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

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Ravena Olinda Teixeira

Felicidade e Identidade: A ressignificação da memória em Espinosa

São Paulo

2019

Ravena Olinda Teixeira

Felicidade e Identidade: A resignificação da memória em Espinosa

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

Versão corrigida

São Paulo
2019

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

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

T266f Teixeira, Ravena Olinda
Felicidade e Identidade: A resignificação da
memória em Espinosa. / Ravena Olinda Teixeira ;
orientador Milton Meira do Nascimento. - São Paulo,
2019.
271 f.

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

1. Filosofia Moderna. 2. Espinosa. 3. Felicidade.
4. Identidade. 5. Memória . I. Nascimento, Milton
Meira do, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)**

Nome do (a) aluno (a): **RAVENA OLINDA TEIXEIRA**

Data da defesa: **30 / 08 / 2019**

Nome do Prof. (a) orientador (a): **MILTON MEIRA DO NASCIMENTO**

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

São Paulo, 29/01/2020

(Assinatura do (a) orientador (a))

Folha de Aprovação

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

Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento

Profa. Dra. Marilena de Souza Chaui

Prof. Dr. Marcos Ferreira de Paula

Prof. Dra. María Jimena Solé

Dedicatória

“Você vai ser doutora em Filosofia”

Carlos Dália (Em memória)

Ao meu primeiro professor de filosofia que em dezembro de 2008, na terceira semana de aula do curso de História da Filosofia, me surpreendeu dizendo essas palavras enquanto me presenteava com meu primeiro livro de Espinosa: a *Ética*.

Agradecimentos

Muitas pessoas diretamente e indiretamente me ajudaram nesse trabalho, pois apesar do constante e doloroso sentimento de solidão que parece ser inerente ao momento da escrita, essa tese não é fruto apenas de um trabalho solitário.

Agradeço aos professores que aceitaram participar da banca examinadora dessa tese. À professora Marilena Chaui, por ter compartilhado durante esses anos sua sabedoria e seu entusiasmo contagiante ao falar de Espinosa. Obrigada por nos encher de alegria e de potência. Obrigada pela leitura generosa dos meus trabalhos e por ter aceitado participar também da minha banca de qualificação, estando presente nos momentos mais importantes desse trabalho. Por ser um exemplo de resistência em seus ideais políticos e pelo inesquecível dia em que, graças a ela, conheci a presidenta Dilma Rousseff.

Ao meu orientador, professor Milton Meira do Nascimento, eu agradeço imensamente sua generosidade em aceitar o desafio de orientar o meu trabalho, agradeço a compreensão, o zelo, o cuidado e o respeito pelo meu trabalho. Serei eternamente grata por ter me acolhido em um dos momentos mais difíceis dessa trajetória. Sem a sua confiança e o seu apoio essa tese não existiria.

Ao professor Marcos Ferreira de Paula que sempre acreditou na minha capacidade para realizar esse trabalho, que sempre leu e orientou os meus textos com suas críticas pertinentes e sugestões que engrandeceram muito as minhas ideias. Também quero agradecer por nossa amizade, pelas boas músicas e pelos amigos que conheci através dele.

É com muita alegria que agradeço à professora Jimena Solé por quase uma década de debates e de trocas. Desde os meus primeiros anos de Colóquio Internacional de Spinoza na cidade de Córdoba, quando ela ainda era uma recém doutora e eu havia iniciado minha licenciatura. Ela sempre foi uma referência de professora, pesquisadora e de orientadora, com quem eu aprendi muito sobre ser espinosana. Obrigada por me receber com muita hospitalidade em seu grupo de estudos na Universidade de Buenos Aires em 2018 para discutir os problemas da minha tese.

Aos professores suplentes da banca examinadora, em especial ao Daniel Santos Silva, por ter sido desde sempre um lugar de aconchego e também de duras críticas que sempre visavam me fazer crescer.

Aos demais professores do departamento de Filosofia da USP com quem sempre tive uma relação muito agradável. Em especial os professores Alberto Ribeiro de Barros e Eduardo Brandão pelas partidas de futebol no CEPEUSP e por todo apoio que me deram.

Aos professores que pesquisam Espinosa na USP. Em especial ao Homero Santiago por ter sido sempre muito gentil e solícito com as minhas dúvidas e dificuldades. E à professora Tessa Lacerda, companheira em diversos momentos da minha conturbada vida em São Paulo, contra o golpe nas manifestações na Av. Paulista, nos passeios com as crianças, em atividades culturais etc. Obrigada por nossas longas conversas e, principalmente, por ter ressignificado junto comigo muitas memórias.

Agradeço também à Secretaria do Departamento de Filosofia da FFLCH, em particular e com muito carinho à Geni que sempre me acolheu com muita amabilidade.

Aos professores e pesquisadores de Espinosa espalhados na América Latina e principalmente na Argentina, berço do nosso tão amado e produtivo Colóquio Spinoza que todos os anos reúne o que há de mais alegre na pesquisa filosófica: o encontro entre ideias adequadas. E ao grupo de estudos espinosanos de Buenos Aires entre os quais sempre me sinto em casa.

Agradeço à Eugenia por ser causa externa da minha alegria e por aumentar minha potência de agir e de pensar. Por sempre ter me incentivado a continuar, por ter estudado comigo todos os dias no período em que eu mais precisava ter disciplina.

Aos colegas de longa data do grupo de estudos espinosano da USP que há muitos anos dividem comigo os prazeres e os desprazeres da vida acadêmica: Paula, Cátia, Barbara, Dio, Rafael, Selma, José Marcelo etc.

Aos amigos que São Paulo me apresentou: Kim, Poliana, Marcio, Taimara, Lucas, Lori, Lucila, Cibeli, Rodrigo, Nanci etc., aos companheiros de karatê com quem eu aprendo a ser cada vez mais forte: Lucas, Erica, Bruna, Fábio e Ágatha. Amigos que me acolheram nessa cidade tão inóspita e desafetuosa.

Aos amigos do Ceará que sempre estiveram ao meu lado dando o abraço, o afeto e a alegria que eu precisava para persistir: Ana, Simone, Cleilton, Pedro, Darih, Jayme, Paulo Victor, Débora, Lucas, etc.

Ao professor Luiz Felipe Netto por quem eu aprendi a ter admiração, respeito e amor. Quando me orientou no mestrado não mediu esforços para me ajudar e para me incentivar a ir cada vez mais longe. Obrigada por ter dividido comigo o seu amor pela fotografia, por estar sempre presente em minha vida e por cuidar do Emílio com tanta dedicação.

Ao Jecsan Girão por ser meu companheiro nas horas mais difíceis e por sempre colocar as coisas nos lugares. Sem ele esse trabalho não seria possível. Obrigada por sempre apoiar minhas decisões, por respeitar a minha liberdade e por me ensinar diariamente sobre amor *philia*. Quando eu crescer, quero ser como você.

Quero agradecer à pessoa mais importante da minha vida, minha mãe Lucia Teixeira de quem eu tenho muito orgulho e de quem eu herdei toda a minha determinação e persistência. Sem os sacrifícios que ela fez para investir na minha educação, eu jamais poderia ter chegado tão longe.

Por fim, a todos que compõem as minhas boas memórias e que não duvidaram de mim porque souberam entender o meu múltiplo e simultâneo jeito de ser.

E ao governo federal brasileiro, que tendo Dilma Rousseff como presidenta, deu o apoio financeiro necessário para financiar essa pesquisa por meio da agência de fomento CNPq.

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

Marilena Chaui, *Retrato Calado*.

Espinos¹

Machado de Assis

Gosto de ver-te, grave e solitário,
Sob o fumo de esqualida candeia,
Nas mãos a ferramenta de operário,
E na cabeça a coruscante idéia.

E enquanto o pensamento delineia
Uma filosofia, o pão diário
A tua mão a labutar granjeia
E achas na independência o teu salário.

Soem cá fora agitações e lutas,
Sibile o bafo aspérrimo do inverno,
Tu trabalhas, tu pensas, e executas

Sóbrio, tranquilo, desvelado e terno,
A lei comum, e morres, e transmutas
O suado labor no prêmio eterno.

¹ Publicado no livro *Poesias Completas: Crisálidas, Faleas, Americanas, Ocidentais* In: ASSIS, Machado de. Obra completa. Org. Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. v.3, p.163.

RESUMO

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

Felicidade e Identidade: a resignificação da memória

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

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

RESUMO

TEIXEIRA, R. **Felicidad e identidad: la resignificación de la memoria em Espinosa**. 2019. Tesis - Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas. Departamento de Filosofía, Universidad de São Paulo, São Paulo, 2019.

Felicidad e identidad: la resignificación de la memoria em Espinosa

En la quinta y última parte de la *Ética*, Spinoza deja claro que existe un camino que conduce al hombre a la libertad y la felicidad. En el desarrollo de las proposiciones percibimos que ese camino es el conocimiento verdadero, la *potentia intellectus*. A partir de la proposición 21 nuestro autor afirma que tratará sobre la duración de la mente, considerada esta sin relación con el cuerpo. En el escolio de la proposición 38, Spinoza afirma que la felicidad se origina del tercer género del conocimiento, y por esa manera de conocer, la mente humana puede ser de una naturaleza tal que las cosas que perecen con el cuerpo no tengan ningún peso respecto de aquello que de ella permanece. Esos dos pasajes de la quinta parte de la *Ética*, más allá de dar lugar a los supersticiosos a sugerir que el cuerpo y la mente humana tengan duraciones distintas, revelan la doctrina de la eternidad de la mente y constituyen el núcleo del problema que impulsa nuestra tesis: la doctrina de la eternidad de la mente parece implicar que la salvación o la felicidad que Spinoza propone por el tercer género del conocimiento no involucra una relación con el cuerpo. Sin embargo, concebir la mente humana sin vínculo con el cuerpo no es posible sin renunciar a una de las más polémicas e innovadoras tesis de Spinoza: la de ser la mente solo la idea del cuerpo. Más allá de eso, esta doctrina, por ser una negación del cuerpo, es, en consecuencia, una negación de la memoria, ya que la memoria se constituye de ideas que surgen a partir de las imágenes del cuerpo. En efecto, a partir de la proposición 21, Spinoza escribirá sobre una mente sin memoria. ¿Pero es ello posible? Concordamos en que la filosofía de Spinoza quiere eliminar la interpretación sustancialista del ego y de la falsa idea de que existe un yo que permanece idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo. Es una crítica clara y precisa al sujeto pensado a la manera del *cogito* cartesiano. Sin embargo, ¿será que esa crítica implica decir, por la forma en que fue presentada, que la identidad personal a partir de los datos de la memoria es imaginaria? ¿Será que disolver esa idea por medio del segundo y (principalmente) tercer género del conocimiento es un paso imprescindible para conquistar la felicidad? En otras palabras, lo que queremos investigar es si para alcanzar la felicidad Spinoza propone que el yo sea aniquilado de nuestra mente por no ser más que una ilusión que acarrea más sufrimiento que alegría. Y cómo esto sería posible sin implicar contradicción en el seno de su filosofía inmanente que pretende abolir el dualismo entre mente y cuerpo. Por lo tanto, nuestro trabajo trata sobre el papel de la memoria en la construcción de la identidad y cómo ambas pueden garantizar al cuerpo su lugar de igualdad en relación a la mente en la conquista de la libertad y la felicidad humanas. O mejor, como el yo puede ser feliz en alma (mente) y en cuerpo.

Palabras clave: Felicidad. Eternidad de la mente. Cuerpo. Memoria. Identidad.

RESUMÉ

TEIXEIRA, R. Béatitude et Identité: la resignification de la mémoire chez Espinosa. 2019. Thèse - Faculté de philosophie, lettres et sciences humaines. Département de philosophie, Université de São Paulo, São Paulo, 2019.

Béatitude et Identité: la resignification de la mémoire chez Espinosa

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

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

ABSTRACT

TEIXEIRA, R. Happiness and Identity: The memory resignification in Espinosa. 2019. Thesis - Faculty of Philosophy, Letters and Human Sciences. Department of Philosophy, University of São Paulo, São Paulo, 2019.

Happiness and Identity: the memory resignification in Espinosa

In *Ethics*' fifth and last part, Spinoza affirms that there is a way – i.e. the true knowledge, the *potentia intellectus* – which leads men to liberty and happiness. From proposition 21 on, Spinoza argues about the duration of the mind with no interaction with the body. In the *scholium* to proposition 38, Spinoza affirms that happiness arises from the third kind of knowledge, and by having that knowledge, human mind can be of such a nature that what dies with the body is less meaningful than what remains of the mind. These two passages from Part V of the *Ethics* suggest that the human body and mind have different durations, therefore they reveal the mind eternity doctrine, and are the core problem which puts forward our doctoral dissertation, namely: the mind eternity doctrine seems to imply that the salvation, or the happiness, which Spinoza proposed from the third kind of knowledge, does not involve interaction with the body. However, it is not possible to conceive the human mind with no interaction with the body without giving up one of the most controversial and groundbreaking of Spinoza's theses – the mind is just the idea of the body. Moreover, as this doctrine denies the body, it consequently denies the memory, because the memory is made of ideas which arise from the images registered by the body. Indeed, from proposition 21 on Spinoza writes about the mind without memory. Is it really possible? We agree that Spinoza's philosophy wants to eliminate the substantialist assumption of the ego, and the false idea that there is a self which remains identical to itself throughout time. It is a clear and accurate criticism to the subject thought according to the cartesian *cogito*. Nevertheless, we can wonder whether this criticism, as it was presented, implies that: a) the personal identity that results from the memory information is imaginary; and b) diluting this idea through the second and mainly third kinds of knowledge is an essential step to achieve happiness. In other words, we want to investigate whether Spinoza proposes that the self should be annihilated from our mind to reach happiness, because it is just an illusion which provokes more suffering than happiness. How could this be possible without implying a contradiction in the core of Spinoza's inherent philosophy, which intends to eliminate the dualism between mind and body? Therefore, our research aims to discover the memory role in the development of the identity, and how both of them (memory and identity) can ensure the body a place of equality in relation to the mind when achieving human liberty and happiness. Or yet, how the self can be happy in the soul and the whole body.

Keywords: Happiness, mind eternity, body, memory, identity.

Listra de abreviaturas

As obras de Spinoza foram designadas pelas seguintes abreviações:

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

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

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

CM *Pensamentos Metafísicos (Cogitata Metaphysica)*

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

TP *Tratado Político (Tractatus Politiicus)*

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

Outras abreviações:

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

SUMÁRIO

Introdução	18
 Capítulo 1	
<i>Pars Naturae</i> . O lugar do homem	29
1.1 <i>Deus sive natura</i>	31
1.2 Modos finitos	38
1.3 <i>Conatus</i> : o desejo enquanto essência.....	44
1.4 Potência de agir e potência de pensar.....	48
 Capítulo 2	
<i>Vestigia corporis</i> . O lugar da memória	53
2.1 Modos de percepção	58
2.2 Memória no <i>Tratado da Emenda do Intelecto</i>	66
2.3 A memória na <i>Ética</i> : Os <i>vestigia corporis</i> e a construção da memória	70
2.4 Os gêneros de conhecimento	79
 Capítulo 3	
<i>Fortunae Potestate</i> . A impotência humana	84
3.1 A origem dos afetos e a dinâmica afetiva.....	87
3.2 Tristeza e impotência.....	93
3.3 Servidão humana: melancolia e depressão	104

Capítulo 4

<i>Laetitia Potestas</i> . Alegria e conhecimento afetivo	116
---	-----

4.1 Potência e alegria	118
------------------------------	-----

4.2 Conhecimento afetivo	135
--------------------------------	-----

Capítulo 5

<i>De Libertate Humanâ</i> . Virtude e liberdade	147
--	-----

5.1 Primeira parte da <i>Ética</i> : liberdade divina e liberdade imaginária	150
--	-----

5.2 A quinta parte da <i>Ética</i> e a liberdade humana	154
---	-----

5.3 A mente internamente disposta: uma imaginação livre	164
---	-----

5.4 A liberdade é uma virtude	170
-------------------------------------	-----

Capítulo 6

<i>Tam difficilia quàm rara</i> . A felicidade e o terceiro gênero de conhecimento	178
--	-----

6.1 Em busca da felicidade	182
----------------------------------	-----

6.2 A felicidade não é um prêmio da virtude	187
---	-----

6.3 A insuficiência da razão e a ciência intuitiva	195
--	-----

6.4 A doutrina da eternidade da mente: uma mente sem corpo?	209
---	-----

Capítulo 7

<i>Praeteritarum recordari potest</i> . A memória e a construção da identidade pessoal ..	215
---	-----

7.1 Não há corpo sem memória	216
------------------------------------	-----

7.2 A memória e a construção da identidade	226
--	-----

7.3 Identidade ilusória e a parte da mente que perece com o corpo	235
---	-----

7.4 Felicidade, eternidade da mente e a resignificação da memória	243
---	-----

Considerações Finais	258
-----------------------------------	-----

Referências	265
--------------------------	-----

Introdução

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

Marilena Chaui,
Espinosa: uma filosofia da liberdade

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

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

Em poucas palavras, a liberdade espinosana não é apenas política. Ela é sobretudo afetiva e consiste na potência do intelecto para atravessar a tristeza e gozar das alegrias ativas. Gilles Deleuze percebe que a palavra alegria está sempre presente na obra espinosana. E diz que ela é uma ética da alegria: “Somente a alegria é válida, só a alegria permanece e nos aproxima da ação e da beatitude da ação”³. Robert Misrahi escreve que “a *Ética* é o empreendimento filosófico de reconstrução da vida na perspectiva da alegria”⁴. É indubitável

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

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

³ Deleuze, G. Deleuze, G. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 34.

⁴ Misrahi, R. *Le bonheur, Essai sur la joie*, Paris, Hatier, 1994. p. 56.

que para Espinosa a alegria tem um papel vital e ontológico na vida dos homens. Sendo a alegria tão importante, o que a distingue da felicidade?

Uma das primeiras obras de Espinosa é o *Tratado da Emenda do Intelecto*⁵. No primeiro parágrafo desse texto, o autor afirma ter percebido com base na experiência que as coisas que acontecem na vida ordinária são vãs e fúteis. Por isso o objeto de sua investigação filosófica é encontrar um bem que seja verdadeiro, capaz de afetar a alma de contentamento contínuo. Nesse sentido, esse *Tratado* propõe uma adequação do intelecto para que tais coisas vãs e fúteis não desviem a mente de alcançar essa beatitude.

O objetivo do jovem Espinosa não era outro senão encontrar essa alegria suprema e contínua que, segundo ele, não estava na vida ordinária. Nosso filósofo dedica sua vida à busca, à construção e à demonstração de um caminho que a torne possível, em vez de fazer como tantos outros que se limitavam a esperar por ela em outra vida após a morte.

Com efeito, consideramos que a busca por uma alegria contínua e suprema seja o principal propósito pelo qual Espinosa tenha deixado de ser apenas mais um dos alunos de Van den Eden que liam a filosofia cartesiana para iniciar sua própria investigação filosófica, tornando-se um personagem de destaque na história do pensamento filosófico⁶. A nosso ver, a filosofia espinosana, tanto na ética quanto na política, não tem outra pretensão senão a felicidade.

A felicidade reaparece no prefácio da quinta parte da *Ética*, não mais como o objetivo de um texto inacabado (*Tratado da Emenda do Intelecto*), mas como a solução final daquela que fora escolhida pelo próprio autor como sua obra principal, à qual dedicou cerca de quinze anos de sua vida e na qual acreditou ter depositado todas as principais teses de seu sistema filosófico⁷.

Por isso, se existe um caminho que conduz o homem à liberdade, a *Ética* pode ser considerada como uma espécie de guia prático⁸, especialmente porque não é raro perceber que ao escrever nos escólios uma espécie de diálogo com seus leitores, Espinosa acreditava estar

⁵ Há uma controvérsia entre seus comentadores que não sabem ao certo qual fora a primeira obra escrita por Espinosa. As obras de juventude, escritas antes da *Ética*, são os *Princípios de Filosofia Cartesiana*, o *Breve Tratado* e o *Tratado da Emenda do Intelecto*.

⁶ Franciscus van den Eden era um ex-jesuíta defensor radical da democracia. Foi executado na França por ter participado de um complô contra o Luís XIV. Nadler, S. *Um livro forjado no inferno: o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

⁷ Fato que observamos não só por ser a obra mais completa e por ter sido revisada tanto por seus interlocutores quanto pelo próprio Espinosa, mas porque ele faz referência a ela como sua principal obra em suas correspondências, chamando-a de *Mea philosophia* (“Minha filosofia”).

⁸ A *Ética* pode ser considerada um guia prático se levarmos em consideração que ela propõe uma nova maneira de viver e de se relacionar com o mundo, mesmo que tal proposta se realize de forma teórica, seu objetivo é acima de tudo prático.

conduzindo-os “como que pela mão ao conhecimento da mente humana e de sua suma felicidade”⁹.

De acordo com Espinosa, o homem é impedido de ser feliz porque na maioria das vezes está sendo dominado por suas paixões. Por isso, O *Breve Tratado*, o *Tratado da Emenda do Intelecto* e a última parte da *Ética*, com o título *De Potentia Intellectus seu de Libertate Humana*, nos revelam que existe um caminho que conduz o homem à liberdade: o conhecimento verdadeiro ou a *potentia intellectus*.

A última parte da *Ética* nos garante a possibilidade de conquistar, ao mesmo tempo, o conhecimento verdadeiro e uma vida livre, pois como veremos no desenvolvimento do nosso trabalho, somente um homem livre pode ser feliz.

Modo finito do atributo pensamento, a mente humana pode perceber as coisas de forma adequada ou inadequada. Espinosa, depois de demonstrar na terceira e na quarta parte da *Ética* que o homem é escravo de suas paixões quando percebe as coisas somente de forma inadequada, nos leva a concluir que o caminho para a liberdade humana é um caminho no qual a mente torna-se potente sobre as paixões. E as proposições da última parte da obra vão pouco a pouco traçando um caminho pelo qual a mente passa a conhecer e a ter poder sobre os seus afetos. O caminho é conhecer adequadamente, e conhecer adequadamente é compreender nossa inserção necessária no seio da *Natureza Naturante* e da *Natureza Naturada*: é conhecer a união da mente com a Natureza inteira, é perceber-se como *pars intrínseca* da natureza, do *Deus sive Natura*.

Na *Ética*, Espinosa pretende deduzir um caminho à felicidade com a máxima clareza e distinção possível, como se fosse tratar de linhas, retas e pontos. Mas, apesar de todo o seu rigor conceitual, as últimas proposições da *Ética* parecem tender a uma espécie de religião ou misticismo. Entretanto, quando chegamos à proposição 21 e lemos: “A Mente não pode imaginar nada, nem recordar-se das coisas passadas, a não ser enquanto dura o Corpo”, vemos que ela conecta tanto a imaginação quanto a memória ao corpo e à sua duração, nos levando a concluir que a mente só imagina ou só recorda algo porque (e enquanto) ela é o objeto de um corpo. Com efeito, pela segunda parte da *Ética* sabemos que é pela relação da mente com o corpo que surge a memória.

Diante disso perguntamos para Espinosa: a mente e o corpo são realidades ontológicas diferentes? O corpo existe na duração, enquanto a mente é eterna? A proposição 23 responde nossa pergunta: “A mente humana não pode ser absolutamente destruída com o

⁹ EII, Prefácio.

Corpo, mas dela permanece algo que é eterno”. Isto é: a mente não pertence à duração senão enquanto o Corpo dura. O caráter eterno da mente “[...] se refere à duração da mente, considerada sem relação com o corpo”.

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

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

A doutrina da eternidade da mente, contudo, traz consigo um impasse. Ao defender que “a Mente humana pode ser de uma natureza tal que aquilo que mostramos dela perecer com o corpo **não tem nenhum peso** com relação àquilo que dela permanece”¹⁰, Espinosa propõe que o homem “transforme-se num outro que seja apto a muitíssimas coisas, e que se refira a uma Mente que seja muito cônica de si, de Deus e das coisas; e de tal maneira que tudo aquilo que se refere a sua **própria memória ou imaginação quase não tenha peso em relação ao seu intelecto**”¹¹. Tais afirmações não levariam a uma interpretação que desvalorize o lugar e o papel da memória e, por consequência, da identidade pessoal no percurso ético que conduz à felicidade?

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

¹⁰ Espinosa, B., EVP38S. Grifo nosso.

¹¹ Espinosa, B., EVP39S. Grifo nosso.

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

É nessa interpretação que se baseia a principal crítica de Hegel a Espinosa. Ele não encontra em Espinosa aquilo que lhe era caro: o desenvolvimento da singularidade (*Einzelheit*) que foi posto para ele pela emergência da sociedade civil-burguesa na modernidade. O filósofo alemão interpreta que a unidade da substância é garantida pela eliminação da diferença ou então a filosofia de Espinosa seria um dualismo entre a unidade da substância e a diferença dos modos, que não fariam parte da substância.

Mas essa interpretação intelectualista é problemática para leitores que ressaltam o papel que o corpo assume na filosofia de Espinosa. Pois a “salvação” que Espinosa propõe pelo terceiro gênero do conhecimento parece não envolver relação com o corpo; pelo contrário, parece ser uma negação do corpo, assim como da memória. Essa desconfiança é destacada também por Gueroult: “[...] a beatitude no homem só concerne à alma. É apenas nela que se desdobra o processo do conhecimento que conduz à saúde, o corpo não sendo a esse respeito senão um polo de referência onde quase nada se realiza”¹². Assim, não estaria Espinosa retomando uma negação do corpo para alcançar uma felicidade contínua, tal como defendia a filosofia cristã?

Somos indivíduos compostos por uma relação determinada entre as partes que duram, mas, apesar de tudo, “sentimos e experimentamos que somos eternos”. O que Espinosa propõe com essa experiência de eternidade? Como explicar por que sentimos que somos eternos quando na verdade sabemos que somos modos finitos? Espinosa rejeita várias vezes a possibilidade de outra vida após a morte. Nossa relação é única e singular e não se repete em outros planos ou encarnações. Assim sendo, a experiência que podemos ter de eternidade e de beatitude suprema, se for possível, deve acontecer nessa mesma vida. Como comenta Zourabichvili: “A beatitude é para agora ou nunca”¹³.

Queremos investigar se Espinosa propõe, ainda enquanto vivemos, ou seja, ainda enquanto as partes do nosso corpo estão compondo a mesma relação definida, que o eu seja aniquilado de nossa mente, por não passar de uma ilusão que acarreta mais sofrimento que alegria. Um Espinosa “budista”? Para Chantal Jaquet, estamos sendo enganados por uma falsa representação quando acreditamos que aquilo que nos afeta define em nós a nossa

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

¹³ Zourabichvili, F. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: enfance et royauté*. Paris: PUF, 2002, p.188. Tradução nossa.

singularidade e consequentemente a nossa personalidade. Por isso, Espinosa nos fala de um esforço para ter “uma mente cuja maior parte é eterna”. Na leitura de Jaquet, o final da *Ética* nos revela que:

Aquilo que cremos nos ser próprio, a saber, nossa experiência, nossa história, nossa vivência pessoal, é constituído por vestígios de causas exteriores cuja natureza mistura-se confusamente à nossa, a impregna à nossa revelia. [...] Os traços deixados em nós pelos corpos exteriores nos dão a ilusão de uma interioridade profunda original, mas não passam da cópia deformada do mundo através do prisma de nosso corpo”¹⁴

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

Qual afinal é, na vida do sábio, o papel da memória, se a felicidade só é alcançada pela parte eterna da mente? Tornar-se sábio e livre implica em uma negação da memória e, consequentemente, do eu e da identidade? Trata-se de existir num corpo durável pensando como se fosse eterno? Se o propósito do homem sábio é fazer com que a maior parte de sua mente seja eterna, então, Espinosa estaria propondo uma salvação que embora seja imanente não deixa de ser metafísica e incorpórea?

Nossa tese desenvolve uma possível resposta para essas questões. Mas antes, é preciso advertir que pode parecer exaustivo – sobretudo para o leitor familiarizado com a obra de Espinosa – que nosso trabalho percorra e trate de conceitos tão básicos sobre a filosofia espinosana, como por exemplo, os conceitos de substância, atributo, modos etc., mas, para mostrar porque a ideia de que a felicidade consiste em uma dissolução do eu ou em uma negação da memória é um problema, precisamos ressaltar os conceitos que sustentam e demonstram a imanência no pensamento espinosano. Pois é justamente por ser imanente que o corpo não pode ser visto apenas como um obstáculo ou como impotência, haja vista que

¹⁴ Jaquet, C. Do eu ao si: a refutação da interioridade em Espinosa. In: *As Ilusões do Eu. Espinosa e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011, p. 351.

todas as coisas que existem exprimem em algum grau – isto é, de maneira certa e determinada – a potência infinita de Deus.

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

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

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

Na *Ética*, a escrita de Espinosa é pontual e sua forma é geométrica. Espinosa escolhe o ponto de vista geométrico, da causa para os efeitos, para combater as confusões do ponto de vista teológico e moralista, por isso os axiomas, postulados e as definições sustentam as consequências lógicas da imanência.

É impossível compreender o conceito de felicidade e a importância da memória sem conhecer a natureza do corpo humano e a origem da mente humana. Portanto, nosso primeiro capítulo (*Pars Naturae*) apresenta a primeira parte da *Ética*: a estrutura ontológica da filosofia espinosana, aquilo que Marilena Chaui chamou de “ontologia do necessário”. Nesse capítulo vamos entender, entre outros, os conceitos de substância, atributos, modos, natureza naturante e natureza naturada. Nosso primeiro capítulo versa, sobretudo, sobre a primeira parte da *Ética*, sobre Deus, para mostrar que Espinosa elabora uma filosofia sem dicotomias e hierarquias ontológicas.

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

O terceiro capítulo (*Fortunae Potestate*), conheceremos a origem dos afetos e o que Espinosa entendia por impotência humana. Para entender a dinâmica afetiva é preciso lembrar que a mente é a ideia do corpo e tudo o que se passa nele é experimentado por ela

através dos afetos. Ou seja, tudo o que acontece no corpo é percebido pela mente porque enquanto o corpo tem afecções corporais, a mente tem, em simultâneo, ideias dessas afecções. O afeto é ao mesmo tempo uma modificação do corpo e uma ideia na mente.

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

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

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

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

Veremos que a mente humana sempre se esforça para alegrar-se. Nem mesmo pelo primeiro gênero de conhecimento, que é constituído de ideias confusas e inadequadas, ela produz por si mesma a tristeza. Ou seja, a mente se esforça em todos os gêneros de conhecimento para aumentar a sua potência. Com efeito, a emenda do intelecto consiste em saber reconhecer e distinguir a potência de cada gênero do conhecimento, de tal maneira que o intelecto mais perfeito é aquele que consegue enxergar simultaneamente pelos três gêneros de conhecimento, ou seja, de todos os modos possíveis, sabendo como cada um percebe, qual a sua potência e quais os seus limites. Em resumo, esse capítulo trata acerca da relação entre o conhecimento e os afetos e sobre o poder do conhecimento afetivo.

O capítulo cinco (*De Libertate Humanâ*) retoma a ideia de liberdade divina para explicar que Deus é causa livre e que suas ações são necessárias. Veremos como Espinosa descontrói a ideia de livre-arbítrio e que embora o homem seja sempre parte da natureza e que

jamais tenha controle absoluto sobre seus afetos, ele também pode ser dito livre. Todavia, não é da mesma maneira que Deus é livre e nem tampouco como o vulgo imagina.

Para demonstrar a liberdade humana faremos uma síntese das vinte primeiras proposições da última parte da *Ética*, nas quais Espinosa expõe os remédios que podem moderar os afetos nocivos e o processo pelo qual é possível reordenar os afetos ao tornar as ideias que eram confusas em ideias claras e distintas. Esse processo é quem pode libertar o homem da servidão afetiva, porque ele permite que a mente seja capaz de produzir novos afetos tendo a si mesma como causa. De tal maneira que a mente seja capaz de construir uma fortaleza interna: a verdadeira virtude.

Ao final desse capítulo, veremos que ao contrário do pensamento da tradição que pode ser reencontrado nessa passagem de Cícero: “A alma do sábio veda a entrada a toda e qualquer paixão”¹⁵. Para Espinosa, a liberdade do sábio não é o poder para livrar-se das paixões, e sim a potência ou a virtude de ser mais forte que elas, por ter a potência de resignificar, transformando-as em ações.

O capítulo seis (*Tam difficilia quàm rara*) versa, sobre a felicidade e o terceiro gênero de conhecimento. Nele abordaremos como a tradição filosófica, com quem Espinosa discute indiretamente, enxergava a relação entre a felicidade e a virtude. Veremos o que Espinosa escreveu sobre a felicidade no *Tratado da Emenda do Intelecto*, no *Breve Tratado* e na *Ética*, bem como os argumentos que nos fazem pensar que a liberdade e a felicidade não são exatamente a mesma coisa, e por fim apresentaremos o problema central da nossa tese, que gira em torno da doutrina da eternidade da mente. Portanto, aos leitores já familiarizados com os conceitos filosóficos com quais precisamos dialogar, e que se interessam por nosso problema, é possível (e talvez seja recomendável) começar sua leitura por esse capítulo.

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

E por fim, nosso capítulo sete (*Praeteritarum recordari potest*) ressalta em primeiro lugar que não é possível desassociar os conceitos de corpo e de memória na filosofia espinosana, pois não há corpo sem vestígios e não há mente humana que não seja uma ideia do corpo humano. No entanto destacamos a complexidade que é inerente à dinâmica das

¹⁵ Cícero. *A virtude e a Felicidade*. Tradução Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p.21.

afecções e que resulta em uma impossibilidade de delimitar as fronteiras entre o eu e o outro, pois ao deixar vestígios quando se encontram, os corpos necessariamente se misturam. E por consequência a ideia de identidade, nesse sentido, é imaginária e ilusória e pode ser um obstáculo para a conquista da felicidade.

Mas isso não nos permite ignorar a potência da memória nem ignorar que os modos finitos são coisas singulares, isto é, são indivíduos que possuem algo de essencial que permanece apesar das afecções e que os distingue dos demais. Pois, se todas as singularidades se dissolvem nessa substância por meio de uma anulação daquilo que as caracteriza como indivíduos singulares, a felicidade e a própria filosofia espinosana se tornam uma espécie de religião ou de misticismo. E sabemos, pelo *Tratado Teológico Político*, que combater tais coisas era um dos motivos que levava Espinosa a escrever. Nesse sentido, o grande desafio da última parte da *Ética* é mostrar como seres finitos podem tomar parte nesta eternidade, ou seja, como o “sentir e experimentar que somos eternos” pode ser compreendido sem superstição.

No fim, veremos que embora seja impossível que um homem (modo finito e parte da natureza) torne-se deus, não é impossível que ele desfrute da alegria de ser livre e eterno. Nisso consiste a experiência da eternidade. Produzir em Deus e por Deus suas próprias alegrias, ser causa adequada dos próprios afetos. Um movimento que se desenrola no decorrer das cinco partes da *Ética*. E o mais interessante da filosofia espinosana é que ao afirmar que todas essas coisas são conquistadas, ele oferece tais coisas: conhecimento verdadeiro, liberdade e felicidade para todos. Nós consideramos que qualquer pessoa pode pôr em prática os ensinamentos da *Ética* e alcançar a felicidade, pois ela não foi escrita para sábios e sim para aqueles que são ignorantes “da natureza das coisas e da sua própria”¹⁶ e por consequência “ignorantes das causas pelas quais são determinados”¹⁷. Sobre isso, Deleuze escreve:

O caráter único de Espinosa é que ele, o mais filósofo dos filósofos, ensina ao filósofo a tornar-se não-filósofo. E é no Livro V, que não é de forma alguma o mais difícil, porém, o mais veloz, de uma velocidade infinita, que os dois se reúnem, o filósofo e o não-filósofo, como um único e mesmo ser. Além disso, que extraordinária composição tem este Livro V, e como nele se faz o encontro entre o conceito e o afeto. E como esse encontro é preparado, tornado necessário pelos movimentos celestes e subterrâneos que, os dois juntos, compõem os livros precedentes¹⁸.

¹⁶ Espinosa, B., EIAP.

¹⁷ Espinosa, B.EIIP35S.

¹⁸ Deleuze, G. *Filosofia Prática*, p.135.

Assim, no final dessa tese, veremos que embora liberdade e felicidade sejam distintas, a segunda pressupõe a primeira, de tal maneira que para ser feliz é necessário ser livre. É do conhecimento verdadeiro que resulta a liberdade e possibilidade de experimentar a felicidade suprema. Em outras palavras, nosso texto demonstra que a proposta que torna a felicidade possível consiste basicamente em dedicar-se ao conhecimento, sobretudo ao autoconhecimento, como uma atividade vital.

