sido constituída “de tal modo que inteligíssemos as coisas conforme foram criadas por ele” (CM, II, IX; G I, p. 267). A imanência espinosana permite compreender não apenas a inteligibilidade de todo o real, mas também a eternidade da própria mente, o fato de que também ela é uma verdade eterna, assim como, conseqüentemente, a ciência intuitiva que nasce da sua potência e o amor intelectual que daí deriva. Em suma, não é só por conceber uma coisa eterna como causa de nosso ser que podemos ser felizes, mas antes de tudo o somos necessariamente por concebermos o fato de que estamos ligados a toda a Natureza, formamos com ela um todo coeso, pois somos *constituídos* por ela,

³²⁴ Devemos essa sugestão de leitura a Homero SANTIAGO, que analisa o problema em “Descartes, Espinosa e a necessidade das verdades eternas”, in: *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*. Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 315-325, jan.-dez. 2002 (em versão eletrônica: www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/Homero%20Santiago.pdf).

efeitos imanentes de sua ação, expressões certas e determinadas de seus atributos infinitos, e ao mesmo tempo somos *constituíntes* por meio dela, causas de outras coisas, interação com elas e produção do novo num movimento infinito de autoprodução necessária da Substância absolutamente infinita. O que é, porém, essa Mente que compreende uma tal união, que entende a essência do seu corpo sob o aspecto da eternidade e que, portanto, exerce e compreende, nessa mesma ação, sua própria eternidade? A resposta a essa pergunta encontra-se no escólio da proposição 40 da Parte V, pelo qual compreendemos o quanto a mente está unida ao Todo, e tanto mais quanto mais ela compreende sua união eterna com ele:

...evidencia-se [*apparet*] que nossa mente, enquanto entende, é um modo do pensar eterno, que foi determinado por um outro modo do pensar, e este também por outro, e assim ao infinito, de maneira que todos constituem o intelecto eterno e infinito de Deus (*E V*, 40 esc.; *G II*, p. 306)

A mente concebe sua união imediata com a natureza inteira quando concebe sua eternidade, quando se concebe como uma coisa que constitui, com infinitos outros modos eternos, o intelecto eterno e infinito de Deus³²⁵. Mas no momento em que se concebe como *parte* imanente, intrínseca e constitutiva do intelecto infinito, a mente, nessa mesma ação, *toma parte* na Natureza, ela *age*, e, nessa medida, tem mais

³²⁵ A dificuldade desse escólio está na referência que ele faz à proposição 21 do *De Deo*: “Por essas demonstrações e ao mesmo tempo pela proposição 21 da Parte I e outras evidencia-se...”. Ora, a proposição I,21, como sabemos, demonstra que o que segue da natureza absoluta de um atributo divino deve ser eterno (existência necessária) e infinito pelo mesmo atributo. Trata-se da dedução dos modos infinitos imediatos. Seria então a mente humana, não só eterna, mas também *infinita*? Neste caso, ela seria a própria ideia de Deus, o intelecto infinito, e abarcaria toda a realidade em sua ação pensante: não padeceria e seria absolutamente livre e perfeita. Não é o caso. Além disso, a continuação do escólio faz referência implícita à proposição I, 28, que deduz o modo de produção das coisas singulares: um modo finito é produzido por outro, e este por outro, e assim ao infinito. A referência à proposição I,21 explica-se, porém, pela conclusão do escólio: a mente, *enquanto compreende*, é um modo finito *eterno* entre os infinitos modos finitos eternos que, *juntos*, constituem o intelecto infinito de Deus. Assim, cada um desses modos é *eterno* e pode conceber sua eternidade, mas, tomados isoladamente, nenhum deles pode ser dito *infinito*. Chantal Jaquet considera que é a esses modos eternos infinitos que se refere a expressão “coisas produzidas imediatamente por ele”, presente no escólio da proposição 21 do *De Deo*, quando Espinosa afirma que Deus é absolutamente causa próxima das coisas que ele produz imediatamente. JAQUET, C. *Sub specie aternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Paris: Kimé, 1997, p. 194-196.

perfeição, uma vez que perfeição é realidade (*E II*, def. 6), e a mente agora se concebe como parte eterna, necessária, de um Todo que, evidentemente, é toda a realidade, absoluta perfeição. A proposição V,40, a que o escólio se refere, demonstra a consequência desse fato ontológico para a nossa Felicidade: “Quanto mais uma coisa tem perfeição, tanto mais age e menos padece, e, inversamente, quanto mais age, mais é perfeita”. E esse *quo plus, eo magis*, “quanto mais, tanto mais”, é importante, porque toda mente, enquanto tal, comporta uma parte eterna, mas o gozo de sua eternidade não cai do céu, ele depende de um esforço que é ele próprio determinado por causas determinadas³²⁶.

Se insistimos na união íntima e coesa que a mente concebe ter com o todo da Natureza, é porque isso, como chamou a atenção Lívio Teixeira, é de suma importância para a compreensão do pensamento espinosano: “Toda a sua doutrina do conhecimento”, afirma este grande comentador de Espinosa, “assim como toda a sua moral, estão essencialmente ligadas a esse pensamento: o supremo bem é compreender a unidade e a totalidade das coisas”³²⁷. Essa compreensão nos leva a uma experiência de abertura ao todo, porque, compreendendo as coisa segundo a ordem própria do intelecto, compreendemos por isso mesmo a necessidade, e portanto a eternidade de todas as coisas, incluindo evidentemente, e sobretudo, tanto a do nosso corpo como a de nossa mente, e com isso padecemos menos dos afetos (*E V*, 6), e somos menos afetados pelas alegrias obsessivas, pois nossos afetos são agora referidos não a uma só, mas a muitas causas simultaneamente. Trata-se, aqui, de uma experiência que sobretudo as primeiras 14 proposições da *Ética V* deram a chave para compreender a relação de

³²⁶ “O problema maior”, escreve Chantal Jaquet, não é ser eterno, mas sabê-lo, “para gozar da beatitude e conjurar o medo da morte. A linha de demarcação entre os seres se desenha em função do grau de consciência dessa verdade fundamental para a salvação”. Jaquet, C., *Sub specie aeternitatis...*, *op. cit.*, p. 200.

³²⁷ Cf. Teixeira, L. nota 4 à tradução do *Tratado da Reforma da Inteligência* de Espinosa, *op. cit.*, p. 11.

abertura ao *múltiplo simultâneo*³²⁸. Esta experiência, como dissemos acima, fica mais clara quase ao fim da *Ética V*, quando, na proposição 39, Espinosa escreve: “Quem tem um corpo apto a muitas coisas tem uma mente cuja maior parte é eterna”. Esta proposição mostra que o percurso da liberdade passa necessariamente pelo corpo, pois a mente não é outra coisa que a ideia dele, e mostra mais uma vez que tal percurso começa e termina no campo dos afetos. Podemos dizer que o caminho que leva à Felicidade vai do amor obsessivo – alegria concomitante à ideia de uma só ou poucas coisas como causa – à experiência do múltiplo simultâneo, isto é, ao amor intelectual de Deus que faz com que a mente tenha o poder de referir todas as afecções do corpo à ideia de Deus como causa, ao intelecto infinito do qual ela é parte intrínseca, tendo portanto ela mesma uma parte que é eterna. Ora, essa parte da mente, afirma Espinosa na demonstração, é tanto mais eterna quanto mais ela está unida ao todo, isto é, quanto mais ela se compreende e a seus afetos por meio da essência mesma de Deus. Ter um corpo apto a muitas coisas ao mesmo tempo é ser menos afetados por afetos que são maus ou contrários à nossa natureza (pelas proposições 30 e 38 da Parte IV³²⁹), e padecer menos desses afetos implica poder ordenar e concatenar as afecções do corpo conforme a ordem própria do intelecto e com isso fazer com que todas as afecções do corpo sejam referidas à ideia de Deus (*E V*, 14). Desse poder de ligar todas as afecções do corpo à ideia de Deus, por sua vez, nasce em nós justamente um amor para com Deus (*E V*, 15), que, pela proposição V,16, deve ocupar, ou seja, constituir, a maior parte de nós, que teremos assim uma mente cuja maior parte é eterna, e é isso o amor intelectual de Deus que, pela proposição V,33, é eterno. Espinosa não deixa de ressaltar que os corpos humanos são aptos a muitas coisas e, portanto, têm uma mente cuja maior parte é eterna, mas lembra que eles passam por variações contínuas, e que na medida em