É nesse instante que a importância da memória e da identidade se destacam, porque a felicidade consiste em viver de acordo com a própria natureza de cada um, desenvolvendo a sua singularidade para se permitir gozar a vida e o mundo com a mais rica e abrangente sensibilidade possível, isto é, com uma aptidão a afetar e ser afetado de múltiplas maneiras e simultaneamente. Sem perder a própria singularidade, mas, ao contrário, afirmando-a na existência enquanto ser singular que se sabe a si, mas agora inteiramente e conscientemente integrado no Todo.

Capítulo 1

Pars Naturae

O lugar do homem

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

Bertrand Russell
No que eu acredito.

Como entender a felicidade e a memória se não soubermos o que é o homem? E como entender o homem sem entender sua causa? Com entender a memória sem entender a mente humana? De início, precisamos compreender o conceito de homem e o conceito de natureza, pois Espinosa aponta que seus precursores (Descartes e Bacon) erraram por estarem “distanciados de conhecer a primeira causa e a origem de todas as coisas”¹⁹. E também por não conhecerem “verdadeiramente a natureza da alma humana”. Nesse sentido, o primeiro capítulo do nosso texto tratará dessas questões, que são estruturais.

O maior legado filosófico de Espinosa se encontra nas páginas que compõem a *Ética*. Ao abrirmos essa obra percebemos que ela é composta por definições, axiomas, proposições, demonstrações, corolários, escólios etc., seguindo o mesmo modelo (*Ordine Geometrico Demonstrata*) usado por Euclides em *Os Elementos*²⁰.

¹⁹ Espinosa, B. *Obra Completa* v.2. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 42.

²⁰ O prefácio de Luís Meyer para a obra espinosana de 1663 que se chama *Princípios de Filosofia Cartesiana* – os PPC – já aponta que apesar de Descartes utilizar um método matemático, ele não segue a mesma ordem de *Os Elementos* de Euclides: “E embora os escritos filosóficos desse nobilíssimo e incomparável homem [Descartes] contenham a maneira e a ordem matemática de demonstrar, não foram porém lavrados pela mais comum, utilizada nos *Elementos* euclidianos e pelos demais geômetras, em que as proposições e suas demonstrações subordinam-se a definições, postulados e axiomas previamente dados; mas por outra, muito diversa daquela, e que o próprio chama de verdadeira e melhor via de ensinar e também de analítica” (PPC, Prefácio, p. 35). É justamente a distinção entre as ordens do que parece ser o mesmo método que explica a “fidelidade infiel” de Espinosa em relação a Descartes. Quando Espinosa, sendo fiel a Descartes, demonstra sinteticamente a filosofia cartesiana nos PPC, ele cria uma nova máquina usando as mesmas peças. Como bem define Homero Santiago: “Espinosa testa os limites desse sistema, vai a fundo nele e desenvolve todas as suas potencialidades. E daí não espantar que muitos leitores tenham a impressão de topar o espinosismo quando na verdade há apenas um cartesianismo diferente, quicá radical demais para Descartes, mas ainda assim cartesianismo. Bom aluno de Descartes, Espinosa não precisa refutá-lo, uma vez que aprendeu a pensar com ele, a partir dele e contra ele”. Cf. Santiago, H., in: Espinosa. *Pensamentos Metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 12. Levando a filosofia cartesiana até suas últimas consequências e indo até onde o próprio Descartes jamais teria a ousadia de ir, Espinosa desmonta a ideia de um ser infinito transcendente, que é por natureza incompreensível. A ordem

As definições, de certa forma, nos apresentam os principais conceitos a serem demonstrados em cada uma das cinco partes da *Ética*; os axiomas são verdades que a razão apreende por si mesma e que por isso dispensam demonstrações; e os Escólios são comentários que em geral servem para explicar, ilustrar ou exemplificar o conteúdo das proposições e de suas respectivas demonstrações²¹.

espinosana, amarrada pelas definições, axiomas, proposições e suas demonstrações, evita que se crie uma série de ideias fictícias tentando alcançar a ideia de Deus por meio das ideias das coisas. Essa inversão da ordem realizada por Espinosa só é possível porque o Deus de Espinosa é um ser imanente à natureza. Marilena Chaui comenta: “Isto significa que a articulação espinosana entre *ordo vitae*, *ordo Naturae* e *ordo cognitionis* confere à ideia de ordem um alcance que Descartes não lhe dera [...] Dessa alteração, nasce a *Ética*. Ou melhor, essa subversão conceitual é a *Ética*”. Chaui, M. *A Nervura do Real*, v.1. Companhia das Letras, 1999, p. 735.

21 Espinosa explica a Simon de Vries sobre definição, axioma, proposição etc. na Carta IX, de fevereiro de 1663. Espinosa, B. *Obra Completa*, v.2. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 69.

1.1 *Deus sive Natura*

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

Paolo Cristofolini considera que as definições fundamentais para compreender o sistema espinosano são as definições dadas na primeira parte da *Ética*, porque elas definem todas as coisas que existem: o infinito e o finito, Deus e o mundo²².

As definições abrem cada parte da obra e delimitam o território conceitual da parte que se segue, exceto à última. Numa de suas cartas, Espinosa explica que existem dois gêneros de definições: “uma definição que se aplica a uma coisa da qual se procura apenas a essência, e uma definição que se dá para ser examinada²³”.

A definição de *causa sui* inicia a primeira parte da *Ética*, sobre Deus (*De Deo*): “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente”. Em seguida temos, nesta ordem, as definições de coisa finita, substância, atributo, modo e finalmente a definição de Deus. Logo depois da definição de *causa sui*, a definição de “coisa finita em seu gênero” enuncia que é “aquela que pode ser delimitada por outra de mesma natureza”. O corpo e o pensamento são dados como exemplos de coisas finitas, porque um corpo pode ser limitado por outro corpo e um pensamento pode ser limitado por outro pensamento. Mas um corpo não pode limitar um pensamento nem o contrário, porque não são da mesma natureza²⁴.

²² Cristofolini, P. *Spinoza per tutti*. Milano: Feltrinelli, 1993, p. 11.

²³ Espinosa, B. *Obra Completa*, v.2. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 70.

²⁴ Por que uma definição de coisa finita aparece logo na abertura da primeira parte da *Ética*, que trata de Deus, ou seja, justamente daquilo que Espinosa considerará o ser “absolutamente infinito”? Se aceitarmos a tese de Chaui, de que a definição de Deus é construída a partir da articulação das oito definições do *De Deo*, tendo como centro dessa articulação a primeira definição, de *causa sui*, então podemos considerar que a definição de coisa finita, aqui, não tem outra função senão a de servir nessa articulação para oferecer a ideia de Deus como algo único e infinito. Algo cuja natureza não pode ser limitada por outra de mesma natureza, posto que será demonstrada como única, nem de natureza diferente, posto que será demonstrada como infinita, e o infinito abarca tudo em si mesmo, imanente a tudo o que existe, sem exterioridade. A definição de coisa finita não é, aqui, uma definição positiva em si: ela serve à construção do conceito de Infinito Positivo. Cf. Chaui, M. *A nervura do real*, v.1. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

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

O atributo nos é apresentado como um princípio de inteligibilidade da substância: “Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela²⁵”.

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

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

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

O percurso demonstrativo pelo qual Espinosa deduz a unicidade, indivisibilidade e infinitude da Substância inicia-se na Proposição 1 e se encerra na 14: os principais elementos desse percurso são: 1) a anterioridade lógica e ontológica da substância em relação às suas afecções; 2) a impossibilidade lógica de haver duas substâncias de mesmo atributo (neste caso elas não se distinguiriam realmente, já que os atributos constituem a essência de

²⁵ Espinosa, B., EIDef4.

uma substância); 3) a impossibilidade ontológica de uma substância produzir outra, já que não pode haver senão uma na natureza das coisas; 4) por fim, a própria infinitude da substância: como ela consiste de infinitos atributos infinitos, cada um dos quais exprime sua essência, se houvesse outra substância, ou ela se distinguiria da primeira por seus atributos ou por suas afecções; se apenas por estas, não se distinguiria realmente, seria a mesma, pois a substância é ontologicamente anterior a suas afecções, podendo ser concebida sem elas; mas, se pelos atributos a distinção entre duas substâncias também é impossível, já que por natureza a substância consiste em infinitos atributos, e, portanto, uma outra substância deveria possuir todos os atributos da primeira e, assim, não se distinguiria realmente da primeira; donde a conclusão da proposição 14: “Além de Deus nenhuma substância pode ser dada nem concebida”.

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

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

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

Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e nisso consiste a liberdade divina, isto é, à natureza de Deus não pertencem nem o intelecto supremo nem a vontade

livre²⁶. Em resumo, Espinosa reforça que Deus é infinito, eterno e livre, mas retira de Deus as características antropomórficas e combate a ideia de que Deus seja um ser transcendente, separado de sua criação. Aliás, Deus não cria. Por isso não encontramos na *Ética* nem o termo criação nem criatura para se referir aos modos, que são as modificações da substância²⁷.

Os modos devem seguir necessariamente da potência de Deus. Essa condição, de algo que segue de Deus, da própria essência divina, somada ao que é dito na proposição quinze, elimina de vez a transcendência que existe quando Deus cria os seres finitos que nada têm em comum com ele senão uma mera semelhança. “Ser em Deus” e “seguir necessariamente” instauram, de vez, a noção de imanência divina. A substância absolutamente infinita é a própria infinitude das complexas redes causais de suas modificações. E, por isso, a proposição dezoito afirma: “Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva”. Numa de suas cartas, Espinosa escreve: “[...] não estabeleço entre Deus e a natureza a mesma separação que os autores, de meu conhecimento, estabeleceram²⁸”. Ele se autoproduz e é a causa que contém em si mesmo todos os seus efeitos. A demonstração que se segue explica que Deus é causa das coisas e que todas as coisas existentes são nele, desde aquelas que, segundo sua imaginação, os homens admiram e idolatram até aquelas que eles julgam como mais ignóbeis e asquerosas. Todas as coisas existentes seguem necessariamente da natureza de Deus.

No apêndice da primeira parte da *Ética*, Espinosa afirma que precisou explicar a natureza de Deus e suas propriedades para denunciar alguns preconceitos que, na verdade, se originam a partir de um único: os homens acreditam que as coisas naturais agem em função de um fim. Eles pensam dessa maneira porque ao estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, creem-se livres e ignoram as causas que os determinam a querer isto ou aquilo. Então, são levados a considerar as coisas naturais como se fossem meios para sua própria utilidade, “porém, enquanto buscavam mostrar que a natureza nunca age em vão (isto é, que não seja para uso do homem), nada outro parecem haver mostrado senão que a natureza e os Deuses, ao igual que os homens, deliram²⁹”.

²⁶ Espinosa, B., EIP17.

²⁷ Na Carta IV de outubro de 1661 enviada a Oldenburg, Espinosa escreve: “[...] os homens não são criados, mas apenas engendrados, e que seus corpos existem anteriormente, embora formados de outra sorte”. Espinosa, B. *Obra Completa*, v.2. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 46. Com “existem anteriormente”, aqui, Espinosa não quer dizer outra coisa senão que a natureza dos corpos finitos está compreendida no atributo infinito da extensão, sendo ela o estofo ontológico no qual eles emergem e pelo qual são engendrados, segundo uma causalidade necessária e imanente, em que os efeitos não se separam de sua causa.

²⁸ Espinosa, B. *Obra Completa* V2. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 63.

²⁹ Espinosa, B., EIAP.

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

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

Tudo que se segue da natureza absoluta de um atributo é infinito e eterno e que não existe nada além da substância e dos modos. Mas modos são modificações da potência da substância, são graus de potência ou de expressão dessa potência. Por isso existem modos que são infinitos e modos que são finitos. Cátia Benevenuto destaca que “os modos finitos não são mediações entre o finito e o infinito, mas são expressões da infinitude atual da causa eficiente imanente³⁰”. Cada um expressa de maneira determinada a potência da substância ou de seus atributos. Os modos infinitos são produzidos por Deus imediatamente, explica Espinosa no escólio. É assim que ele denomina que os modos (infinitos e finitos) sejam a *natureza naturada* da substância que é a *natureza naturante*³¹.

Por exemplo, o pensamento enquanto atributo é infinito e eterno, mas um pensamento em particular é finito porque ele é uma afecção do próprio atributo pensamento:

³⁰ Almeida, C. *Memória e História em Espinosa, uma física dos corpos*. 2018. 187 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018, p. 9.

³¹ Espinosa, B., EIP29S.

“As coisas particulares nada mais são do que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada”³².

É somente na segunda parte da *Ética* que a extensão também aparece como um atributo de Deus³³. A proposição seis traz a ideia de que os atributos são autônomos entre si na produção de suas afecções: “Os modos de qualquer atributo têm como causa Deus enquanto considerado apenas sob aquele atributo de que são os modos, e não enquanto considerado sob algum outro”. Os atributos são causas ordenadas coexistentes e simultâneas. A demonstração dessa proposição explica:

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

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

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

³² Espinosa, B., EIP25C.

³³ Para Marilena Chaui, a segunda parte da *Ética* marca a passagem da Natureza Naturante à Natureza Naturada e realiza a demonstração da gênese das *res particulares* e a gênese do modo finito humano como coisa singular. Cf. Chaui, M. *A Nervura do Real*, v.2, p. 94.

coisas não pode ser determinada pela ordem das ideias nem o contrário, pois a ordem e a conexão tanto das ideias quanto das coisas são determinadas exclusivamente e simultaneamente pela potência de Deus.

1.2 Modos finitos

Os dois primeiros axiomas da segunda parte da *Ética* se referem ao homem. O primeiro diz que a essência do homem não envolve uma existência necessária e o segundo diz que o homem pensa. Mas o conceito não aparece entre as definições. O que é o homem? Espinosa só volta a falar sobre isso na Proposição dez da segunda parte da *Ética*. Ele retira do homem a substancialidade ao dizer que “À essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem”. Portanto, o homem não é substância nem à sua essência pertence o ser da substância. Com efeito, ele é um modo e como modo existe não por necessidade de sua própria essência nem por necessidade de sua potência, mas em outro. Numa das cartas a Oldenburg, Espinosa escreve que “[...] os homens, como outros seres, não são senão uma parte da natureza³⁴”. O que nos leva a concluir que na ontologia do necessário o homem é um modo finito³⁵. O homem finito é parte imanente da Natureza infinita. É necessário que o homem reconheça suas limitações para saber até onde vai sua potência.

O homem é um modo finito que consiste em uma mente e de um corpo³⁶. De acordo com a proposição onze, o que constitui o ser atual da mente humana é uma ideia de uma coisa singular existente em ato. Ou seja, a mente é constituída primeiramente por uma ideia de algo singular que existe em ato e essa ideia que constitui a mente humana precisa ter um objeto. A proposição doze, por sua vez, diz que qualquer coisa que aconteça no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebida por ela.

Não é por acaso que a primeira definição da segunda parte da *Ética* seja sobre o corpo³⁷. Na proposição treze, Espinosa deixa claro que não considera possível escrever sobre a mente sem antes explicar o que é o corpo.

Além disso, é comum sentir certo desconforto ao perceber que entre as definições de uma parte que pretende demonstrar a natureza e a origem da mente não encontramos

³⁴ Espinosa, B. *Obra Completa*, v.2. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 161.

³⁵ De Paula, M. *Alegria e Felicidade: a experiência do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: Edusp, 2017, p. 32.

³⁶ Espinosa, B., EIIP13C.

³⁷ Espinosa começa pelo corpo porque considera que o corpo é objeto da mente. Por isso não é possível falar sobre a natureza e a origem da mente sem falar primeiro do corpo. Assim, o corpo assume um papel de destaque que a história da filosofia até então fazia questão de recusar. Deleuze afirma em *Filosofia Prática* que Espinosa rompe com a tradição ao estabelecer o corpo como um novo paradigma. Pierre Macherey afirma que Espinosa é certamente um dos filósofos que mais fala do corpo, aliás, corpo é a terceira palavra mais utilizada em sua obra principal; o próprio Macherey afirma que são registradas mais de 50 ocorrências. Macherey, P. *Introduction à l'Éthique de Espinosa: la seconde partie: la réalité mentale*, v.2, p. 10.

nenhuma definição para a mesma. Marilena Chaui conclui que a ausência de uma Definição para a mente é uma dificuldade apenas aparente, e apresenta quatro razões que explicam a ausência de uma definição da mente na abertura da segunda parte da *Ética*. Em resumo, Chaui ressalta que, se atentarmos ao fato de o corpo ser um modo finito, determinado e singular da essência do atributo extensão, o modo finito, determinado e singular da essência do atributo pensamento não é a mente, mas a ideia, por isso as definições da segunda parte da *Ética* apresentam o conceito do corpo e de ideia, e não o conceito de mente. O que significa que todos os modos finitos do atributo pensamento são ideias, mas nem todas as ideias são mentes³⁸.

Ademais, a primeira definição da segunda parte da *Ética* não se refere ao corpo humano, mas aos corpos em geral. A definição de corpo humano é deduzida como uma maneira determinada de ser corpo e, da mesma forma, a mente humana é deduzida como uma maneira determinada de ser ideia. Por fim, a ausência de uma definição da mente, sobretudo, revela a recusa espinosana diante da tese defendida por Descartes de que a mente é mais fácil de conhecer do que o corpo e de que ela pode ser conhecida antes dele ou ainda sem ele³⁹. Como bem nos lembra Chaui ao afirmar: “a recusa de Espinosa de que a mente humana seja considerada à maneira do *cogito*, isto é, um princípio da filosofia⁴⁰”. Ao contrário de Descartes, Espinosa demonstra que o conhecimento da mente só é possível pelo conhecimento do corpo, como veremos a seguir.

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

Grosso modo, Descartes diz que o homem sabe da existência do seu corpo porque é impossível duvidar da sua mente, uma vez que ao duvidar ele exerce um modo do pensamento. De outro lado, Espinosa está dizendo que não é possível duvidar da mente – nem do próprio corpo –, porque o homem sente que seu corpo é afetado. O fato dessa afirmação aparecer entre os axiomas sugere que esse *sentir* seja tão indubitável quanto o *pensar* cartesiano porque aquele que sente tem uma ideia na mente daquilo que se passa no corpo.

³⁸ Chaui, M. *A Nervura do Real*, v.2, p. 101.

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

⁴⁰ Chaui, M. *A Nervura do Real*, v.2, p. 102.

Com efeito, ao defender essa tese é como se Espinosa reescrevesse a tese do *cogito* cartesiano por outro caminho que não é mais o *cogito*, mas o próprio corpo.

Portanto, quando Espinosa afirma que a mente humana é constituída de uma ideia e que essa ideia tem o corpo como objeto, ele nos diz, sobretudo, que não é possível conhecer a mente se ignorarmos o corpo. Além disso, a proposição treze traz a ideia de que “o objeto primeiro e imediato da mente humana – aquilo que ela *sente e percebe* – é o corpo humano enquanto seu corpo e nada outro⁴¹”. Podemos concluir a partir disso que o corpo humano é o objeto da mente humana.

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

Os corpos, de maneira mais genérica e simples, são relações de movimento e repouso que seguem de maneira determinada as leis da natureza. Os dois primeiros axiomas apresentam propriedades que são comuns a todos os corpos, ou melhor, leis da natureza que os regem: “Todos os corpos ou se movem ou repousam” e “Todo corpo se move ora lentamente, ora mais rapidamente”. O lema que se segue afirma que os corpos se distinguem uns dos outros pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade ou pela lentidão e não em razão da substância. Esses axiomas estabelecem um grau de conveniência entre todos os corpos (do mais simples ao mais complexo) através das relações de movimento e repouso.

Espinosa coloca a relação ou a proporção de movimento e repouso próprios de cada corpo como aquilo que os distingue. Chauí chama esse movimento e repouso singular de cada corpo de ritmo: “Os corpos se distinguem por seus ritmos⁴²”. O que compreendemos até aqui é que o movimento e o repouso fazem parte da natureza de todos os corpos.

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

⁴¹ Com essa tese, segundo Chauí, Espinosa se afasta da afirmação de Aristóteles de que o objeto primeiro e imediato da alma/mente são os sensíveis externos (e não o seu corpo) e também da afirmação de Descartes de ser o objeto primeiro e imediato da alma/mente a própria alma/mente. Chauí, M. *A Nervura do Real*, v.2, p. 151.

⁴² Chauí, M. *A Nervura do Real*, v.2, p. 160.

O acontecimento físico “ser determinado por outro corpo ao movimento ou ao repouso” passa a ser chamado de “ser afetado” no primeiro axioma do lema três: “Todas as maneiras como um corpo é afetado por outro seguem da natureza do corpo afetado e simultaneamente da natureza do corpo afetante⁴³”. Nesse caso, ser afetado significa ser determinado ao movimento ou ao repouso, ao passo que afetar significa determinar a um outra a uma dessas condições. Isso indica que a mudança de estado de um corpo entre movimento ou repouso não pode ser determinada por ele mesmo, mas sempre por outros corpos. Esse impulso que faz um corpo mudar seu estado é chamado de afecção: “Entrar em movimento ou passar ao repouso são afecções de um corpo determinadas por causas externas, isto é, pela ação ambiental⁴⁴”.

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

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

Estes corpos aderem uns aos outros quando estão unidos sob uma mesma proporção (*ratio*), e todos, em simultâneo, constituem um só corpo composto. Sobre esse conceito de corpos compostos, Deleuze comenta: “não há um corpo que não seja ele mesmo muitos⁴⁵”. E assim, esses corpos, ao contrário dos corpos simples, não se distinguem mais pelo ritmo, e sim por essa união entre seus constituintes e pela proporção entre eles, que é única.

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

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

⁴³ Espinosa, B., EIIP13L3A1

⁴⁴ Chauí, M. *A Nervura do Real*, v.2, p. 161.

⁴⁵ Afeto e a Ideia, ministrado em dois de janeiro de 1978 em Vincennes. In: Deleuze, G. *Cursos sobre Spinoza*, Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Fortaleza: EdUECE, 2009, p. 47.

proporção determinada de movimento e repouso são *a forma do indivíduo corporal*⁴⁶.

A principal diferença entre um corpo composto e um indivíduo é a complexidade da composição do último, que por ser composto por corpos de naturezas diversas, não se distingue apenas pelo movimento e pelo repouso e sim pela relação interna que o constitui como indivíduo.⁴⁷ Vitorio Morfino considera que Espinosa se aproxima de Lucrécio porque em ambos o indivíduo é entendido como certa *ratio* de composição. O comentador interpreta que a *ratio* de Lucrécio se iguala a *cohaerentia* de Espinosa⁴⁸.

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

Os passos seguintes da *Pequena física* são os seis postulados. Os dois primeiros postulados apresentam o corpo humano como um corpo muito complexo, pois ele é um corpo composto de muitíssimos indivíduos de naturezas diversas, sendo que alguns dos corpos que compõem o corpo humano são fluidos, alguns moles e alguns duros. Segundo Chauí, Espinosa tem uma inovadora concepção de corpo: “O corpo, sistema complexo de movimentos internos e externos, pressupõe e põe a intercorporeidade como originária⁴⁹”.

Os outros quatro postulados se referem à relação do corpo humano com os corpos externos, ou seja, às afecções. Eles dizem que o corpo humano é afetado pelos corpos externos de múltiplas maneiras e que ele precisa para se conservar de muitíssimos outros corpos, pelos quais é continuamente regenerado⁵⁰. Por isso, Chauí define o corpo como “uma atividade e parte de um todo⁵¹”, “uma configuração constante [...] potência viva [...] dotada de

⁴⁶ Chauí, M. *A Nervura do Real*, v.2, p. 163.

⁴⁷ O conceito de indivíduo será novamente trabalhado nos próximos capítulos.

⁴⁸ Morfino, V. *La scienza delle connessioni singolari*, In: *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, política, estética*, a cura di Filippo Del Lucchese e Vittorio Morfino. Milano: Ghibli, 2003, p. 182-183.

⁴⁹ Chauí, M. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 2003, p. 51.

⁵⁰ Embora Espinosa não faça essa distinção na *Ética*, nós compreendemos que os afetos são produzidos em simultâneo com as afecções. Deleuze é radical ao afirmar que não se pode entender esses dois conceitos como se fossem a mesma coisa. Para ele, traduzir ou utilizar esses conceitos como se tivessem o mesmo significado é desrespeitar o esforço meticuloso de Espinosa em utilizar para cada conceito uma palavra específica. Deleuze diz que quando um raio de sol pousa sobre o homem, isto é uma afecção, mas a afecção não é o sol nem o raio de sol, e sim a ação do sol sobre o homem, com efeito, afecção é uma ação que um corpo produz sobre outro. Para ele, afecção é uma mistura de corpos e assim ele conclui: “Toda mistura de corpos será chamada afecção”. Já o afeto seria a alegria ou a tristeza que o homem sente ao ser afetado pelo raio solar. Deleuze, G. *Cursos sobre Spinoza*, p. 30.

⁵¹ Chauí, M. *A Nervura do Real*, v.2, p. 162.

interioridade ou de potência de auto-organizações⁵²”. Na carta trinta e dois, Espinosa usa as partículas da linfa e do quilo que são partes do sangue, como exemplos. Em seguida, complementa:

Nós podemos e devemos conceber todos os corpos da natureza da mesma maneira que acabamos de conceber o sangue; todos, com efeito, estão cercados por outros corpos que atuam sobre eles e sobre os quais eles atuam todos, de sorte que, por essa reciprocidade de ação, um modo determinado de existência e de ação lhes seja imposto a todos, sustentando o movimento e o repouso do universo inteiro uma relação constante. Daí esta consequência de que todo corpo, na medida em que sofre uma modificação, deve ser considerado como uma parte do Universo, como se acordando com um corpo e como ligado às outras partes⁵³.

O corpo humano é um complexo de corpos compostos agrupados mantendo juntos um equilíbrio entre suas relações internas e externas. O homem é constituído basicamente por um aglomerado de corpos e um aglomerado de ideias que mantêm entre si uma relação definida, pois assim como a *Pequena física* demonstra que o corpo humano é composto de muitos corpos, a Proposição quinze afirma que a ideia que constitui o ser formal da mente humana é composta de muitíssimas ideias. “Assim como o corpo é uma união de corpos, a mente é uma conexão de ideias⁵⁴”.

⁵² Chauí, M. *A Nervura do Real*, v.2, p. 165-166.

⁵³ Espinosa, B. *Obra Completa*, v.2. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 166.

⁵⁴ Chauí, M. *A Nervura do Real*, v.2, p. 170.

1.3 *Conatus*: o desejo enquanto essência

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

Espinosa considera que cada coisa singular, por ser parte da natureza, se esforça, tanto quanto está em suas forças, para perseverar em seu ser, e persevera por uma duração indeterminada até que seja destruída por outra coisa mais potente⁵⁵. Esse esforço é o *conatus*, termo comum entre os filósofos do século XVII:

Para Descartes o *conatus* é força centrífuga, isto é, tendência a afastar-se indefinidamente do centro de origem do movimento; mas para Hobbes e Espinosa, é também uma reação à pressão centrípeta que afeta externamente um corpo. Sua função é manter o equilíbrio interno de um corpo e restabelece-lo quando rompido pelas forças externas⁵⁶.

Entretanto, “Espinosa radicaliza a posição hobbesiana, fazendo do *conatus* a essência atual de um ser singular⁵⁷”. Esse esforço é uma força interna, intrinsecamente indestrutível. Um indivíduo, como vimos, é uma singularidade dinâmica constituída por relações de proporção entre seus constituintes. O *conatus* é o esforço que essa singularidade faz para manter sua relação de proporção apesar de sofrer algumas alterações. O que, veremos no final desse texto, é uma das chaves para entender o conceito de virtude e de identidade que são dois conceitos que explicam como a felicidade pode ser possível.

O escólio da proposição nova na terceira parte da *Ética* explica que esse esforço, quando é uma ideia na mente, é comumente chamado de vontade; quando está referido ao corpo e à mente simultaneamente chama-se apetite:

Dissemos acima, no escólio da proposição 9 desta parte, que o Desejo é o apetite quando dele se tem consciência; e o apetite é a própria essência do homem enquanto determinada a fazer algo que serve a sua própria

⁵⁵ Espinosa, B., EIIIP6-8.

⁵⁶ Chauí, M. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 47.

⁵⁷ Chauí, M. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, p. 45.

conservação. Porém, no mesmo escólio, também adverti que na verdade não reconheço nenhuma diferença entre o apetite humano e o Desejo. Pois seja ou não o homem cômico de seu apetite, contudo o apetite permanece um só e o mesmo; e por isso, para não parecer que cometia uma tautologia, não quis explicar o Desejo pelo apetite, mas tentei defini-lo de tal maneira que compreendesse de uma só vez todos os esforços da natureza humana que designamos pelos nomes de apetite, vontade, desejo ou ímpeto⁵⁸.

Ou seja, acompanhado da consciência de si, o apetite ganha o nome de desejo: “*Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*”⁵⁹. Essa *cupiditas* é quem impulsiona o homem a perseverar na existência e a agir.

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

Chauí comenta que “Para Aristóteles perder o desejo é adoecer, para os estoicos, desejar é estar doente⁶⁰”. Cícero considerava que a *cupiditas* era uma das mais graves doenças da alma e que tais doenças eram piores do que as doenças do corpo. Para o filósofo romano, aflição e desejo são as perturbações, *perturbatio*, que roubam a saúde da alma. Por isso, ele acreditava que a virtude seria o império da razão sobre o desejo. Espinosa, como veremos posteriormente, vai dizer que a virtude não é inimiga do desejo, na verdade ela é quase idêntica ao desejo que é produzido pela razão⁶¹.

No final da terceira parte da *Ética* temos um trecho que se chama Definições dos Afetos. Na explicação da primeira definição, o desejo aparece como “quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições de um homem que, segundo a variável constituição do mesmo homem, são variáveis e não raro tão opostos uns aos outros que ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se⁶²”.

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

⁵⁸ Espinosa, B., EIIIDGA.

⁵⁹ Espinosa, B., EIIP9S.

⁶⁰ Chauí, M. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, p. 29.

⁶¹ O conceito de virtude apresentado por Espinosa na *Ética* é analisado no capítulo cinco intitulado *De Libertate Humanâ*.

⁶² Espinosa, B., EIIIDGA.

conservação; e por isso o homem é determinado a fazê-lo⁶³”.

Ao escrever sobre a origem dos afetos, Espinosa diz que a *cupiditas* é um dos três afetos primários, mas por ser a essência do homem, o desejo aparece antes da alegria e da tristeza. Esse desejo, manifestação originária do *conatus*, impulsiona o homem a agir para perseverar em sua existência, mas de acordo com Pierre Macherey ele não é responsável por nenhuma ação particular⁶⁴. O desejo enquanto *cupiditas* não é o desejo de algo e sim a própria potência de se afirmar. É um desejo com um objetivo específico, mas sem objeto específico⁶⁵. Todavia, vale ressaltar que, tal como a ideia só se realiza como ideia de alguma coisa, o desejo só se realiza como desejo de algo e ele o faz necessariamente, posto que é a essência, ativa ou passiva, do indivíduo humano.

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

[...] se acompanharmos a ocorrência dos dois termos na *Ética*, percebemos algo interessante, o termo *desiderium* é empregado 12 vezes, nenhuma delas nas partes I e V, “curiosamente” justamente as partes que tratam de Deus, da liberdade e do conhecimento de terceiro gênero [...] O termo *cupiditas*, por sua vez, tem uma ocorrência mais ampla, aparece cerca de 150 vezes no decorrer de toda a *Ética*, e com tanto mais frequência na parte III, na qual é de fato definido como essência⁶⁶.

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

Sabemos até agora que o homem é uma potência finita e determinada, parte imanente do infinito. O desejo enquanto essência é aquilo que impulsiona o homem a agir, a pensar e a se conservar na existência. Como veremos no último capítulo do nosso texto, a

⁶³Espinosa, B., EIIP9S.

⁶⁴ O desejo é responsável por qualquer ação, ele as determina: fazemos algo porque desejamos. O que Macherey quis dizer é que o desejo não é ele mesmo determinado a se exprimir em vista, por causa, pelo motivo desta ação ou aquela: não é *por causa delas* que desejamos. Contudo, ao desejar, necessariamente temos o nosso ser direcionado a objetos e ações específicas, objetos que podemos ou não obter, ações que podemos ou não realizar. Não há desejo de nada, um “desejar, verbo intransitivo”, assim como não há ideia de nada, mas sempre ideia de algo. O desejo ser a essência do indivíduo humano não faz dele uma estrutura vazia.

⁶⁵ Macherey, P. *Introduction à l’Ethique: La troisième partie*. Paris: PUF, 1997, p. 104.

⁶⁶ De Jesus, Paula. *Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa*. 2015. 140f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 119.

felicidade não é a realização última do *desiderium*, e nem se trata de uma *apatheia* (negação do *páthos*) como para os estóicos. Ela é o exercício consciente da *cupiditas*. Pois esse desejo é o conatus consciente de si, ou melhor, na medida em que a mente produz uma ideia dele e sabe que ele existe, a própria essência do homem, o esforço para manter a mesma relação de proporção entre os corpos e as ideias que o compõem, que se esforça para aumentar sua potência. Fazendo de si mesmo um grau cada vez maior de potência.

1.4 Potência de Agir e Potência de Pensar

É fundamental para o nosso trabalho entender sobre a potência de agir do corpo e sobre a potência de pensar da mente porque a felicidade, de certa maneira, consiste em uma potencialização dessas duas coisas. Portanto, voltemos ao escólio da proposição treze, quando Espinosa fala sobre a superioridade da mente estar relacionada com a superioridade do seu objeto: “[...] para determinar em que a Mente humana difere das demais ideias e em que lhes é superior, nos é necessário, como dissemos, conhecer a natureza do seu objeto, isto é o Corpo humano”⁶⁷.

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

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

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

A potência do corpo é, portanto, a aptidão para afetar e ser afetado sem que sua proporção singular seja destruída. A potência da mente é ser apta a perceber e conhecer o

⁶⁷ Espinosa, B., EIIP13S.

maior número de coisas. Isso implica dizer que, quanto mais o corpo afeta e é afetado, mais a mente percebe e conhece. Essa informação é de suma importância para entender como o corpo participa da conquista da liberdade e da felicidade, por isso ela será retomada no último capítulo desse texto.

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

Contudo, digo de maneira geral que quanto mais um Corpo é mais apto do que outros para fazer [agir] ou padecer muitas coisas simultaneamente, tanto mais a sua Mente é mais apta do que outras para perceber muitas coisas simultaneamente; e quanto mais as ações de um corpo dependem somente dele próprio, e quanto menos outros corpos concorrem com ele para agir, tanto mais apta é a sua mente para entender distintamente⁶⁸.

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

Da mesma maneira, a igualdade entre a potência de pensar da mente e a potência de agir do corpo não pode ser entendida como a extensão de uma

⁶⁸ Espinosa, B., EIIP13S.

limitação recíproca, pois uma ideia não pode ser limitada senão por outra ideia, e um, corpo, por outro corpo⁶⁹.

Aqueles que consideram que no sistema espinosano a mente tem mais potência do que o corpo, ignoram que a produção dos modos de atributos diferentes é simultânea, porque é uma ação de uma única substância cuja potência de agir e de pensar são absolutamente iguais. Por isso não há nada que aconteça no corpo humano que a mente humana não perceba. Jaquet nos lembra que “A mente (*mens*) em Espinosa não é nem substância, nem um receptáculo, nem uma faculdade, ela é a ideia do corpo. O termo ‘mens’ não designa, portanto, nada além da percepção [...]”⁷⁰. Desse modo, nada acontece no corpo que não seja percebido pela mente⁷¹. No entanto, como veremos posteriormente, além de perceber tudo o que acontece com o corpo, a mente também compreende.

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

Espinosa rompe assim com toda uma tradição de pensamento que, desde Aristóteles, elegeu a alma como o princípio de distinção entre os corpos: a alma vegetativa é que distingue os seres vivos dos seres não vivos, a alma sensitiva é o que distingue os animais das plantas e a alma racional é o que distingue os homens das bestas⁷².

Para Espinosa não é a mente que permite fazer a distinção entre os corpos, mas são os corpos que tornam possível distinguir entre as mentes e assim a mente perde sua superioridade, e como não se trata de uma competição, tampouco o corpo ganha superioridade sobre ela. Lívio Teixeira sintetiza essa ideia assim:

E a ideia fundamental do filósofo é a ideia de que a alma, longe de ser uma substância, como quer a tradição cristã, como queria Descartes, não é mais

⁶⁹ Jaquet, C. *A unidade do corpo e da mente, afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte, 2001, p. 33.

⁷⁰ Jaquet, C. *A unidade do corpo e da mente, afetos, ações e paixões em Espinosa*, p. 22.

⁷¹ Jaquet, C. *A unidade do corpo e da mente, afetos, ações e paixões em Espinosa*, p. 22.

⁷² “Spinozarompt ainsi avec toute une tradition de pensée qui, depuis Aristote, érigeait l’âme en principe de différenciation entre les corps: âme végétative qui distingue le vivant de l’inanimé, âme sensitive qui distingue l’animal de la plante, âme rationnelle qui distingue l’homme de la bête”. Jaquet, C. *Les expressions de la puissance d’agir chez Spinoza*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2005, p. 219. (Tradução nossa).

que a ideia das coisas. Não há nada que existe sem ser pensado. Todas as coisas têm alma, e a alma é a ideia das coisas⁷³.

Na carta 9, Espinosa explica a Schuller que “o poder de conhecer pertencente à alma não se estende, portanto, a não ser àquilo que essa ideia do corpo contém nela mesma ou que decorre dela⁷⁴”.

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

Se Espinosa recusa qualquer superioridade da alma sobre o corpo, não é para instaurar uma superioridade do corpo sobre a alma, a qual não seria mais inteligível. A significação prática do paralelismo aparece na inversão do princípio tradicional em que se fundava a Moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência: quando o corpo agia, a alma padecia, dizia-se, e a alma não atuava sem que o corpo padecesse por sua vez (regra da relação inversa, cf. Descartes, *Tratado das Paixões*, artigos um e dois). Segundo a *Ética*, ao contrário, o que é ação na alma é também necessariamente ação no corpo, o que é paixão no corpo é por sua vez necessariamente paixão na alma [...] Trata-se de mostrar que o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos⁷⁵.

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

A unidade do corpo e da mente é uma inovação que ao mesmo tempo decorre da (e reafirma a) imanência. Com ela o conflito entre o corpo e a mente no interior dos homens chega ao fim, pois a proposição dois da terceira parte da *Ética* assevera que nem a mente pode influenciar o corpo a agir nem o corpo pode influenciar a mente a pensar. Em Descartes, a alma não pode causar o movimento do corpo, mas ela pode, pela vontade, direcionar o movimento. Mas em Espinosa nem isso. A originalidade de Espinosa é defender

⁷³ Teixeira, L. *A doutrina sobre os modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*, p. 164.

⁷⁴ Espinosa, B. Correspondência, in: *Obras Completas*, V2. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 70.

⁷⁵ Deleuze, G. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 24.

que não importa o quanto o homem se esforce para reprimir seus desejos ou suas paixões, a alma (mente) nunca será senhora do corpo.

Corpo e mente não são mais duas substâncias, são modos finitos que expressam a essência de uma mesma substância de maneiras distintas, entre os quais não há nenhuma relação causal porque são modos de atributos distintos. O duelo entre corpo e alma torna-se impossível. “Assim pela primeira vez em toda a história da filosofia, *corpo e mente são ativos ou passivos juntos e por inteiro*, em igualdade de condições e sem relação hierárquica entre eles. Nem corpo comanda a mente (na paixão) nem a mente comanda o corpo (na ação)⁷⁶”.

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

As demais operações da mente, modos de percepção ou gêneros do conhecimento, serão analisadas no próximo capítulo. Por hora, nos basta saber que Deus e a substância são a mesma coisa: um ser absolutamente infinito que produz infinitas coisas, de infinitas maneiras. Esse ser é constituído de infinitos atributos, dos quais os homens percebem apenas o pensamento e a extensão, porque os homens são modos finitos compostos por uma mente e um corpo⁷⁷. E que corpo e mente são expressões distintas de uma coisa, por isso não há nenhuma relação de causalidade entre eles, mas de proporcionalidade.

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

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

⁷⁶ Chauí, M. *Desejo, paixão e ação na Ética*, p. 89.

⁷⁷ Os corolários que seguem dessa proposição afirmam que é por conta dessa ideia composta que a mente humana percebe a natureza de muitíssimos corpos junto com a natureza do seu corpo e que, também por isso, as ideias dos corpos externos indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos. Espinosa sustenta que a ideia que a mente tem do seu próprio corpo é uma ideia composta por muitíssimas ideias de outros corpos que se misturam.

Capítulo 2

Vestigia corporis

O lugar da memória na filosofia espinosana

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

Eduardo Galeano
Dias e Noites de Amor e Guerra.

Normalmente costumamos pensar que a memória é um conjunto de imagens visuais ou auditivas que representam acontecimentos do passado. Informações esculpidas e gravadas bem no fundo do cérebro e que constroem a auto narrativa que define quem somos. Nós também chamamos de memória a capacidade de adquirir, armazenar e recuperar informações, de cem bilhões de células que entrelaçam fragmentos do passado e que nos possibilitam o acúmulo de conhecimentos, de tradições e que nos fazem capazes de contar e recontar uma história, quer seja individual quer seja coletiva. É também o que afirma Paul Ricoeur, ao destacar que a memória é a matriz da história⁷⁸. Além disso, as informações contidas na nossa memória são a base de todas as nossas atividades cotidianas. Sem elas, por exemplo, não poderíamos falar, ler, identificar objetos, repetir atividades de rotina, nos tais como locomover etc. Somos incapazes de agir sem o auxílio das informações guardadas pela memória. Espinosa reconhece a imprescindibilidade da memória quando escreve: “nada podemos fazer por decreto da Mente se não o recordarmos. P. ex. não podemos falar uma palavra se não a recordarmos⁷⁹”.

Por conta de sua complexidade, até hoje a neurociência ainda não é capaz de determinar o que pode um cérebro. “A cada segundo bilhões de neurônios enviam trilhões de mensagens sinápticas pelos mais profundos recessos da mente humana”⁸⁰. Já se sabe que o córtex é a parte do cérebro responsável pela linguagem, pela emoção e pela consciência e que

⁷⁸ Ricoeur, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

⁷⁹ Espinosa, B., EIIIP2S.

⁸⁰ Jebelli. J. *Em busca da memória*. São Paulo: Planeta, 2018, p. 44.

o hipocampo “desempenha um papel crucial em converter a memória de curto prazo em memória de longo prazo⁸¹”. Muitos neurocientistas consideram que sinais enviados nas sinapses são a base da emoção, da aprendizagem e da memória, mas “determinar a neuroquímica da formação de memórias era, e continua sendo, o Santo Graal da neurociência⁸². Não vamos entrar nesse debate, cujo cerne reside no pressuposto de que se possa encontrar uma explicação que reduza a mente ao cérebro. O fato é que “ainda não se sabe como funciona a memória⁸³”.

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

Considerando a importância da memória não só para as atividades cotidianas e particulares, mas também importante e necessária aliada histórica e por efeito também político⁸⁴, nos questionamos: Qual é o lugar da memória no projeto Espinosano?

Hoje os neurocientistas dizem que a memória é “um fenômeno material, um produto sutil e excepcional de células cerebrais saudáveis. Eles nos ensinaram que, se a memória reside em algum lugar, esse lugar é uma rede de conexões duráveis e sistemas neurotransmissores entre aquelas células cerebrais”⁸⁵. Mas se voltarmos nossos olhos para a história da filosofia, veremos que na tradição aristotélica a memória era tida como uma

⁸¹ Jebelli. J. *Em busca da memória*, p. 46.

⁸² Atualmente a neurociência sabe que: “A memória é um fenômeno material, um produto sutil e excepcional de células cerebrais saudáveis” e reside em uma espécie de rede de conexões duráveis e sistemas neurotransmissores entre células cerebrais. Jebelli. J. *Em busca da memória*. São Paulo: Planeta, 2018, p. 56.

⁸³ Jebelli. J. *Em busca da memória*, p. 49.

⁸⁴ Roberto Salinas quando escreve *Retrato Calado* nos mostra que suas memórias são, para além de um registro, uma denúncia sobre algo que ao mesmo tempo ele precisa esquecer, mas que não deve ser esquecido: “Por que escrevo tudo isso??? [...] A única coisa que sou capaz de dizer no momento é que se as escrevo – as memórias – é para dar a mim mesmo, conceder-me em benefício próprio, uma “anistia ampla, geral e irrestrita”, já que ninguém me concede. [...] Uso deste espaço para não deixar que tudo se perca, se evapore. [...] Eles torturaram, mataram, destruíram, tripudiaram, achincalharam, humilharam e continuam aí, juízes finais, são eles que decidem o que é certo ou errado, o que é bom ou mau” Salinas Fortes, R. *Retrato Calado*. São Paulo: Cosac Naify, 2012, p. 125. Flavio Tavares também torturado durante o regime militar escreve: “Esquecer? Impossível, pois o que eu vi caiu também sobre mim, e corpo ou a alma sofridos não podem evitar que a mente esqueça ou que a mente lembre. Sou um demente escravo da mente”. Tavares, F. *Memórias do Esquecimento*. Porto Alegre: LPM, 1999, p. 13.

⁸⁵ Jebelli. J. *Em busca da memória*, p. 56.

“faculdade de atualização da alma pertencente ao intelecto⁸⁶”. Tomás de Aquino, séculos mais tarde, debate na *Suma Teológica* se a memória está na parte sensitiva ou na parte intelectual **da alma**⁸⁷.

No entanto, na modernidade, ao considerar que a memória é uma produção do corpo, Descartes rompe com essa tradição, ao ver o corpo humano como uma máquina, o filósofo constrói uma análise fisiológica que concede um papel fundamental à mecânica da percepção⁸⁸. Ele explica, ao analisar o funcionamento do corpo humano em *O Homem*, que a glândula pineal está no centro da explicação dos movimentos e das sensações, que por sua vez se dão a partir do movimento dos espíritos animais e dos nervos que os transportam, e que é nessa glândula que está localizada a sede da imaginação e do senso comum. É por meio da imaginação que se tem as percepções das cores, dos sabores, dos sons etc., e ela é sempre acompanhada pela representação de um objeto. Tanto a memória quanto a imaginação têm origem nas percepções sensoriais. São elas que recebem as impressões, tais percepções são conservadas pela imaginação entendida como memória. Foi graças ao racionalismo cartesiano que a memória se tornou uma “província da imaginação⁸⁹”.

Para Descartes, a memória funciona da seguinte maneira:

[...] se a figura de algum objeto particular é impressa mais distintamente do que alguma outra no local do cérebro para o qual essa glândula está inclinada, os espíritos que tendem para lá não podem deixar de receber também essa impressão. É assim que **acontecimentos passados voltam** algumas vezes ao pensamento, como por acaso, e sem que a memória seja muito excitada por algum objeto que toque os sentidos⁹⁰.

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

[...] conforme sua ação seja mais forte e dure mais tempo, ou seja, mais vezes reiterada. Isso faz que essas figuras não se apaguem tão facilmente,

⁸⁶ Almeida, C. *Memória e História em Espinosa, uma física dos corpos*. 2018. 197f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018, p. 1.

⁸⁷ Aquino, Tomás. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2005. Questões 75 (Da alma em si mesma); 76 (Da união da alma e do corpo); 77 (Do que se refere às potências da alma); 78 (Das potências da alma em especial).

⁸⁸ O tema da memória foi abordado de maneira mais detalhada na carta de Descartes a Mesland de 2 de maio de 1644. Essa carta apresenta uma distinção entre dois tipos de memória: uma corpórea e uma intelectual, mas por hora nosso primeiro capítulo se limitará essa a memória dita corporal.

⁸⁹ Ricoeur, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007, p. 25.

⁹⁰ Descartes, R. *O mundo e o homem*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009, p. 379.

mas elas aí se conservam de tal modo que por seu intermédio as ideias que estiveram outrora sobre essa glândula podem se formar de novo muito tempo depois, sem que seja necessária a presença dos objetos aos quais elas se referem. É nisso que consiste a memória⁹¹.

Dessa maneira, a memória é uma produção de vestígios que marcam a superfície do cérebro como se fossem dobras feitas em uma folha de papel e que ela seria “uma faculdade de conservação⁹²” que funcionaria como um poder cognitivo auxiliar que depende do corpo. Ele também considera que a memória está ligada ao comportamento imitativo, e que por conta da flexibilidade e da maleabilidade do cérebro infantil é que se formam os preconceitos da infância mais difíceis de serem eliminados, pois são aceitos e registrados na memória como se fossem ideias inatas.

Tais ideias são os preconceitos ou as falsas opiniões que o próprio Descartes afirma ter recebido desde seus primeiros anos e dos quais é preciso libertar-se para conseguir estabelecer algo “firme e constante nas ciências⁹³”.

Descartes até reconhece o que há de útil no conhecimento imaginativo e na memória:

Finalmente, é preciso *utilizar* todos os recursos do entendimento, da imaginação, dos *sentidos* e da memória, tanto para termos uma intuição distinta das proposições simples, quanto para estabelecermos, entre as coisas procuradas e as coisas conhecidas, uma ligação adequada que as permita reconhecer, como também para encontrar as coisas que devem ser comparadas entre si, para que não se omita nenhum recurso dos que estão ao alcance dos homens⁹⁴.

Entretanto, pelo conteúdo de suas *Meditações Metafísicas* entendemos que o filósofo parece não confiar na memória, porque assim como a imaginação, ela obtém suas informações pelos sentidos do corpo, que por vezes são enganadores por engendram percepções obscuras e confusas⁹⁵.

⁹¹ Descartes, R. *O mundo e o homem*, p. 367.

⁹² De Jesus, P. *Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa*. 2015. 140 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 25.

⁹³ Descartes, R. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 29.

⁹⁴ Descartes, R. *Regras para a direção do espírito*, p.105.

⁹⁵ Paul Ricoeur, nadando contra a corrente de desvalorização da memória, em *A Memória, a História, o esquecimento*, pretende desassociar imaginação e memória, pois considera que essa desvalorização da memória se dá porque há uma confusão tão antiga quanto à filosofia ocidental entre ambas, e que a memória é afetada por essa crítica por estar nas margens de uma crítica à imaginação. Ele afirma que é preciso ter em mente que enquanto a imaginação é voltada para o fantástico, para a ficção e para o irreal, a memória é voltada para a

Esse é o posicionamento de Descartes sobre a imaginação e a memória, mas em que ponto Espinosa concorda com ele? Sabemos que por se tratar também de um filósofo moderno, nosso filósofo provavelmente não escapa à regra que condiciona seu pensamento filosófico às margens da filosofia cartesiana. Descartes e os cartesianos eram, sem dúvidas, os principais interlocutores de Espinosa.

A influência cartesiana na formação do pensamento espinosano é incontestável, por isso somos quase de imediato induzidos a procurar semelhanças e pontos em comum entre ambos. Todavia, é preciso ter cautela para identificar que, apesar de estarem sob os mesmos limites conceituais, esses filósofos divergem e muitas vezes até se opõem. É o que ocorre no caso da memória, como mostraremos a seguir. Mas, para entender e identificar o lugar da memória é preciso passar pelos modos de percepção no TIE e pelos dos gêneros de conhecimento no KV e na *Ética*. Só depois desse percurso, será possível compreender a natureza da memória e seu papel no conhecimento e na construção de uma vida feliz.

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

2.1 Modos de Percepção

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

Percebemos que *O Breve Tratado*, *o Tratado da Reforma do Intelecto* e a *Ética* buscam demonstrar que existe um caminho que pode conduzir o homem à felicidade e que nessas três obras o autor defende que esse caminho não pode ser outro senão o conhecimento verdadeiro⁹⁶. Por isso, para entender a relação entre a felicidade, a liberdade e o conhecimento, além de entender a ontologia e a relação entre a mente e corpo, é preciso entender como os homens percebem e conhecem as coisas. Sobre esse tema, recorrente entre os filósofos da modernidade, Espinosa elaborou o *Tratado da Emenda do Intelecto*, no qual encontramos o esboço da sua teoria do conhecimento⁹⁷.

Nessa obra, Espinosa nos explica que se, quando alguém tivesse descoberto a ordem segundo a qual fosse possível deduzir todo o conhecimento, esse alguém jamais duvidaria da verdade que possuía, e não precisaria nem de método nem de ordem alguma a seguir. Mas como ele considera que isso raramente acontece, esse *Tratado* tem por objetivo

⁹⁶ O trajeto do *Breve Tratado* é em certo aspecto muito similar ao trajeto da *Ética*, ambos começam explicando as teses ontológicas da filosofia espinosana para justificarem e conduzirem o leitor a uma nova proposta ética que é a própria experiência da felicidade.

⁹⁷ O *Tratado da Emenda do Intelecto* é uma obra inacabada, publicada na primeira versão das obras póstumas de 1677 que foi organizada principalmente por dois amigos de Espinosa, Jarig Jelles e Lodewijk Meijer. O subtítulo desse tratado informa ao leitor que ele versa sobre a *Via pela qual ele [o intelecto] se dirige da melhor maneira ao verdadeiro conhecimento das coisas*. Como o conhecimento é um tema central na filosofia espinosana, a leitura dessa obra torna-se obrigatória, ainda que ela seja incompleta e que apresente algumas divergências em relação à *Ética*. Esse tratado é considerado por alguns comentadores como uma espécie de introdução metodológica à *Ética*. Segundo a nota introdutória da tradução do *TIE* feita por Cristiano Novaes de Rezende, a publicação tardia do *KV* trouxe consigo um debate sobre o lugar do *TIE* no interior do *corpus spinozanum*. A edição das obras completas feita por Van Vloten-Land foi organizada considerando que o *KV* foi a primeira obra escrita por Espinosa, ao passo que o *TIE* seria uma obra mais madura e uma introdução metodológica. Posteriormente, Freudenthal reforça a mesma interpretação sobre o *TIE* que foi retomada durante últimos anos do século XIX até o início do século XX. Filippo Mignini, por sua vez, consolidou a interpretação de que o *TIE* é a primeira obra escrita por Espinosa. Marilena Chaui afirma no primeiro volume da obra *A Nervura do Real* (1999, p. 579) que o *De emendatione (TIE)* apenas indica o caminho pelo qual será realizado o que Espinosa chama de *mea philosophia*.

apresentar os princípios de um método para alcançar o conhecimento verdadeiro⁹⁸. Dessa maneira, o *TIE*⁹⁹ acaba por: “explicar como e o porquê da ordem que se encontra na *Ética*¹⁰⁰”.

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

Para entender o método, lembremos que o objetivo do *TIE* é buscar uma via capaz de conduzir o intelecto ao conhecimento verdadeiro. Para encontrá-lo, Espinosa afirma que é necessário: “[...] excogitar um modo de remediar o intelecto e expurgá-lo, o quanto permite o início, para que entenda as coisas com felicidade, sem erro e da melhor maneira¹⁰¹”. Tal processo é a emenda do intelecto: conhecer o próprio intelecto e como ele funciona a fim de encontrar a melhor maneira para conhecer todas as coisas. Trata-se, portanto, de “reconduzir o intelecto à reta via¹⁰²”.

É preciso analisar todos os modos pelos quais os homens percebem as coisas para eleger aquele que faça o homem “entender as coisas com felicidade, sem erro e da melhor maneira¹⁰³”. Segundo Chaui, o escopo do método espinosano no *TIE* é duplo, pois além de buscar a distinção real entre a imaginação e o intelecto, também busca encontrar a ideia que é o fundamento da relação entre as ideias¹⁰⁴.

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

a) O primeiro modo de perceber é “uma percepção que temos a partir **do ouvir** ou a partir de **algum signo**, como se diz, arbitrário¹⁰⁵”.

⁹⁸ Ao escrever o *Discurso do Método*, Descartes elaborou quatro preceitos que constituem o verdadeiro método. O primeiro preceito consiste em: “[...] nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal, ou seja, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e não incluir em meus juízos nada além daquilo que se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida”. Descartes, R. *Discurso do Método*, p. 33.

⁹⁹ *TIE* é uma abreviação comumente utilizada entre os comentadores de Espinosa para fazer referência ao *Tratado da Emenda do Intelecto*. Todas as referências utilizadas em nosso texto são da seguinte edição: Espinosa, B. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

¹⁰⁰ Teixeira, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*, p. 16.

¹⁰¹ Espinosa, B., *TIE*, §16.

¹⁰² Espinosa, B., *TIE*, §17.

¹⁰³ Espinosa, B., *TIE*, §16.

¹⁰⁴ Chaui, M. *Nervura do Real*, v.2, p. 18.

¹⁰⁵ Grifo nosso.

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

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

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

No *TIE*, todos os modos pelos quais os homens conhecem as coisas são chamados de percepções¹⁰⁶. O filósofo exemplifica os quatro modos de perceber:

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

b) Os exemplos dados por Espinosa sobre o segundo modo parecem revelar que esse conhecimento é verdadeiro, pois por meio dele o homem sabe que vai morrer, que o cão late, que o homem é um animal racional etc. Além disso, é por meio desse modo que se conhece “[...] quase tudo que se faz para uso da vida¹⁰⁷”. Com efeito, esse modo de perceber que é chamado de experiência vaga é verdadeiro, pois é por meio dele que o homem sabe que vai morrer e que o óleo é alimento apto a nutrir a chama.

c) O terceiro modo de percepção é aquele pelo qual o homem conhece uma coisa por suas propriedades. O filósofo explica: “[...] depois que conheci a natureza da visão e simultaneamente que ela possui uma propriedade¹⁰⁸ tal que, a grande distância, vemos uma só e mesma coisa menor do que se a víssemos de perto [...]”¹⁰⁹. Um dos exemplos dados para esse modo é o conhecimento da união da alma com o corpo, que é percebida por meio de uma sensação no corpo. Essa percepção não permite entender nem o que seja a sensação, nem o que

¹⁰⁶ O vocábulo percepção pertence à escolástica tardia, será abandonado por Espinosa e não aparecerá na *Ética*. Enquanto no *TIE* ele ainda usa o termo percepções da mente, na *Ética* ele explica que não usará mais o termo percepção, pois esse termo parece indicar uma passividade. Ele opta por conceito em vez de percepção porque o primeiro indica uma ação da mente. O próprio Espinosa ressalva essa mudança na explicação da terceira definição da segunda parte.

¹⁰⁷ Enquanto no *TIE* a experiência vaga é o segundo modo de percepção, na *Ética* ela passa a compor o primeiro gênero de conhecimento junto com a imaginação. Espinosa, B., *TIE*, §20.

¹⁰⁸Essas propriedades pelas quais os homens percebem as coisas no terceiro modo de percepção podem ser consideradas a primeira formulação daquilo que na *Ética* serão as noções comuns, pelas quais a razão conhece as coisas no segundo gênero de conhecimento.

¹⁰⁹ Espinosa, B., *TIE*, §21.

seja essa união. Esse exemplo parece indicar que esse terceiro modo não é absolutamente adequado, pois por meio dele: “não podemos entender o que seja aquela sensação [da união entre a alma e o corpo] e união¹¹⁰”.

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

Em resumo, de acordo com o *TIE*, o primeiro modo de perceber é incerto e não diz nada sobre a essência da coisa; o segundo percebe as coisas naturais apenas por seus acidentes; o terceiro dá uma ideia da coisa e por meio dele é possível concluir sem perigo de erro, “no entanto, não será por si mesmo um meio para adquirir nossa perfeição¹¹¹”, uma vez que o terceiro modo é incapaz de compreender a essência adequada da coisa. Espinosa conclui que somente o quarto modo compreende a essência adequada da coisa e não tem nenhum perigo de erro e, por isso, deve ser usado ao máximo. Com efeito, o quarto modo é o único que conhece as coisas verdadeiramente, já que o terceiro modo, por não compreender as essências das coisas se torna, nesse aspecto, um modo de perceber ainda limitado.

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

Só o quarto modo compreende a essência adequada da coisa e sem perigo de erro, e, por isso, há de ser maximamente usado. Portanto, cuidaremos de explicar de que modo ele há de ser usado para que coisas desconhecidas sejam por nós entendidas com tal conhecimento e para que, ao mesmo tempo, isso se faça o mais compendiosamente [...] ¹¹².

Depois de encontrar qual modo de perceber é o mais seguro, do parágrafo trinta em diante, Espinosa começa a escrever sobre “[...] a Via e o Método pelo qual conheceremos as coisas que, por tal conhecimento, cumpre conhecer”. Ou seja, sobre como o homem pode conhecer as coisas pelo quarto modo de percepção, já que depois de saber qual o

¹¹⁰ Espinosa, B., *TIE*, §21.

¹¹¹ Espinosa, B., *TIE*, §28.

¹¹² Espinosa, B., *TIE*, §29.

conhecimento verdadeiro, resta descobrir como usar esse conhecimento para conhecer todas as coisas. O que, em outras palavras, quer dizer: qual a via e o melhor método para alcançar a verdade?

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

Para que isso se faça, [descobrir o melhor método] impõe-se primeiramente a consideração de que não se dá aqui uma inquirição ao infinito; ou seja, para que se descubra o melhor Método de investigar o verdadeiro não é mister um outro Método para que se investigue o Método de investigar o verdadeiro; e para que se investigue este segundo Método, não é mister um terceiro, e assim ao infinito, pois de tal modo, nunca se chegaria ao conhecimento do verdadeiro, mais ainda, a conhecimento algum. Mas, na verdade, o caso aqui se comporta do mesmo modo pelo qual se comportam os instrumentos corpóreos, sobre os quais seria lícito argumentar da mesma maneira¹¹³.

Da mesma maneira que para forjar um ferro faz-se necessário um martelo, isto é, “do mesmo modo pelo qual os homens, de início, foram capazes de fazer com instrumentos inatos algumas coisas fáctimas, ainda que laboriosa e imperfeitamente, e uma vez confeccionadas estas, confeccionaram outras mais difíceis com menor labor e mais perfeitamente”¹¹⁴. Assim, compreender as coisas pelo quarto modo é um processo no qual a partir de coisas simples e inatas os homens possam gradativamente (*gradatim*) passar de obras simplíssimas a instrumentos mais complexos.

Assim também o intelecto, com sua força nativa, faz para si instrumentos intelectuais, com os quais adquire outras forças para outras obras intelectuais, e com essas obras, outros instrumentos, ou seja, um poder de investigar mais adiante; e assim **gradativamente**, avança até que atinja o cume da sabedoria¹¹⁵.

Dessa forma, Espinosa passa a escrever sobre quais são os instrumentos inatos que operam no intelecto humano e que podem ser úteis ao método¹¹⁶. Ele conclui que a ideia

¹¹³ Espinosa, B., TIE, §30.

¹¹⁴ Espinosa, B., TIE, §31.

¹¹⁵ Espinosa, B., TIE, §31. Grifo nosso.

¹¹⁶ O método precisa partir de uma verdade que seja indubitável. Com efeito, o “penso, logo existo” se fez uma verdade indubitável e tornou-se o primeiro princípio da filosofia que ele buscava. “E, finalmente, considerando que todos os pensamentos que temos quando acordados também nos podem ocorrer quando dormimos, sem que nenhum seja então verdadeiro, resolvi fingir que todas as coisas que haviam entrado em meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade – penso, logo existo – era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia

verdadeira é o que há de mais simples no intelecto humano, é a partir dela que o homem pode forjar um pensamento mais complexo¹¹⁷.

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

Pedro, por exemplo, é algo real; mas a ideia verdadeira de Pedro é a essência objetiva de Pedro, em si mesma algo real e totalmente diverso do próprio Pedro. E como a ideia de Pedro é algo real, que possui sua essência peculiar, será também algo inteligível, isto é, objeto de uma outra ideia, ideia que terá objetivamente em si tudo aquilo que a ideia de Pedro tem formalmente; e, por sua vez, a ideia que é da ideia de Pedro tem de novo sua essência, a qual também pode ser objeto de outra ideia e assim indefinidamente¹¹⁸.

Diferenciar Pedro da ideia verdadeira de Pedro é importante para compreender que a certeza não é outra coisa senão a própria essência objetiva. Assim, semelhante ao que acontece com a certeza, Espinosa sustenta que a verdade não necessita de nenhum signo, porque as ideias verdadeiras eliminam a dúvida. Por isso, o verdadeiro método não busca encontrar um signo da verdade, mas “é a via para que a própria verdade, ou as essências objetivas das coisas, ou as ideias (tudo isso significa o mesmo), sejam buscadas na devida ordem¹¹⁹”. Espinosa resume o que compreende por emenda do intelecto ao definir o que é o método e como o homem pode utilizá-lo:

[...] **o Método** não é o próprio raciocinar para inteligir as causas das coisas, e muito menos é o próprio inteligir as causas das coisas, mas **é inteligir o que seja uma ideia verdadeira, distinguindo-a das demais percepções e investigando sua natureza** para que daí conheçamos nossa potência de

que buscava” Descartes, R. *Discurso do Método*, p. 58-59. Dessa forma, ele constrói o argumento da certeza do *cogito*. Apesar de ser discípulo de Descartes, Espinosa rejeita o sujeito pensante como ponto de partida do seu método. O *TIE* enuncia de forma tímida que o ponto de partida do método espinosano é outro. Marilena Chaui comenta: Em outras palavras, por mais forte que seja a presença de Descartes no *De emendatione*, é certo que jamais será tão forte a ponto de levar ao *Cogito* ou à *mens in se sola considerata*, isto é, à mente considerada apenas nela mesma, separada da ordem da Natureza inteira. Prova disso, aliás, é dada não só pelo escopo geral do método como também da divisão em duas partes. A tarefa do método é ter ideia do que é uma ideia verdadeira e saber que o intelecto deve ser dirigido pela norma dessa ideia. Marilena Chaui. *A Nervura do Real*, v.1. Companhia das Letras. 1999, p. 574.

¹¹⁷ Na *Ética* a noção cartesiana de ideia simples é abandonada por Espinosa. Descartes precisava do conceito de ideia simples para colocar a clareza e a distinção como critérios da verdade, mas Espinosa trabalha com a ideia adequada, da qual a clareza e a distinção são apenas propriedades ou consequências. As ideias verdadeiras espinosanas são sempre complexas e a clareza e a distinção são consequências.

¹¹⁸ Espinosa, B., *TIE*, §34.

¹¹⁹ Espinosa, B., *TIE*, §36.

inteligir e assim coibamos a mente para que ela entenda conforme aquela norma todas as coisas que são a entender, trazendo como auxílios regras certas e também fazendo com que a mente não se fatigue com inutilidades¹²⁰.

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

A partir disso facilmente se entende de que modo a mente, entendendo mais coisas, simultaneamente adquire outros instrumentos, pelos quais mais facilmente prossegue a entender. Pois, como é lícito colher do que foi dito, deve existir em nós, antes de tudo, como um instrumento inato, uma ideia verdadeira, que, sendo entendida, simultaneamente [faz com que] se entenda a diferença que há entre tal percepção e todas as outras. E é em tal coisa que consiste em uma parte do Método. E como é claro por si que a mente tanto melhor se entende quanto mais entende da Natureza, consta daí que tal parte do Método haverá de ser tão mais perfeita quanto mais coisas a mente entender, e haverá de ser, então, perfeitíssima quando a mente atentar ou refletir sobre o conhecimento do Ente perfeitíssimo¹²¹.

A aplicação do método ocorre em três etapas, a saber: a primeira é “distinguir a ideia verdadeira de todas as demais percepções e coibir a mente de tais percepções”; a segunda é “trazer regras para que coisas desconhecidas sejam percebidas conforme aquela norma¹²²”; e por fim a terceira é “constituir uma ordem para não nos fatigarmos com inutilidades¹²³”. E o método só será considerado perfeitíssimo quando o homem chegar à ideia do Ente perfeito.

A primeira parte do método tem como objetivo evitar que os homens confundam as ideias verdadeiras com as percepções falsas, fictícias e dúbias.¹²⁴ E, com isso, **libertá-los** de cada uma delas¹²⁵. A distinção entre ideias falsas e ideias verdadeiras não se dá apenas por

¹²⁰ Espinosa, B., TIE, §37. Grifo nosso.

¹²¹ Espinosa, B., TIE, §39.

¹²² A norma se refere à ideia verdadeira. Distinguir as ideias verdadeiras das falsas.

¹²³ Espinosa, B., TIE, §49.

¹²⁴ Vale ressaltar a semelhança com o início dos *Pensamentos Metafísicos* – CM. O primeiro capítulo dessa obra trata sobre “Do ente real, fictício e de razão” com o objetivo de explicar brevemente as principais questões obscuras da metafísica acerca do ente e de suas afecções a fim de evitar que os homens confundam tais coisas.

¹²⁵ Espinosa, B., TIE, §51.

uma denominação extrínseca, uma vez que há algo de real nas ideias que faz com que elas sejam distintas.

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

O pensamento falso faz tudo ao avesso, pois forma suas ideias a partir de objetos externos. Ou seja, um pensamento falso ocorre quando se afirma de alguma coisa algo que não está contido no conceito dela. Por isso, esse pensamento é falso, parcial, confuso e mutilado. O intelecto humano, por sua natureza, é capaz de formar ideias verdadeiras e ideias falsas, uma vez que ele é parte de um ente pensante que às vezes percebe o todo e às vezes percebe apenas as partes¹²⁶.

Portanto, o método consiste em encontrar uma ideia (instrumento inato) e a partir dela concatenar outras ideias verdadeiras, para gradativamente formar com a concatenação dessas ideias um pensamento verdadeiro sobre todas as coisas. Dessa forma, os pensamentos falsos, fictícios ou dúbios ocuparão cada vez menos espaço na mente humana. Por isso, a emenda do intelecto consiste em descobrir qual a potência da mente humana para formar as ideias verdadeiras. Essa descoberta só pode acontecer por meio de um exame do próprio intelecto, de sua natureza e de suas propriedades. Ou seja, “[...] o Método nada mais é que o conhecimento reflexivo ou ideia da ideia¹²⁷”. O que possibilita perceber a ideia verdadeira inata e saber distingui-la das demais¹²⁸.

¹²⁶ Espinosa, B., TIE, §73.

¹²⁷ Espinosa, B., TIE, §38.

¹²⁸ A busca por um método que seja capaz de fundamentar o conhecimento verdadeiro é um objetivo comum entre o TIE e o *Discurso do Método*. Ambos buscavam um método que os conduzisse ao conhecimento verdadeiro. O TIE e o *Discurso* são narrativas de como ambos chegaram aos métodos que eles, Descartes e Espinosa, consideravam mais aptos ao conhecimento verdadeiro. Descartes, mais especificamente, visava encontrar um método para conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências, enquanto Espinosa buscava um método que o ajudasse a encontrar “algo que fosse um bem verdadeiro e comunicável de si”. (§1). Como sabemos, ambos consideravam que o método no qual as proposições verdadeiras se deduzem a partir de uma verdade primeira, era o único método que poderia garantir certezas tão exatas e ao mesmo tempo tão claras e distintas quanto a matemática. No entanto, há algumas diferenças entre Espinosa e seu mestre [Descartes] que precisam ser destacadas. Pois, apesar de partirem do método e de ser Espinosa, até certo ponto, um fiel discípulo de Descartes, eles constroem filosofias fundamentalmente distintas. Isso só acontece porque, embora a ordem expositiva seja geométrica em ambos, os filósofos têm concepções diferentes sobre o ponto de partida dessa ordem. Descartes encontra o *cogito* como fundamento da certeza e da verdade, enquanto Espinosa considera que a ideia verdadeira da qual se podem deduzir as demais é a ideia do Ser Perfeitíssimo. E, por isso, a própria exposição do método se dá por pontos distintos, isto é, fazem percursos opostos. Enquanto Descartes demonstra uma ordem de dedução das verdades que parte do sujeito pensante (o que é primeiro para nós) para chegar até a ideia de Deus, Espinosa inicia a *Ética* com a definição de Deus e só depois chega aos modos (dentre os quais se

2.2 Memória no *Tratado da Emenda do Intelecto*

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

O *Tratado* está, segundo o próprio Espinosa, dividido em duas partes: a primeira parte versa sobre distinguir os modos de perceber e as ideias verdadeiras das demais ideias; a segunda tem como escopo encontrar um meio para ter ideias claras e distintas, de maneira que todas as ideias devem ser reconduzidas a uma. Espinosa nos explica que para alcançar esse fim é preciso concatenar e ordenar as ideias de maneira que a mente “reproduza objetivamente a formalidade da natureza tanto no todo quanto em suas partes¹²⁹”.

Para realizar o segundo objetivo desse *Tratado* (conhecer qual a melhor percepção para alcançar a perfeição), como já sabemos, Espinosa resume todas as maneiras pelas quais os homens conhecem as coisas em quatro modos de perceber. A memória faz parte do segundo modo de perceber, porque suas informações vêm de um tipo de percepção que se origina em uma experiência que não é “determinada pelo intelecto, mas que é chamada dessa maneira porque, assim, ocorre por acaso e não possuímos algum outro experimento que se lhe oponham de modo que ela permanece como inconcussa junto a nós¹³⁰”. Que o óleo nutre o fogo, que a água o extirpa e que o cachorro ladra são os exemplos dados por Espinosa daquilo que os homens conhecem por esse tipo de modo de perceber. Tais exemplos confirmam que a

encontra a mente humana). O percurso do primeiro é analítico, vai dos efeitos para a causa, enquanto o do último é o sintético, percorre o caminho inverso.

¹²⁹ Espinosa, B., TIE, §91. Notamos que é a partir desse segundo escopo do método que Espinosa prepara e justifica ao seu leitor a ordem geométrica usada na sua obra maior. Identificamos que a *Ética* segue o que lemos a seguir: “a reta vida da descoberta é formar pensamentos a partir de alguma definição dada, o que se processará tanto mais feliz e facilmente quanto melhor houvermos definido alguma coisa” Espinosa, B., TIE, §94.