³²⁸ Chauí, M. “Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na *Ética IV*”, *op. cit.*, p. 103.

que mudam para melhor ou pior, dizemos que são mais felizes ou infelizes (*felices aut infelices*). Uma criança tem ainda um corpo frágil, extremamente dependente de muitas causas exteriores, e por isso tem uma mente cuja maior parte é imaginação e memória, e assim “tem uma mente que, em si só considerada, quase não é consciente de si, das coisas e de Deus”. O processo de liberação em Espinosa, portanto, é um tornar-se adulto, num sentido plenamente ontológico do termo; é ter um corpo apto a muitas coisas, aberto ao múltiplo simultâneo. Mas isso exige toda uma transformação da nossa experiência afetiva que, como vimos, começa pela transformação do nosso desejo de alegrias comuns que envolvem tristeza em desejo de verdadeira felicidade; que passa pela experiência da razão como afeto de alegria ela mesma; e que chega enfim à compreensão da eternidade da mente por meio de uma ciência intuitiva da qual deriva um amor intelectual de Deus, que é eterno – posto que deriva da parte eterna da mente – e que não envolve contrariedade, como era o caso dos nossos amores pelas coisas percíveis. Estas, frisemos mais uma vez, não são varridas do caminho de conquista da Felicidade; pelo contrário: ocupando o lugar que lhes cabe, elas entram no processo de produção da Felicidade, pelo que as amamos, também elas, necessariamente. A Felicidade inclui, assim, um amor ativo pelas coisas externas. O próprio amor intelectual de Deus é reforçado pelo amor ativo das coisas externas, assim como o amor intelectual reforça o amor pelas coisas³³⁰. E, com isso, tudo se torna parte da produção da vida, do nosso esforço em perseverar na existência da melhor maneira que nos é possível. Essa melhor maneira, essa melhor forma de ser, viver e agir é a nossa própria Felicidade.

³²⁹ Ver capítulo 3.

³³⁰ Estamos de acordo, aqui, com André Martins, quando este afirma que “(...) o amor de Deus é reforçado pelo amor das coisas, assim como o amor das coisas, se nós temos delas uma ideia adequada, reforça o amor de Deus”. Cf. MARTINS, A. “L’amour: cause et concomitance”. In: JAQUET, C., SÉVÉRAC, P., SUHAMY, A., *op. cit.*, p. 74.

Felicidade, Liberdade, Filosofia

A Felicidade nasce da alegria. O processo liberador, em Espinosa, vai da experiência das alegrias passivas à conquista de uma alegria ativa, a Felicidade. Nós vimos que a alegria é a expressão, na mente, daquilo que sentimos como aumento de nossa potência de agir e pensar, ou simplesmente de existir. Mas quando a alegria é passiva, ela envolve tristeza, e, neste caso, aquilo mesmo que aumenta nossa potência de agir e pensar tem como efeito indireto a diminuição dessa mesma potência, fazendo nascer em nós o que chamamos de contrariedade afetiva. O caminho que leva à Felicidade descreve assim um processo de conquista de um afeto pelo qual essa mesma potência é aumentada, mas sem que tal aumento envolva tristeza, contrariedade e impotência. A experiência afetiva liberadora passa, então, pela tristeza: as alegrias que costumamos buscar na ordem comum da natureza trazem como efeitos afetos que diminuem nossa potência de agir e pensar. Disso nascem as contrariedades afetivas. Contrariedade externa, porque o gozo dessas alegrias nos leva a desejar – num exercício que é nossa essência mesma – os bens finitos que, não tendo as propriedades do eterno e do infinito, não podem ser adquiridos ou não podem sequer ser conquistados para sempre: não sendo infinitos, não podem ser partilhados por todos, e podemos não ter acesso a eles, disputando-os com os outros, donde todos os afetos de ódio, ciúme, esperança, inveja, avareza etc.; não sendo eternos, isto é, sendo perecíveis, transitórios e inconstantes, não podem ser adquiridos de uma vez por todas, donde os afetos de insegurança, medo, decepção, desespero etc. Mas, também, contrariedade interna: uma

vez que tais alegrias realizam de algum modo nossa essência, isto é, uma vez que elas cumprem de alguma maneira a tarefa de nos manter na existência, aumentando nossa potência de agir e pensar, nós as desejamos, ainda que elas possam ser causa indireta de nossa impotência. A contrariedade interna é o desejo daquilo que no entanto não é útil ou bom, daquilo que por isso mesmo contraria a nossa essência³³¹. E, no entanto, há toda uma experiência afetiva que, devido a essas mesmas contrariedades, pode nos levar a iniciar e empreender o difícil percurso que leva à Felicidade. O nosso trabalho, aqui, foi apenas o de circunscrever o campo da experiência onde se dão as determinações que levam a essa busca da Felicidade.

E, nós vimos, esse caminho começa e termina no próprio campo dos afetos. 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 intelectualista. Tudo começa na experiência dos afetos – o que é que aprendemos com nossos desejos, alegrias e tristezas – e termina no do conhecimento enquanto afeto de alegria ele mesmo, isto é, no amor intelectual de Deus. Mas o percurso não está previamente traçado, seja na natureza divina, seja em nossa essência. A busca da Felicidade ou Beatitude não é a realização de um fim último inscrito na Natureza, *naturante* ou *naturada*. É verdade que no *Tratado da Emenda do Intelecto* Espinosa fala diversas vezes em *fim* e mesmo em *fim último*, referindo-se à Felicidade enquanto união da mente com a natureza inteira³³². O leitor da *Ética*, entretanto, está prevenido quanto ao sentido que *finalidade* tem na obra espinosana. Conhecemos a sólida crítica que o *Apêndice* da Parte I faz ao finalismo, e a definição 7 da Parte IV nos esclarece o que devemos entender por *fim*: trata-se do

³³¹ Enquanto desejamos essas alegrias, desejamos indiretamente as tristezas que elas envolvem, e assim nos enredamos em contrariedades afetivas.

³³² Cf. *TIE*, §§ 11, 16, 18, 25, 49 e 92 (neste, *nostrum ultimum finem*)

próprio *apetite*, “isto é, aquilo por cuja causa fazemos algo”. Mas o apetite é a nossa própria essência, o *conatus*, enquanto este esforço refere-se simultaneamente ao corpo e à mente, o desejo sendo esse mesmo esforço enquanto temos consciência do apetite (*E* III, 11 esc.). Assim, é como se a finalidade estivesse absorvida na própria essência: uma vez que a Natureza é isso e que nós somos *modus intrinsecus* dela, pertence à nossa essência a busca da beatitude ou felicidade, porque a Felicidade é simplesmente a melhor maneira, o melhor modo de realizarmos nossa essência, nosso esforço em perseverar na existência, em existir – ser, agir, pensar. Não é, portanto, porque ela é um *fim último* que nós podemos chegar a empreender o caminho que leva à Felicidade; mas é porque nós chegamos a empreendê-lo que a Felicidade se torna um fim último para nós. Isso significa que a busca da Felicidade é parte de um processo de desenvolvimento ou liberação, no qual temos consciência ou ideia disso mesmo que buscamos – mas é por isso, note-se, que a Felicidade aparece como um fim ou uma finalidade que preexistia aos atos que nos levaram a empreender o caminho, ilusão que pode ocorrer a quem vê de fora o processo em andamento. A beatitude pode ser um *fim*: mas não é ela a causa, no “passado”, de nós a buscarmos no “futuro”; a causa é a nossa *essência* atual enquanto compreendida na essência da Substância. A felicidade como um fim que o homem racional *efetivamente se coloca* é simplesmente, então, o resultado do fortalecimento do seu *conatus*.