¹³⁰ Espinosa, B., TIE, §19.

memória faz parte desse conhecimento que se origina de uma experiência dita vaga. Além disso, Espinosa diz que é por meio dessa experiência que os homens conhecem quase tudo do que se faz uso na vida.

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

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

Conforme Espinosa, emendar o intelecto é ser capaz de distinguir a ideia verdadeira das demais ideias: ideias fictícias, das ideias falsas e outras ideias que tenham sua origem na imaginação, isto é, “nas sensações fortuitas e (por assim dizer) soltas, que não se originam da própria potência da mente, mas de causas externas”¹³¹. Essas demais ideias que surgem de causas externas são as ideias do primeiro e do segundo modo de perceber, dos quais fazem parte a imaginação e a memória. Portanto, isso quer dizer que se a memória é definida como uma sensação das impressões do cérebro (que é uma parte do corpo), emendar o intelecto é justamente distinguir a ideia verdadeira das ideias da imaginação, das ideias que se originam da memória e de todas as ideias que têm a experiência vaga como origem.

No entanto, atentemos ao fato que, se Espinosa separa e afasta a imaginação ao dizer que ela é algo distinto do intelecto e que é por conta dela que a mente padece, ele estabelece outra relação entre o intelecto e a memória quando nos diz que “quanto mais a coisa é inteligível, assim também é mais facilmente retida”¹³². Além disso, que podemos entender algumas coisas que de nenhum modo caem sob a imaginação, mas que também

¹³¹ Espinosa, B., TIE, §84.

¹³² Espinosa, B., TIE, §83.

podemos inteligir coisas que estão na imaginação, mas que se opõem inteiramente ao intelecto e ainda outras que convêm com o intelecto. O importante, adverte o texto, é saber que as operações pelas quais as imaginações são produzidas se fazem por leis diversas em relação às leis do intelecto e que podem cair em grandes erros aqueles que não distinguirem entre eles.

Ainda nesse *Tratado*, Espinosa deixa claro que a mente, no que diz respeito à imaginação, “tem apenas a razão de paciente¹³³”. Por isso, “pelo recurso do intelecto, nos libertamos dela [imaginação]¹³⁴”. Ao examinar os quatro modos de perceber nos parágrafos 26 e 27, o filósofo conclui que o primeiro modo (ouvir dizer ou opinião) há de ser excluído das ciências, porque produz um conhecimento incerto, e igualmente o segundo modo (experiência vaga) que também é inapto à ciência, pois além de ser incerto, se limita a perceber somente os acidentes, os quais nunca são inteligidos.

No entanto, apesar de fazer parte de um conhecimento que não está apto para a ciência por não conter em si nenhuma certeza, Espinosa garante um lugar para a memória dentro do seu Método quando escreve sobre algumas coisas que são necessárias para o conhecimento das coisas eternas e para formar definições sobre elas. Ele diz que “Para que isso se faça, há de revocar na memória aquilo que dissemos acima [...]”¹³⁵. Isso significa que no *Tratado da Emenda do Intelecto*, a memória tem um lugar de ambivalência, porque, apesar de fazer parte de um modo de perceber que não garante nenhuma verdade, ela é útil até mesmo no trabalho do método para alcançar a verdade. Isso porque a memória auxilia o intelecto, auxilia o trabalho de conhecimento.

No *TIE*, portanto, a memória, sendo antes de tudo “a sensação das impressões no cérebro”, pertence ao campo da imaginação, pois a imaginação, veremos, é a ideia de uma afecção corporal – no caso, as impressões cerebrais – e, ao mesmo tempo, ela é corroborada pelo intelecto, cujo trabalho também deixa impressões no cérebro¹³⁶: a diferença, podemos dizer desde já, é que neste caso os conhecimentos verdadeiros adquiridos são retidos mais facilmente na memória do que as impressões vagas da imaginação.

Nesse texto inacabado, Espinosa deixa entrever que o trabalho da mente pelo qual ela forma ideias verdadeiras pode ser independente da memória, mas que ele também pode ser auxiliado por ela. E que quando esse trabalho é realizado em conjunto com a memória, ele constitui uma parte da mente que é “mais facilmente retido”, criando uma espécie de

¹³³ Espinosa, B., *TIE*, §85.

¹³⁴ Espinosa, B., *TIE*, §84.

¹³⁵ Espinosa, B., *TIE*, §104.

¹³⁶ E como não podemos deixar de sentir essas impressões, Espinosa poderá afirmar mais tarde, na *Ética*, “a Mente não sente menos aquelas coisas que concebe entendendo do que aquelas que têm na memória”. Espinosa, B., *EVP*23. Voltaremos a isso mais adiante, ou melhor, ao final do nosso trabalho.

“memória intelectual”, um acervo de conhecimentos verdadeiros que já não depende da memória e ao mesmo tempo não pode ser objeto de esquecimento.

Essa hipótese que aparece de maneira opaca e confusa no TIE, pode fundamentar interpretações que resolvem o problema da nossa tese recorrendo a existência de uma memória intelectual, uma memória que não está ligada ao corpo¹³⁷. Mas nós não concordamos com essa solução, justamente porque queremos ressaltar o papel do corpo (através da memória) na conquista da liberdade e da felicidade e para respaldar nossa interpretação precisamos voltar na *Ética* para compreender melhor a natureza e o lugar da memória no percurso ético proposto por Espinosa.

¹³⁷ Essas interpretações, bem como a nossa interpretação, sobre o lugar da memória na conquista da felicidade, ou seja, na última parte da *Ética*, serão abordadas no último capítulo do nosso trabalho.

2.3 A memória na *Ética*: Os *vestigia corporis* e a construção da memória

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

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

Por nascer do sistema das afecções corporais, a imagem é instantânea e momentânea, volátil, fugaz e dispersa, não oferecendo a duração contínua da vida do próprio corpo, mas instantes fragmentados dela. Nascida de encontros corporais na ordem comum da Natureza, a imagem constitui o campo da experiência vivida como relação imediata com o mundo¹³⁸.

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

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

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

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

¹³⁸ Chaui, M., *Desejo, paixão e ação na Ética*, p. 80.

A demonstração, por sua vez, explica que, quando os corpos exteriores determinam as partes fluidas do corpo humano a se chocarem com partes mais moles, as partes fluidas modificam as superfícies das partes moles. O contemplar da mente é, na verdade, formar uma ideia que envolve a natureza do corpo externo. Quando o corpo humano é afetado (partes fluidas se chocando contra partes moles), a mente forma uma ideia que envolve a natureza do corpo externo e retém essa ideia, fazendo, com isso, que o corpo externo seja um corpo existente em ato ou presente. “Por isso, ainda que os corpos externos pelos quais o Corpo humano foi uma vez afetado não existam, a Mente entretanto os contemplará como presentes todas as vezes que esta ação do corpo se repetir¹³⁹”.

O escólio, como de costume, ilustra a explicação dada na demonstração sobre a mente ter e permanecer com uma ideia que envolve a natureza do corpo externo: “Vemos, pois, como pode ocorrer que contemplemos como que presentes coisas que não o são, tal como ocorre frequentemente¹⁴⁰”. A mente imagina sempre que contempla os corpos externos como se eles estivessem presentes¹⁴¹, sempre que contempla os corpos externos por meio das ideias das afecções do seu próprio corpo. Dessa maneira, a imaginação é um tipo de conhecimento que tem o corpo e as afecções do corpo como principal referência¹⁴². Por isso, Espinosa adverte no final do escólio que muitas vezes a mente humana pode considerar como presente coisas que não existem.

Por exemplo, sobre o fato de Pedro ter uma ideia de si mesmo quando pensa, isto é, uma ideia que envolve a própria natureza e que constitui a “essência da mente” de Pedro, o texto acrescenta que há uma distinção entre a ideia que Pedro tem de si mesmo e da ideia que Paulo tem dele. A primeira envolve mais a natureza de Paulo do que a de Pedro e pode continuar existindo em Paulo ainda que Pedro morra, mas a ideia do corpo de Pedro que constitui a essência da sua mente deixará de existir juntamente com ele.

Além disso, quando Pedro é afetado por Paulo, ele tem uma ideia que envolve a natureza do corpo de Paulo juntamente com a sua, mas essa ideia indica mais a natureza de Pedro do que a natureza de Paulo. Por isso, quando Pedro nos fala sobre Paulo, fala mais de si mesmo do que da própria natureza de Paulo. Dessa maneira, entendemos que esse modo de

¹³⁹ Espinosa, B., EIIP17D.

¹⁴⁰ Espinosa, B., EIIP17S.

¹⁴¹ Espinosa, B., EIIP26C.

¹⁴² Sobre a imaginação, Chaui comenta que “esse campo é o das imagens, produzidas no corpo pela ação dos objetos exteriores sobre os órgãos dos sentidos, os nervos, o sangue e o cérebro. A imaginação (sensação, percepção, memória, fantasia e linguagem) é o lugar enigmático onde transcorrem a passividade (do corpo e da alma, receptores da ação externa) e a atividade (do corpo e da alma, fabricantes das imagens internas)”. Chaui, M., *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, p. 50.

percepção chamado aqui na *Ética* de imaginação não é uma mera reprodução da coisa percebida, mas uma maneira de perceber o corpo externo a partir/sob a perspectiva das modificações que esse corpo causou no próprio corpo afetado.

Por consequência, a mente humana não conhece seu próprio corpo nem sabe que ele existe senão pelas ideias das afecções¹⁴³, ou seja, ele diz que a mente humana também conhece seu corpo por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado. Isso significa que a mente humana só percebe o próprio corpo por meio de ideias que envolvem a natureza de muitíssimos outros corpos junto com a sua natureza¹⁴⁴. Dessa maneira, Espinosa sustenta que a ideia que a mente tem do seu próprio corpo é uma ideia composta por muitíssimas ideias que se originam a partir das afecções onde os corpos que se misturam.

É por conta dessa complexidade que a ideia que a mente tem do seu corpo não pode envolver o conhecimento adequado das partes que o compõem nem tampouco envolver o conhecimento adequado dos corpos externos. Essas ideias a partir das afecções do corpo são as ideias chamadas de ideias da imaginação, pois no corolário da proposição vinte e seis lemos que: “Enquanto a Mente humana imagina um corpo externo, nesta medida não tem dele conhecimento adequado¹⁴⁵”. Espinosa está sendo taxativo ao escrever que quando a mente imagina um corpo ela não tem o conhecimento adequado dele.

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

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

O corolário da proposição 29 complementa: “Donde segue que a Mente humana, toda vez que percebe as coisas na ordem comum da natureza, não tem de si, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado”. Isso ocorre porque imaginar é construir ideias a partir de imagens. Nesse processo em vez de

¹⁴³ Espinosa, B., EIIP19.

¹⁴⁴ “A ideia de cada maneira como o Corpo humano é afetado por corpos externos deve envolver a natureza do Corpo humano e simultaneamente a natureza do corpo externo”.

¹⁴⁵ Espinosa, B., EIIP26C.

compreender, a mente fabrica cadeias imaginárias misturando as imagens e os afetos das afecções do corpo de maneira de maneira confusa.

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

Espinosa tem o cuidado de deixar claro que o erro não consiste em imaginar que o sol está a duzentos pés de distância, mas no fato de ignorar a verdadeira distância e a causa dessa imaginação. Já que, ele insiste, mesmo depois de saber que o sol dista na verdade mais de milhões de quilômetros da Terra, a imaginação continuará fazendo com que ele seja visto a olho nu como se distasse apenas duzentos pés. Então, quando os homens, mesmo sabendo da verdadeira distância, continuam vendo o sol como se ele estivesse próximo, o fazem não por ser um erro, mas por ser uma afecção do corpo que envolve a natureza do sol enquanto o corpo é afetado por ele. Isso mostra que as ideias da imaginação também têm sua relevância. “A ideia imaginativa é o esforço da mente para associar, diferenciar, generalizar e relacionar abstrações ou fragmentos, criando conexões entre imagens para com elas orientar-se no mundo¹⁴⁶”.

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

De certa maneira, Espinosa defende explicitamente a positividade da imaginação e válida, dentro dos seus limites, o saber imaginário. Nesse sentido, Espinosa navega na contracorrente de seu tempo, dando importância e legitimidade à imaginação. Os exemplos

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

disso estão por todas as suas obras, principalmente nos textos de cunho político: *Tratado Teológico Político* e no *Tratado Político*. Entretanto, Espinosa adverte que é necessário conhecer a maneira como a imaginação opera e quais são seus limites, para não confundir as ideias imaginativas com o intelecto ou com as coisas em si mesmas.

No final do escólio da proposição dezessete, Espinosa diz que:

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

Nesse texto ele abre a possibilidade de pensar que, se a imaginação dependesse exclusivamente de sua natureza, ela seria livre. Isso significa dizer que a imaginação é livre quando a mente sabe que imagina? A imaginação participa da liberdade ou a mente é sempre passiva quando imagina? São questões que pretendemos discutir nos próximos capítulos.

Como vimos, a memória aparece na *Ética* atrelada à imaginação: “Na verdade, enquanto a imaginamos com relação ao tempo passado, nesta medida supomos imaginar algo que a restitui à memória, ou seja, que excita a imagem da coisa¹⁴⁷”. Então voltemos à demonstração do corolário da proposição 17, no qual Espinosa descreve o processo mecânico dessa potência que é a permanência dos corpos externos no corpo afetado:

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

¹⁴⁷ Espinosa, B., EIVP13D.

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

“[...] as relações de movimento entre as partes fluidas e moles de nosso corpo em contato com os outros corpos gravam nele todos os vestígios dessas relações, de sorte que o corpo, além de imaginante, é memorioso, fazendo com que nossa mente tome como presentes imagens do que está ausente e com elas represente o tempo, isto é, sequências associativas e generalizadoras de imagens instantâneas gravadas em nossa carne¹⁴⁸”.

Essa permanência da ideia de Pedro em Paulo ainda que Pedro esteja morto, ou seja, esse efeito produzido pela imaginação é uma potência da mente, diz Espinosa¹⁴⁹. Podemos nos perguntar se essa permanência é resultado da imaginação ou da memória. Ou seria a memória uma propriedade da imaginação? Neste caso, a imaginação realizaria um trabalho que vai constituir a essência mesma da memória.

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

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

148 Chaui, M., *Desejo, paixão e ação na Ética*, p. 81.

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

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

O escólio dessa proposição define memória com as seguintes palavras: “não é nada outro que alguma concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, a qual ocorre na mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano”¹⁵⁰. O postulado 5 da *Pequena Física*, “peça chave da gênese da memória e da imaginação”¹⁵¹, já nos dizia que quando por decorrência de uma afecção, a superfície da parte mole de um corpo (o cérebro) muda, o corpo exterior como que imprime seus traços ou vestígios no corpo afetado. É desses vestígios que Espinosa volta a falar na demonstração da proposição 18 para explicar por que a mente recorda outros corpos. Esses vestígios ou traços permanecem no corpo afetado e não são as ideias das afecções, eles são imagens corporais. São as marcas de um corpo exterior que agora compõem e arranjam o corpo que foi afetado. E isso nos revela que ser afetado é o mesmo que ser impregnado de traços.

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

¹⁵⁰ Espinosa, B., EIIP18S.

¹⁵¹ Almeida, C., *Memória e História em Espinosa, uma física dos corpos*, p. 73.

A memória percorre o caminho traçado por essas marcas, que são muitas vezes impregnadas pelos afetos que derivam da alegria e da tristeza. O que pode ser resumido da seguinte maneira: as afecções pelas quais os corpos se envolvem com os corpos externos, produzem vestígios no corpo que podem ser associados aos afetos de alegria, de tristeza ou de ambos. São os vestígios do corpo juntamente com os afetos da mente que compõem o que nós chamamos de memória. Como exemplo, Espinosa nos diz que todas as vezes que recordamos uma coisa, a contemplamos como presente ainda que ela não exista em ato e que o corpo é afetado da mesma maneira quando a contempla, por isso, enquanto existir uma memória dessa coisa, o homem será determinado a contemplá-la com alegria ou com tristeza. E é por isso que segundo Espinosa “os homens se alegram todas as vezes que recordam um mal já passado¹⁵²”.

Até aqui Espinosa não parece afirmar nada muito distante do que já dizia Descartes. No entanto, se atentarmos a uma passagem do artigo 42 de *As Paixões da Alma*, veremos que seu autor pensa que, quando a **alma quer** lembrar de algo, **a vontade** é quem faz com que a glândula (pineal), inclinando-se para diversos lados, impulse os espíritos animais para diversos lugares do cérebro até encontrar os traços deixados pelo objeto do qual se quer lembrar. Esses traços são poros do cérebro percorridos pelos espíritos animais devido à presença desse objeto. Descartes vincula a memória a um exercício da vontade. Espinosa, por sua vez, diz que a mente “esforça-se, o quanto pode, para recordar¹⁵³” coisas que excluam a existência do que ela imagina diminuir ou coibir a potência de agir do corpo, entretanto, “não está no livre poder da Mente lembrar-se ou esquecer-se de uma coisa¹⁵⁴”, porque, como nos explica Benevenuto: “a memória é um processo que envolve simultaneamente o corpo com sua mente; as marcas corporais, os *vestigia corporis* que são deixados nos corpos através de suas relações constituem a base desse processo¹⁵⁵”, e, por isso, a mente “não pode imaginar nada, nem se recordar das coisas passadas, senão enquanto dura o corpo¹⁵⁶”. Em outras palavras, a memória não é um ato livre da vontade, mas uma atividade da mente que ela realiza enquanto ideia de um corpo determinado e determinado por outros corpos que lhe deixaram vestígios e marcas.

Desde Platão a memória é a presença de uma coisa ausente, uma imagem de algo que permanece, que subsiste. Como bem nos lembra Cátia Almeida, a tradição aristotélica pensava nessa capacidade como “uma faculdade de atualização da alma pertencente ao

¹⁵² Espinosa, B., EIII47S.

¹⁵³ Espinosa, B., EIIP13.

¹⁵⁴ Espinosa, B., EIIP2S.

¹⁵⁵ Almeida, C., *Memória e História em Espinosa, uma física dos corpos*, p. 70.

¹⁵⁶ Espinosa, B., EVP21D.

intelecto”¹⁵⁷. Ao passar os olhos na história, notamos que além da memória ter sido quase sempre vista como algo que faz parte da alma, muitas vezes era considerada como um defeito ou um obstáculo para o conhecimento. Nesse ponto Espinosa se afasta da tradição aristotélica, pois não considera que a memória seja algo que pertence ao passado e não a vê como essa imagem-recordação que está presente no espírito como alguma coisa que não está lá e que outrora esteve.

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

Como veremos no último capítulo, a memória é tema da quinta parte da *Ética* porque Espinosa reconhece a memória como uma parte importante do processo de conquista da felicidade, pois como lemos no escólio da proposição 10, para agir sendo determinado pelo afeto da alegria é preciso “enumerar e imaginar frequentemente os perigos [...] ordenar nossos pensamentos e imagens”¹⁵⁸.

Se Descartes rompe com essa tradição ao dizer que a memória é uma produção de vestígios que marcam a superfície do cérebro como se fossem dobras feitas em uma folha de papel ou por considerá-la como uma “faculdade de conservação”¹⁵⁹ que depende do corpo, Espinosa segue cartesiano ao considerar que o lugar da memória é o corpo, mas vai além por considerar que a memória não é um defeito, e sim uma potência da mente.

¹⁵⁷ Almeida, C., *Memória e História em Espinosa, uma física dos corpos*, p. 1.

¹⁵⁸ Espinosa. B., EVP10S

¹⁵⁹ De Jesus, P. *Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa*, p. 25.

2.4 Gêneros de Conhecimento

O trabalho e as operações da memória parecem se opor ao conhecimento verdadeiro e adequado, porque ela pertence ao campo da imaginação. De fato, o conhecimento imaginativo opera com ideias que surgem de imagens singulares. Esse conhecimento é considerado inadequado porque só percebe as coisas de maneira parcial. Entretanto, depois de explicar que a falsidade é a privação do conhecimento das ideias confusas, Espinosa insere o conceito de comum para dizer que aquilo que é comum a todas as coisas só pode ser concebido adequadamente: “o que é comum a todas as coisas e que existe igualmente na parte e no todo não consistiu a essência de nenhuma coisa singular¹⁶⁰”. Esses elementos que são comuns a todas as coisas não podem ser percebidos pela imaginação, porque não podem ser percebidos de maneira parcial. Em outras palavras, o que há de comum não pode ser conhecido de maneira inadequada.

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

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

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

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

¹⁶⁰ Espinosa, B., EIIP37.

imaginar as pequenas diferenças dos singulares, nem o número determinado deles [...]161”. Isso significa que, apesar de ser singular, a imaginação carrega consigo certa “universalidade”: ela mistura percepções ou imagens singulares numa única imagem confusa, em que os elementos singulares da percepção se perdem.

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

O segundo escólio dessa proposição resume as maneiras pelas quais os homens conhecem as coisas em três gêneros162: a) A experiência vaga, que é o conhecimento a partir de singulares que são representados pelos sentidos de maneira confusa, mutilada e sem ordem para o intelecto, e o conhecimento produzido a partir de signos, palavras, “ouvir dizer”, recordações etc., pelas quais os homens imaginam as coisas. Estas duas maneiras de conhecer constituem o primeiro gênero de conhecimento.

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

c) E, por fim, há outro tipo de conhecimento que surge a partir da ideia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus e que produz, a partir disso, o conhecimento adequado da essência das coisas. Partindo da ideia adequada de Deus para chegar no conhecimento adequado da essência das coisas, esse conhecimento é chamado de ciência intuitiva ou terceiro gênero de conhecimento. Podemos dizer que se trata da apreensão imediata da essência das coisas163.

161 Espinosa, B., EIIP40S.

162 No *Breve Tratado* (KV), Espinosa explica que os conceitos são adquiridos de três maneiras: a) por uma simples crença (experiência ou ouvir dizer); b) por crença verdadeira; ou c) por uma intelecção clara e distinta162. A experiência e o ouvir dizer fazem parte do primeiro modo de perceber, que geralmente está sujeito ao erro.

163 No *Breve Tratado* os gêneros ainda são chamados de modos de percepção e são resumidos da seguinte maneira: “Diremos que do primeiro surgem todas as paixões que são contrárias à boa razão. Do segundo, os bons desejos, e do terceiro, o verdadeiro e sincero amor, com todos os seus frutos”. Espinosa, B., KV, II, cap. 2.

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

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

Com efeito, é da natureza da Razão contemplar as coisas como necessárias, e não como contingentes. E ela percebe esta necessidade das coisas verdadeiramente, isto é, como são em si. Mas essa necessidade das coisas é a própria necessidade da eterna natureza de Deus; logo, é da natureza da Razão contemplar as coisas sob este aspecto de eternidade. E mais, os fundamentos da razão são noções que explicam aquilo que é comum a todas as coisas e que não explicam a essência de nenhuma coisa singular; [noções] que por conseguinte devem ser concebidas sem relação alguma com o tempo, mas sob algum aspecto de eternidade¹⁶⁴.

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

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

No *Tratado da Emenda do Intelecto* o conhecimento racional é o terceiro modo de percepção: “uma percepção em que a essência da coisa é concluída a partir de outra coisa, mas não adequadamente¹⁶⁵”.

Já na *Ética* há uma mudança, o conhecimento racional é sempre verdadeiro e sempre conhece adequadamente, o que contribui para que Espinosa seja facilmente situado ao lado de outros dois importantes filósofos modernos, Descartes e Leibniz, como sendo um

¹⁶⁴ Espinosa, B., EIIP44C.

¹⁶⁵ Espinosa, B., TIE, §19.

racionalista por excelência. Todavia, embora a razão seja sempre verdadeira, ela não é suficiente e só tem o poder de libertar o homem por ser, sobretudo, e assim como os outros dois, um tipo de conhecimento afetivo. Dessa maneira, ainda que Espinosa possa ser considerado um racionalista, como veremos posteriormente, sua filosofia não é intelectualista, pois o conhecimento racional de um afeto não tem qualquer poder sobre esse afeto a menos que seja ele próprio um conhecimento afetivo.

No *Breve Tratado*, Espinosa destaca o terceiro gênero:

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

No *Breve Tratado*, Espinosa deixa claro que a razão distingue o verdadeiro do falso e pode ajudar a afastar as paixões, mas só a ciência intuitiva pode conduzir ao verdadeiro bem-estar, ou seja, a felicidade, que é o objetivo de Espinosa e um dos principais temas do nosso trabalho, só pode ser alcançada pelo terceiro gênero: “[...] porque (pela prop. 27 desta parte) do terceiro gênero de conhecimento origina-se o sumo contentamento que pode dar-se [...]”¹⁶⁶.

Se no *Breve Tratado* Espinosa afirma que o conhecimento é “pura paixão”, no sentido de conservar uma “passividade” diante da verdade das coisas que se impõem¹⁶⁷, na *Ética* o conhecimento envolve afetos passivos e ativos, pode ser uma paixão ou uma ação. Todavia, ainda não sabemos ao certo nem o que é uma paixão nem o que é uma ação. Tampouco sabemos qual a relação do conhecimento com a experiência afetiva.

Veremos ao final desse trabalho que a felicidade espinosana se revela como uma proposta ética, um novo modo de vida que não pode ser alcançado nem só pela imaginação nem só pela razão, mas pelo conhecimento do terceiro gênero, a intuição ou a ciência intuitiva. Por ora, o fundamental é entender que o conhecimento produz afetos e que é a experiência afetiva quem conduz o homem tanto para a servidão quanto para a liberdade.

¹⁶⁶ Espinosa, B., EVP38SS.

¹⁶⁷ “Pois dissemos que o entender é uma pura paixão, isto é, uma percepção, na mente, da essência e da existência das coisas, de modo que nunca somos nós que afirmamos ou negamos algo da coisa, mas que ela mesma, em nós, afirma ou nega algo de si mesma”. Espinosa, B., KV, Cap. XVI, §5.

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

Capítulo 3

Fortunae Potestate *A Impotência Humana*

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

Goethe
Os sofrimentos do jovem Werther.

A terceira parte da *Ética* versa sobre a origem e a natureza dos afetos. É importante ressaltar que já na sua abertura, Espinosa critica quem considera que os afetos humanos não são coisas naturais e que não seguem as leis comuns da natureza. Segundo Espinosa, estes parecem “conceber o homem na natureza qual um império num império¹⁶⁸”. Sua tese sobre a naturalidade dos afetos também é reforçada em seu *Tratado Político*:

[...] não encarei os afetos humanos, como são o amor, o ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia, e as restantes comoções do ânimo, como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem, tanto como o calor, o frio, a tempestade, o trovão e outros fenômenos do mesmo gênero pertencem à natureza do ar, os quais, embora sejam incômodos, são, contudo, necessários e têm causas certas, mediante as quais tentamos entender a sua natureza. E a mente regozija-se tanto com a verdadeira contemplação destes fenômenos como com o conhecimento das coisas que são agradáveis aos sentidos¹⁶⁹.

De acordo com Espinosa, tal interpretação de que o homem é como um império dentro de um império ocorre por considerarem que os homens têm poder absoluto sobre suas ações e que não são determinados a agir por nada além de si mesmos. Por acreditarem que são superiores, os homens pensam que ao invés de seguir a ordem da natureza, a perturbam. E

¹⁶⁸ Espinosa, B., EIII Prefácio.

¹⁶⁹ Espinosa, B., TP, cap.1, §4.

dessa maneira, ridicularizam a própria natureza humana porque em vez de compreender a origem e a natureza dos afetos, preferem condená-los ou desprezá-los. Essa crítica retoma as últimas proposições da segunda parte da *Ética*, nas quais, em resumo, o filósofo defende que: “na Mente não há nenhuma vontade absoluta, ou seja, livre; mas a Mente é determinada a querer isso ou aquilo por uma causa, que é também determinada por outra, e esta de novo por outra, e assim ao infinito¹⁷⁰”.

Como já sabemos, a mente e o corpo são uma só e mesma coisa que é concebida ora pelo atributo pensamento, ora pelo atributo extensão, e a ordem e a concatenação das ideias e das coisas é a mesma, quer seja percebida por um atributo ou por outro¹⁷¹. Isso quer dizer que o apetite (decisão da mente) e a determinação do corpo são por natureza coisas simultâneas¹⁷². Veremos agora que, para Espinosa, a mente humana é determinada a querer isso ou aquilo e, por consequência, os afetos, como, por exemplo, o querer, não está sob o total controle dos homens, mas são determinados e necessários como as demais leis da natureza, porque as decisões da mente surgem da mesma necessidade como surgem as ideias das coisas, e a vontade nada mais é do que a própria afirmação dessas ideias.

No *Tratado Político*, Espinosa afirma que como cada coisa se esforça, tanto quanto está em si, para conservar seu ser, não se pode duvidar de que, se o homem tivesse o poder absoluto de viver sabiamente segundo os ditames da razão, ele não seria arrastado pelo prazer¹⁷³; mas a experiência tem mostrado que os homens “nada podem menos do que moderar seus apetites¹⁷⁴”. Isso significa que, além de não agir segundo uma vontade livre, os homens também não podem ter o controle absoluto de suas paixões.

Destarte, é no mesmo prefácio da terceira parte da *Ética* que Espinosa ressalta que ninguém se preocupou em determinar a natureza e as forças dos afetos e nem como a mente pode moderá-los. O homem sempre se esforça para aumentar sua potência. Todavia, por ser uma *pars natura*, veremos que esse esforço ou essa potência às vezes é superado pela força das paixões ou das causas externas. De maneira que essa potência oscila entre graus de perfeição ou de realidade¹⁷⁵.

Veremos no decorrer desse capítulo que essa variação é inerente à experiência afetiva, por isso os afetos são ditos passagens, transições. E responderemos às seguintes

¹⁷⁰ Espinosa, B., EIIP 48.

¹⁷¹ Espinosa, B., EIIP7.

¹⁷² O que Espinosa entende por vontade e sua crítica à ideia de vontade livre ficará mais claro no capítulo 5, no qual trataremos sobre a liberdade.

¹⁷³ Espinosa, B., TP, cap. 2, §5-10.

¹⁷⁴ Espinosa, B., EIIP2S.

¹⁷⁵ Espinosa considera perfeição e realidade como sinônimos. Essa identidade será melhor explicada ao longo desse capítulo.

questões: como podemos analisar as ações humanas? Qual é o poder dos afetos sobre os homens? Qual o poder da mente sobre os afetos?

Segundo Espinosa, tais questões parecem ter sido ignoradas, por isso o objetivo da terceira parte da *Ética* é: tratar dos “defeitos e das tolices” dos homens segundo a ordem geométrica, ou seja, tratar dos afetos como se fossem uma questão de linhas, de superfícies e corpos¹⁷⁶. Porque ele considera que “[...] é necessário conhecer tanto a potência como a impotência de nossa natureza para que possamos determinar o que a razão pode e o que não pode na moderação dos afetos¹⁷⁷”. Nesse sentido, nosso presente capítulo, analisa a origem dos afetos com o objetivo de entender o poder que eles têm sobre os homens e no que consiste a servidão humana.

Ademais, conceber o homem como parte da natureza e não como a última e mais perfeita criação divina e, principalmente, entender que ele não age de acordo com uma vontade livre, é fundamental para que possamos compreender o conceito de liberdade que aparece na última parte da *Ética*. Da mesma maneira, entender qual a força dos afetos e no que consiste a servidão se faz necessário para que possamos entender os conceitos de virtude e de felicidade. Por isso, apesar de estarmos em busca dos conceitos de memória e de felicidade, nosso capítulo tratará sobre a impotência humana diante dos afetos, pois “[...] é necessário conhecer tanto a potência como a impotência de nossa natureza para que possamos determinar o que a razão pode e o que não pode na moderação dos afetos¹⁷⁸”, pois seria um erro ir ao *Da liberdade* ignorando as dificuldades do *Da servidão*.

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

¹⁷⁶ Vale ressaltar que, ao contrário da tradição cristã, Espinosa não considera que os afetos – raiva, ira, inveja, por exemplo – sejam defeitos ou tolices humanas. Pois ele afirma que: “[...] nada acontece na natureza que possa ser atribuído a um vício dela; pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma em toda parte é sua virtude e potência de agir, isto é, as leis e regras da natureza, segundo as quais todas as coisas acontecem e mudam de uma forma em outra, são em toda parte e sempre as mesmas, e portanto uma só e a mesma deve ser também a maneira de entender a natureza de qualquer coisa, a saber, por meio das leis e regras universais da natureza”. Espinosa, B., EIII Prefácio.

¹⁷⁷ Espinosa, B., EIVP17S.

¹⁷⁸ Espinosa, B., EIVP17S.

3.1 A origem dos afetos e a dinâmica afetiva.

Na definição de afeto, o filósofo escreve: “Por Afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções¹⁷⁹”. Logo, de acordo com essa definição, um afeto é uma afecção do corpo que aumenta ou diminui simultaneamente a potência do corpo e a potência da mente, por meio das ideias dessa afecção. Grosso modo, entendemos como se os afetos fossem o resultado ou o produto das afecções, embora sejam simultâneos a elas.

A explicação da definição de afeto acrescenta que: “se podemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por Afeto entendo ação; caso contrário, paixão¹⁸⁰”. A definição de causa adequada diz que uma causa adequada é aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Se, como Deleuze, considerarmos que o afeto é como uma espécie de efeito, a causa adequada de um afeto é aquela em que o afeto pode ser percebido de maneira clara e distinta.

Espinosa também explica a distinção entre ação e padecimento:

Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é, quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser entendido clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial¹⁸¹.

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

¹⁷⁹ Espinosa, B., EIIIDef3.

¹⁸⁰ Espinosa, B., EIIIDef3Exp.

¹⁸¹ Espinosa, B., EIIIDef2.

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

Vale ressaltar que, embora quase sempre leiamos a expressão “afecção do corpo” na *Ética* e que apesar de encontrarmos no escólio da proposição 52 da terceira parte a expressão “afecção da mente” para designar a admiração, não existem dois tipos de afecções, nem sequer algo que afete somente o corpo ou somente a mente. Afecções são modificações que o corpo e a mente sofrem simultaneamente ao entrar em contato respectivamente com outros corpos e com outras ideias. Pois, se assim não fosse, negaríamos a seguinte afirmação de Espinosa: “O que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir de nosso Corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar de nossa Mente¹⁸²”.

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

A natureza ou essência dos afetos não pode ser explicada só por nossa essência ou natureza, mas deve ser definida pela potência, isto é, pela natureza das causas externas comparada com a nossa; donde ocorre que se deem tantas espécies de cada afeto quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados e que os homens sejam afetados de diversas maneiras por um só e mesmo objeto e, nesta medida, discrepem em natureza; e por fim, que um só e mesmo homem seja afetado de diversas maneiras para com o mesmo objeto, e nesta medida seja variável etc.¹⁸³.

Espinosa afirma que os homens são naturalmente propensos a certos afetos que erroneamente são nomeados como vícios e compreendidos como se pudessem se originar de algo externo ao próprio homem: “Revela-se então que os homens são por natureza inclinados ao Ódio e à Inveja¹⁸⁴”.

¹⁸² Espinosa, B., EIIP11.

¹⁸³ Espinosa, B., EIVP33D.

¹⁸⁴ Espinosa, B., EIIP55D.

Isso ocorre porque “enquanto se defrontam com **afetos que são paixões**, os homens podem discrepar em natureza e, nesta medida, também um só e o mesmo homem é variável e inconstante¹⁸⁵”. É importante ficar atento ao fato de que o autor se refere a um tipo específico de afeto, pois ele não fala de afetos de maneira geral, mas introduz a palavra “paixões” para designar que existe um tipo de afeto que pode fazer com que os homens sejam contrários uns aos outros¹⁸⁶.

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

Porquanto, cada um, por seu afeto, julga, ou seja, estima o que é bom, mau, melhor, pior, e, por fim, o que é ótimo e o que é péssimo. Assim, o Avaro julga a abundância de dinheiro ser ótima e, sua escassez, o péssimo. Já o Ambicioso nada deseja tanto quanto a Glória e, ao contrário, nada o aterroriza tanto quanto a Vergonha. Ademais, ao Invejoso nada é mais agradável do que a infelicidade do outro, e nada mais molesto do que felicidade alheia; e assim cada um, por seu afeto, julga uma coisa boa ou má, útil ou inútil¹⁸⁷.

Assim, devido ao fato de os homens serem afetados de diversas maneiras e porque cada um age em conformidade com o seu afeto, Espinosa conclui que “Enquanto os homens estão submetidos às paixões, não podem ser ditos convir em natureza¹⁸⁸”.

A teoria espinosana dos afetos nos ensina que a alegria, a tristeza e o desejo são os três afetos primários dos quais se originam todos os demais afetos¹⁸⁹.

¹⁸⁵ Espinosa, B., EIVP33. (Grifo nosso).

¹⁸⁶ Sabemos, pela segunda parte da *Ética*, que os corpos, assim como as mentes, têm propriedades em comum. Espinosa nos diz que, “enquanto uma coisa convém com nossa natureza, nesta medida, é necessariamente boa” Espinosa, B., EIVP31 e que quanto mais uma coisa convém com a natureza do homem tanto mais lhe será útil. Espinosa, B., EIP31C. Com isso ele introduz o conceito de *convenientia*. O inverso da *convenientia* é o *contrarium*.

¹⁸⁷ Espinosa, B., EIIP39S.

¹⁸⁸ Espinosa, B., EIVP32.

¹⁸⁹ De acordo com escólio da proposição 9 da E3, o desejo é o apetite quando os homens estão conscientes deste, e o apetite é o esforço (*o conatus*) referido simultaneamente à mente e ao corpo. Ou seja, no desejo o homem está consciente de seu *conatus*.

Todos os afetos são referidos ao Desejo, à Alegria ou à Tristeza, como mostram as definições que demos deles. Por Tristeza entendemos que a potência de pensar da Mente é diminuída ou coibida; por isso, enquanto a Mente se entristece, sua potência de entender, isto é, de agir é diminuída ou coibida, por conseguinte nenhum afeto de Tristeza pode ser referido à Mente enquanto age, mas apenas os afetos de Alegria e Desejo, que nesta medida também são referidos à Mente¹⁹⁰.

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

Vimos, assim, que a Mente pode padecer grandes mudanças e passar seja a uma perfeição maior, seja a uma menor, e certamente estas paixões nos explicam os afetos de Alegria e Tristeza. Assim, por Alegrias, entenderei na sequência a paixão pela qual a Mente passa a uma maior perfeição. Por Tristeza, a paixão pela qual ela passa a uma menor perfeição¹⁹¹.

É a partir de variações desses três afetos que nascem todas as ações e as paixões humanas: “E com isso julgo ter explicado e mostrado por suas primeiras causas os principais afetos e flutuações do ânimo que se originam da composição dos três afetos primitivos: Desejo, Alegria e Tristeza¹⁹²”.

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

A Alegria e a Tristeza e, conseqüentemente, os afetos que delas são compostos ou delas derivam, são paixões; e nós necessariamente padecemos enquanto temos ideias inadequadas; e, enquanto as temos, apenas nesta medida padecemos, isto é, necessariamente padecemos apenas enquanto imaginamos, ou seja, enquanto somos afetados por um afeto que envolve a natureza do nosso Corpo e a natureza de um corpo externo¹⁹³.

¹⁹⁰ Espinosa, B., EIIP59D.

¹⁹¹ Espinosa, B., EIIP11D.

¹⁹² Espinosa, B., EIIP59S.

¹⁹³ Espinosa, B., EIIP56D.

O início da quarta parte da *Ética* nos diz que o homem naturalmente se encontra em um estado de servidão¹⁹⁴. Por isso, a terceira e quarta parte da *Ética* compõem o que podemos chamar de tratado sobre as paixões humanas. Juntas, ao analisar a natureza dos afetos e o poder que eles exercem sobre a mente humana, demonstram detalhadamente como os homens podem ser escravos de seus afetos. Espinosa nos diz que quando os homens estão imersos na servidão eles são: “[...] agitados pelas causas externas de muitas maneiras e que flutuamos tal qual ondas do mar agitadas por ventos contrários, ignorantes de nosso desenlace e do destino¹⁹⁵”.

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

Na mitologia romana, a fortuna é a deusa do acaso, da boa ou da má sorte. O acaso e a sorte são produtos da contingência, mas na ontologia espinosana “[...] nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a operar de maneira certa¹⁹⁶”. Com essa afirmação, Espinosa retira a realidade ontológica da fortuna que deixa de ser uma deusa e passa a ser uma coisa não existente.

Espinosa esclarece que é apenas por perceber as coisas por ideias que surgem de imagens confusas que os homens contemplam as coisas como se elas fossem contingentes¹⁹⁷. Ou seja, na verdade, todas as coisas são necessárias, mas como os homens não conhecem as causas das coisas singulares e nem a sua duração, eles as imaginam como se fossem contingentes. Por isso, o corolário da proposição 31 da segunda parte diz: “Donde segue que todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis, pois não podemos ter nenhum conhecimento adequado e é isso que por nós deve ser entendido por contingência e possibilidade de corrupção das coisas. Com efeito, afora isso, não é dado nenhum contingente”.

Se nas definições da quarta parte, Espinosa chama as coisas singulares de contingente é apenas porque, se prestarmos atenção somente à suas essências, não encontraremos nada que ponha necessariamente nem exclua necessariamente a existência de

¹⁹⁴ Chamo de estado porque, embora essa condição seja natural, ela não é necessariamente permanente, pois, de acordo com o que nos indica a quinta parte da *Ética*, os homens podem encontrar um caminho para alcançar a liberdade.

¹⁹⁵ Espinosa, B., EIIP59S.

¹⁹⁶ Espinosa, B., EIP29.

¹⁹⁷ Espinosa, B., EIIP44C1.

tais coisas. Isso quer dizer que as coisas singulares não são impossíveis, por não serem contraditórias e nem necessárias por sua própria essência, tal como é a substância. Sua necessidade decorre por serem produções necessárias, mas como os homens ignoram as causas que determinam tais coisas, elas são consideradas por eles como se fossem contingentes.

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

Como já sabemos, o homem é um modo finito que não foi concebido por si mesmo e que está cercado, e constantemente ameaçado, pela potência das causas externas. O que implica que por vezes ele vai ser passivo, ter paixões e padecer. Mas, como veremos, nem todas as paixões arrastam os homens a ponto de torná-los servos.

A servidão é a impotência humana diante das paixões, é estar muitas vezes submetido a um estado no qual o homem não é senhor de si mesmo. Nesse estado natural de servidão:

Os homens estão necessariamente sujeitos aos afetos e são constituídos de tal maneira que se compadecem de quem está mal e invejam quem está bem; são mais propensos à vingança que ao perdão; e, além disso, cada um deseja que os outros vivam segundo o engenho dele, aprovelem o que ele próprio aprova e repudiem o que ele próprio repudia. Donde resulta que, como todos desejam igualmente ser os primeiros, acabem em contendas, se esforcem o quanto podem por oprimir-se uns aos outros e o que sai vencedor se vanglorie mais daquilo em que prejudicou o outro do que daquilo que ele próprio beneficiou. E, embora estejam todos persuadidos de que a religião ensina, pelo contrário, que cada um ame o próximo como a si mesmo, isto é, que defenda o direito do outro tanto como o seu, mostramos, contudo, que esta persuasão pouco pode perante os afetos¹⁹⁸.

¹⁹⁸ Espinosa, B., TP, cap.1, §5.

3.2 Tristeza e impotência

Conforme já vimos no primeiro capítulo, o corpo e a mente são modos que exprimem uma relação proporcional entre a potência de pensar e a potência de agir¹⁹⁹. Dessa maneira, assim como acontece com o corpo, a mente humana também pode padecer grandes mudanças e passar tanto a uma perfeição maior quanto a uma perfeição menor.

A definição de afeto nos diz que ele envolve uma ideia que está referida a uma afecção do corpo por meio da qual a potência de agir é aumentada ou diminuída. O postulado 1 da terceira parte da *Ética* diz: “O Corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, e também de outras que não tornam sua potência de agir nem maior nem menor”. A mente expressa a variação de sua potência produzindo afetos de alegria e/ou afetos de tristeza e/ou seus derivados. “A alegria e a tristeza são os primeiros dados estratégicos que orientam o dinamismo do *conatus*, tanto individual quanto coletivo²⁰⁰”. Como veremos, esse dinamismo tem uma variação que oscila dentro de um limite de resistência. Mais ou menos como pensa Goethe ao dizer “A natureza humana [...], tem seus limites: podemos suportar a alegria, a dor, a tristeza, até certo grau; se ela passa além, sucumbe²⁰¹”.

Os três afetos primários dos quais todos os outros se originam são: o desejo, a tristeza e a alegria²⁰², mas para compreendermos a impotência e a servidão humana diante da força dos afetos, trataremos primeiro sobre a tristeza.

Observemos que a afecção determina diretamente a potência de agir, enquanto o afeto é a própria variação dessa potência. Em outras palavras, é o que Espinosa explica ao dizer que a alegria é a passagem de uma perfeição menor a uma maior, e a tristeza, o inverso²⁰³.

¹⁹⁹ “O que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir de nosso Corpo, [...], favorece ou coíbe a potência de pensar de nossa Mente” Espinosa, B., EIIIP11. O que também já foi demonstrado na proposição 7 da segunda parte.

²⁰⁰ Bove, L. *La stratégie du conatus*, p. 219. (Tradução nossa).

²⁰¹ Goethe, J. *Os sofrimentos do jovem Werther*. São Paulo: Hedra, 2006, p. 72.

²⁰² Espinosa considera que o desejo é a própria essência do homem, e a explica nas proposições 4 a 9 da terceira parte. O que ele apresenta nesses textos é fundamental para entendermos a potência da memória, por isso falaremos sobre o desejo de maneira mais aprofundada apenas no capítulo posterior.

²⁰³ Espinosa escreve na explicação da proposição 3 da *Definição dos Afetos*: “Digo passagem. Pois a Alegria não é a própria perfeição. Com efeito, se o homem nascesse com a perfeição à qual passa, ele a possuiria sem o afeto de Alegria; o que se revela mais claramente a partir do afeto de Tristeza que lhe é contrário. Pois ninguém pode negar que a Tristeza consiste na passagem a uma menor perfeição, e não na própria perfeição menor, visto que o homem, enquanto participa de alguma perfeição, não pode entristecer-se. E também não podemos dizer que a Tristeza consista na privação de uma maior perfeição; pois a privação nada é, ao passo que o afeto de Tristeza é

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

Na *Definição dos Afetos*, no final da terceira parte da *Ética*, vemos quais são os afetos que derivam da tristeza, quais afetos derivam da alegria e ainda tantos outros que derivam da existência simultânea de ambos. Os afetos que derivam da tristeza são: o ódio, a ira, a aversão, o medo, o desespero, a inveja, a comiseração, a saudade, a vingança, o ciúme etc. e até mesmo alguns que são vistos como virtudes pela moral da tradição judaico-cristã, como a humildade e o arrependimento. A tristeza é o afeto primário a partir do qual se originam os afetos que geralmente são considerados vãos, absurdos e horrendos por aqueles “que escreveram sobre os Afetos e a maneira de viver dos homens²⁰⁴”, concebendo “o homem na natureza qual um império num império²⁰⁵”.

Para Espinosa, todos os afetos, por mais desprezíveis que possam ser para a moralidade vigente, são naturais, necessários e podem ser conhecidos não só pelos seus efeitos, mas também por suas causas, isto é, pelos afetos primários dos quais se originam. É esse processo de análise que Espinosa realiza ao longo da terceira parte da *Ética*: o ódio, por exemplo, é a própria tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior²⁰⁶.

No *Tratado Político*, ele nos diz que não encara os afetos humanos (o ódio, a ira, a inveja, a glória) como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem, tanto como o calor, o frio, a tempestade e outros fenômenos que pertencem à natureza do ar. Por mais desagradáveis e incômodos que sejam os afetos humanos são tão necessários quanto os fenômenos do ar e ambos têm causas determinadas, porque que não há nada produzido na natureza que seja um defeito próprio dela. E por isso, os afetos do ódio, da ira, da inveja etc., considerados em si mesmos, seguem-se com a mesma necessidade e da mesma virtude²⁰⁷ a partir da qual todas as outras coisas singulares são produzidas.

Espinosa demonstra que os afetos seguem uma lógica de produção presidida pelos três afetos primários. Em geral, o princípio pelo qual os afetos passivos são produzidos é o de

um ato, que por isso não pode ser nenhum outro senão o ato de passar a uma menor perfeição, isto é, o ato pelo qual a potência de agir do homem é diminuída ou coibida (ver o escólio da proposição. 11 desta parte). De resto, omito as definições de Hilaridade, Carícia, Melancolia e Dor, já que se referem predominantemente ao Corpo e não são senão Espécies de Alegria ou Tristeza”.

²⁰⁴ Espinosa, B. EIIIPrefácio.

²⁰⁵ Espinosa, B., EIIIPrefácio.

²⁰⁶ Espinosa, B., EIIIP13S.

²⁰⁷ Espinosa emprega a palavra virtude no sentido de potência, que veremos melhor mais a frente.

associação, pois a mente associa a variação – positiva ou negativa – da potência a algo, que no caso da paixão é externo a ela. Essas associações (de afetos passivos) são desprovidas de necessidade intrínseca, porque a ordem desse encadeamento segue, quase sempre, a ordem fortuita das afecções do corpo²⁰⁸.

A lógica se realiza da seguinte maneira: quando a mente imagina que uma coisa exterior diminui ou refreia a sua potência, ela a odeia; a ira é o desejo, incitado pelo ódio, de fazer mal ao objeto odiado; a inveja é o ódio que afeta o homem de tristeza com a alegria de um outro. Já o medo é uma tristeza instável que surge da imagem de uma coisa duvidosa; se a dúvida é excluída, o medo torna-se o desespero²⁰⁹. A humildade é uma tristeza acompanhada de uma ideia de debilidade da própria mente e do próprio corpo; e o arrependimento é uma tristeza consigo mesmo que só existe porque os homens se julgam livres, julgam que pensam, escolhem e agem sem nenhuma outra determinação além de sua própria vontade, pensam que poderiam não ter feito ou ter feito de outra maneira algo que fizeram²¹⁰.

No *Tratado Político* lemos que os homens são mais propensos à vingança do que ao perdão e que cada um deseja que os outros vivam de acordo com aquilo que ele julga ser bom para si, que aprovelem o que ele aprova e que repudiem o que ele repudia, ignorando que os afetos são tão singulares quanto o corpo e a mente, isto é, quanto o indivíduo no qual se produzem. E disso resultam os mais diversos conflitos etc.²¹¹. Na *Ética*, ele também defende que os homens são mais inclinados ao ódio e à inveja e afirma que tais afetos são reforçados pela própria educação quando os pais incentivam os filhos à virtude estimulados pelas honrarias e pela inveja²¹².

²⁰⁸ Bove interpreta que Espinosa deduz quatro tipos de lógicas dos afetos: associação, transferência, temporalização e identificação. A transferência é também chamada de lógica da semelhança, ela ocorre quando a mente ama ou odeia algo apenas porque imagina que uma coisa tem algo de semelhante com um objeto que habitualmente afeta sua potência de determinada maneira. A temporalização é quando a mente é afetada pela ideia de uma coisa passada ou futura. Nesse caso, ela é afetada por algo que não está presente. A identificação é considerada pelo comentador como algo mais complicado e que tem duas possibilidades. A primeira é quando a mente ama ou odeia algo e associa esse amor ou ódio com pessoas ou com coisas. A segunda é quando o indivíduo imita o afeto ou o comportamento de um outro. Bove está se referindo à imitação afetiva, que aparece na proposição 16 da EIII: “Simplesmente por imaginarmos que uma coisa tem algo de semelhante com um objeto que habitualmente afeta a mente de alegria ou de tristeza, ainda que aquilo pelo qual a coisa se assemelha ao objeto não seja a causa eficiente desses afetos, amaremos, ainda assim, aquela coisa ou a odiaremos”. Cf. Bove, L. *Espinosa e a psicologia social: Ensaios de ontologia política e antropogênese*. Autêntica: Belo Horizonte, 2010. p. 27-28.

²⁰⁹ No fundo, de acordo com o escólio da proposição 50 da EIII, o medo é também uma flutuação de ânimo, pois não existe medo sem esperança nem esperança sem medo. Espinosa demonstra, principalmente em suas obras de cunho político, que a instabilidade afetiva que existe nos afetos de esperança e medo é o que explica e possibilita a existência da superstição e que é por meio desses afetos que é possível que um só homem seja capaz de dominar uma multidão. A definição de flutuação será explicada na nota 19 desse mesmo tópico.

²¹⁰ Espinosa, B., EIIP55S.

²¹¹ Espinosa, B., TP, cap. 1, §4-5.

²¹² Espinosa, B., EIIP55S.

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

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

No *Breve Tratado* a tristeza “nasce somente da opinião e da ilusão, pois provém da perda de um bem²¹³”. Portanto, ela sempre vem de fora ou de uma ideia confusa que mistura o estado do próprio corpo com a imagem do corpo exterior. Por isso, a tristeza é sempre passiva.

A mente humana, diz Espinosa, esforça-se para excluir tudo que ela imagina como sendo causa de tristeza, porque a tristeza – e os afetos que derivam dela – é a diminuição da potência de agir do corpo, da potência de pensar da mente e, com efeito, da própria potência de existir. Por isso, ela não pode a partir de si mesma ter nenhuma ideia que diminua sua potência; essa autonegação é impensável para Espinosa, pois seria como esforçar-se contra si mesmo. Chaui comenta que “nenhum afeto de tristeza pode ser referido à mente enquanto ela age, mas apenas os afetos de alegria e desejo. A ação necessariamente exclui a tristeza²¹⁴”. Por isso, Espinosa adverte que a causa da diminuição da potência de qualquer coisa sempre é algo externo a ela: “O que quer que possa destruir nosso Corpo não pode dar-se nele [...] a ideia desta coisa não pode dar-se em nossa Mente²¹⁵”.

Dessa maneira, compreendemos que a tristeza é diretamente má porque ela é a própria diminuição da potência humana. Por consequência, Espinosa não faz nenhum culto à dor ou ao sofrimento²¹⁶. Quem proclama que é bom aquilo que traz tristeza e mau o que traz

²¹³ Espinosa, B. KV, cap. 7, §2.

²¹⁴ Chaui, M., *A Nervura do Real*, v.2, p. 369.

²¹⁵ Espinosa, B., EIIP10D.

²¹⁶ Chaui nos lembra que quando Cícero faz da filosofia uma *medicina animi*, ele considera que as paixões sejam a *perturbatio* da alma e que a angústia e o desejo sejam *affectio*. *Affectio*, segundo Chaui, deriva de *afficio* e de *facio* e significa guerra interna entre partidos opostos. Ela explica que ao considerar as paixões como perturbações, vícios ou doenças, o filósofo romano abre o caminho que o cristianismo irá percorrer e que fará com que, anos mais tarde, Lutero considere que somente a dor é capaz de tornar o homem inteligente; que os

alegria é o supersticioso. Espinosa, contra uma longa tradição de superstições, afirma que: “Por bem entendo aqui todo gênero de Alegria e, além disso, o que quer que conduza a ela [...] Por mal entendo todo gênero de Tristeza²¹⁷”.

Espinosa considera que somos naturalmente impulsionados a “[...] fazer que aconteça tudo o que imaginamos conduzir à Alegria; ao passo que nos esforçamos para afastar ou destruir o que imaginamos opor-se a isso, ou seja, conduzir à Tristeza²¹⁸”. De maneira que “[...] cada um se esforçará sempre para conservar seu ser e afastar, o quanto pode, a Tristeza²¹⁹”. Com efeito, por ser um afeto de impotência, “afastar a tristeza é tudo para [o] que se esforça o homem afetado de Tristeza²²⁰”.

Mas sabemos que embora a mente se esforce tanto quanto pode para imaginar coisas que aumentem a potência de agir do corpo e que ela tenha aversão a imaginar coisas que diminuam ou coíbam essa mesma potência, a tristeza é um afeto natural e inevitável²²¹. Por mais que o ser humano se esforce tanto quanto pode para evitar a tristeza, não há como livrar-se totalmente dela, uma vez que ele não pode ter controle absoluto sobre as afecções de seu corpo nem sobre os afetos que são produzidos por sua mente. Ainda que ele busque – por um impulso ontológico – experimentar somente as coisas que lhe causam alegria, pode ocorrer que a mesma coisa que outrora lhe trouxera alegria seja também causa de tristeza²²².

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

pastores da Reforma e da Contrarreforma defendam que a *medicina animi* é a arte da dor e da pena e vituperem as paixões humanas. Cf. Chauí, M. *A Nervura do Real*, v.2, p. 283- 284.

²¹⁷ Espinosa, B., EIIP39S. No próximo tópico desse capítulo veremos uma possível exceção a essa regra.

²¹⁸ Espinosa, B., EIIP28.

²¹⁹ Espinosa, B., EIIP44S.

²²⁰ Espinosa, B., EIIP37D.

²²¹ De acordo com Espinosa, B., EIIP12 e também pelo corolário da proposição posterior: Espinosa, B., EIIP13C.

²²² Essa questão será melhor desenvolvida no próximo capítulo.

Se quisermos pensar em um exemplo, imaginemos que João gosta (por causas que ele ignora) de um perfume X. No dia em que João encontrou Maria pela primeira vez, Maria usava o mesmo perfume que João gostava e que, portanto, lhe causava alegria. O perfume de Maria e a imagem de Maria afetaram a mente de João simultaneamente, fazendo com que João, conduzido pela alegria do perfume, passasse a sentir alegria ao ver Maria mesmo que ele desconheça qualquer ligação entre o afeto de alegria do perfume de Maria com o afeto de conhecê-la, que, por suposição, era indiferente. Espinosa explica: “Daí inteligimos como pode ocorrer que amemos ou odiemos algumas coisas sem nenhuma causa que nos seja conhecida, mas apenas por Simpatia (como dizem) e Antipatia²²³”.

Além disso, nem sempre uma paixão é de imediato triste, às vezes ela pode ser uma alegria que se transforma, por algum motivo, em uma paixão triste e perigosa. Vejamos como exemplo o afeto que é derivado da alegria e acompanhado pela ideia de uma causa exterior: o amor. No *Breve Tratado*, “o amor é uma união com o objeto julgado magnífico e bom por nosso intelecto; queremos dizer uma união pela qual o amante e o amado se convertem em uma mesma coisa e formam um todo²²⁴”.

No capítulo 6 da *Definição dos Afetos*, Espinosa explica que a presença da coisa amada produz no amante uma satisfação que fortalece sua própria alegria. Esse afeto faz com que quem ama identifique o amado como se fosse parte de si, por isso lemos que quem “ama esforça-se, necessariamente, por ter presente e conservar a coisa que ama²²⁵”.

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

²²³ Espinosa, B. EIIIDef8S.

²²⁴ Espinosa, B. KV, cap. 5, §6.

²²⁵ Espinosa, B., EIIP13S.

Todavia, a experiência afetiva é dinâmica e instável. As paixões são volúveis, por isso o mesmo objeto pode ser causa de alegria e no instante seguinte tornar-se causa de tristeza, assim como também pode passar do amor ao ódio ou ainda ser causa de ambos ao mesmo tempo. Por exemplo, se alguém imagina que a coisa amada se liga a um outro com o mesmo vínculo de amizade ou de amor que estava outrora ligado a ele, será afetado de ódio para com a coisa amada e de inveja para com o outro. “Esse ódio para com a coisa amada, reunido à inveja, chama-se ciúme²²⁶”. No ciúme, o afeto do amor (que é um afeto de alegria) é acompanhado por outros dois afetos de tristeza: ódio e inveja. Por isso, Espinosa diz que o ciúme é uma “flutuação de ânimo originada simultaneamente do Amor e do Ódio²²⁷”.

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

O amor é um afeto que produz muitas outras paixões. A proposição 36 da terceira parte da *Ética* diz que quem se recorda de uma coisa com que se deleitou uma vez desejará possuir essa coisa nas mesmas circunstâncias em que pela primeira vez deleitou-se com ela. A demonstração acrescenta que ele “desejará possuir tudo isso simultaneamente com a coisa que o deleitou²²⁸”. No corolário, o texto adverte que se uma única dessas circunstâncias está ausente, o amante será afetado de tristeza, porque, explica Espinosa na demonstração, ele imagina algo que exclui a existência daquilo que outrora o afetou de alegria e como ele está,

²²⁶ Espinosa, B., EIIP35S

²²⁷ Espinosa, B., EIIP35S. Espinosa diz que o ciúme é uma flutuação de ânimo. A explicação sobre a flutuação de ânimo aparece no escólio da proposição 17 da terceira parte da *Ética*: se uma coisa é por si mesma causa de tristeza, quando a mente imaginar essa coisa ela a odiará. Mas se ela imaginar que essa coisa tem algo de semelhante com outra que habitualmente afeta de alegria, a mente amará com a mesma intensidade. Sentirá, ao mesmo tempo, ódio e amor. Espinosa diz que a flutuação de ânimo só é possível porque o corpo humano é composto de muitos indivíduos de natureza diferente e pode ser afetado de muitas maneiras por um só e mesmo corpo e uma só e mesma coisa pode afetar de muitas e diferentes maneiras uma só e mesma parte do corpo. Por isso, um só e mesmo objeto pode ser causa de conflitantes afetos. Além disso, o escólio da proposição 17 lembra que o corpo humano, tal como foi apresentado na parte 2, é composto por um grande número de indivíduos de natureza diferente e que pode ser afetado de muitas maneiras por um só e mesmo corpo ou ainda que a mesma coisa pode afetar de muitas maneiras diferentes a mesma parte do corpo humano, sendo o mesmo objeto causa de muitos e conflitantes afetos. Quando essas afecções provocam afetos contrários e simultâneos, produzem o que Espinosa chama de flutuação de ânimo. Com efeito, devido à complexidade do corpo e da multiplicidade de corpos externos, há uma infinidade de afetos. Existem tantas espécies de alegrias, de tristezas e de desejos e consequentemente tantas espécies de composições desses afetos e de seus derivados quantas são as espécies de objetos pelos quais o corpo humano e a mente humana são afetados (pela proposição 56 da EIII).

²²⁸ Espinosa, B., EIIP36D.

por amor, desejando algo que está ausente, ele se entristecerá. Essa tristeza que concerne à ausência do que amamos, conclui o escólio, chama-se *desiderium*²²⁹.

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

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

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

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

Concordamos com a interpretação de Fátima Bertini ao ressaltar que o termo latino *desiderium* “é vinculado diretamente ao afeto da tristeza como sendo propriamente a nomeação da tristeza sentida a partir da ausência do que amamos²³⁰”.

Chauí também nos explica sobre a origem do termo: “Deixando de ver os astros, *desiderium* significa privação do saber sobre o destino, prisão na roda da fortuna incerta. O desejo chama-se, então, vazio que tende para fora de si em busca de preenchimento, aquilo que os gregos chamavam bormé²³¹”. Por isso, concluímos que a palavra latina empregada por Espinosa faz referência ao desejo de uma ausência que necessariamente é um afeto triste. Enquanto a nossa palavra saudade não significa apenas isso.

Carlos Drummond de Andrade, em um dos seus poemas, vai dizer que o melhor remédio contra a saudade é a falta de memória, isso porque, como veremos, a saudade é um dos afetos mais dependentes dela. Ela é um desejo ou uma carência de possuir algo que é “alimentado pela memória desta coisa e simultaneamente coibido pela memória das outras coisas que excluem a existência da coisa apetecida²³²”. Ou seja, ela é uma paixão produzida por uma dupla ação da memória, que torna a coisa presente ao mesmo tempo em que exclui a

²²⁹ *Desiderium* é o termo usado por Espinosa, mas ele acrescenta que esse desejo é *memoriâ foveatur* e ao mesmo tempo (*simul*) *aliarum rerum memoriâ*. Por isso, a tradução para *desiderium* é um pouco diferente em alguns idiomas. Na versão das obras completas publicada pela editora francesa Pléiade encontramos *regret*; no alemão temos *Sehnsucht*, que significa anseio (*das Sehnen*) e dependência (*die Sucht*); na tradução espanhola de Vidal Peña encontramos *frustración*, que é mais próximo do sentido de desejo frustrado que se encontra na versão portuguesa traduzida por Joaquim de Carvalho. Na tradução da *Ética* publicada pelo grupo de estudos espinosano coloca a palavra carência como sugestão.

²³⁰ Bertini, F., *O conceito de Saudade (desiderium): A pertinência de uma tradução*. Unilab, Redenção, CE, 2016, p. 7. Cf. http://sbps.spanport.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_sbps/files/sitefiles/bertini.pdf.

²³¹ Chauí, M., *Desejo, ação e paixão na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 16.

²³² Espinosa, B., EIII, Definição dos Afetos 32.

existência dessa coisa. A saudade “não constitui somente uma lembrança ou somente uma dor da ausência. São esses dois elementos juntos, interpostos [...]”²³³.

Quando o corpo é afetado por outro corpo exterior, ele é marcado porque o corpo exterior imprime seus próprios traços no corpo afetado e que os vestígios do corpo exterior permanecem no corpo afetado²³⁴. É por conta dessas marcas ou vestígios que a mente forma uma ideia da imagem desse corpo.

De acordo com a proposição 17 da segunda parte da *Ética*, sempre que o corpo for afetado, a mente contemplará esse corpo externo como existente em ato. É o corolário dessa proposição que nos ajuda a entender a saudade. Ele diz que a mente contempla os corpos externos que afetaram seu corpo como se estivessem presentes ainda que eles não existam ou que não estejam presentes. A mente (através da memória) tem a potência de presentificar um corpo externo mesmo sem a presença física do mesmo²³⁵.

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

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

Espinosa diz que o *desiderium* é uma tristeza, um desejo frustrado. E a saudade não é exclusivamente uma tristeza, porque o saudoso recorda aquilo que em outro momento havia sido um afeto alegre. A memória é capaz de fazer o indivíduo ser disposto a contemplar a coisa com o mesmo afeto que tinha quando a coisa estava presente, isso quer dizer que quando alguém recorda algo que o afetou de alegria, ele se esforça para contemplar essa coisa com o mesmo afeto de alegria como se ela estivesse presente. Quando a memória faz esse

²³³ Bertini, F., *O conceito de Saudade (desiderium): a pertinência de uma tradução*, p. 1.

²³⁴ Espinosa, B., EIIP13Post5.

²³⁵ Em Espinosa essa atividade da imaginação é propriamente o que chamamos de *representação*.

corpo externo se tornar presente, a mente revive essa alegria, mas como esse esforço é inibido por outra memória que exclui a existência da coisa, a alegria vem acompanhada da tristeza, porque ele também lembra de algo que o entristece. Por isso podemos entender a saudade enquanto tristeza ou desejo frustrado.

A saudade é esse duplo processo, ou, como diria Espinosa, uma flutuação de ânimo. Por isso ela é um sentimento ambíguo. Ninguém sente saudade de algo que não quer de novo, ninguém sente saudade daquilo que odeia. Porque esse afeto é uma paixão nos faz querer que algo continue sendo parte de nós mesmos. O indivíduo que sente saudade deseja de novo o corpo externo que o afetou de alegria quando imprimiu nele os seus vestígios. Rubem Alves escreve que a saudade é a nossa alma dizendo para onde ela quer voltar²³⁶. Por isso a saudade é um afeto ambíguo, uma flutuação de ânimo, isto é, uma combinação de afetos, uma tristeza que faz referência a uma alegria ou talvez uma alegria que está impregnada de tristeza. Mas a tristeza da saudade só existe porque outrora ela foi alegria.

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

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

Não há nada de errado ou de anormal na tristeza da saudade, e de maneira nenhuma é possível tornar-se imune a ela. Entretanto, as experiências afetivas são bastante complexas, há vários tipos, níveis e intensidades de tristeza e Espinosa alerta que alguns afetos tristes podem ser mais perigosos que outros. Por isso é preciso que o homem se esforce

²³⁶ Alves, R., *Variações sobre o prazer*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.

ao máximo para não ceder por completo à força das paixões, pois algumas delas podem minar a potência humana.

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

Como sabemos, o corolário da proposição 17 da segunda parte da *Ética* diz que a mente pode considerar um corpo como presente até mesmo quando ele já não existir mais. Essa presença pode produzir outro tipo de saudade que é prolongada pela incapacidade de um indivíduo de ser afetado por algo que exclua a existência do corpo externo. Com efeito, interpretamos que o termo *desiderium* empregado por Espinosa pode além de não significar saudade, ser não ser apenas um mero desejo frustrado, mas quiçá seja uma antecipação de outro conceito importantíssimo para a psicanálise. Espinosa está falando de outro tipo de tristeza, produzida pela dificuldade de superar a perda de um objeto amado, tão profunda e desnorteadora que recebeu ao longo dos séculos um nome específico: luto²³⁷.

²³⁷ Luto é uma palavra de origem latina (*luctus*) que significa dor, mágoa ou lástima. No luto também é possível destacar a potência da memória, pois é a alegria presente na saudade e registrada pela memória que torna o trabalho do luto possível, isto é, pela potência dessas marcas e vestígios alegres que o indivíduo pode vencer a tristeza originada pela perda do ser ou do objeto amado.

3.3 Servidão humana: Melancolia e Depressão

Sigmund Freud, que em *Luto e melancolia* deu ao termo um sentido específico, escreve em 1915 na *Revista Internacional de Medicina e Psicanálise*²³⁸ que: “Via de regra, luto é a reação à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração que ocupa seu lugar, como pátria, liberdade, um ideal etc.²³⁹”. A tristeza oriunda do luto pode vir acompanhada de inúmeros transtornos, tais como perda de sono, incapacidade de se concentrar em ações cotidianas, perda de apetite, falta de vontade de participar de atividades sociais, de fazer coisas que antes proporcionavam prazer etc. De maneira que a reação à perda de um objeto amado traz consigo a perda de interesse pelo mundo externo. Freud explica que quando o objeto amado deixa de existir, há uma exigência de que todas as conexões da libido com esse objeto sejam desfeitas. Mas esse desligamento libidinal não é imediato, precisa ser feito aos poucos e precisa ser feito com “grande aplicação de tempo e energia de investimento”²⁴⁰. No entanto, Freud considera que essa tristeza é superada após um certo tempo e que perturbar esse processo é inapropriado e prejudicial.

O trabalho realizado pelo luto consiste justamente nesse processo de reelaboração ou redirecionamento da libido. Esse processo é temporário e só permanece porque “a existência do objeto perdido se prolonga na psique²⁴¹”. Em Espinosa o luto seria a tristeza que se prolonga porque o amante não teve nenhuma afecção que excluísse a existência do objeto amado de sua mente, ou seja, daquilo que é a psique, nas palavras de Freud²⁴².

É importante ressaltar que a memória tem um papel muito relevante, não só por ser ela quem traz os vestígios da pessoa amada e ao mesmo tempo a ideia de que essa relação deixou de existir, mas principalmente porque a superação do luto é um trabalho de redirecionamento afetivo da memória, que com o passar do tempo deixa de ser acompanhada de maneira cada vez menos intensa pelos afetos de tristeza.

Espinosa diz que os afetos de alegria e de tristeza são passagens, transições. Freud afirma que o luto é superado após um certo tempo. Por isso, quando esse afeto deixa de

²³⁸ *Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse*. (Tradução nossa).

²³⁹ Freud, S. Luto e Melancolia. In: *Obras Completas* v.12. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 171-172.

²⁴⁰ Freud, S. Luto e Melancolia. In: *Obras Completas* v.12, 2010, p. 174.

²⁴¹ Freud, S. Luto e Melancolia. In: *Obras Completas* v.12, 2010, p. 174.

²⁴² O luto em Freud é uma tristeza em que, sujeito conserva uma certa potência de elaborar a perda, num processo em que as representações do objeto amado perdido vão dando lugar a outras representações que redirecionam a libido.

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

A presença da melancolia na história da humanidade é bastante remota. Na época em que os hebreus tiveram sua primeira experiência monárquica, a *Torá* narra no *Tanakh*²⁴³ que Saul foi escolhido rei por ser alto, forte e um guerreiro destemido. Deus dava as instruções a Samuel, profeta naquele período, e este as repassava a Saul. Os textos relatam que Saul decidiu em algum momento agir por conta própria, desobedecendo às ordens de Deus. Logo depois desse episódio, Saul começa a sofrer perturbações mentais. Essas perturbações continham visões e vozes, mas eram principalmente marcadas pelo desânimo e pela angústia que bruscamente acometiam o rei. Samuel prontamente considerou que tais alterações fossem uma punição, uma espécie de castigo divino. O texto ainda narra que o tratamento de Saul se dava através da música: “E sucedia que, quando o espírito mau da parte de Deus vinha sobre Saul, Davi tomava a harpa, e a tocava com a sua mão; então Saul sentia alívio, e se achava melhor, e o espírito mau se retirava dele²⁴⁴”.

Nos tempos pré-filosóficos da mitologia grega, qualquer espécie de transtorno mental também era considerada como uma punição dos deuses aos homens ou aos heróis que caíssem no erro da *hybris*²⁴⁵. Por volta do século V a.C nasce a medicina, uma das primeiras filhas da filosofia. A palavra melancolia tem origem grega (*μελαγχολία*) e significa bÍlis negra, porque nesse mesmo século, Hipócrates, filósofo e pai da medicina, criou a teoria dos quatro humores corporais – sangue, fleugma, bÍlis amarela e bÍlis negra –, acreditando que a saúde dependia de como estes quatro elementos estavam dispostos no corpo humano. Ele percebeu que a melancolia – alteração negativa no humor definida como a longa duração do medo ou da tristeza – era resultado de uma produção excessiva de bÍlis negra. Ou seja, tal

²⁴³ Título dado aos cinco primeiros livros da *Torá*, supostamente escritos por Moisés. Esses livros também estão presentes – sem grandes alterações – na versão cristã, *Bíblia Sagrada*, chamados de Pentateuco.