Se a Felicidade fosse um fim último natural, se fosse algo pré-inscrito em nossa essência como um fim a ser atingido, todos os homens a buscariam, e o percurso que vai das alegrias passivas à Felicidade seria necessariamente empreendido. Mas sabemos que não é assim. As alegrias são uma maneira de realizarmos nossa essência, isto é, nosso desejo, porque, em si mesmas, todas elas são úteis, ou seja, boas para o nosso esforço em perseverar na existência; e no entanto, como escreve Espinosa:

...as coisas não agem com o fim [*in finem*] de nos afetar de alegria, nem a sua potência de agir é regulada pela nossa utilidade, e como, enfim, a alegria está muitas vezes referida principalmente a uma única parte do corpo, os afetos de alegria, muitas vezes (a não ser que razão e vigilância estejam presentes), e também os desejos gerados por eles têm, conseqüentemente, excesso (*E IV, Ap., cap. 30 G II, 275*).

Vimos que esse excesso caracteriza as alegrias obsessivas, que impedem o pleno desenvolvimento de nossa potência de agir e pensar. Ligadas a uma ou a apenas algumas partes do corpo, a alegria obsessiva limita suas ações, impede que ele seja capaz de afetar e ser afetados por muitas coisas ao mesmo tempo. Impedindo, por isso mesmo e ao mesmo tempo, a capacidade de pensar da mente, a alegria obsessiva limita nossa capacidade de compreensão dos afetos de tristeza que podem nascer do fato de estarmos obsessivamente presos a um ou poucos bens que afetam uma ou algumas partes do corpo. Com isso, sofreremos – porque incapazes de compreender – quando perdemos os bens, quando eles perecem, quando nos são tirados, quando somos levados a disputá-los com outros que também os desejam, quando enfim nosso próprio corpo, por causas diversas, não encontra mais neles as antigas alegrias.

Mas tudo isso ocorre em meio à experiência mesma dos bens finitos e enquanto somos seres finitos. Vimos que é em meio às tristezas que o corpo sente ser possível e necessário reconquistar as alegrias perdidas, já que a memória das alegrias vivenciadas constitui-se ela mesma numa certa potência de agir para superá-las, não obstante as tristezas (impotência). A vivência que temos do corpo não pode dissociar a ideia das alegrias vividas da ideia dos efeitos (as tristezas) que as acompanha. Esse aprendizado está no cerne da experiência enquanto *experiência docente*. Se, então, é preciso passar pela tristeza para alcançarmos a Felicidade, não é porque podemos ou devemos desejá-las por si mesmas, como o preço da conquista de Felicidade, mas antes porque a

experiência afetiva começa necessariamente com as alegrias passivas, que envolvem tristeza, e, assim, o que a dor pode nos mostrar é que as alegrias que buscávamos ordinariamente não só não podem nos satisfazer, como podem até ser causa de nossas tristezas. Assim, nós o vimos, se a dor pode mostrar o “caminho da felicidade”, não é enquanto tristeza, mas por sua relação específica com as alegrias vividas. É somente enquanto efeito das alegrias passionais que a tristeza pode ser útil, isto é, boa. Enquanto tal ela exerce um papel positivo, contribuindo, em nossa experiência afetiva, para transformar o desejo, redirecionando-o para uma verdadeira felicidade.

É portanto na experiência das alegrias passivas, enquanto elas envolvem tristeza, que um *conatus* pode ser levado a empreender o percurso da Felicidade. A experiência ensinante se faz em meio aos bens finitos de que necessitamos para nos manter na existência. É nesse campo da finitude que a experiência nos ensina a distinguir – primeiro ainda sob imaginação, e depois plenamente pela razão – os bens que nos causam tristeza. Nesse campo, a própria tristeza pode constituir-se em experiência ensinante: vimos que é indiretamente boa ou útil ao exercício do *conatus*, antes de tudo, quando mostra o excesso das alegrias que buscávamos. É contra as alegrias obsessivas que a tristeza envolvida nelas pode ser útil a nós contra elas. Essa experiência da tristeza pode levar ao que chamamos de tristeza generalizada ou sentimento de vanidade das coisas, quando não apenas este ou aqueles, mas todos os bens finitos são questionados quanto ao seu poder efetivo de nos alegrar. É a mesma experiência a que se refere Espinosa no primeiro parágrafo do *TIE*. No entanto, vimos que uma tal experiência não pode, por si só, determinar nosso esforço ou *conatus* a sair em busca da Felicidade, porque, neste caso, a própria experiência pode ser redirecionada para caminhos nos quais a essência segue a direção oposta a de uma plena afirmação da existência: pode seguir o caminho dos ascetismos, religiosos ou não, ou dos diversos niilismos, que são

formas de negação do desejo. Não é difícil compreender esse processo, uma vez que a tristeza, sendo diminuição da potência, não pode agir diretamente no redirecionamento da experiência rumo a algo plenamente positivo como a Felicidade (embora possa fazê-lo indiretamente, como é o caso aqui). A presença da tristeza, portanto, e particularmente desse tipo de tristeza generalizada, não garante por si só a transformação do desejo em desejo de plena felicidade; é preciso que haja também uma potência positiva transformadora, que só poderá ser alguma forma de alegria³³³.

Um exemplo análogo pode ilustrar esse poder da alegria na transformação da experiência afetiva. É com frequência nos períodos de prosperidade, lembra Merleau-Ponty, que as massas se radicalizam, e não nos momentos de maior miséria. É que então, afirma ele, “a descompressão da vida torna possível uma nova estrutura do espaço social: os horizontes não estão mais limitados às preocupações mais imediatas, existe jogo, existe lugar para um novo projeto vital”³³⁴. Nas situações de grande miséria – e portanto, em termos espinosanos, de tristeza – os homens sequer têm forças (potência) para transformar suas condições de existência, ou melhor, suas forças estão voltadas para a obtenção do mais imediato (potência limitada); nos períodos de prosperidade, contudo, as tristezas da miséria desaparecem, mas as novas alegrias dão lugar a outras exigências: é verdade que temos mais dinheiro e um lugar para morar, mas nossa condição é ainda a de explorados, a de alienados do fruto do nosso trabalho, a de produtores de uma riqueza da qual recebemos a menor parcela etc. A percepção de

³³³ Ver capítulo 3, item 4. *O exemplo de Espinosa*.