²⁴⁴ Bíblia (português). *Bíblia Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida. Ed. Revista e Corrigida. Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 1995, 1 Samuel, capítulo 16, versículo 23.

²⁴⁵ O termo era atribuído aos heróis que demonstravam arrogância, insolência ou orgulho. Cf. Cordás, T. *História da Melancolia*. Porto Alegre: Artmed, 2017, p. 39.

estado de humor era resultado de uma espécie de intoxicação do cérebro pela bÍlis negra. Essa teoria atravessou séculos e teve seu apogeu com Cláudio Galeno, um dos maiores nomes da medicina no período romano²⁴⁶.

Aristóteles, por sua vez, foi um dos primeiros a reconhecer que, além do caráter de enfermidade (*maladie sacrée*), a melancolia também era uma espécie de potência artística que pertencia aos gênios. O filósofo grego via a melancolia como uma disposição interna que pertencia à natureza dos artistas, poetas, filósofos e políticos. Ele antecipou o conceito de *typus melancholicus*, pois acreditava que a melancolia era uma característica da personalidade de algumas pessoas. No *Problema XXX*, 1, ele se interroga: “Por que afinal todos os que foram homens de exceção, figuras excepcionais, seja em filosofia, artes, poesia ou política, foram também manifestamente melancólicos²⁴⁷?”

Muitos séculos se passaram e, embora rejeitada pelos estoicos, a figura do melancólico-gênio permaneceu. A filosofia discutia sobre a melancolia, mas a considerava como algo positivo, pois era sob essa condição que os homens produziam as mais belas obras de arte e se destacavam também na filosofia. O Renascimento, segundo Jean Starobinski, foi a “era de ouro” da melancolia²⁴⁸.

No mesmo século de Espinosa, o médico Thomas Willis introduz a ideia de ciclos maníaco-depressivos e no século seguinte a melancolia já começa a ser vista pela medicina como doença.²⁴⁹ É durante o iluminismo do século XVIII que o médico William Cullen emprega pela primeira vez o termo “neurose”, e classifica a melancolia como “uma alteração da função nervosa, e não, como outrora se pensava, dos humores”. É somente no século XX que Freud, no já citado *Luto e Melancolia*, rompe definitivamente essa ligação entre a melancolia e a criação artística. Esse texto, publicado em 1915, tinha como objetivo investigar a natureza da melancolia. Ao compará-la com o luto, Freud conclui que a melancolia é um abatimento (*Verstimmung*) doloroso, acompanhado da perda de interesse pelo mundo externo, da inibição da capacidade de exercer atividades e da diminuição da autoestima.

É principalmente por esse último “sintoma” que Freud consegue distinguir a melancolia do luto. Além disso, no luto é possível identificar o objeto amado que fora perdido, ao passo que na melancolia não é possível saber ao certo o que se perdeu. Ele argumenta que: “No luto, é o mundo que se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio

²⁴⁶ Claughton, M. *Greek science on antiquity*. New York: Dover; 2001.

²⁴⁷ Aristóteles. *L'Homme de génie de la Mélancolie – Problème XXX*,1. Trad. J Pigeaud. Paris: Editions Rivargues, 1988, p. 84-85. Cf.953a 10-27. (Tradução Nossa).

²⁴⁸ Starobinski, Jean. *Historie du traitement de la mélancolie, des origines à 1900*. In: Hersant, Y *Mélancolies: de l'antiquité au XXe siècle*. Paris: Editions Robert Laffont, 2005.

²⁴⁹ Roudinesco, E.; Plon, M. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1998, p. 506.

Eu²⁵⁰”. O pai da psicanálise entende a melancolia como se ela fosse, em termos espinosanos, uma flutuação de ânimo, pois para ele “na melancolia travam-se inúmeras batalhas em torno do objeto, nas quais ódio e amor lutam entre si, um para desligar a libido do objeto, o outro, para manter essa posição da libido contra o ataque²⁵¹”.

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

Laurent Bove comenta que a melancolia é para Espinosa “uma dor por natureza excessiva em que todas as partes do corpo são radicalmente submetidas e que diminui a potência de agir de todo o nosso ser, e igualmente em todas as suas partes, sem que nenhuma resistência seja possível²⁵²”. Por isso, o comentador considera que a melancolia seja o principal adversário de Espinosa, uma vez que é por ela que o *conatus* pode ser totalmente vencido por neutralização ou paralisia.²⁵³ É importante perceber que Espinosa alerta que a melancolia é um tipo de tristeza muito mais perigosa e nociva, porque, ao afetar todas as partes do corpo, ela torna o corpo inteiro impotente. Bove comenta que ela é uma “situação-limite”, porque, quando ela se instala, a vontade de viver desaparece. A partir dessa experiência, explica Bove, o *conatus* se inverte numa “pulsão de morte” e o indivíduo é tão pressionado por forças externas que o suicídio acontece²⁵⁴. É como se essa pressão externa ultrapassasse o limite de resistência do indivíduo.

Por volta de 1860, a palavra depressão começa a aparecer nos dicionários médicos, e, a partir disso, surgem tratamentos mais “humanizados” aos que eram considerados loucos. É o médico Philippe Pinel quem classifica a melancolia como uma doença perigosa ao destacar a predisposição desses pacientes ao suicídio. Tal predisposição já podia ser percebida mesmo em Espinosa, como observa Bove ao comentar que para o filósofo a melancolia é um estado de ânimo em que “todo o sistema de defesa é neutralizado [...] é uma verdadeira dinâmica do suicídio²⁵⁵”.

²⁵⁰ Freud, S. Luto e Melancolia. In: *Obras Completas*, v.12, 2010, p. 176.

²⁵¹ Freud, S. Luto e Melancolia. In: *Obras Completas*, v.12, 2010, p. 191.

²⁵² Bove, L. *La stratégie du conatus*, p. 112. (Tradução nossa).

²⁵³ Bove, L. *La stratégie du conatus*, p. 121. (Tradução nossa).

²⁵⁴ Bove, L. *Espinosa e a psicologia social*, p. 30.

²⁵⁵ Bove, L. *La stratégie du conatus*, p. 120. (Tradução nossa). Bove explica que o suicídio acontece quando “a mente de um corpo esgotado, esmagada pelas forças exteriores, impotente para realizar novas ligações,

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

Lembremos que um corpo qualquer é sempre parte da potência da substância, e se ele é uma potência (uma variação de potência), ele é afirmação e não pode ser negação. Sendo afirmação, não pode conter em si nada que provoque sua própria destruição. A mente, por sua vez, é a ideia do corpo. Se o corpo não pode ter em si nada que o destrua, tampouco a mente pode ter ideia disso. Logo, a ideia que deseja excluir a existência do corpo de um indivíduo não pode ser produzida pela sua própria mente; não pode ser produzida, portanto, por uma mente “internamente disposta²⁵⁶”. O que nos remete quase de imediato a uma passagem em que o filósofo afirma: “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa”.²⁵⁷ Então, como o filósofo explicaria que, apesar de parecer contraditório, existem pessoas que tiram a própria a vida?

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

Enquanto morte voluntária ou enquanto desejo, o suicídio é impossível dentro da perspectiva espinosana, porque a essência de todas as coisas que existem é o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser. Razão pela qual Espinosa vê o suicida como alguém que foi “vencido por causas externas”²⁵⁸. Espinosa pensa que ninguém escolhe morrer. Uma pessoa que comete suicídio é determinada a isso por causas que desconhece. Como afirma o escólio da proposição 20 da quarta parte da *Ética*: “causas externas latentes de tal maneira dispõem a imaginação e afetam o Corpo, que este se reveste de uma outra natureza contrária à anterior e cuja ideia não pode dar-se na Mente”.

contempla no processo de dissolução do corpo a imagem fixa de seu desespero, ou seja, sua tristeza definitiva”. Bove, L., *La stratège du conatus*, p. 25-26. (Tradução nossa).

²⁵⁶ Termo usando por Chaui em *A Nervura do Real*, v.2.

²⁵⁷ Espinosa, B., EIIP4.

²⁵⁸ Espinosa, B., EIVP20S.

Para o filósofo, pensar que o homem pode escolher livremente causar sua própria morte é um erro. Uma ideia falsa produzida por crenças inadequadas ou a partir de outras ideias da imaginação. Que como já sabemos são ideias fragmentadas do entendimento infinito (mutiladas) e ao mesmo tempo ideias que não alcançam todas as distinções entre as coisas (confusas). Essas ideias são a gênese das noções mais importantes (contingência, possibilidade, finalidade etc.) usadas para guiar e analisar as questões cotidianas, como por exemplo, a falsa ideia de livre arbítrio ou de que a liberdade é a ausência de determinação. O que precisamos considerar agora é que o suicídio só pode ser considerado como uma escolha livre se compreendermos a realidade com base nessas noções imaginativas que desligam (imaginariamente) as coisas e a própria existência humana da necessidade com que tudo está encadeado.

Diana Cohen, em *El Suicidio: Deseo Imposible*, argumenta que o suicídio é uma ideia quimérica. Ela explica que nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa explica que quimeras não são imagens de seres fantásticos como um centauro²⁵⁹, mas seriam um modo de pensar que produz ideias fictícias e cuja natureza implica uma contradição, tal como a ideia de um círculo quadrado²⁶⁰. O que implica dizer que além de falsa, a quimera é por si mesma impossível. Por isso, o suicídio é uma impossibilidade lógica. Com efeito, a quimera e, nesse caso específico, o suicídio, não é sequer uma ideia. Nem mesmo falsa porque não pode ser imaginada. Não é um ente de razão porque não pode ser pensada. Na comparação com o círculo quadrado, percebemos que nós não podemos nem compreender nem imaginar um círculo quadrado.

Para tentar compreender ou imaginar o que é um círculo quadrado precisamos separar e imaginar primeiro um círculo e depois um quadrado, jamais os dois ao mesmo tempo sendo o mesmo objeto, uma vez que são contraditórios. O círculo quadrado, assim como o suicídio, existe no universo da linguagem, isto é, apenas no arsenal das palavras e não nas ideias ou no pensamento, pois um círculo quadrado ou o suicídio não podem ser nem imaginados, nem racionalmente entendidos nem intuídos, pois tais coisas não existem a não ser enquanto “palavras das quais não têm nenhuma ideia”²⁶¹. Essas palavras são imagens

²⁵⁹ O primeiro capítulo de *Pensamentos Metafísicos* tem como escopo distinguir um ente real, ente fictício e ente de razão. Espinosa explica nesse capítulo que um ente real é tudo o que, sendo claro e distintamente percebido, existe necessariamente ou que pelo menos tem a possibilidade de existir. A quimera não se encaixa em nenhuma dessas categorias. Espinosa diz que ela não pode ser considerada um ente nem mesmo fictício, pois por sua própria natureza, ela não pode existir. O ente fictício pode existir, mas não pode ser percebido de maneira clara e distinta; e o ente de razão, por sua vez, é apenas um modo de pensar que serve para ajudar a mente a reter, explicar e imaginar as coisas que ela percebe.

²⁶⁰ Cohen, D. *El Suicidio: Deseo Imposible*, p. 133.

²⁶¹ Espinosa, B., EIIP35S.

meramente verbais, sem nenhum correlato nem nas ideias nem nas coisas. Por isso, a rigor, o suicídio não pode ser nem mesmo considerado uma ideia, mas apenas uma noção imaginária, originada a partir de outras noções equivocadas, tais como a contingência, a vontade livre etc.

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

Um suicida é uma pessoa absolutamente entregue à passividade e por isso Espinosa diz que essa pessoa foi “vencida por causas externas”. Portanto, nós consideramos que é preciso considerar que “há limites no quanto de paixão ou dor que uma pessoa pode suportar antes de ser destruída [...] Culpar alguém que comete suicídio é igual a castigar um doente quando este morre de febre”²⁶².

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

Ninguém, portanto, a não ser vencido por causas externas e contrárias à sua natureza, negligencia apetecer o seu útil, ou seja, conservar o seu ser. Ninguém, insisto, tem aversão aos alimentos ou se mata pela necessidade de sua natureza, mas apenas coagido por causas exteriores, o que pode ocorrer de muitas maneiras: alguém se mata coagido por um outro que lhe torce a mão que por acaso empunhava a espada, obrigando-o a dirigi-la contra seu próprio coração. Ou então alguém que, como Sêneca, por ordem de um Tirano é obrigado a cortar os pulsos, isto é, deseja evitar um mal maior por um menor.²⁶³

Enquanto a filosofia ainda vinculava *melancolia* e arte, na proposição 42 da terceira parte da *Ética*, Espinosa nos diz que, ao contrário da *hilaridade*, que não pode ter excesso e por isso é sempre boa, a *melancolia* é sempre má, porque é uma tristeza que se

²⁶² Goethe, J. *Os sofrimentos do jovem Werther*, p. 126.

²⁶³ Espinosa, B., EIVP20S.

refere à totalidade das partes do corpo, cuja potência de agir é absolutamente diminuída ou coagida. Na interpretação do filósofo, a melancolia não é um estado criativo dos românticos, não é apenas uma doença da alma, uma vez que afeta a totalidade do indivíduo, não é um pecado, não é uma possessão demoníaca e, por fim, não é uma tristeza de cunho existencial²⁶⁴. A princesa Elizabeth, de quem já falamos nesse capítulo, escreve a Descartes dizendo reconhecendo a melancolia enquanto uma doença: (...) há doenças que tiram completamente o poder de raciocinar e, por conseguinte, o de gozar duma satisfação razoável, e há outras que diminuem a força e impedem de seguir as máximas que o bom senso terá forjado (...)”²⁶⁵. E ela concluir a partir disso que mesmo uma pessoa que é moderada em suas paixões pode se revelar incapaz de lidar com os acidentes da fortuna sem se deixar consumir.

Nas palavras de Chaui a melancolia:

[...] não define um tipo de caráter ou de temperamento, mas disposição ou o estado em que se encontra alguém cujo *conatus* corporal está completamente enfraquecido pelo poderio de forças externas contrárias à sua e cujo *conatus* mental encontra-se paralisado, incapaz de exercer sua potência de pensar. Em outras palavras, alguém não é melancólico, mas pode ficar ou estar num estado melancólico²⁶⁶.

Ela é, sem misticismo, um estado de tristeza profunda, em que a potência do indivíduo, isto é, seu *conatus* se encontra diminuído, refreado, estagnado, praticamente nulo. O importante é lembrar que para Espinosa ser melancólico não é “natural” e não é uma característica da personalidade humana, porque os afetos produzidos pela tristeza, independentemente de quais sejam ou mesmo de suas intensidades, são externos ao homem, sempre vêm de fora. Como bem nos mostra De Paula, não há nada de positivo na tristeza para Espinosa²⁶⁷.

Espinosa recusa o pensamento da tradição filosófica e não reconhece nenhuma positividade ou mesmo nenhuma potência na melancolia. Ao contrário, ela é a maior impotência que o homem pode experimentar, pela qual todo o seu corpo é afetado de tristeza. Portanto, ao invés de cultivar a melancolia por supostamente favorecer a criatividade e a sensibilidade, o filósofo nos fala em “expulsar a melancolia”²⁶⁸, uma vez que é a invasão dos

²⁶⁴ Cf. Palestra Saúde e Filosofia: Reflexão sobre a depressão e a melancolia à luz de espinosana ministrada em 2012. Prof. Dr. Homero Silveira Santiago, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hnRCkk62VA4>.

²⁶⁵ Carta de Elisabeth à Descartes à Elisabeth in *Medicina dos Afetos*. Oeiras: Celta Editora, 2001, p. 73.

²⁶⁶ Chaui, M. *Desejo, paixão e ação na Ética*, p. 58.

²⁶⁷ De Paula, M, F. *Alegria e Felicidade: a experiência do processo libertador em Espinosa*. São Paulo: Edusp, 2017.

²⁶⁸ Espinosa, B., EIVP45S.

afetos tristes que pode levar o indivíduo a um ponto de impotência e paralisia. Nesse sentido, sobre a importância de combater essas paixões nocivas, o filósofo comenta:

Nada proíbe que nos deleitemos a não ser uma superstição ameaçadora e triste. Pois em que matar a fome e a sede é melhor do que expulsar a melancolia? Esta é minha regra e assim me orientei. Nenhum deus e nem ninguém senão o invejoso se deleita com minha impotência e incômodo, nem toma por virtude nossas lágrimas, soluços, medo e outras coisas deste tipo, que são sinais de impotência do ânimo; mas, ao contrário, quanto maior é a Alegria com que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais é necessário que participemos da natureza divina²⁶⁹.

Quando Espinosa, ainda no século XVII, afirma que a melancolia afeta igualmente todas as partes do indivíduo, ele se aproxima do que hoje psicólogos e psiquiatras chamam de depressão²⁷⁰, uma vez que a neurociência já descobriu que uma pessoa com depressão em geral apresenta baixos níveis de algumas substâncias cerebrais, os neurotransmissores, que são responsáveis pelo controle do estado de humor, do apetite, do sono, dos sonhos, da imunidade, da concentração, da memória, entre outras funções.

Em outras palavras, a depressão é definida atualmente enquanto “transtorno mental que altera de modo significativo o humor de seus portadores²⁷¹”. Esse transtorno é considerado uma doença clínica que causa disfunções de humor, cognitivas, físicas, etc. afetando a vida do paciente em todos os seus aspectos, sendo muitas vezes fatal. O psiquiatra Táki Athanássios Cordás e o historiador Matheus Schumaker Emilio, em *História da Melancolia*, resumem essa trajetória com as seguintes palavras: “A melancolia foi para o spa, emagreceu; subsistiu apenas como um subtipo, uma forma grave de depressão, com sintomas físicos²⁷²”.

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

²⁶⁹ Espinosa, B., EIIP45C2S.

²⁷⁰ “A depressão é uma doença da ‘pessoa inteira’ e não algo restrito ao cérebro e à mente de seu portador”. Silva, A, B. *Mentes Depressivas. As três dimensões da doença do século*. São Paulo: Principium, 2016, p. 32.

²⁷¹ Silva, A, B. *Mentes Depressivas. As três dimensões da doença do século*, p. 28.

²⁷² Cordás, T; Emilio, M. *História da Melancolia*. Porto Alegre: Artmed, 2017, p. 156.

cada ano, sendo a segunda principal causa de morte entre pessoas com idade entre 15 e 29 anos²⁷³.

A doença sequestra a disposição do indivíduo, anulando-o diante de tudo. Algumas vezes, ela encontra-se de tal maneira avançada que o indivíduo se torna indiferente ao mundo, nada mais parece afetá-lo, e quando o afeta, parece ser sempre de tristeza²⁷⁴. Isso ocorre porque sua potência está tão reduzida que ele se torna incapaz de ser afetado por outros afetos que não afetos tristes. Essa descrição é muito próxima ao que Espinosa escreve: “[...] a Melancolia é a Tristeza que, enquanto se refere ao Corpo, consiste em que a potência de agir do Corpo é absolutamente diminuída ou coagida; e por isso é sempre má²⁷⁵”.

Entre as disfunções de humor, Silva nos mostra que os pacientes que sofrem de depressão sentem-se infelizes, com medo, sem esperança, com níveis reduzidos de autoestima e de autoconfiança e sentimento de culpa. “Por todos os ângulos da vida, o deprimido se sente uma pessoa desprezível e perdedora”²⁷⁶. Todos os afetos descritos pela psiquiatra são, para Espinosa, paixões tristes. Logo, o depressivo, por ser frequentemente afetado de tristeza, e por estar repleto de culpa e de medo, se isola do convívio social e de práticas que antes lhe traziam algum prazer ou alguma alegria. Com efeito, ele afunda paulatinamente num estado de ânimo cada vez mais impotente. Como bem nos lembra Sévérac: “quanto mais a aptidão do corpo para ser afetado é reduzida, mais o corpo vive num meio restrito, insensível a um grande número de coisas”²⁷⁷. Por isso, Espinosa insiste que é preciso *melancholiam expellere*, isto é, expulsar a melancolia, ou, como comenta Bove: “resistir-lhe com todas as forças, é o imperativo categórico maior da ética espinosista”²⁷⁸.

Servo é o homem que *sui juris non est*. Estar *alieni/alterius juris*, ou seja, sob o domínio de outrem ou de causas externas, é a própria impotência humana. Portanto, não resta nenhuma dúvida de que a depressão ou a melancolia sejam exemplos por excelência daquilo que Espinosa chama de servidão. Pois um indivíduo que sofre de depressão está completamente dominado por seus afetos tristes e quase totalmente impotentes diante de tudo

²⁷³ Havard School of Public Health and World Economic Forum. “The global economic burden of non-communicable diseases”. 2011; OMS. “Global burden of disease 2004 update”.

²⁷⁴ Segundo a Associação de Psiquiatria Norte-Americana, cerca de 7% dos norte-americanos sofrem com depressão. A médica psiquiatra Ana Beatriz Barbosa Silva em seu livro *Mentes Depressivas*, explica que a depressão altera o humor do paciente. Humor, conforme ela nos diz, vem do latim e significa: disposição de ânimo. Ou seja, a depressão reduz o ânimo, diz a médica. Silva, A. B. *Mentes Depressivas. As três dimensões da doença do século*, 2016.

²⁷⁵ Espinosa, B., EIIP42D.

²⁷⁶ Silva, A. B., *Mentes Depressivas. As três dimensões da doença do século*, p. 17.

²⁷⁷ Sévérac, P., O conhecimento como o mais potente dos afetos. In. *O mais potente dos afetos*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 24.

²⁷⁸ Bove, L., *La stratégie du conatus*, p. 121. (Tradução nossa).

que lhe acontece. Dessa maneira, os deprimidos sofrem passivamente. Por isso, o processo de recuperação algumas vezes é lento, gradativo e conta fundamentalmente com algum tipo de intervenção externa²⁷⁹.

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

Portanto, concluímos que passar por algumas experiências tristes é inevitável, porque o homem não tem controle absoluto sobre suas afecções, mas o que Espinosa alerta é: mesmo que existam alguns episódios tristes, é preciso se esforçar ao máximo para tentar evitá-los, porque alguns tipos são extremamente danosos e que é preciso extirpar a melancolia assim como se faz com a fome. Porque a melancolia, grau mais extremo de tristeza, afeta igualmente todas as partes do corpo. A depressão é uma patologia que serve de exemplo, talvez paradigmático, para o que Espinosa chamava de servidão ou de impotência humana diante dos afetos²⁸⁰. Mas será que a servidão é resultado tanto das paixões tristes quanto das paixões alegres ou ela é resultado apenas das paixões tristes?

As definições de alegria e de tristeza nos fazem pensar que a servidão é estar submetido apenas às paixões tristes porque a alegria é uma passagem de uma perfeição menor a uma perfeição maior. Logo, parece incoerente que a servidão possa ser uma passagem a uma perfeição maior. No entanto, a servidão não é só a impotência para refrear as paixões tristes nem apenas as que derivam dela, tais como inveja, raiva, ira, ódio etc. O amor por outra pessoa é um dos afetos que facilmente pode ser nocivo e arrastar para a servidão. De princípio, não há nenhum problema no amor em si [alegria junto com a ideia de uma causa externa], já que ele é sempre um aumento de potência. O problema surge se considerarmos a

²⁷⁹ Essa intervenção externa pode acontecer por diversas maneiras, inclusive, através da psicoterapia e da medicação, mas também do apoio da família, dos amigos, da prática de exercícios físicos, da religião e de tantos outros meios. Pois, como já nos avisava Espinosa, reconhecer que o mundo nos afeta de múltiplas formas é reconhecer que “o corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado”. Além disso, não podemos esquecer que o mesmo filósofo já dizia que “quem tem um corpo apto a fazer muitas coisas, é menos tomado pelos afetos que são maus, isto é, pelos afetos que são contrários à sua natureza”. Espinosa, B., EVP39D.

²⁸⁰ É importante ressaltar que, de certa maneira, Espinosa também denunciava que a depressão era problema de cunho social e político. No *Tratado Teológico Político*, Espinosa alerta que nada é mais fácil de controlar do que um povo triste e abatido. E afirma que quem tem o poder, age de maneira que a potência de existir e de agir de seus comandados seja diminuída. Portanto, é como se ele denunciasse que uma espécie de depressão social fosse proporcionada ou reforçada por quem detém o poder político ou religioso, pois a opressão se fortalece na tristeza e vice versa.

instabilidade dessa alegria, que pode ser facilmente destruída e na limitação que esse amor pode ocasionar, produzindo uma dependência incontrolável daquilo que é externo e, com efeito, instável, volúvel, flutuante, perecível.

Espinosa alerta que alguns afetos derivados da alegria também podem ser nocivos ao homem, pois podem gerar excessos²⁸¹. O amor é um afeto derivado da alegria e que por sua vez produz outros afetos tais como a gula, a embriaguez, a avareza, a lascívia etc. Todos esses afetos são definidos por Espinosa na definição geral dos afetos da terceira parte da *Ética* como derivados do desejo e do amor pela comida, pela bebida, pelas riquezas e pelo sexo, respectivamente. Apesar de não serem derivados da tristeza, tais afetos são formas excessivas de amor e de desejo que, se num primeiro momento fortalecem, no momento seguinte podem prejudicar a potência de agir e de pensar dos homens. Para entendermos melhor como isso acontece, precisamos analisar um outro afeto originário: a alegria.

²⁸¹ O problema do excesso será explicado no capítulo seguinte.

Capítulo 4

Laetitiae Potestas

Alegria e conhecimento afetivo

A alegria afasta muitos males e prolonga a vida.

William Shakespeare
A Megera Domada

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

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

No primeiro capítulo vimos que o homem é uma parte da natureza, uma coisa singular, um modo finito que expressa de maneira certa e determinada a potência da substância. Nesse capítulo veremos que a mente humana é uma coisa singular. Cada coisa singular é um grau de potência que se esforça, tanto quanto pode, para se afirmar e perseverar na existência, portanto, a mente humana também se esforçará por meio das três maneiras pelas quais ela conhece as coisas (imaginação, razão e intuição) para aumentar a sua potência.

E que o conhecimento só tem poder diante dos afetos quando ele também é afetivo. Veremos também que a alegria ativa, de certa maneira, é o que fundamenta a liberdade e, nesse sentido, corresponde a um importante passo na direção da felicidade.

4.1 Potência e Alegria

A espinha dorsal da ontologia espinosana é a potência de Deus, porque essa potência produz e sustenta todas as coisas que existem. Não por acaso, quando encontramos a palavra **potência** pela primeira vez na *Ética*, ela faz referência a Deus²⁸². A proposição 11 da primeira parte da *Ética*, na qual se encontra essa primeira ocorrência de *potentia*, é escrita para demonstrar a necessidade da existência de Deus. O argumento da demonstração alternativa dessa proposição defende que para cada coisa que existe, deve existir uma causa que está contida na natureza da própria coisa ou fora dela. Além disso, o filósofo nos lembra que uma coisa existe se não houver nenhuma causa que a impeça de existir. Como não pode haver nenhuma causa, interna ou externa, que impeça Deus de existir, ele necessariamente existe.

“Poder não existir é impotência e, ao contrário, poder existir é potência²⁸³”, diz Espinosa. É dessa maneira que o filósofo associa a existência necessária de Deus e o conceito de potência. Ele justifica que, quanto mais realidade cabe à natureza de um ser, “tanto mais forças têm de si²⁸⁴” para existir. Como Deus é um ser que consiste de infinitos atributos, cabe a Deus ser absolutamente infinito e potente²⁸⁵. Deleuze comenta em *Espinosa e o problema da expressão* que como Deus tem todos os atributos, logo “ele possui *a priori* todas as condições sob as quais é afirmada uma potência de alguma coisa: ele tem, portanto, uma potência absolutamente infinita de existir, ele existe absolutamente e por si²⁸⁶”.

²⁸² “Poder não existir é impotência e, ao contrário, poder existir é potência (como é conhecido por si). E assim, se isso que agora existe necessariamente não são senão entes finitos, então os entes finitos são mais potentes que o Ente absolutamente infinito; e isto (como é conhecido por si) é absurdo; logo, ou nada existe, ou necessariamente o Ente absolutamente infinito também existe”. Espinosa, B., EIP11D.

²⁸³ Espinosa, B., EIP11D.

²⁸⁴ Espinosa, B., EIP11S.

²⁸⁵ Na carta XII, a “carta sobre o infinito”, quando Espinosa escreve a Luís Meyer, seu intento é desconstruir a imagem do infinito potencial para evidenciar a ideia do infinito atual. Ao distinguir o que é infinito por natureza ou pela força de sua definição e o que é infinito pela força de sua causa, o infinito deixa de ser definido como quantidade e passa a ser definido pela relação entre essência como causa da existência (infinito) e aquilo que é infinito pela força de sua causa. É uma distinção entre um ser infinito pelas causas (os modos infinitos imediatos) e aquilo que é absolutamente infinito (a substância). Na interpretação de Marilena Chaui, Espinosa explica a Meyer que o infinito atual é a atividade ou a potência para agir e operar de um ser que existe e age tendo a si mesmo como causa. Nas palavras da comentadora: “Espinosa demonstra que a substância absolutamente infinita é a própria infinitude das séries causais que são modificações suas”. Chaui, M. *A nervura do real*, v.1, p. 21. Para finalizar esse argumento, cito Espinosa no escólio da proposição 11 da primeira parte da *Ética*: “Pois, como poder existir é potência, segue que, quanto mais realidade cabe à natureza de alguma coisa, tanto mais forças têm de si para existir; por isso o Ente absolutamente infinito, ou seja, Deus tem de si potência de existir absolutamente infinita, por causa disso ele existe absolutamente”.

²⁸⁶ Deleuze, G. *Espinosa e o problema da expressão*. Editora 34: São Paulo, 2017, p. 98.

O que nos interessa é a afirmação de Espinosa de que poder existir é potência, logo, quanto mais realidade a natureza de uma coisa tiver, mais ela terá força para existir por si mesma. Como Deus é um ser absolutamente infinito, ele tem por si mesmo “uma potência absolutamente infinita de existir”. Na proposição 34 lemos que a potência de Deus é a sua própria essência. Na última proposição da primeira parte, vemos que tudo o que existe exprime, de maneira definida e determinada, a potência de Deus. Sendo a potência divina a sua própria “essência atuosa”, *actuosa essentia*²⁸⁷.

Deus é a própria potência de existir, potência que produz modos finitos. Se as coisas singulares são modificações dessa substância, elas são, por consequência, modificações dessa mesma potência, porque a “[...] potência pela qual as coisas singulares e, conseqüentemente, o homem conserva o seu ser é a própria potência de Deus, ou seja, da Natureza, não enquanto é infinita, mas enquanto pode ser explicada por uma essência humana atual²⁸⁸”.

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

[...] por isso a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, ou sozinha ou com outras, ela faz (age) ou esforça-se para fazer algo, isto é, a potência, ou seja, o esforço pelo qual se esforça para perseverar em seu ser, não é nada além da essência dada da coisa, ou seja, sua essência atual²⁸⁹.

A ideia de potência, a nosso ver, é tão visceral na filosofia espinosana que ela aparece como fundamento ou como uma espécie de princípio lógico em todas as suas obras²⁹⁰. No segundo parágrafo do *Tratado Político*, Espinosa reitera que a potência pela qual as coisas naturais existem e operam não pode ser nenhuma outra senão a própria potência eterna de Deus²⁹¹. É a partir dessa mesma ideia que ele explica no parágrafo seguinte o seu conceito de direito de natureza: Deus tem direito a tudo, porque o direito de Deus é sua própria potência. Da mesma maneira, “qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito

²⁸⁷ Espinosa, B., EIIP3S.

²⁸⁸ Espinosa, B., EIVP6D.

²⁸⁹ Espinosa, B., EIIP7.

²⁹⁰ Ela é fundamento ontológico e se esses exemplos são de ordem ontológica, é porque, em Espinosa, ontologia e lógica são inseparáveis.

²⁹¹ Espinosa, B., TP, cap. 2, §2.

quanta potência para existir e operar tiver [...]292”. O direito de natureza é a própria potência da natureza e por isso “o direito natural de toda natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência293”. Direito é um conceito muito relevante quando se discutem questões políticas e Espinosa deixa claro, logo no início do seu tratado sobre política, que reconhece direito e potência como sinônimos.

Ainda no *Tratado Político*, no parágrafo 5 do segundo capítulo, Espinosa afirma que a natureza humana não é constituída de maneira que os homens possam agir unicamente guiados pela razão, porque, se assim fosse, o direito de natureza seria determinado só pela razão. A experiência mostra, diz o filósofo, que os homens são por vezes *mais* conduzidos pelo desejo cego do que pela razão. Espinosa qualifica o desejo que, na maioria das vezes, guia os homens como *caecâ cupiditate*, o desejo cego. Portanto, de acordo com esse texto, existem pelo menos dois tipos de desejos, haja vista que existem os desejos que são cegos e aqueles que nascem da razão294.

Se atentarmos ao significado do texto, veremos que, no *Tratado Político*, Espinosa está usando outras palavras para fazer a mesma distinção que encontramos na terceira parte da *Ética* entre paixão e ação ou entre afetos passivos e afetos ativos. Para confirmar essa interpretação, basta lermos o escólio da proposição 59 da quarta parte da *Ética*: “chamamos cego o Desejo que se origina de um afeto que é uma paixão295”. Todavia, o filósofo alerta que quando se trata de direito natural ou de potência é preciso considerar tanto os desejos gerados pela razão quanto os que são gerados por qualquer outra causa, pois todos são efeitos da natureza e explicam a força natural pela qual o homem se esforça por conservar seu ser: todos os homens, quer sejam sábios quer sejam ignorantes, são partes da natureza e são determinados a agir segundo as leis e as regras naturais, ou seja, por direito de natureza296. Isso significa que todos os afetos, sejam passivos ou ativos, são expressões da potência humana.

Nesse sentido, todas as coisas que existem, por mais simples que sejam, expressam, de maneira certa e determinada, uma parte da potência de Deus. As coisas singulares e finitas também são graus de potência da potência absolutamente infinita da substância. A variação dessa potência está diretamente relacionada com o esforço da coisa

292 Espinosa, B., TP, cap. 2, §3.

293 Espinosa, B., TP, cap. 2, §2.

294 Espinosa, B., EIVP61.

295 Espinosa, B., EIVP59S.

296 “[...] da mesma propriedade da natureza humana da qual segue os homens serem misericordiosos, segue também que sejam invejosos e ambiciosos”. Espinosa, B., EIIP32S.

finita para perseverar ou não na existência: se a variação for negativa, o esforço diminui, mas se for positiva, ele aumenta.

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

Na proposição 27, da terceira parte da *Ética*, Espinosa explica alguns afetos que se originam por mera semelhança. A comiseração, por exemplo, é um afeto que se origina pela imitação da tristeza, porque quando imaginamos que alguém semelhante a nós é afetado por algum afeto, essa imaginação exprimirá uma afecção de nosso corpo semelhante àquele afeto de quem imaginamos. A demonstração segue afirmando que aquilo que afeta de tristeza alguém por quem sentimos comiseração, também nos afeta de uma tristeza semelhante. E, por isso, o apetite que chamamos de benevolência é nada outro que o desejo originado pela comiseração²⁹⁷. Com efeito, o desejo não só é o nome do esforço consciente, como também é um afeto que se origina de outros. No caso da comiseração, esse desejo (também chamado de benevolência) se origina da tristeza.

Em seguida, a proposição 37 diz que: “o desejo originado por Tristeza ou Alegria, por Ódio ou Amor, é tanto maior quanto maior é o afeto”. A demonstração dessa proposição explica que, como a tristeza diminui a potência de agir do homem, ela diminui o esforço pelo qual o homem se esforça para perseverar no seu ser e por isso o homem afetado por tristeza se esforçará para afastá-la. O desejo que nasce a partir desse afeto será proporcional a ele. De maneira que “[...] quanto maior é a Tristeza, tanto maior é a potência de agir com que o homem se esforçará para afastá-la, isto é, com tanto maior desejo, ou seja, apetite, se esforçará para afastar a Tristeza²⁹⁸”. Da mesma maneira acontece com o desejo que nasce do afeto da alegria: “[...] demonstra-se facilmente pela mesma via que o homem afetado de Alegria nada outro deseja senão conservá-la, e isso com tanto maior Desejo quanto maior for a Alegria²⁹⁹”.

²⁹⁷ Percebemos a partir dessa passagem que Espinosa parece dá dois sentidos para a palavra desejo. É a própria essência do homem, que o impulsiona a conservar seu ser etc., mas às vezes também pode ser um afeto que se origina a partir dos outros afetos primários.

²⁹⁸ Espinosa, B., EIIP37D.

²⁹⁹ Espinosa, B., EIIP37D.

Espinosa nos diz que o homem sempre se esforçará para conservar seu ser e afastar tanto quanto for possível a tristeza³⁰⁰. Logo, os homens buscam aquelas coisas que os afetam de alegria, são determinados por sua própria natureza a procurar experiências alegres. De maneira que, se aceitarmos a teoria do *conatus* como verdadeira, temos que aceitar que é a própria essência dos homens que os fazem se esforçarem para ser afetados por coisas que aumentem a sua potência ou para afastar a tristeza. Aceitamos, portanto, que a busca pela alegria é inevitável por ser uma determinação ontológica³⁰¹. Além disso, quanto mais uma coisa é afetada de alegria, mais ela afirma sua própria existência. O escólio da proposição 11 da primeira parte da *Ética* diz que a realidade ou a perfeição das coisas que são produzidas a partir de causas externas se deve totalmente à força da causa externa. Nessa passagem já podemos notar que os termos realidade e perfeição parecem indicar a mesma coisa. Posteriormente, na sexta definição da segunda parte da *Ética*, essa igualdade semântica aparece de maneira mais explícita quando o filósofo escreve: “Por realidade e perfeição entendo o mesmo³⁰²”.

A definição de alegria aparece pela primeira vez no escólio da proposição 11 da terceira parte da *Ética*. Ele nos diz que a mente humana pode padecer grandes mudanças e variar de perfeição. O afeto da alegria é experimentado quando essas mudanças fazem a mente passar a uma perfeição maior, isto é, quando uma afecção aumenta a potência de agir do corpo e a ideia dessa afecção aumenta a potência de pensar da mente. A definição de alegria dada por Espinosa não é outra coisa senão uma passagem de uma perfeição menor a uma maior, ou seja, um acréscimo em **graus de perfeição**.

Um indivíduo que é afetado de alegria torna-se mais perfeito, em outras palavras, torna-se cada vez mais real por perseverar, durar e afirmar-se cada vez mais na existência. Portanto, quanto mais uma coisa é perfeita, mais ela é real. E o contrário também é verdadeiro. É como se o conceito de alegria e de potência fossem sinônimos, porque

³⁰⁰ Espinosa, B., EIIP44S.

³⁰¹ Ainda que desejo seja um afeto mais originário, é inegável que nas experiências afetivas há, sob certo aspecto, uma identidade entre desejo e alegria. Como nos lembra De Paula: “Portanto, à nossa essência, ao nosso desejo, vem se acrescentar algo que, no caso da alegria, reforça o próprio desejo [...]”. *Alegria e Felicidade*, p. 60. Ou ainda na interpretação de Chaui a alegria é a “causa reforçadora” da própria essência. *A nervura do Real* v.1, p. 590. Ambos, desejo e alegria, são determinações ontológicas que se reforçam mutuamente. O gozo de uma alegria, variação ou modificação positiva da essência, reforça o desejo, a própria essência, esforço em perseverar na existência; dessa maneira, no caso da alegria, o desejo é exercido como desejo de igual ou mais alegria, a força de existir é aumentada. Com a tristeza, o desejo também é reforçado, mas num sentido contrário: enquanto desejo, *conatus*, pode até ser reforçado, mas, justamente por isso, não enquanto desejo de igual ou maior tristeza, e sim contra ela, para suprimi-la, afastá-la ou coibi-la.

³⁰² Espinosa, B., EIIDef6.

aumentam proporcionalmente. De maneira que, quanto mais potentes, mais alegres os homens são e vice-versa.

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

Quando usamos a palavra desejo somos facilmente conduzidos a uma interpretação equivocada porque é comum pensarmos que desejo seja uma vontade livre. Há um tipo de desejo que é um afeto que se origina da alegria ou da tristeza, mas, quando fala de desejo enquanto a essência humana, Espinosa não está simplesmente falando de uma volição de x ou y . Há um nível ontológico em que o desejo é mais originário e constitui o homem. O papel essencial e atuante do desejo ou o sentido da palavra esforço fica ainda mais claro quando conhecemos o que Espinosa entende por indivíduo. Por exemplo, o homem é um indivíduo: um modo da substância que tem um corpo e uma mente. O corpo humano, sabemos pela *Pequena Física*³⁰³, é como um aglomerado de partes, resultado das afecções entre os corpos que o compõem e aqueles corpos externos que o afeccionam. Da mesma maneira, a mente humana é a ideia do próprio corpo, tão composta quanto ele, porque também resulta de uma composição de ideias que aumentam ou diminuem a potência de existir, de pensar e de agir.

Os homens (assim como todos os indivíduos) estão atuando no mundo, eles são o mundo, e se percebem, se afeccionam. Há uma intensa relação de troca, de mudança, e, por consequência, de variação da potência, que por vezes é positiva, outras vezes é negativa. Esse “jogo” de variações, esses encontros (bons ou ruins) é o que Espinosa chama de afecções. Quando esses encontros são ruins, a potência do indivíduo, ou seja, seu esforço para existir e para agir diminui simultaneamente no corpo e na mente. Em cada uma dessas afecções, o corpo e a mente se esforçam tanto quanto podem para aumentar sua potência de agir e de pensar, pelos afetos que derivam da alegria ou do desejo³⁰⁴. Esforçam-se para perseverar na duração.

³⁰³ Conforme já mostramos no primeiro capítulo desse trabalho.

³⁰⁴A proposição 12 da terceira parte da *Ética* diz que a mente se esforça para imaginar aquilo que aumentará sua potência. Dessa proposição até a proposição 35, Espinosa distribui inúmeros exemplos sobre os afetos e a imaginação. Nessas proposições, as palavras alegria e imaginação aparecem quase sempre juntas, lado a lado. Na demonstração da proposição 25 da terceira parte, lemos que “a Mente se esforça, o quanto pode, para imaginar o que nos afeta de Alegria”. Tais exemplos explicitam como essas ideias confusas - e compostas por imagens que a mente tem das coisas - assumem um papel importante na construção dos afetos. É justamente quando a alegria é produzida por ideias que envolvem as imagens das coisas, que surgem as paixões alegres. Ao longo da terceira parte, nos são dados inúmeros exemplos de afetos – tristes e alegres – que são produzidos quando a mente

Os afetos de alegria e de tristeza são variações desse esforço, desse desejo ou variações da potência de existir e de agir. Esse desejo enquanto esforço originário faz com que os homens procurem ser afetados por coisas que lhes tragam a imagem ou a ideia de alegria. Porque o homem enquanto se esforça ou deseja viver, deseja viver bem: “o Desejo de viver, agir etc. felizmente (*beate*) ou bem é a própria essência do homem, isto é, o esforço pelo qual cada um se esforça para conservar o seu ser³⁰⁵”.

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

Por bem entendo aqui todo gênero de Alegria e, além disso, o que quer que conduza a ela, sobretudo o que satisfaz a carência, seja ela qual for. Por mal entendo todo gênero de Tristeza, sobretudo o que frustra a carência. Com efeito, acima (no esc. da prop. 9 desta parte) mostramos que não desejamos nada porque o julgamos bom, mas, ao contrário, chamamos bom ao que desejamos; e, conseqüentemente, denominamos mau aquilo a que temos aversão; portanto cada um, por seu afeto, julga, ou seja, estima o que é bom, mau, melhor, pior e, por fim, o que é ótimo e o que é péssimo. Assim, o Avaro julga a abundância de dinheiro ser o ótimo, e sua escassez, o péssimo³⁰⁶.

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

[...] pode acontecer que a Alegria com que alguém imagina afetar os outros seja somente imaginária e como cada um se esforça para imaginar sobre si tudo que imagina afetá-lo de Alegria, logo facilmente pode acontecer que o glorioso seja soberbo e imagine ser digno da gratidão de todos quando, na verdade, é para todos molesto³⁰⁷.

Dessa maneira, um afeto pode a partir de algum momento tornar-se outro e ser causa de tristeza tendo sido anteriormente causa de alegria. É a experiência afetiva que qualifica o objeto externo como sendo bom ou mau e esse julgamento muda em concordância com o afeto, ainda que o objeto permaneça o mesmo. Ou seja, primeiramente os homens são

imagina. A comisseração, por exemplo, é uma paixão triste que surge quando a mente imagina que alguém que ela ama é afetado de tristeza. Espinosa, B., EIIP22S.

³⁰⁵ Espinosa, B., EIVP21.

³⁰⁶ Espinosa, B., EIIP39S.

³⁰⁷ Espinosa, B., EIIP39S.

afetados de alegria ou de tristeza e só depois, já determinados por essa experiência afetiva, julgam se uma coisa é boa ou má: “[...] não nos esforçamos, queremos, apetecemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom”, escreve Espinosa, “ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apetecemos e desejamos³⁰⁸”.

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

Além disso, cada ser humano é um indivíduo singular. A proposição 51 da terceira parte nos diz que: “Homens diferentes podem ser afetados de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto, e um só e o mesmo homem pode ser afetado de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto em tempos diferentes³⁰⁹”. Isso implica que dois indivíduos podem ser afetados de diferentes maneiras ao mesmo tempo por um só e o mesmo objeto. Da mesma forma, o corpo humano é tão complexo que um indivíduo pode ser afetado pelos corpos externos de múltiplas maneiras, ele pode ser afetado ora desta ora doutra maneira e, conseqüentemente, pode ser afetado de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto em tempos diferentes.

Assim, vemos que pode ocorrer que o que um ama, o outro odeie, e o que um teme, o outro não tema, e que um só e o mesmo homem ame agora o que antes odiava, e que ouse agora o que antes temia, etc. Ademais, como cada um, a partir de seu afeto, julga o que é bom e mau, melhor e pior, segue que os homens podem variar tanto pelo juízo quanto pelo afeto; e disso sucede que, quando os comparamos uns com os outros, distingam-se pela só diferença de afetos³¹⁰.

Portanto, a experiência afetiva, assim como os afetos que atribuímos a ela, além de singulares, são dinâmicos. Espinosa alerta que erramos por pensarmos que as coisas são igualmente boas para todos os homens e explica que é por essa complexidade afetiva e por ignorarem que essa atribuição de valor é singular e particular de cada indivíduo, que se originam os seguintes afetos: a) ambição: “quando nos esforçamos tão imponderadamente para agradar o vulgo que, com dano para nós ou para outro, fazemos ou nos abtemos de fazer alguma coisa”; b) humanidade: [quando nos esforçamos para agradar o vulgo] “não havendo

³⁰⁸ Espinosa, B., EIIP9S.

³⁰⁹ Espinosa, B., EIIP51.

³¹⁰ Espinosa, B., EIIP51S.

dano”; c) louvor: “Alegria com que imaginamos uma ação de outro pela qual se esforçou para nos deleitar”; e d) vitupério: “a Tristeza com que temos aversão à ação do outro³¹¹”.

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

O início desse tratado nos aponta que o autor havia percebido que a alegria é apenas uma variação da potência ou uma passagem que apesar de ser boa, não perdura por muito tempo. Então, ele decidiu buscar outro tipo de alegria que fosse contínua. Observemos com isso que Espinosa concebia a existência de pelo menos dois tipos de alegria: uma alegria que é passageira e outra que é contínua. Sua empreitada filosófica nesse tratado consiste em descobrir como se pode experimentar o segundo tipo de alegria. Outras questões surgem a partir daqui: os homens são determinados ontologicamente a buscar esses dois tipos de alegria? Ou será que nem todos os homens são capazes de experimentar o segundo? Tais questões serão resolvidas ao final desse trabalho, mas por hora vamos analisar o primeiro tipo de alegria: a alegria que é vã, fútil e passageira.

Ainda no *Tratado da Emenda do Intelecto* ele diz: “tudo aquilo que no mais das vezes ocorre na vida e que junto aos homens é estimado como sumo bem [...] se reduz a estes três, a saber, as riquezas, a honra e o prazer³¹²”. Embora o filósofo não tivesse nenhuma certeza sobre a natureza ou mesmo a existência daquilo que ele buscava, ele já sabia que o sumo bem não podia ser uma dessas três coisas, porque elas “não somente não conferem remédio algum para a conservação de nosso ser, mas também a impedem e frequentemente são causa da morte daqueles que as possuem³¹³”.

Logo, ele nos leva a pensar que embora a riqueza, a honra e o prazer sejam aquilo que frequentemente afeta os homens de alegria, essas coisas também podem ser causa de tristeza porque uma vez que essas alegrias são paixões³¹⁴, elas afetam os homens sem que eles possam ser a causa adequada delas. Nesse caso, parece que a alegria nem sempre é necessariamente boa. Mas, pelo que já dissemos, isso soa absurdo, porque a alegria é uma passagem de uma perfeição menor a uma perfeição maior, isto é, a alegria é sempre uma variação positiva de potência, o que nos leva a pensar que a servidão é estar submetido apenas

³¹¹ Espinosa, B., EIIP29S.

³¹² Espinosa, B., TIE, §7.

³¹³ Espinosa, B., TIE, §7.

³¹⁴ Conforme já vimos, são paixões porque dependem de causas externas.

às paixões tristes, haja vista que parece incoerente que a servidão possa ser produzida quando se passa a uma perfeição maior.

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

Para resolver essas questões, voltemos a falar da distinção entre paixão e ação. Em verdade, desde Aristóteles, a ação e a paixão são predicados de um sujeito. O sujeito age quando faz alguma ação e padece quando sofre alguma ação que não tenha sido feita por ele. Mas em Espinosa essa distinção não se dá da mesma maneira, porque a ação e a paixão não estão relacionadas a uma ação que o sujeito faz, mas a uma atividade da mente, que é, no caso da ação, produzir um afeto que tenha a si mesma como causa adequada. Nesse caso, seu corpo e sua mente agem simultaneamente, porque o afeto é uma variação pela qual a potência do corpo é “aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”³¹⁵. Isso significa dizer: ainda que o homem não seja o agente de uma ação particular, se tiver sido a causa adequada de seus próprios afetos, ele age³¹⁶. De Paula explica essa distinção da seguinte maneira:

Espinosa rompe com essas definições, porque, para ele, não há reversibilidade entre ação e paixão, que são intrinsecamente diferentes. Elas não se referem simplesmente ao ponto de partida ou de chegada da ação (se partem do sujeito ou incidem sobre ele), mas ao modo de determinação causal de nossos atos. A ação dirá respeito à causalidade autônoma do que se passa em nós e fora de nós; à paixão, à causalidade heterônoma, isto é, à concorrência de causas exteriores na produção do que se passa em nós ou fora de nós. Trata-se da distinção entre causalidade adequada e causalidade inadequada, duas formas de causalidade que tornam ação e paixão intrinsecamente diferentes³¹⁷.

³¹⁵ Espinosa, B., EIIIDef3.

³¹⁶ Vale lembrar que o corpo e a mente para Espinosa são modos distintos que não tem qualquer relação causal, pois expressam a potência da substância simultaneamente. São modos de ser da substância que nada têm em comum a não a ser a mesma causa. Ou podemos também dizer que o corpo e a mente são, na verdade, a mesma coisa, pois são, em último caso, graus de potência da substância que podem ser vistos sob duas perspectivas diversas, por atributos distintos. Por isso, Espinosa faz questão de destacar, contrariando Descartes e uma enorme tradição teológico-filosófica, que, “nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outra coisa, se outra coisa houver”. Cf. Espinosa, B., EIIIP2.

³¹⁷ De Paula, M. *Alegria e Felicidade*, p. 55-56.

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

No primeiro gênero de conhecimento o homem é apenas causa parcial de seus afetos, já que esses afetos são produzidos por ideias que têm as imagens dos corpos externos como causa. Contudo, a mente não é dita passiva ou ativa por causa do corpo, mas por algo que se segue de sua própria natureza, isto é, por suas ideias.

A mente humana pode estar ora constituída de ideias que têm uma causa adequada e ora composta por ideias confusas que envolvem a natureza dos corpos externos. Tanto um quanto outro seguem-se da mesma necessidade e da natureza da mente. Por isso, as paixões não são em si mesmas um erro ou vício da natureza humana, uma vez que o homem é modo finito, parte da natureza, que como parte depende de tantas outras partes para se conservar e porque enquanto parte opera de maneira inadequada já que seus atos nem sempre dependem apenas de sua natureza. É por ser uma parte da natureza que o homem tem paixões ou ideias inadequadas e não por um defeito da sua mente ou de um vício do seu corpo.

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

[...] a passividade é a dependência da parte da Natureza daquilo que não é ela mesma, isto é, daquilo que não pertence à sua essência e que, do exterior, a delimita e determina. [...] Eis por que dissemos anteriormente que, como modo singular, a mente internamente disposta é necessariamente uma potência de agir e, como coisa finita externamente determinada, tem essa potência diminuída porque está necessariamente submetida à paixão como as demais coisas naturais. O modo humano, por sua potência, é naturalmente ativo, e, por sua finitude, naturalmente passivo³¹⁸.

Mostramos no capítulo anterior como os afetos tristes podem arrastar os homens para a servidão (melancolia e depressão) e diminuir sua potência de agir e de pensar até que

³¹⁸ Chaui, M., *A Nervura do Real*, v.2, p. 317.

ela seja totalmente anulada pela força de causas externas a ponto de serem coagidos a tirar a própria vida (suicídio). No entanto, a alegria também pode tornar o homem servo de seus afetos. Porque as alegrias, assim como as tristezas, também podem ser passivas, elas também podem ser produzidas a partir de ideias confusas e mutiladas. Isso significa que nem todas as paixões são tristes, também existem paixões alegres, paixões que aumentam a potência do indivíduo que as experimentam.

Ou seja, a *Ética* nos apresenta dois tipos de alegria, a saber: Faz-se necessário ressaltar que a *Ética* aponta dois tipos de alegrias, a saber: a alegria enquanto paixão que é produzida pelo primeiro gênero de conhecimento; e a alegria enquanto ação que é produzida pela razão.

Enquanto paixão, a alegria é sempre resultado de um padecimento, pois é resultado do acaso dos encontros, uma oscilação no conatus humano ou, pra sermos mais rigorosos com os termos espinosano, ela é uma flutuação de ânimo. Com efeito, enquanto os homens buscam essas alegrias, eles vivem imersos na flutuação de ânimo que oscila entre as alegrias e as tristezas de acordo com as coisas que lhe ocorrem, sem que eles tenham sobre elas nenhum domínio. Portanto, eles são jogados de um lado para o outro ignorantes de seu destino. Essa a alegria é resultado das afecções, causada no homem por coisas exteriores que aumentam a sua potência.

Por outro lado, a alegria que é produzida pelo segundo gênero de conhecimento é resultado do esforço para refrear seus afetos maus e agir em conformidade com os ditames da razão, essa alegria é mais potente que a primeira, porém requer uma elaboração, um esforço racional diante das afecções, e por isso é mais difícil de ser experimentada que a primeira.

Ao contrário da felicidade que só é alcançada por um gênero de conhecimento, as alegrias fazem parte de todos os gêneros e principalmente da imaginação. Na terceira parte da *Ética*, da proposição 12 até a proposição 35, Espinosa se dedica a explicar como a imaginação tem um papel importante na construção dos nossos afetos. Nessas proposições, as palavras alegria e imaginação aparecem quase sempre juntas, lado a lado. Alguns exemplos de que Espinosa não nega que a imaginação traga alegria são: “A alegria que surgem por imaginarmos³¹⁹” e “A mente esforça-se por imaginar apenas aquilo que põe sua própria potência de agir”³²⁰.

³¹⁹ Espinosa, B. EIII47

³²⁰ Espinosa, B. EIII54

Todavia, o resultado desse esforço da mente (de imaginar algo que afete ela de alegria) é instável, produzindo uma alegria ocasionada que pode facilmente transformar-se em tristeza ou combinar-se com afetos tristes. Portanto, mesmo sendo alegres as paixões não são necessariamente boas.

No TIE, Espinosa as reconhece como vãs, fúteis e passageiras. Haja vista que essas alegrias passivas, embora sejam um aumento de potência, elas podem ser nocivas na medida em que os homens não podem ter controle sobre coisas externas a eles. Sim, Espinosa nos diz que uma coisa pode afetar o homem de alegria e ao mesmo tempo ser nociva para ele. Por isso as alegrias passivas podem ser consideradas como produtoras indiretas de tristeza.

Em seu “*Alegria e Felicidade*”, De Paula escreve sobre “a boa tristeza e a má alegria”. Ele nos mostra que os afetos de alegria e tristeza são diferentes em graus e em modalidades. E a partir disso, conclui que a tristeza pode ser boa quando funciona como um fator regulador do afeto de alegria³²¹. Com efeito, a alegria pode ser considerada má quando, entre outras coisas, é excessiva. Mas o que isso significa? O que Espinosa chama de alegria em excesso e por que ela torna o homem servo, ou seja, impotente?

Na proposição 43 da quarta parte da *Ética*, o filósofo nos diz que a excitação (*titillatio*) pode ter excesso e ser má e que por outro lado a dor (*dolor*) pode ser boa³²². A demonstração dessa mesma proposição nos explica que a excitação ou carícia é uma alegria que afeta mais uma parte do corpo do que as outras e isso faz com que a potência deste afeto supere as outras ações do corpo, fazendo com que o indivíduo permaneça obstinado e fixo nesse afeto, impedindo que o corpo seja capaz de ser afetado de muitas outras maneiras. Portanto, limitando-o, restringindo-o e tornando-o impotente.

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

Espinosa alerta que quando geram excessos alguns afetos derivados da alegria podem ser nocivos ao homem. Um afeto derivado da alegria que pode ser excessivo é o amor, porque ele é um afeto alegre que produz afetos como a gula, a embriaguez, a avareza, a

³²¹ Ele reitera que a tristeza é um afeto originário, que está necessariamente presente na experiência afetiva dos homens. Cf. De Paula. *Alegria e Felicidade*, 2017.

³²² A palavra latina *titillatio* também pode ser traduzida por carícia.

lascívia etc. Todos esses afetos são definidos por Espinosa, na *Definição dos Afetos* da terceira parte da *Ética*, como derivados do desejo e do amor pela comida, pela bebida, pelas riquezas e pelo sexo, respectivamente. Apesar de não serem derivados da tristeza, tais afetos devem ser refreados, pois todos são formas excessivas de amor e de desejo que mais prejudicam do que fortalecem a potência de agir e de pensar dos homens.

O problema não está, evidentemente, no amor em si, que é uma alegria, um aumento de potência, mas na limitação, no excesso ou ainda na instabilidade dessa alegria, que pode ser facilmente dissolvida. No caso do amor por outra pessoa, por exemplo, ele pode ser nocivo quando há uma relação de dependência. Porque o homem estaria à mercê de algo que para ele é incontrolável, por ser externo. Com efeito, a alegria e a potência desse homem seriam instáveis, volúveis, flutuantes. Por isso, a alegria em excesso, assim como a tristeza, também pode dominar o homem e torná-lo *alieni juriis*³²³.

Assim, somente por essa perspectiva é que a tristeza pode ser considerada boa e a alegria má, quando a alegria, seja pelo excesso do amor ou pelo excesso do desejo, faz com que o correlato físico da alegria que é o prazer, torne-se fixo em um só objeto ou em uma só parte do corpo e com isso termine por privar o corpo e a mente de sua versatilidade e potência³²⁴. Por isso, uma alegria que limita o corpo ou a mente, é uma alegria indiretamente má e uma tristeza que regula ou modera essa alegria pode ser dita indiretamente boa.

Como vimos no capítulo anterior, o afeto de tristeza é experimentado ao extremo quando alguém está imerso na servidão. A tristeza profunda da melancolia ou da depressão, que afeta todas as partes do corpo e que limita quase por completo a potência humana, poderia por si mesma produzir um impulso que ajudasse a superar essa condição? A proposição 37 da terceira parte nos responde dizendo que existe um desejo que nasce a partir da tristeza³²⁵. Esse desejo originado a partir da tristeza não é outro senão o desejo de coibi-la, de afastá-la. Totalmente contrário a ela, trata-se na verdade de um esforço para perseverar que produz um impulso interno de resistência. Espinosa ainda nos explica que esse desejo é proporcional ao afeto que o produz, de maneira que, quanto maior for a tristeza, tanto maior será o desejo de afastá-la. Se a tristeza produz esse desejo, ela pode ser considerada, de certa maneira, um afeto benéfico para produzir o desejo e a busca pela liberdade? Não.

A tristeza em si mesma não é a causa do desejo. O esforço que resiste aos afetos tristes é resultado da própria essência do homem. O desejo surge em reação a ela e não por

³²³ Conforme já explicamos no primeiro capítulo.

³²⁴ Espinosa, B., EIVP44.

³²⁵ “O desejo originado por Tristeza ou Alegria, por Ódio ou Amor, é tanto maior quanto maior é o afeto”. Espinosa, B., EIIP37.

ela. A relação que a tristeza tem com esse esforço não é causal e sim de proporção. A causa desse desejo é aquilo que lemos na proposição 6 da terceira parte: “Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser”. O que Espinosa nos diz agora é que esse esforço produz um desejo proporcional à potência do afeto.

Deleuze considera que Espinosa faz uma filosofia da alegria: “somente a alegria é válida, só a alegria permanece e nos aproxima da ação e da beatitude da ação³²⁶”. Mas como a saída da servidão pode ser a alegria, se vimos no tópico anterior que ela também pode limitar a potência do corpo e da mente, sendo por essa perspectiva indiretamente a causa da impotência?

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

Portanto a natureza de cada paixão deve necessariamente ser explicada de tal maneira que seja expressa a natureza do objeto pelo qual somos afetados. Quer dizer, a Alegria que se origina, p. ex., do objeto A envolve a natureza do próprio objeto A, e a Alegria que se origina do objeto B envolve a natureza do próprio objeto B, e por isso estes dois afetos de Alegria são diferentes por natureza, já que se originam de causas de natureza diferente³²⁷.

Embora ele esteja falando da natureza das paixões, vemos por essa passagem que o filósofo considera que existem diferentes tipos de alegria. O problema das alegrias passivas é que elas são afetos produzidos sempre em relação com algo exterior, o que torna esses afetos dependentes de coisas que os homens têm pouco ou nenhum controle e que podem ser tanto causa de alegria como também causa de tristeza. Por isso essas alegrias são geralmente muito frágeis e instáveis. Não por acaso, Espinosa usa a imagem de homens sendo agitados por causas externas tal qual ondas no mar que são agitadas por ventos contrários para explicar as flutuações de ânimo e as inúmeras variações e conflitos que se produzem a partir dos três afetos primários³²⁸.

Além disso, as paixões, quer sejam alegres ou tristes, são produzidas por ideias parciais e limitadas, ideias que refletem mais o estado do corpo afetado do que o estado do corpo exterior, e por isso essas ideias acabam formando uma visão muito, digamos, particular ou subjetiva das coisas. Os homens, quando percebem o mundo por essas ideias, percebem

³²⁶ Deleuze, G., *Filosofia Prática*, p. 34.

³²⁷ Espinosa, B., EIIIP56D.

³²⁸ Espinosa, B., EIVP59S.

através de seus próprios corpos e são incapazes de conhecer as coisas de uma maneira mais objetiva. Por isso, Espinosa encerra a terceira parte da *Ética* dizendo:

O Afeto, que é dito Pathema do ânimo, é uma ideia confusa pela qual a Mente afirma de seu Corpo ou de uma de suas partes uma força de existir maior ou menor do que antes e, dada [esta idéia], a Mente é determinada a pensar uma coisa de preferência a outra³²⁹.

Por fim, consideramos que a alegria pode ser impotência quando ela limita o corpo e não deixa que ele seja “apto a ser afetado e afetar os outros corpos de múltiplas maneiras” ou ser capaz de exercer sua potência de ter aptidão para o *múltiplo simultâneo*³³⁰ (*plura simul*), ou seja, sua aptidão para afetar e ser afetado simultaneamente e de diversas maneiras pelo que é exterior. Ou quando ela limita a mente, pois sendo a mente ideia do corpo, quanto maior a aptidão do corpo para o múltiplo simultâneo de afecções, maior é a aptidão da mente para o múltiplo simultâneo de afetos e ideias, isto é, tanto maior é a sua capacidade de perceber e conhecer, ou, como afirma o escólio da proposição 29 da segunda parte: de compreender as concordâncias, diferenças e oposições entre as coisas.

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

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

Tanto no *Breve Tratado*, que é supostamente a primeira formulação da filosofia espinosana, quanto no *Tratado da Emenda do Intelecto* e na *Ética*, Espinosa sustenta a tese de que o conhecimento é o único caminho que pode conduzir o homem à liberdade. Esse é um tema tratado em todas as partes da *Ética*, e, sobretudo, na quinta e última parte. Por isso Sévérac enxerga essa parte como o topo da obra espinosana, apresentada em forma de espiral, girando em torno de três afirmações fundamentais, a saber, na possibilidade de conhecer os

³²⁹ Espinosa, B., EIII, Definição geral dos afetos.

³³⁰ Expressão utilizada por Chauí. Cf. Chauí, M. A nervura do real, v.2, 2016.

afetos, na capacidade de organizar racionalmente as imagens e no amor para com Deus (*amor erga Deum*)³³¹. Observemos que as três afirmações consideradas como fundamentais por Sévérac, são afirmações que envolvem o conhecimento. Isso revela que o conhecimento tem um papel fundamental para que os homens deixem de ser escravos ou servos de suas paixões para se tornarem livres. Significa, ademais, que embora os homens estejam sempre sujeitos às paixões, eles também podem agir e não só padecer.

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

³³¹ Sévérac, P., *Ethique V*. In: *Lectures de Spinoza*. Paris. Ellipses. 2006.

4.2 Conhecimento afetivo.

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

Que é totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar nosso ser, e que vivamos de maneira que não tenhamos troca com as coisas que estão fora de nós. Se, além disso, levamos em consideração nossa mente, certamente, o nosso intelecto seria mais imperfeito se a mente existisse sozinha e não compreendesse nada além dela própria. [...] Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem³³².

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

[...] convir todos em tudo de tal maneira que as Mentes e os Corpos de todos componham como que uma só Mente e um só Corpo, e que todos simultaneamente, o quanto possam, se esforcem para conservar o seu ser, e que todos busquem simultaneamente para si o útil comum a todos. Disso segue que os homens governados pela razão, isto é, homens que buscam o seu útil sob a condução da razão, nada apeteçam para si que não desejem também para os outros e, por isso, são justos, confiáveis e honestos³³³.

Por outro lado, também poderíamos ser levados a pensar que a proposta de Espinosa é que o homem tente, mesmo estando em sociedade, tornar-se de certa forma imune aos afetos ou às paixões, mas isso é absurdo. A servidão não consiste nas paixões, nem mesmo nas paixões tristes, pois o homem não é capaz de livrar-se absolutamente das paixões, assim como não é capaz de livrar-se da imaginação e nem de seu próprio corpo³³⁴.

³³² Espinosa, B., EIVP18S. Essa citação está de acordo com a tradução da *Ética* feita por Tomaz Tadeu e publicada pela editora Autêntica em 2008.

³³³ Espinosa, B., EIVP18D.

³³⁴ Lembremos que a impotência humana reside justamente no fato de que os homens se deixam guiar por afetos passivos e que esses afetos, além de serem produzidos de maneira fortuita, também são instáveis e podem aumentar ou diminuir a potência humana fazendo com que os homens tenham pouco ou nenhum domínio de si.

Espinosa é peremptório ao afirmar que por ser parte da natureza segue-se que “o homem está sempre necessariamente submetido a paixões, segue a ordem comum da Natureza e a obedece, adaptando-se a ela tanto quanto exige a natureza das coisas”³³⁵. Portanto, sair de um estado de servidão não é privar-se do convívio social nem mesmo deixar de ter paixões tristes ou alegres. Como veremos no próximo capítulo, a conquista da liberdade é ser capaz de conhecer a origem das paixões, moderá-las, evitar a tristeza e viver o máximo de alegria que for possível. Ou seja, trata-se de continuar tendo paixões, mas sem se deixar ser arrastado por elas.

Para mostrar como isso é possível, precisamos lembrar que, “a força e o crescimento de uma paixão qualquer e sua perseverança no existir não são definidos pela potência pela qual nos esforçamos para perseverar no existir, mas pela potência da causa externa comparada à nossa³³⁶”. A potência ou a intensidade de uma paixão é o resultado de uma comparação entre a potência humana e a potência da causa externa que o afetou.

Essa passagem nos faz perceber que a paixão é uma coisa singular, e como qualquer coisa singular, ela é finita e tem uma existência determinada. Por ser finita, sua potência perdura até que algo mais forte e mais potente a destrua. Então, nos resta saber como podemos destruir uma paixão. A resposta para essa questão está na proposição 7 da quarta parte da *Ética*: “Um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser coibido³³⁷”. A nosso ver, essa é uma das proposições mais importantes da *Ética*, porque ela é quem nos ajuda a entender como a liberdade humana pode ser possível.

A segunda parte da *Ética* nos ensina que os homens conhecem as coisas de três maneiras. Veremos que cada maneira de conhecer é também uma maneira da mente humana de realizar sua essência e de se esforçar para perseverar na existência. A mente é cônica deste esforço “tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas³³⁸”. Esse esforço é o que Espinosa chama de vontade.

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

³³⁵ Espinosa, B., EIVP4C.

³³⁶ Espinosa, B., EIVP5.

³³⁷ Espinosa, B., EIVP7.

³³⁸ Espinosa, B., EIVP9.

No primeiro gênero de conhecimento a mente se esforça para aumentar sua potência pelas ideias que ela forma a partir das imagens. Por seguir a ordem fortuita das afecções e por não perceber os corpos externos e nem o próprio corpo de maneira clara e distinta, a mente forma ideias confusas, mutiladas e parciais, ou seja, ideias inadequadas e, por consequência, afetos passivos³³⁹.

Na terceira parte da *Ética*, entre as proposições 16 a 33, o filósofo escreve sobre a relação entre o conhecimento imaginativo e os afetos de alegria, tristeza, amor e ódio que são produzidos a partir dele. Por exemplo, “quem imagina que aquilo a que ama é destruído, se entristecerá; porém se alegrará se imagina que aquilo é conservado³⁴⁰”.

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

Espinosa escreve que “A Mente se esforça para imaginar apenas o que põe sua potência de agir³⁴¹”, ou melhor, “A Mente, o quanto pode, esforça-se para imaginar coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do Corpo³⁴²”. Portanto, a mente esforça-se para aumentar ou favorecer a sua potência **ao imaginar** tanto quanto pode coisas que aumentem ou favoreçam a potência de agir do corpo³⁴³.

Os homens podem se alegrar mesmo enquanto padecem, pois a imaginação e o conhecimento inadequado podem ser causa tanto de tristeza quanto de alegria, porém a tristeza é sempre resultado das determinações externas, porque a disposição interna da mente, mesmo no primeiro gênero de conhecimento, é alegrar-se. Espinosa não economiza exemplos para demonstrar que a imaginação produz alegria.

³³⁹ A ideia está unida ao afeto da mesma maneira que a mente está unida ao corpo, e por isso eles não se distinguem a não ser pelo conceito. Espinosa, B., EIIP8.

³⁴⁰ Espinosa, B., EIIP19

³⁴¹ Vale ressaltar que, embora a mente se esforce para imaginar o que causa alegria e para afastar o que causa tristeza, como se trata de paixões, o resultado desse esforço é instável. Uma alegria que surge pela imaginação pode facilmente transformar-se em tristeza ou combinar-se com afetos tristes, produzindo, a partir disso, o que Espinosa chama de flutuação de ânimo. Essa flutuação, resultado da instabilidade afetiva, é a marca dos afetos passionais. Espinosa, B., EIIP44.

³⁴² Espinosa, B., EIIP12.

³⁴³ Espinosa, B., EIIP12.

Todos os exemplos que encontramos na *Ética* mostram que, quando a mente imagina algo, é essa imagem que produz o afeto da alegria ou de tristeza. O que nos leva a concluir que na maior parte das vezes é baseando-se em imagens das coisas, alerta Espinosa, que os homens amam, odeiam, sentem ira, inveja etc. A proposição 16, por exemplo, afirma que, “Só por imaginarmos que uma coisa tem algo semelhante ao objeto que costuma afetar a Mente de Alegria ou Tristeza, ainda que isso em que se assemelham não seja a causa eficiente deste afeto, contudo a amaremos ou odiaremos³⁴⁴”.

Vale ressaltar que, apesar da sua vontade, isto é, do seu esforço para aumentar sua potência, a mente humana inevitavelmente também “imagina coisas que diminuem ou coíbem³⁴⁵” sua potência. De maneira que a imaginação é o único gênero de conhecimento que produz afetos passivos, sob os quais a mente não pode ter um conhecimento adequado.

Na proposição 8 da quarta parte da *Ética*, Espinosa introduz o que chamamos de conhecimento afetivo ao dizer que o conhecimento do bem e do mal é “o afeto de Alegria e Tristeza enquanto dele somos cômicos³⁴⁶”. O conhecimento do bem e do mal, nos diz Espinosa, não é outra coisa senão um afeto.