³³⁴ Cf. MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 598. A passagem refere-se a um contexto muito diferente do nosso. Merleau-Ponty está nesse momento refutando tanto a posição do pensamento objetivo e determinista, para o qual as condições *objetivas* e *materiais* determinam a existência e a consciência de classe, quanto a do pensamento idealista, para o qual são as *representações* de classe ou o *conhecimento* sobre as condições efetivas das massas que determinam a consciência de classe, com o que somente ela existe e age. Assim, a favor dos idealistas, a situação de prosperidade poderia levar a pensar que, sob esta condição, os explorados teriam melhor condição de tomar consciência de sua condição de classe, tal como os “revolucionários mais conscientes” (*ibid.*), que costumam pertencer às

que esta condição não é nem ocasional nem passageira, mas antes estrutural, levará alguns (às vezes muitos) a assumir a “causa proletária” e a tarefa de transformação radical da sociedade. Qualquer configuração que a luta assuma, não são as condições da tristeza miserável, mas as alegrias da prosperidade, acompanhada da reestruturação do espaço social e das novas percepções coletivas que elas envolvem, que irão resultar em um novo “projeto vital”. Um pouco dessa maneira, vimos, as alegrias passivas reordenam nossa experiência: pelos efeitos que elas trazem – tristeza e contrariedade –, ensinam que é preciso buscar outro tipo de alegria; mas são os vestígios que elas deixam no corpo que indicam e dão a potência – de agir e pensar – para buscar e instaurar o novo.

O campo de determinações no qual a alegria passiva irá desempenhar este papel é, como vimos, aquele marcado pela experiência afetiva da *hilaritas* ou contentamento, assim como de todas as alegrias que dela se aproximam. Exato oposto da melancolia, na *hilaritas*, lembremos, todas as partes do corpo são igualmente afetadas de alegria, a potência de agir do corpo é aumentada ou estimulada de tal maneira que todas as partes do corpo adquirem entre si a mesma proporção de movimento e repouso. Precisamente isso gera no corpo uma certa disposição interna que o torna capaz de afetar e ser afetado por muitas coisas e de muitas maneiras ao mesmo tempo. Ora, essa disposição do corpo é acompanhada por uma disposição interna da mente, que se torna igualmente capaz de pensar muitas coisas ao mesmo tempo. Mas como a mente é ideia de si mesma, ela não pode deixar de contemplar essa sua disposição interna, que se exprime na produção de ideias adequadas. Assim, da *hilaritas* nasce um afeto passivo: *acquiescentia in se ipso*, o contentamento consigo mesmo ou repouso em si. Dessa maneira, quer se refira ao

classes burguesas. Para a noção de felicidade em Marx, ver o ensaio de FISCHBACH, F., *Marx: le bonheur d'agir par soi*. In: Schnell, A., *op. cit.*, p. 171-185.

corpo, quer à mente, a *hilaritas* e o contentamento consigo mesmo que ela envolve proporcionam a experiência de uma certa “alegria equilibrada”, na feliz expressão de Laurent Bove. Se a toda alegria associa-se uma certa potência de compreensão, a *hilaritas*, por tudo isso, é dentre todas as alegrias passivas aquela que mais concorda com a razão. Ela ocupa, assim, um lugar privilegiado na economia dos afetos do processo liberador³³⁵. Se então, como dizia Deleuze, Espinosa escreveu uma filosofia da alegria³³⁶, seu pensamento é antes de tudo uma filosofia da *hilaritas*, e nós vimos o quanto ele está nas antípodas dos pensadores da melancolia.

E no entanto a *hilaritas* é ainda um afeto passivo, porque depende de um “ótimo” encontro do corpo com causas exteriores. Alegria equilibrada, ela não é tão rara, mas é certamente fugaz, quando vivida no campo da passionalidade. Uma vez experimentada, contudo, ela deixa, como todo afeto, vestígios no corpo, e entra no rol da memória dos afetos vividos. A importância disso é que, em meio àquela experiência de *vanitas* ou de tristeza generalizada, ela servirá de contraponto. Todo afeto passivo é *indicativo*: tanto da natureza dos corpos exteriores quanto do estado atual do corpo afetado. A *hilaritas* e o contentamento consigo mesmo que ela envolve indicam a capacidade que o corpo tem de vivenciar uma disposição interna equilibrada que se opõe a todas as outras alegrias que não encerram a mesma característica; e estabelecem, como dissemos, um ponto de referência afetiva a partir do qual todas as outras alegrias passivas podem ser medidas e avaliadas. Uma vez vividos, permanecem de algum modo na memória do corpo. Mas, uma vez perdidos, disso mesmo nasce um desejo de reconquistá-los. Esse desejo, nascido da tristeza (a perda da alegria), é no entanto reforçado pela própria vivência da *hilaritas* e do contentamento consigo mesmo. A

³³⁵ Ver capítulo 4, itens 5 e 6.

hilaritas, ou outras alegrias semelhantes ou correlatas, é portanto a potência afetiva que levará à transformação do *conatus* em desejo de Felicidade, desde que a experiência nos mostre que nosso atual modo de vida não é capaz de nos manter no gozo desse afeto e do contentamento consigo mesmo que ele envolve, ao mesmo tempo que nos afasta daquilo que eles apenas *indicam*: o gozo de uma verdadeira potência de agir e pensar.

O processo liberador no qual o desejo é redirecionado rumo à Felicidade é marcado, assim, pela presença indicativa de um afeto de alegria, o contentamento, como potência transformadora. Afeto que concorda por excelência com a razão, é ele que está em operação no momento da difícil decisão pela Felicidade. A decisão, vimos, não é fruto da livre decisão de uma vontade absoluta, mas do embate entre afetos contrários, embate que, no limite, é uma verdadeira luta entre a vida e a morte. A decisão pela Felicidade emerge desse embate, quando, e se, há ou houve alegrias suficientemente fortes para fazer frente às tristezas. Nesse processo, *hilaritas* e afetos correlatos ou semelhantes são importantes, primeiro, porque, proporcionando uma disposição interna equilibrada do corpo e da mente, indicam por isso mesmo a possibilidade de se alcançar uma nova redistribuição equilibrada do corpo e da mente, despertando o desejo não só de alcançar mas sobretudo manter, de forma duradoura, uma tal alegria; segundo, porque esses mesmos afetos emergem no embate como afetos contrários e mais forte às paixões que não proporcionam a disposição equilibrada; e terceiro, porque tais afetos, concordando com a razão, fazem-na emergir ela própria como afeto contrário e mais forte que as paixões tristes – e isso no momento mesmo do embate, quando aquele que se vê imerso na contrariedade põe-se a ponderar os males e os bens dos afetos vividos e descobre que o próprio ato de refletir sobre a experiência é já em si o início da cura,

³³⁶ “A *Ética*, escreve Deleuze, é necessariamente uma ética da alegria: somente a alegria é válida, só a alegria permanece e nos aproxima da ação e da beatitude da ação. A paixão triste é sempre impotência”. Deleuze, G. *Espinoza: filosofia prática, op. cit.*, p. 34.

embora ele não possa ainda decidir-se absolutamente pelo novo modo de vida³³⁷. Assim, a contrariedade afetiva marcada nesse momento pela indecisão entre o novo e o velho modo de vida vai-se resolvendo na medida mesma em que a urgência da resolução do problema (embate entre vida e morte) exige a reflexão sobre a experiência e a própria reflexão se mostra como afeto de alegria.

Eis por que, como vimos, esse processo inicial de cura do ânimo é já o primeiro momento da Felicidade. Começamos a adentrar a Felicidade quando entramos no gozo da razão como afeto de alegria, que já se realiza nesse momento da *emendatio*. Se demos tanta importância ao problema da decisão, se consideramos que o momento no qual se chega a perguntar por uma “verdadeira felicidade” é já o início da Felicidade, é porque já nesse primeiro momento o que muda não é só nossa relação com os bens cotidianos, mas nossa relação com a própria razão, que é então ela mesma experimentada como um bem, como afeto de alegria. Aqui, o que está em operação é toda uma outra experiência de si mesmo. A razão como afeto desencadeia uma outra maneira de existir, pela qual não exercemos um poder absoluto sobre os afetos, mas podemos conhecê-los e, com isso, moderá-los. O movimento de autoconhecimento que aí se inicia tem como motor uma razão que não é abstrata nem versa sobre universais, mas que é núcleo de resistência frente aos próprios afetos, que nasceu de um problema existencial colocado por eles, e que, mostrando-se eficaz contra os males que nos afligiam, mostra-se por isso mesmo como afeto de alegria contrário e mais forte do que as causas de nossas tristezas.

O gozo da razão como afeto de alegria é por sua vez o segundo momento da Felicidade. Mas é também o início do *amor intelectual de Deus*. É que a razão envolve o conhecimento das coisas como necessárias e portanto é de sua natureza conceber as

³³⁷ TIE § 11. Ver capítulo 6, item 4, e capítulo 7, item 1.

coisas *sub specie aeternitatis*. Razão, necessidade, eternidade. A razão envolve assim o conhecimento de Deus como causa necessária de todas as coisas, e de todas as coisas como efeitos necessários da Causa imanente. O conhecimento da necessidade, portanto, instaura a inteligibilidade de todos os afetos. Com isso, à medida “que a mente compreende as coisas como necessárias”, enuncia a proposição 6 da Parte V da *Ética*, “ela tem um maior poder sobre os afetos, ou seja, deles padece menos”. Por meio da razão, portanto, podemos conhecer a nós mesmos e a nossos afetos sob o aspecto da eternidade, adentrando assim o campo da experiência mesma da Felicidade. Contudo, esta experiência exige isso que Espinosa chama de “terceiro gênero de conhecimento” ou ciência intuitiva, pois é desse tipo de conhecimento que nasce o amor intelectual de Deus propriamente dito. Se, com efeito, a razão envolve o conhecimento da necessidade de todas as coisas, a ciência intuitiva, partindo do conhecimento da essência formal de certos atributos de Deus, envolve o conhecimento da essência do corpo sob o aspecto da eternidade. Esse conhecimento é uma *ideia* que pertence à essência da própria mente e que é simultâneo à ideia de Deus, isto é, o intelecto infinito. Portanto, a mente pode fazer com que todos os afetos estejam referidos à ideia de Deus como causa, ou seja, pode compreendê-los segundo a ordem própria do intelecto, que é parte intrínseca do intelecto infinito de Deus. O conhecimento racional intuitivo permite então um conhecimento de si mesmo, e portanto dos próprios afetos, enquanto essência singular eterna, isto é, enquanto modo finito que é expressão certa e determinada da ação eterna de certos atributos de Deus.

A ciência intuitiva envolve, assim, a concepção da eternidade da mente, que, como vimos, é de suma importância para a nossa Felicidade, não pelo fato de que isso nos daria a noção de qualquer imortalidade da alma (algo impossível), mas porque é enquanto tal que a mente permite um conhecimento de nós mesmos como *essência*

singular eterna, coisa que a razão não podia fazer porque não conhece essências singulares mas apenas as propriedades comuns necessárias presentes igualmente nas partes e no todo. É de fato somente na medida em que a mente concebe *a si mesma e o seu próprio corpo* sob a forma da eternidade, que ela “tem necessariamente um conhecimento de Deus, e sabe que é em Deus e é concebida por Deus” (E V, 30). Na eternidade da mente encontra-se assim o fundamento metafísico do conhecimento intuitivo, que tem a mente como causa enquanto é eterna (E V, 31).

É esta mente eterna que está em ação desde a primeira definição da *Ética* de Espinosa. A ontologia do necessário, demonstrada no *De Deo*, é já de fato a inserção do pensamento no campo da eternidade. Mas é somente na Parte V que se realiza a compreensão da plena união que a mente tem com a Natureza inteira. Vimos que mais nos fortalecemos no terceiro gênero de conhecimento, mais temos consciência de nós e de Deus, e é isso a nossa Felicidade (E V, 31 esc.). Por quê? Porque a mente só está submetida (*obnoxia*) aos afetos que estão referidos às paixões enquanto dura o corpo, enquanto ela é apenas ideia dessa duração do seu corpo, do que nele se passa em sua relação com os outros; enquanto, porém, ela é ideia de si e da essência de seu corpo sob o aspecto da eternidade (E V, 34), ela age autonomamente segundo sua ordem própria, a ordem do intelecto, não estando mais submetida aos encontros fortuitos do corpo de que é ideia. Essa ação eterna da mente humana é próprio conhecimento do terceiro gênero em ato, no qual a mente é capaz de conceber a si, as coisas e Deus sem relação com o tempo, isto é, *sub specie aeternitatis*. Ora, de tudo isso nasce o amor intelectual de Deus. O ingresso na eternidade por via da ontologia do necessário constitui, portanto, nossa Felicidade. “Disso segue que nenhum amor, além do amor intelectual, é eterno” (E V, 34 cor.). A ação de conhecimento verdadeiro da coisa eterna é conexão da mente com um amor que é eterno; não é só a coisa conhecida que é eterna, mas também a

própria ação de conhecer, porque esta é uma expressão certa e determinada da ação eterna e infinita da Natureza enquanto coisa pensante. Na paixão, o amor é simplesmente a alegria acompanhada da ideia de uma coisa exterior como causa perecível e incerta, e por isso não pode ser eterno justamente porque não são eternos nem a coisa, nem o conhecimento da coisa, nem o amor que dele deriva. Na ação, ao contrário, o amor intelectual que nasce da ideia adequada da coisa eterna não pode perecer jamais, pois a coisa concebida é ela mesma eterna e concebida adequadamente como tal. A mente produz sua eternidade ao conceber-se a si e seu como efeitos necessários da Causa eficiente imanente de todas as coisas. O paradoxo da Felicidade é que nossa eternidade é algo “dado”, ou presente em ato, e, simultaneamente, algo a ser conquistado ou produzido.

Se a Felicidade é o exercício do amor intelectual de Deus, então o processo liberador ou o caminho que leva à Liberdade começa e termina no campo dos afetos. Sob as paixões, os afetos nos enleavam no amor pelas coisas perecíveis e incertas, coisas que por isso mesmo eram causas de tristezas; nesses amores perecíveis, não podíamos evitar as contrariedades afetivas: as próprias coisas e os outros eram amados porque causas de alegria, mas odiados porque causas de tristeza. Precisamente a experiência afetiva dessa contrariedade, no entanto, pode dar início ao percurso que leva à Felicidade. Se esta é a aquisição e exercício do amor intelectual de Deus é porque este amor intelectual contrapõe como solução efetiva e apropriada ao problema da contrariedade nascido dos amores passionais perecíveis.

Significa que nós deixemos de amar as outras coisas? Significa que elas devem ser rejeitadas como objetos imprestáveis no meio do caminho? De maneira alguma. Somos e seremos sempre uma parte da Natureza; nossa dependência de outras partes é constitutiva da maneira pela qual realizamos ou exercemos nosso ser, mesmo quando

produzimos e realizamos nossa Liberdade e Felicidade, vale dizer, mesmo quando estamos no amor intelectual de Deus. A Felicidade não elimina nem tampouco dispensa nossa relação com o sol, o oxigênio, os alimentos ou com a pessoa que amamos. Mas a Felicidade transforma o caráter mesmo da dependência. As coisas externas que amamos não são mais buscadas como fins em si mesmas; são agora amores que fazem parte da produção da nossa Felicidade, e precisamente por isso elas são amadas. Como dissemos no último capítulo, no amor intelectual de Deus todas as coisas entram na produção da Felicidade, pois todas elas podem ser adequadamente concebidas, o que faz com que afetos passivos sejam transformados em afetos ativos por uma ação da própria mente, que não o faz de maneira absoluta, mas o tanto quanto está em seu próprio poder. Eis por que o amor intelectual de Deus é um afeto capaz de eliminar a contrariedade afetiva.

Por tudo isso, o amor intelectual de Deus nos abre à experiência do “múltiplo simultâneo”. *Quem tem um corpo apto a muitas coisas tem uma mente cuja maior parte é eterna* (E V, 39). Relacionando-se com as coisas a partir deste afeto regulador, somos capaz de amá-las sem obsessão, de nos alegrarmos sem excessos. É assim que o percurso da Felicidade vai do amor obsessivo à experiência do múltiplo simultâneo, que o amor intelectual de Deus proporciona. Quanto mais somos livres para amar as coisas sem dependência, obsessão e excesso – propriedades certamente correlatas, no amor passional –, mais nos realizamos plenamente como essências singulares. Espinosa diz tudo isso de uma outra maneira:

...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 divina*. E, assim, é do homem sábio usar as coisas e, o quanto possível, deleitar-se com elas (decerto não até a náusea, pois isto não é deleitar-se). É do homem sábio, insisto, refazer-se e gozar moderadamente de comida e bebida agradáveis, assim como cada um pode usar, sem qualquer dano a outrem, dos perfumes, da amenidade dos bosques, do ornamento, da música, dos jogos

esportivos, do teatro e de outras coisas deste tipo. Pois o Corpo humano é composto de muitíssimas partes de natureza diversa, que continuamente precisam de novo e variado alimento para que *o Corpo inteiro seja igualmente apto a todas as coisas que podem seguir de sua natureza e, por conseguinte, para que a Mente também seja igualmente apta a inteligir muitas coisas em simultâneo* (E IV, 45 esc. 2; GEE, grifos nossos).

Essa nova maneira de usufruir das coisas comuns exige, porém, a transformação da nossa experiência afetiva, exige a transformação do desejo de alegrias comuns que envolvem tristeza em desejo de verdadeira felicidade, transformação que passa pela experiência da razão como afeto de alegria e alcança finalmente a compreensão da eternidade da mente pela intuição racional. Mas por que envolve amores e alegrias, adesões e excessos, e, portanto, limitação da potência de agir e pensar, precisamente por isso o caminho liberador é tão difícil de ser trilhado. E, no entanto, nesses mesmos amores, nessas mesmas alegrias encontra-se a solução para o problema afetivo da contrariedade e a possibilidade do início da transformação. O papel decisivo do processo liberador encontra-se nas alegrias passivas. Sendo, ontologicamente, aumento da potência de agir e pensar, por elas somos determinados a buscar alegrias de outra ordem, quando a experiência afetiva que delas temos mostra a necessidade de encontrar uma resposta para a contrariedade interna ou externa. Essa resposta é oferecida pela experiência do amor intelectual de Deus.

Contudo, não é fácil trilhar esse caminho. A busca das alegrias comuns está inscrita em nossa essência desde os nossos primeiros anos de vida, mas não a Felicidade. Podemos ou não empreender o caminho que levará a ela. Não porque possamos escolher empreendê-lo ou não, mas porque isto depende, como tentamos mostrar, de causas que, em uma certa experiência afetiva, irão necessariamente determinar nossa busca. As alegrias passivas, envolvendo tristeza e portanto

contrariedade afetiva, têm, como vimos, um papel determinante nesse processo: são elas que, por serem ontologicamente aumento da potência de agir e pensar, nos farão buscar mais e novas alegrias, já que a própria experiência afetiva que delas temos pode mostrar a necessidade mesma, às vezes urgente, de afastar toda contrariedade com as coisas externas e com nós mesmos. Ora, o que afasta de vez essa contrariedade, vimos, não é outra coisa que o amor intelectual de Deus: afeto de alegria mais forte e contrário a todos os afetos tristes ou que envolvem tristeza, ele não pode ser contrariado ou destruído por nenhum outro, pois deriva da mente como verdade eterna e é assim eterno ele mesmo. Caminho árduo, sem dúvida, mas como não seria árduo, afirma Espinosa no escólio da última proposição da *Ética*, isso que só raramente é encontrado? (*E V*, 42 esc.). E, no entanto, se o caminho é difícil, pode ser trilhado, afirma Espinosa no mesmo escólio. Pois nós temos um corpo extremamente complexo, apto a afetar e ser afetado por muitas coisas, e portanto temos uma mente cuja maior parte é eterna. Eis por que o amor intelectual do ser absolutamente infinito é um bem partilhável, em princípio, por toda e qualquer mente: ele é uma parte do amor intelectual com que Deus, enquanto se exprime nas ações da mente, ama a si mesmo. A eternidade da mente é tanto maior quanto mais ela compreende a si, as coisas e Deus, isto é, quanto mais ela age; e quanto mais ela age, mais se alegra, se ama e ama a Deus com um amor intelectual eterno: pois então ela contempla a sua própria potência e essa alegria é concomitante à ideia de Deus como causa; mas a ideia de Deus, ou intelecto infinito, é eterna (existe necessariamente), e a mente se sabe agora parte imanente dele, ação que é ação simultânea da atividade de Deus enquanto coisa pensante. Esse amor intelectual, essa alegria ativa, é a própria Beatitude da mente, já que a virtude desta é conhecer, pelo que ela tem o poder em refrear os afetos que causam tristeza. A Felicidade é virtude, em Espinosa, e não o contrário, pois é por sermos felizes que podemos refrear tais afetos,

isto é, sermos virtuosos, e não por os refrearmos. Na última proposição da *Ética*, de fato, Espinosa, invertendo a fórmula de Cícero nas *Tusculanas*³³⁸, afirma que a “Beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude”; e que nós não nos comparamos com ela por refrearmos os atos libidinosos (*libidines*), mas, ao contrário, podemos refrear tais atos precisamente porque gozamos da Beatitude³³⁹.

Todo esse percurso, que Espinosa demonstra sobretudo na *Ética*, leva, assim, à Felicidade como afeto de amor intelectual do Ser absolutamente infinito; à Beatitude como poder para refrear os afetos que podem causar tristeza; à Liberdade como poder da mente em ser a causa de seus afetos por sua própria potência interna enquanto parte intrínseca da potência infinita de Deus como coisa pensante. São três dimensões da nossa salvação – afetiva, ética e cognitiva – e todas elas compõem uma mesma experiência de conquista e gozo da Felicidade. Se essa conquista passa pelo trabalho da mente na compreensão da essência singular de seu corpo e na compreensão da necessidade de si, do seu corpo e todas as coisas, tal trabalho, por sua vez, exige, antes de tudo, que se comece pela compreensão da essência da causa necessária de todas as

³³⁸ Cícero, no início do Livro V das *Tusculanas*, identifica felicidade e virtude, a qual é exigida e pressuposta pela felicidade. É, então, porque somos virtuosos que somos felizes. A tese de Cícero é que a virtude se basta si para nos garantir e proporcionar a vida feliz (*vita beata*). A ênfase na virtude é derivada da ênfase na “vida reta”, que por sua vez é uma consequência do bom uso da razão, *recta ratio*. Se Cícero e outros estoicos valorizam a razão, é justamente porque ela é o que se opõe às vicissitudes, variações e inconstância da Fortuna, e a virtude não pode ser algo de inconstante; pelo contrário, ela deve estar acima de todos os acasos, ela “os olha de cima” e “despreza [*despiciens*] as contingências humanas”. Ou a virtude é isso ou ela não pode nos dar felicidade. E o instrumento que nos permite fazer uso da reta razão é a filosofia. Se nos inícios do Livro V ela é elogiada, é porque, para Cícero, só ela pode nos livrar dos vícios e dos pecados (*vitiorum peccatorumque* – os próprios termos são reveladores do moralismo estoico). Assim, dirá Cícero: “Oh guia da vida, filosofia, oh indagadora da virtude e expurgadora do vício!” (*O vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum*). Purificadora, à filosofia cabe o papel moral num sentido mais amplo, civilizador e socializador. Se ela é a única que nos dá tranquilidade de alma e elimina o medo da morte, é porque, como afirma Cícero, um só dia vivido honestamente e segundo as regras prescritas pela filosofia é preferível a uma imortalidade vivida sob atos imorais (*actus peccanti*). Cf. CÍCÉRON, *Tusculanes. Tome II (III-V)*. Trad. J. Humbert. Paris: Les Belles Lettres, 1931, Livre V, § 1-5, p. 106-108. De algum modo, portanto, Cícero pertence à tradição moralista, ao pensar a felicidade. Considerando que essa tradição passa pelos medievais e atravessa a modernidade, chegando até Kant, podemos medir a inovação de Espinosa, ao inverter a fórmula, afirmando que é porque somos felizes que somos virtuosos.

³³⁹ *Libido*, é de difícil tradução. Parece significar, aqui, não apenas os apetites lúbricos, ligados aos prazeres sensuais, sentido que se costuma dar ao termo, mas todos os atos conscienciosos, caprichosos, arbitrários, lascivos, licenciosos etc., sobre os quais dificilmente podemos ter um controle suficiente para o melhor exercício do nosso *conatus*.

coisas, Deus ou a Substância absolutamente infinita. Pois conhecer a si mesmo é conhecer a natureza da causa de si e de todas as coisas às quais estamos ligados por uma certa necessidade eterna. E é por isso que Espinosa começa sua filosofia pela definição da *Causa sui*. É por aí que começa a Filosofia. É portanto através dela que nós conquistamos a Felicidade. Ser Filósofo, nesse sentido espinosano do termo, é com certeza ser Feliz.

Referências bibliográficas

1. Obras de ESPINOSA

ÉTHIQUE. Trad. Bernard Pautrat. Paris: Éditions du Seuil, 1988.

ÉTICA. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007

ÉTICA. Vários tradutores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1^a ed., Col. Os Pensadores, vol. XVII, 1973.

ŒUVRES III – *Traité Théologico-politique*. Trad. et notes de J. Lagrée et P-F. Moreau. Paris: PUF, 1999.

ŒUVRES V – *Traité Politique*. Trad. et notes par Charles Ramond. Paris: PUF, 2005.

OPERA. Im Auftrag de Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1972.

THE EMENDATION OF THE INTELLECT. Translation Edwin Curley. New Jersey: Princeton University Press, 1988.

TRAITÉ DE LA REFORME DE L'ENTENDEMENT. Trad. de A. Koyré. Paris: J. Vrin, 1994.

TRAITÉ DE LA REFORME DE L'ENTENDEMENT. Trad. de Charles Appunh. Paris: Garnier-Flammarion, 1964.

TRAITÉ DE LA REFORME DE L'ENTENDEMENT. Trad. de Roland Gallois. Paris: Gallimard, 1954.

TRATADO BREVE. Tradução de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza, 1990

TRATADO DA CORREÇÃO DO INTELECTO. Trad. Carlos L. Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1973, Col. Os Pensadores.

TRATADO DA REFORMA DA INTELIGÊNCIA. Trad., introd. e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO. Trad. de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes: 2003

2. Textos de comentadores

ANSALDI, S. “Un nouvel art d’aimer. Descartes, Leon l’Hébreu et Spinoza”. In: JAQUET, C., SÉVÉRAC, P., SUHAMY, A. *Spinoza, philosophe de l’amour*. Saint-Étienne (França): Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2005.

BOVE, L. “Puissance et prudence d’une vie comme singularité chez Spinoza”. Conferência apresentada em São Paulo, outubro de 2008, tradução em preparação, no prelo.

BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: VRIN, 1996.

CHAUI, M. “Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na *Ética IV*”, *op. cit.*, p. 66.

CHAUI, M. *A nervura do real* (vol.III). Tese de Livre Docência, São Paulo: DF-FFLCH/USP, 1976.

CHAUI, M. *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUI, M. *Essência Singular Livre e Eterna: uma Análise da Parte V da Ética de Espinosa*. Curso de Pós-graduação, FFLCH-USP, 1º semestre de 2009, 3ª. Aula, 30 de março / 6ª. Aula, 4 de maio de 2009.

CHAUI, M. *Introdução à história da Filosofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

CHAUI, M.; ÉVORA, Fátima (eds.). *Figuras do racionalismo*. Campinas-SP: Anpof, 1999.

CHAUI, Marilena de S. “Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na *Ética IV*”. In: *Discurso*. No. 22, 1993, p. 63-122.

DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002..

DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

JAQUET, C. *Sub specie æternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Paris: Kimé, 1997.

GIOVANNONI, A. *Immanence et finitude chez Spinoza*. Paris: Kimé, 1999.

GUEROULT, M. *Spinoza II – l’âme*. [Paris]: Éditions Aubier, 1974.

GUEROULT, M., *Spinoza I – Dieu*, Paris: Georg Olms, 1968.

- MARTINS, A. “L’amour: cause et concomitance”. In: JAQUET, C., SÉVÉRAC, P., SUHAMY, A., *Spinoza, philosophe de l’amour*. Saint-Étienne (França): Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2005.
- MÉCHOULAN, Henry e MICHEL, Albin. *Être juif à Amsterdam au temps de Spinoza*. Éditions Albin Michel S.A., 1991.
- MOREAU, Pierre-François. *Spinoza: l’expérience et l’éternité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- NADLER, S. *Spinoza: a life*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1999, p. 212.
- SANTIAGO, Homero. “Descartes, Espinosa e a necessidade das verdades eternas”, in: *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*. Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 315-325, jan.-dez. 2002 (em versão eletrônica: www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/Homero%20Santiago.pdf).
- SANTIAGO, Homero. “Lo más fácil y lo más difícil: la experiencia y el inicio de la filosofía”. In: *Spinoza: Cuarto Coloquio*. Diego Tatián (org.). Córdoba: Brujas, 2008.
- SÉVÉRAC, P. *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris: Éditions Champions, 2005.
- SÉVÉRAC, Pascal. “Passivité et désir d’activité chez Spinoza”. In: BRUGÈRE, Fabienne; MOREAU, Pierre-François. *Spinoza et les affects*. Groupe de Recherches Spinozistes. Travaux et Documents no.7. Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1998.
- TATIÁN, Diego (org.). *Spinoza (Segundo Colóquio)*. Buenos Aires: Altamira, 2006.
- TEIXEIRA, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Unesp, 2001
- TEIXEIRA, L. *Introdução a Baruch de Espinosa. Tratado da Reforma da Inteligência*. Trad. e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

3. Bibliografia geral

- ALQUIÉ, F. *L’expérience*. Paris : Presses Universitaires de France, 1970.
- ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- ARISTÓTELES. *Categorías – De interpretatione*. Trad. A. G. Suárez; L. M. V. Villanueva; J. V. Lombraña. Madrid: Tecnos, 1999

- ARISTÓTELES. *De L'Ame*. Trad. de A. Jannone. Paris: Société D' dition "Les Belles Lettres", 1980.
- ARISTÓTELES. * tica a Nicômacos*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 2001
- ARISTÓTELES. *L'Homme de génie et la Mélancolie - Problème XXX, 1*. Trad. J. Pigeuad. Paris: Editions Rivages, 1988.
- ARISTÓTELES. *Marche des animaux. Mouvement des animaux*. Index. Traités Biologiques. Trad. de Pierre Louis. Paris: Société D' dition "Les Belles Lettres", 1973.
- AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. S o Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- BALAUDÉ, J-F, "Humain, surhumain: de l'eudaimonia selon Platon et Aristóteles". In: SCHNELL, A. *Le bonheur*. Paris: J. Vrin, 2006.
- BERLINCK, L. C. *Melancholia: rastros de dor e perda*. S o Paulo: Humanitas/ATT, 2008.
- BERMAN, M. *Tudo o que à sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. S o Paulo: Companhia. das Letras, 1987.
- BOLAÑOS, M. *Pasages de la melancol a*. Espanha: Junta de Castilla y Léon, 1996.
- CÍCERO. *Definibus*. In: *Les Stoiciens*. Tome I. Trad. Émile Bréhier. Paris: Gallimard, 1962.
- CÍCERO. *Tusculanes. Tome II (III-V)*. Trad. J. Humbert. Paris: Les Belles Lettres, 1931.
- DE ANGELIS, Enrico. *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*. Milano: SE, 1990.
- DESCARTES, R. *As paixões da alma*, art.1. Trad. Rosemary C. Ab lio. S o Paulo: Martins Fontes.
- DESCARTES, R. *Œuvres philosophiques I – 1618-1637*. Ed. de F. Alquié. Paris: Garnier, 1997.
- DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Ed. bil ng e, trad. de Guido Ant nio de Almeida (coord.). Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- EPICURO. *Lettre   M n c e*,  132. In: *Epicure : lettres et maximes*. Trad. Marcel Conche. Paris: 1987.
- EPITETO. *Entretiens*. In: *Les Stoiciens*. Tome II. Trad.  mile Bréhier. Paris: Gallimard, 1962.

- ÉSQUILO. *L'Orestie – Les Euménides*. In: *Eschyle – Tome II*. Paris: Ed. Les Belles Lettres. Trad. Paul Mazon, 1961.
- FICINO, Marcilio. *De vita triplici*. In: HERSANT, Yves. *Mélancolies: de l'antiquité au XXe siècle*. Paris: Éditions Robert Laffond, 2005.
- FISCHBACH, F., Marx: le bonheur d'agir par soi. In: SCHNELL, A. *Le bonheur*. Paris: J. Vrin, 2006.
- FREUD, S. "Deulo y melancolia". In : *Sigmund Freud : Obras completas – Tomo II*. Trad. Luis López-Ballesteros y de Torres. Buenos Aires : El Ateneo, 2003, p. 2091-2100.
- FREUD, S. "Pour introduire le narcissisme". In : *Sigmund Freud : Œuvres complètes – Psychanalyse*, Volume XII 1913-1914. Plusieurs traducteurs. Paris: PUF, 2005.
- GIDE, André. *Les nourritures terrestres (1897)*. Paris : Editions Gallimard, 1972.
- GIGANDET, A. "Bonheur au jardin: l'éthique épicurienne". In: SCHNELL, A. *Le bonheur*. Paris: J. Vrin, 2006.
- HERSANT, Yves. *Mélancolies: de l'antiquité au XXe siècle*. Paris: Éditions Robert Laffond, 2005.
- HOBBS, T. *De la natureza Humaine*. Paris: J. Vrin, 1999.
- HUTCHINSON, D. S. "Ethics". In: BARNES, Jonathan. *Aristotle*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1995.
- LEBRUN, G. "A neutralização do prazer". In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LEIBNIZ, G. W. *Da origem primeira das coisas*, In: Leibniz. Trad. de Marilena Chaui. São Paulo: Abril Cultural, Col. *Os Pensadores*, 1^a ed., 1974.
- MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*. Paris: PUF, 1994.
- MALEBRANCHE. "Traité de l'amour de Dieu". In: *Œuvres Complètes*, Tome XIV. Edité par André Robinet. 2a. éd. Paris : J. Vrin, 1978.
- MARCUSE, Herbert. "Contribuição à Crítica do Hedonismo", apud PRADO JR., Bento; MONZANI, L. R.; GABBI JR., O. F. *Filosofia da Psicanálise*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999, p. 29.
- MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

- MARÍAS, J. *História da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MARX, K. e ENGELS, F. “O manifesto do partido comunista”. In: LASKI, H. J. *O manifesto comunista de Marx e Engels*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 3ª. ed., 1982.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MÉSZÁROS, István. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- MINOIS, G. *Histoire du mal de vivre : de la mélancolie à la dépression*. Paris: Éditions de La Martinière, 2003.
- MONTAIGNE, M. de. *Os Ensaios*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MONZANI, L. R. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1989.
- MUÑOZ, A. Alonso. *Liberdade e causalidade: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso editorial/Fapesp, 2002.
- OLIVA, Luís César. *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal*. São Paulo: Humanitas, 2004.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. In: *Pascal*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1ª ed., 1973.
- PLATÃO. *Fédon*. Trad. Jorge Paleikat e J. Cruz Costa. 5ª ed. São Paulo: Editora Nova Cultural (Col. Os Pensadores), 1991.
- PLATÃO. Protagoras. In: *Platon - Œuvres Complètes – Tome Deuxième*. Paris: Librairie Garnier Frères, 1948.
- POLÍBIO. In: HERSANT, Yves. *Mélancolies: de l'antiquité au XXe siècle*. Paris: Éditions Robert Laffond, 2005
- REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia – Vol.1*. São Paulo: Paulus, 1990
- ROUSSEAU, J-J. *Emile*. In: *Oeuvres Complètes*, Tome IV. Paris: Gallimard, 1969.
- ROUSSEAU, J-J. *Les Rêveries du promeneur solitaire*. In: *Oeuvres Complètes*, Tome I. Paris: Gallimard, 1959.
- ROUSSET, Bernard. *La perspective finale de “l'Éthique” et le problème de la cohérence du spinozisme – L'autonomie comme salut*. Paris: J. Vrin, 1968, p. 119-20.

- SANTA HILDEGARDA. *Les causes et les remèdes*, in: HERSANT, Yves. *Mélancolies: de l'antiquité au XXe siècle*. Paris: Éditions Robert Laffond, 2005.
- SCHNELL, A. *Le bonheur*. Paris: J. Vrin, 2006.
- SCLIAR, Moacyr. *Saturno nos Trópicos: a melancolia europeia chega ao Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SÊNECA. *Lettre 72 à Lucilius*. In: *Les stoïciens*. Tome II. Trad. Émile Bréhier. Paris: Gallimard, 1962.
- SÊNECA. *Sobre a tranquilidade da alma*. tradução de José R. Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 1994. p. 49.
- STAROBINSKI, J. *Histoire du traitement de la mélancolie, des origines à 1900*. In: HERSANT, Y.
- VERGNIÈRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. São Paulo: Paulus, 1998.
- VEYNE, P. *Sênèque: une introduction*. Paris: Tallandier, 2007.
- VINCENTI, L. "L'idée de bonheur dans la pensée de Rousseau". In: SCHNELL, A. *Le bonheur*. Paris: J. Vrin, 2006.
- WEBER, M. "Rejeições religiosas do mundo e suas direções" In: WEBER, M. *Max.Weber: Ensaios de Sociologia e outros escritos*. Col. Os Pensadores, 1ª. Edição. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- WEBER, Max. *A Ética protestante e o "espírito" do Capitalismo*. Trad. J. M. Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WOODS, Michael. Aristotle on akrasia. In: *Four Prague Lectures and Other Texts*. Rezek, 2001, p. 65-72.
- YATES, F. A. *La philosophie occulte à l'époque élisabéthaine*. Paris: Dervy-Livres, 1987.