Conhecer o bem e mal significa ter consciência daquilo que aumenta ou que diminui a potência de existir: se uma coisa nos afeta de alegria ou tristeza, chamamos essa coisa de boa ou de má³⁴⁷. Esse conhecimento que indica o afeto que está modificando a potência do corpo é um conhecimento do primeiro gênero, por ideias inadequadas, que produz as paixões de alegria e de tristeza. Por isso, Espinosa alerta que esse conhecimento por si “não pode coibir nenhum afeto³⁴⁸”. Não é o conhecimento em si que tem poder para moderar uma paixão: “O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode coibir nenhum afeto, mas apenas enquanto é considerado como afeto³⁴⁹”. Ou seja, o conhecimento, mesmo sendo verdadeiro, se considerado em si mesmo, não tem nenhum poder para coibir os afetos, a não ser que ele seja dotado de uma força afetiva.

³⁴⁴ Espinosa, B., EIIP16.

³⁴⁵ Espinosa, B., EIIP13.

³⁴⁶ Espinosa, B., EIVP8.

³⁴⁷ Espinosa faz uma distinção entre ética e moral. Bem e mal não são entes metafísicos, e por consequência bom e mau não podem ser valores fixos de uma moralidade universal. Sua filosofia nos apresenta uma ética que vai além dos julgamentos morais ao dizer que: “enquanto percebemos que alguma coisa nos afeta de Alegria ou de Tristeza, chamamo-la boa ou má; e por isso o conhecimento do bem e do mal nada outro é que a ideia de Alegria ou de Tristeza que segue necessariamente do próprio afeto de Alegria ou de Tristeza”. Espinosa, B., EIVP8D. E na Definição Geral dos Afetos, ele escreve que a religião e os costumes não são os mesmos para todos. O que é sagrado para uns pode ser profano para outros, com efeito, enquanto um se arrepende, outro pode ser orgulhar de ter realizado uma mesma ação, conforme foi educado. A ética proposta por Espinosa se trata de uma visão amoral do mundo, sobe o útil e não útil, para além do Bem e do Mal.

³⁴⁸ Espinosa, B., EIVP14.

³⁴⁹ Espinosa, B., EIVP14.

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

Espinosa explica que “nós necessariamente padecemos enquanto temos ideias inadequadas [...] padecemos apenas enquanto imaginamos, enquanto somos afetados por um afeto que envolve a natureza de nosso Corpo e a natureza de um corpo externo³⁵⁰”. As paixões são afetos que têm imagens como causa, mas é possível que os afetos tenham outras origens que não sejam imagens confusas, e sim ideias claras e distintas. Se os homens padecem apenas enquanto têm ideias inadequadas, logo ninguém é *alieni juris* quando conhece as coisas pelo segundo ou pelo terceiro gênero, mas apenas quando percebe as coisas pelo primeiro.

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

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

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

³⁵⁰ Espinosa, B., EIVP51D.

Ao contrário do conhecimento imaginativo, a razão produz um tipo de conhecimento que opera com as noções comuns, e que ao invés de ter ideias confusas que apenas envolvem a natureza do corpo exterior e a do seu próprio corpo, tem sempre ideias claras, distintas e verdadeiras. Descartes considerava que, se os homens bem soubessem usar a razão, mesmo entre os acidentes mais tristes e as dores mais torturantes, seria possível estar sempre contente ³⁵¹. Na filosofia espinosana não é bem assim, pois para que o homem não seja mais escravo de suas paixões, não basta apenas que ele conheça as coisas pelo segundo gênero de conhecimento.

No final da terceira parte da *Ética*, nosso filósofo já começa a desenhar, por assim dizer, um caminho possível para a saída da servidão, quando ressalta a existência de outros afetos que não são paixões: “Além da Alegria e do Desejo que são paixões, dão-se outros afetos de Alegria e de Desejo que são referidos a nós enquanto agimos”³⁵². A demonstração dessa proposição nos explica que a mente necessariamente contempla a si própria quando tem uma ideia verdadeira, ou seja, adequada e quando a mente concebe a si própria e a sua potência de agir, ela se alegra. Portanto, o afeto que tem uma ideia adequada e verdadeira como causa não é uma paixão e sim uma ação da mente³⁵³.

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

Como já sabemos, ter ideias claras e distintas é um processo do segundo gênero de conhecimento. Esse conhecimento só é possível pelo que nos é dito na proposição 39 da

³⁵¹ Carta de Descartes à Elisabeth escrita em 6 de outubro de 1645 in *Medicina dos Afetos*. Oeiras: Celta Editora, 2001, p. 97.

³⁵² Espinosa, B., EIIP58.

³⁵³ Apesar de pouco explorado pelos comentadores, o verbo *agere* é fundamental para entender como a filosofia de Espinosa pode ser uma filosofia prática. A ação geralmente é pensada como um tipo de afeto que resulta de uma causa adequada. Na *Ética*, Espinosa escreve que agir ou atuar é ser causa adequada de algo cujo efeito é percebido de maneira clara e distinta. Com efeito, agir é o mesmo que formar uma ideia adequada. Para Chauí “agir é uma atividade autônoma que coexiste com as forças externas sem se submeter a elas”. Chauí, M., Spinoza: poder y libertad en Borón, Atilio, *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, CLACSO, 2000, p. 12. (Tradução nossa). Desse ponto de vista, a formação de ideias adequadas é uma ação da mente na medida em que é um exercício da própria potência de pensar sem coação externa. E, assim, a ação é, antes de mais nada, a formação de uma ideia verdadeira. Veremos no próximo capítulo que agir é conhecer, mas esse conhecer não é uma mera contemplação intelectual da realidade, senão uma maneira de transformar a si mesmo por meio de uma emenda afetiva que resultará na experiência da liberdade e, possivelmente, da felicidade. Sobre o tema conferir, Solé, M, J. *El concepto de acción en Spinoza*. In: XIV Coloquio Internacional Spinoza y las Américas, Valparaíso – Viña del Mar, 2017.

segunda parte da *Ética*: “A ideia do que é comum e próprio ao Corpo humano e a alguns corpos externos, pelos quais o Corpo humano costuma ser afetado, e está igualmente na parte de qualquer um deles e no todo, será adequada na Mente”.

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

Se o corpo humano for afetado por aquilo que tem de comum com o corpo externo que o afetou, a ideia dessa afecção envolverá a propriedade A e será adequada também na mente humana, porque não é uma ideia singular do corpo afetado ou do corpo afetante, mas uma ideia comum que está no intelecto divino e que, portanto, tem que ser adequada. Por isso “a Mente é tanto mais apta para perceber adequadamente muitas coisas, quanto mais seu Corpo tem muitas coisas em comum com outros corpos³⁵⁴”.

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

Com efeito, ao contrário do conhecimento imaginativo que percebe o que é particular a cada corpo, produzido por ideias complexas (envolvendo duas ou mais naturezas), a razão opera com noções comuns e em vez de produzir afetos a partir de imagens ou de ter ideias confusas que envolvem a natureza do corpo exterior junto com a imagem do seu próprio corpo, tem sempre ideias claras, distintas e verdadeiras.

E produz outro tipo de alegria e de desejo diferente daqueles que os homens experimentam nas paixões: “o Desejo que se origina da razão só pode originar-se de um afeto de Alegria que não é paixão, isto é, da Alegria que não pode ter excesso³⁵⁵”. Essa alegria que não pode ter excesso e que não é uma paixão, é uma alegria produzida pelo aumento de potência da mente ao realizar sua própria essência que é inteligir. Ela é dita ativa, porque é resultado de uma atividade intrínseca da mente e por depender exclusivamente da mente humana, dizemos que nela o homem age ao invés de padecer.

O conhecimento do segundo gênero é quem nos ensina a distinguir o verdadeiro do falso. No *Breve Tratado* o filósofo escreve que: “[...] do primeiro (gênero) surgem as

³⁵⁴ Espinosa, B., EIIP39C.

³⁵⁵ Espinosa, B., EIVP63D.

paixões que são contrárias à boa razão. Do segundo, os bons desejos, e do terceiro, o verdadeiro e sincero amor, com todos os seus frutos³⁵⁶”.

Portanto, é mesmo tentador afirmar que basta conhecer as coisas pelo segundo gênero para superar a força das paixões. Mas, para responder a essa questão, não podemos ignorar a proposição 14: “O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode coibir nenhum afeto, mas apenas enquanto é considerado como afeto³⁵⁷”. Dessa maneira, nós entendemos que o conhecimento verdadeiro, produzido pelo segundo gênero, pode ser inoperante diante das paixões humanas, caso não seja ele mesmo dotado de afetividade.

Todavia, além de permitir que os homens compreendam as coisas sem ser por meio de suas ideias e afetos confusos, a razão também produz afetos: “Do conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto é afeto, origina-se necessariamente um Desejo³⁵⁸”. Sobre esse desejo, Espinosa escreve:

Pois o Desejo que se origina da razão só pode originar-se de um afeto de Alegria que não é paixão, isto é, da Alegria que não pode ter excesso, e não da Tristeza; e por conseguinte este Desejo origina-se do conhecimento do bem, e não do conhecimento do mal; e assim, pelo ditame da razão apeteçemos diretamente o bem, e apenas nesta medida fugimos do mal³⁵⁹.

Ora, já sabemos que, por ser um afeto primário e ainda mais por ser a própria essência humana, o desejo compõe, de alguma maneira, todos os afetos que existem. Todavia, a proposição 18 da quarta parte nos diz que o desejo que se origina da alegria é mais forte do que o desejo que se origina da tristeza³⁶⁰. Espinosa explica que, se o desejo está ligado ao afeto de alegria, ele é reforçado. Ou seja, esse desejo se reafirma e torna-se ainda mais potente. Isso ocorre porque esse desejo de perseverar na existência vem a ser reforçado pelo afeto da alegria e por uma causa externa³⁶¹. Com efeito, trata-se de um afeto que tem um

³⁵⁶ Espinosa, B., KV, II, Cap. 2, §3.

³⁵⁷ Espinosa, B., EIVP14.

³⁵⁸ Espinosa, B., EIVP15D.

³⁵⁹ Espinosa, B., EIVP63C.

³⁶⁰ De Paula interpreta que há uma transformação no desejo que é produzido para reagir à tristeza. Ele explica que o desejo resistente, que se origina na tristeza, apenas “desperta”, enquanto o desejo produzido a partir do afeto da alegria reforça ainda mais essa resistência ou essa “força reativa”. Porque quando o homem experimenta o afeto da alegria ele é “determinado a resistir mais e com mais força” aos afetos que são produzidos pela tristeza e por isso ele conclui que “a alegria fortalece o desejo contra a tristeza”. De Paula, M., *Alegria e Felicidade*, p. 54.

³⁶¹ Porque as ideias da razão são mais potentes que as paixões, pois: “O afeto para com uma coisa que imaginamos como necessária é mais intenso (sendo iguais as outras condições) do que para com uma coisa possível ou contingente, ou seja, não necessária. Enquanto imaginamos uma coisa ser necessária, nesta medida afirmamos sua existência, e, ao contrário, negamos a existência da coisa enquanto a imaginamos não ser

objeto exterior favorecendo sua força interna. Por isso, Chaui relaciona desejo e alegria ao dizer que a alegria atua como “causa reforçadora do desejo³⁶²”.

Depois de explicar que é um preceito da razão que cada um busque aquilo que é útil para si e que útil é aquilo que conduz o homem a uma perfeição maior, ou seja, aquilo que lhe afeta de alegria, “cada um necessariamente apetece o que julga ser bom e, ao contrário, tem aversão ao que julga ser mau³⁶³”. O filósofo nos diz que, “Tudo aquilo pelo que nos esforçamos pela razão nada outro é que entender, e a Mente, enquanto usa a razão, nada outro julga ser-lhe útil senão o que conduz a entender³⁶⁴”.

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

Ademais, Espinosa faz uma distinção entre coisas que são necessárias, possíveis e contingentes: uma coisa é necessária ou em razão de sua essência ou em razão de sua causa, quando sua existência segue necessariamente da sua própria essência ou de uma causa eficiente; uma coisa é dita contingente ou possível quando sua existência não envolve nenhuma contradição, mas sobre a qual não podemos afirmar sua existência porque não conhecemos nem sua essência nem sua causa eficiente.

Por isso, o filósofo diz que “o afeto para com uma coisa que imaginamos como necessária é mais intenso (sendo iguais as outras condições) do que para com uma coisa possível ou contingente, ou seja, não necessária³⁶⁵”. Isso ocorre porque quando imaginamos que uma coisa é necessária, nós afirmamos a sua existência. Ora, se um afeto que imaginamos como necessário já é mais potente do que um afeto que imaginamos possível, os afetos produzidos pela razão sempre serão mais potentes que os afetos da imaginação, haja vista que a primeira sempre percebe todas as coisas como necessárias³⁶⁶.

necessária, e conseqüentemente o afeto para com a coisa necessária é mais intenso (sendo iguais as outras condições), do que para com a coisa não necessária”. Espinosa, B., EIVP11D.

³⁶² Chaui, M., *A Nervura do Real*, v.1, p, 590.

³⁶³ Espinosa, B., EIVP19D.

³⁶⁴ Espinosa, B., EIVP26.

³⁶⁵ Espinosa, B., EIVP11.

³⁶⁶ Um afeto que imaginamos possível está referido a algo que não sabemos se existe, por isso ele será mais brando do que um afeto relacionado a algo que sabemos existir. “O afeto para com uma coisa que sabemos não existir no presente, e que imaginamos como contingente, é muito mais brando do que se imaginássemos que a coisa está agora presente a nós”. Espinosa, B., EIVP12C. Com efeito, um afeto relacionado ao contingente será sempre mais brando do que qualquer afeto relacionado a algo que sabemos que existe (afeto referido ao necessário) ou mesmo que imaginamos existir no futuro (afeto referido ao possível). Haja vista que o contingente, o possível e o necessário envolvem graus de realidade ou de existência.

Com efeito, é da natureza da Razão contemplar as coisas como necessárias, e não como contingentes. E ela percebe esta necessidade das coisas verdadeiramente, isto é, como é em si. Mas essa necessidade das coisas é a própria necessidade da eterna natureza de Deus; logo, é da natureza da Razão contemplar as coisas sob este aspecto de eternidade. E mais, os fundamentos da razão são noções que explicam aquilo que é comum a todas as coisas e que não explicam a essência de nenhuma coisa singular; que por conseguinte devem ser concebidas sem relação alguma com o tempo, mas sob algum aspecto de eternidade³⁶⁷.

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

Assim, o conhecimento, não importa de qual seja o gênero, é sempre um conhecimento afetivo, por meio do qual a mente tenta afirmar sua potência de pensar, ou seja, aumentar o seu *conatus*³⁶⁸. Sévérac destaca:

O projeto espinosista nos propõe uma ética do conhecimento que certamente se distingue de uma moral da obediência; mas não se trata nunca de conhecer por conhecer, trata-se de conhecer para ser afetado, e ser afetado de tal forma que possamos viver felizes³⁶⁹.

Essa saída da servidão envolve uma nova maneira de conhecer. Mas isso não significa que a solução proposta por Espinosa seja meramente intelectual como queria Descartes ao tentar combater a melancolia da princesa Elisabeth. Ele explica à princesa que a alma tem muita força sobre o corpo e que a construção do corpo é de tal maneira que alguns movimentos são produzidos por pensamentos³⁷⁰. Por isso, ele escreve que os remédios

³⁶⁷ Espinosa. B., EIIP44D.

³⁶⁸ Espinosa não compreende os gêneros de conhecimento como fases ou estágios do desenvolvimento cognitivo humano. O filósofo não escreve que os homens sejam primeiro imaginativos, depois racionais e por último intuitivos, mas que todos os homens são imaginativos, racionais e intuitivos, simultaneamente, porque imaginação, razão e intuição são como se fossem “estruturas cognitivas copresentes”. O que muda e varia é a presença e o peso de cada um deles em determinados momentos e sob determinadas condições psicofísicas do indivíduo. É verdade que eles são naturalmente e com frequência mais imaginativos, isto é, conhecem mais por meio das afecções do corpo. No entanto, não há ruptura entre os gêneros de conhecimento, mas uma relação entre eles de modo que o conhecimento racional é o que permite que os homens passem de uma percepção sobre como seus corpos foram afetados por um objeto para o conhecimento da essência das coisas em si mesmas. Da mesma maneira que passem das alegrias e tristezas do primeiro gênero para o amor intelectual de Deus que é o afeto mais potente que eles podem experimentar.

³⁶⁹ Sévérac, P., Conhecimento e afetividade em Spinoza. In: *O mais potente dos afetos*, p. 17.

³⁷⁰ Carta de Descartes à Elisabeth de 24 de Maio de 1645. In. *Medicina dos Afetos*, p. 58.

escolhidos pela princesa, dieta e os exercícios, eram os melhores, mas que só funcionavam depois de medicar a alma³⁷¹. A filosofia de Descartes, como entende bem Elisabeth, “pretende curar o corpo com a alma³⁷²”.

Em Espinosa, uma nova maneira de conhecer é necessariamente simultânea a uma nova maneira de afetar e de ser afetado e para produzir novos afetos que sejam mais fortes que as paixões³⁷³.

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

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

Já sabemos que existem distinções entre a alegria passiva e a alegria ativa. E que por ignorarem essa distinção, em vez de buscarem algo além das alegrias ordinárias, os homens acabam mergulhando na alegria imaginária. Espinosa explica, por exemplo, que quem imagina a coisa que odeia sendo afetada de Tristeza será afetado, ao contrário, de Alegria, mas que “Difícilmente esta Alegria pode ser sólida e sem conflito do ânimo”³⁷⁴. Para eles é como se não houvesse diferença entre as alegrias passionais, as alegrias que são ações e a alegria contínua que é a verdadeira felicidade, pois, na verdade, quase sempre desconhecem a última e fazem pouco caso da segunda, uma vez que são frequentemente seduzidos pelas primeiras e permanecem nelas como se estivessem cegos.

Entretanto, a alegria enquanto paixão, que é produzida pelo primeiro gênero de conhecimento, e a alegria enquanto ação, que é produzida pela razão, são ambas transições de uma perfeição menor a uma maior. Mas a felicidade não é uma transição. Somente o terceiro

³⁷¹ Carta de Descartes à Elisabeth de julho de 1644. In: *Medicina dos Afetos*, p. 49.

³⁷² Carta de Descartes à Elisabeth de julho de 1644. In: *Medicina dos Afetos*, p. 58.

³⁷³ Nos dias atuais, por exemplo, quando uma pessoa é diagnosticada com um transtorno depressivo, a primeira coisa que ela precisa fazer para mudar sua condição é procurar entender como a doença foi produzida e como é possível lidar com ela. Entender como ela funciona, o que ela altera e o que é preciso fazer para combatê-la. Logo depois de entender que a depressão é uma espécie de profunda melancolia, os médicos psiquiatras e psicólogos receitam medicamentos ou mesmo atividades que possam aumentar a produção da serotonina: um neurotransmissor que modifica o corpo, fazendo variar positivamente sua potência, isto é, produzindo alegria. Desta maneira, a alegria é a saída da servidão na medida em que ela é um afeto produzido pelo conhecimento verdadeiro sobre a causa das paixões.

³⁷⁴ Espinosa B, EIIP23S.

gênero e último gênero de conhecimento, a ciência intuitiva, é quem produz um tipo específico de amor, o amor *Dei intellectualis* que a felicidade suprema.

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

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

Capítulo 5

De Libertate Humanâ

Virtude e Liberdade

Ser livre é seguir-se afinal.

Clarice Lispector
Coração Selvagem

Já sabemos que a força de uma paixão pode superar a potência do homem e que por isso aquilo que Espinosa chama de servidão não é nada outro senão a impotência humana para “moderar e coibir os afetos³⁷⁵”. E que os homens podem ser servos tanto de suas paixões tristes quanto de suas paixões alegres³⁷⁶. Também sabemos que a alegria produzida pelo segundo gênero de conhecimento é uma alegria ativa e que por meio dela os homens podem moderar as paixões. O que ainda não sabemos é como os homens podem evitar a servidão. Ou melhor, no que consiste a liberdade para Espinosa? É possível encontrar uma saída desse estado de *fortune juris*?

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

A nosso ver, essa liberdade pode ser alcançada por todos aqueles que se esforçam para exercê-la. Como prova disso, consideramos que o *Tratado Teológico Político* e o *Tratado Político* são manifestos em defesa de uma sociedade composta em sua maioria por homens livres, apologias à liberdade política que só é possível pela liberdade afetiva. É, sobretudo, por acreditar que a liberdade (afetiva e política) pode ser alcançada por qualquer um e por insistir que os homens devem buscá-la, que podemos dizer que Espinosa nos apresenta uma filosofia da liberdade, como também nomeia Chaui³⁷⁷.

Nosso capítulo tem como objetivo mostrar que enquanto Espinosa desconstrói a ideia imaginária de liberdade ontológica, ele defende a possibilidade de uma liberdade afetiva.

³⁷⁵ Espinosa, B., EIVPrefácio.

³⁷⁶ Espinosa, B., EIVPrefácio.

³⁷⁷ Chaui, M., *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, São Paulo: Moderna, 2003.

Esse processo argumentativo percorre a *Ética* e, na primeira frase do prefácio da quinta e última parte dessa obra, Espinosa adverte: “Passo, finalmente, a outra parte da *Ética*³⁷⁸”. Logo em seguida, ele acrescenta que essa “outra parte” trata do caminho que conduz à liberdade. O prefácio nos diz que essa última parte da obra versa sobre a potência da razão sobre os afetos, sobre a liberdade ou a felicidade, e sobre o quanto um homem sábio é mais potente que um homem ignorante.

Para compreender os conceitos de liberdade e de felicidade que Espinosa nos apresenta, é preciso saber que a última parte da *Ética* está dividida em duas subpartes, como nos aponta Pierre-François Moreau, Pierre Macherey e Pascal Sévérac.

Como veremos nesse capítulo, a liberdade é o tema abordado nessa primeira subparte da obra, porque as primeiras vinte proposições tratam da liberdade enquanto potência da razão sobre os afetos. Nessa primeira etapa, como afirma Sévérac, Espinosa pretende responder às seguintes questões: Se os homens são naturalmente mais propensos à servidão, como podem tornar-se livres? O que é a liberdade humana? Como se dá essa passagem? Como é possível sair de um estado de servidão (*alieni juris*) e percorrer o caminho para a liberdade (*sui iuris*)? E qual o papel da memória nesse processo?

Para Macherey a primeira solução apresentada por Espinosa ou a primeira etapa do caminho é a mais frágil e a mais acessível, porque se trata de um “*régime d’hygiène mentale*³⁷⁹”.

Ao analisar algumas das 20 primeiras proposições, veremos que os conceitos-chave para compreender esse processo de libertação são os conceitos de causa e de ideia adequada, e que essa última parte da obra aborda, sobretudo, o conhecimento. Pois os principais temas abordados têm o conhecimento como condição ou como solução. Aliás, a primeira grande tese dessa parte é a de que “não há nenhuma afecção do Corpo de que não possamos formar um conceito claro e distinto³⁸⁰”.

Todavia, para entender o conceito de liberdade proposto por Espinosa é preciso desconstruir três coisas: 1) a ideia de que o homem é um império em outro império (*imperium in imperio*); 2) a ideia de que a mente humana é criada imediatamente por Deus em vez de ser produzida por causas naturais; e 3) a ideia de que ela (a mente humana) tem o poder absoluto de se autodeterminar e de usar a razão.

³⁷⁸ Espinosa, B., EVPrefácio.

³⁷⁹ Macherey, P., *Introduction à l’Ethique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*. Paris: PUF, 1994.

³⁸⁰ Espinosa, B., EVP4.

No *Tratado Político*, o filósofo recorre à experiência e afirma que: “[...] não está mais em nosso poder possuir mente sã que possuir corpo sã³⁸¹”. Essa premissa, por sua vez, traz a seguinte questão: se os homens não têm poder absoluto para controlar suas mentes, ações e desejos, como eles podem agir pela razão e evitar as paixões tristes? Usando a liberdade e a vontade para agir de acordo com a virtude?

Se Espinosa escreve na última proposição da *Ética* que “A Felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude”, também precisamos entender o que Espinosa chama de virtude. E se, como demonstra a quarta parte da *Ética*, a virtude não é uma espécie de vitória voluntária sobre o mal tal como pensava a maioria dos filósofos cristãos, qual será a relação dela com a liberdade e a felicidade? Portanto, nesse capítulo também analisaremos o conceito de virtude que, como veremos, está atrelado ao conceito de liberdade.

³⁸¹ Espinosa, B., TP, cap. 2, §6.

5.1 Primeira parte da *Ética*: liberdade divina e liberdade imaginária

Logo no início de sua obra, nas definições da primeira parte, Espinosa nos deixa claro que uma coisa só pode ser dita livre quando “existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir³⁸²”. Com efeito, essa definição de coisa livre nos faz entender que a concepção espinosana de liberdade consiste diretamente em duas coisas: 1) na necessidade para existir e 2) na ausência de determinação *externa* para agir. Portanto, a liberdade pertence somente ao ser que existe e que, não sendo jamais coagido por nenhum outro, age exclusivamente pelas leis de sua própria natureza.

A primeira parte da *Ética* nos ensina que “só Deus existe e age pela só necessidade de sua natureza. E por isso só ele é causa livre³⁸³”. Portanto, Deus é o único ser que age somente pelas leis de sua natureza, sem ser coagido por ninguém.

Espinosa alerta que é preciso ter cuidado para não confundir a liberdade de Deus para existir e agir segundo suas próprias leis com a ideia imaginária de liberdade que nos leva a pensar que ele “pode fazer que as coisas que dissemos seguir de sua natureza, quer dizer, que estão em seu poder, não ocorram³⁸⁴”.

Deus é a “primeira e única causa livre³⁸⁵”, mas isso não significa que suas ações sejam contingentes, arbitrárias ou que possam ir contra a sua própria natureza. Quem crê que a liberdade de Deus significa poder ir contra sua própria natureza esquece que a vontade livre não pertence à natureza de Deus.

Se Deus é causa livre é porque sua liberdade consiste em não depender de nada outro nem para existir nem para agir, mas suas ações não partem de uma vontade livre que pode ou não escolher fazer x ou y, e sim da necessidade de sua própria essência. Porque isso seria o mesmo que esperar que Deus pudesse fazer que da natureza do triângulo não siga que seus três ângulos sejam iguais a dois retos ou que de uma causa dada não siga o efeito, o que é absurdo, nos diz Espinosa.

Com efeito, quando o vulgo pensa em alguma coisa livre, confunde liberdade com vontade livre, porque em vez de conhecerem verdadeiramente a definição de liberdade, apenas a imaginam. Por isso, Espinosa diz que “imaginar uma coisa como livre não é nada

³⁸² Espinosa, B., EIDef7.

³⁸³ Espinosa, B., EIP17C2.

³⁸⁴ Espinosa, B., EIP17S.

³⁸⁵ Espinosa, B., EIP32S2.

outro que imaginar a coisa simplesmente, ignorando as causas pelas quais ela foi determinada a agir³⁸⁶”.

Chaui comenta que Espinosa retomou a noção clássica de liberdade enquanto espontaneidade e ausência de constrangimento externo, e que, além disso, acrescentou, em relação a Deus, a ideia paradoxal de *necessidade livre*: “uma necessidade espontânea que brota da essência do próprio ser³⁸⁷”. Dessa maneira, Espinosa desloca o eixo da questão, que não gira mais em torno dos conceitos de liberdade e necessidade, mas entre liberdade e constrangimento.

Espinosa introduz a ideia de uma liberdade necessária³⁸⁸. Por isso, podemos dizer que Deus é livre e ao mesmo tempo necessário. É livre à medida que sua existência é causa livre, mas suas ações seguem a necessidade de sua natureza. Deus é necessariamente livre, porque é livremente necessário. Por consequência, apesar de parecer contraditório, as ações divinas são ao mesmo tempo absolutamente livres e necessárias.

Para a tradição filosófica que é herdeira do cristianismo, Deus criou o homem à sua imagem e semelhança e o fez capaz de escolher livremente entre querer ou não querer e, portanto, fazer ou não fazer alguma coisa. Essa liberdade foi dada ao homem em forma de livre arbítrio para que ele livremente escolha o bem ao invés do mal e, com isso, seja digno do amor divino. Mas para Espinosa essa teoria parece absurda, porque “se os homens nascessem livres não formariam nenhum conceito de bem e de mal³⁸⁹”.

De acordo com a definição de liberdade dada na primeira parte da *Ética*, somente Deus pode ser dito livre. Logo, todas as outras coisas que existem não existem por si mesmas e são determinadas a agir dessa ou daquela maneira por leis da natureza que são eternas, necessárias e imutáveis. Por isso, a mesma definição 7 que nos apresenta o conceito espinosano de liberdade também nos diz que o contrário de uma coisa dita livre é uma coisa coagida, determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada. Chaui esclarece essa distinção nas seguintes palavras:

Se agir é ser livre por necessidade de sua própria natureza, operar é ser determinado pela necessidade de uma causa externa. Mas operar não significa estar coagido. Ou melhor, coação é uma forma de operar, mas nem todo operar é uma coerção. A pedra entra em movimento determinada pelo

³⁸⁶ Espinosa, B., EVP5D.

³⁸⁷ Chaui, M., *Desejo, Ação e Paixão*, p. 273.

³⁸⁸ Chaui assinala que ao dizer que Deus é livre pela necessidade de sua natureza, Espinosa reúne em uma mesma expressão os termos que a tradição separara e opusera. Chaui, M., *Desejo, Ação e Paixão*, p. 274.

³⁸⁹ Espinosa, B., EIVP68. Na concepção de Espinosa, o bem e o mal não têm realidade ontológica. São meras ideias imaginativas que dependem daquilo que produz alegria ou tristeza.

impulso de uma causa externa – seu entrar em movimento é uma operação necessária. Todavia, explica Espinosa, ela prossegue no movimento não porque essa permanência seja necessária (decorrente da essência da pedra), e sim por coação externa, isto é, porque a operação realizada não se define pela natureza da pedra, e sim pelo impulso da causa externa. [...] Com isso está preparado o caminho para que se possa pensar o que há de ser a liberdade de coisas determinadas a existir e a operar por uma causa externa. [...] É, pois, a ideia de necessidade que deverá ser enfatizada de maneira a não opô-la à de liberdade³⁹⁰.

De acordo com a ontologia espinosana, os homens são modos singulares finitos e não podem ser considerados como causas livres. Partes da natureza (*pars naturae*), compõem uma teia causal que os determinam, quer queiram quer não queiram. São coagidos a agir e a pensar e se enganam quando “julgam que é pela livre decisão da mente que falam, calam, ou fazem qualquer outra coisa³⁹¹”.

Por isso, além de se equivocarem quando pensam que a liberdade de Deus consiste em ir contra a sua natureza, também “equivocam-se ao se reputarem livres³⁹²”. E se imaginam livres apenas porque “são conscientes de suas volições e de seu apetite e nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer, pois delas são ignorantes³⁹³”. Ou seja, os homens ignoram as causas pelas quais são determinados a querer ou não querer, a agir ou não agir etc. “Logo, sua ideia de liberdade é esta: não conhecem nenhuma causa de suas ações³⁹⁴”.

Na *Carta* 58, Espinosa explica a Schuller que se, enquanto se move, a pedra pensasse que se esforça para continuar se movendo, não tendo consciência senão de seu esforço, acreditaria ser livre. Depois ele diz que é nesse mesmo sentido que um ébrio acredita falar por livre decisão da mente algo que ele não diria quando está sóbrio. Esse homem pensa que age livremente quando na verdade apenas age por impulso³⁹⁵. Observemos que:

Espinosa fala na consciência da pedra e no impulso dos apetites, isto é, ele usa para uma pedra uma palavra sempre reservada aos humanos e usa para os humanos a palavra que, há pouco usara para explicar a permanência da pedra no movimento³⁹⁶.

³⁹⁰ Chaui, M., *Desejo, Ação e Paixão*, p. 273.

³⁹¹ Espinosa, B., EIVP2S.

³⁹² Espinosa, B., EIIP35S.

³⁹³ Espinosa, B. EIApêndice.

³⁹⁴ Espinosa, B., EIIP35S.

³⁹⁵ Espinosa, B., *Obra Completa*, v.2, p. 243.

³⁹⁶ Chaui, M., *Desejo, Ação e Paixão*, p. 276.

A liberdade humana em nada difere da liberdade de uma pedra. Nesse sentido, Espinosa reduz essa consciência de que o homem age por livre-arbítrio ao fato deles, assim como a pedra, desconhecerem a causa eficiente da ação e ao preconceito de se imaginarem superiores ou diferentes dos demais seres naturais. Tais exemplos servem para “ilustrar a liberdade imaginária ou fantasiosa: a pedra pensante, o delirante e o inconsciente³⁹⁷”.

Enquanto o absurdo parece ser a suposição de que a pedra possa pensar que cai por livre-arbítrio. “Para Espinosa, o absurdo está em que os homens não percebam que, exatamente como a pedra, eles também operam por necessidade de sua natureza. Enquanto coisas naturais, pedra e homem não se distinguem³⁹⁸”.

Dessa maneira, entendemos que, para Espinosa, os homens não são nem causa livre nem tampouco agem de acordo com a livre vontade. Com efeito, se todas as coisas particulares e finitas são modos dessa substância e dependem dela para existir e operar, implica dizer que ambos (Deus e o homem), são necessários. Deus é necessariamente livre, enquanto o homem é necessariamente coagido.

No entanto, Espinosa começa a escrever sobre homens livres a partir da quarta parte da *Ética*³⁹⁹. E isso nos faz pensar: que liberdade é essa que cabe aos homens.

³⁹⁷ Chaui, M., *Desejo, Ação e Paixão*, p. 276-277.

³⁹⁸ Chaui, M., *Desejo, Ação e Paixão*, p. 277.

³⁹⁹ O homem livre é sem dúvidas aquele que vive tanto quanto for possível sob os ditames da razão. Como a liberdade é uma potência da mente e como é da própria essência da mente se esforçar por compreender todas as coisas, Espinosa acredita que qualquer homem pode tornar-se livre ao se esforçar para compreender que a liberdade humana não é a ausência de coerção, como havia sido definida na primeira parte da *Ética*, a liberdade de Deus.

5.2 A quinta parte da *Ética* e a liberdade humana

Apesar de começar a escrever sobre homens livres no final da quarta parte da *Ética*, é na última que o tema é realmente desenvolvido por Espinosa. A liberdade é um dos principais conceitos dessa última parte.

Como a liberdade é comumente atrelada à vontade, Espinosa começa o prefácio discordando dos estoicos por acreditarem que dominar os afetos é uma questão exclusivamente de vontade. Em seguida, critica Descartes por defender em *As Paixões da Alma* que, se dirigirmos bem a nossa alma, poderemos ter o poder absoluto diante das paixões. Descartes faz parte da tradição cristã e pensa a liberdade como uma ferramenta usada para que o homem possa vencer as paixões.

Na carta que Espinosa escreve a Oldenburg em 1661, o filósofo explica ao seu amigo que um dos erros da filosofia de Descartes é considerar que a vontade do homem seja livre e mais ampla que o entendimento. Descartes considera que o homem tem uma grande vantagem por agir por intermédio da vontade e que agir por ela é agir livremente. Para ele, a principal perfeição do homem é ter o livre-arbítrio. E tal “poder” é quem permite que o homem seja digno de honra ou digno de censura. Os homens são senhores de suas ações.

A nosso ver, considerar que a vontade humana seja livre é uma maneira que Descartes encontra para, entre outras coisas, garantir que os erros dos homens não possam ser imputados a Deus. Pois, os erros são resultados de uma vontade mal-empregada: “sempre que erramos, a imperfeição está na maneira que agimos ou como usamos a liberdade⁴⁰⁰”. Essa liberdade da vontade é comprovada pela experiência e não carece de provas.

Na tradição, a vontade, enquanto faculdade, era uma *potestas* e como tal pode ou não exercer-se, mas para Espinosa “a vontade é um ser de razão e não pode ser chamada, de modo algum, de causa desta ou daquela volição⁴⁰¹”.

Ambos, Descartes e os estoicos, são citados no prefácio da última parte da *Ética* como modelos equivocados para lidar com as paixões. A proposta da última parte da *Ética*, ao mostrar a *mentis potentia* e “qual é o grau e a espécie de domínio que ela

⁴⁰⁰ Descartes, R., *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 37.

⁴⁰¹ Espinosa, B. *Obra Completa*, v.2, p.43.

tem para refrear os afetos⁴⁰²”, se afasta tanto dos estoicos quanto de Descartes, pois não recorre à vontade e nem pretende que o homem tenha o poder *absoluto* sobre si mesmo.

Na subdivisão da última parte da *Ética*, notamos que as primeiras 20 proposições mostram a liberdade enquanto uma *mentis potentia* para *conhecer* e *moderar* os afetos e como se dá esse processo. Para demonstrar qual é o caminho indicado pelo autor, seguiremos passo a passo as proposições dessa primeira etapa e analisaremos principalmente os escólios das proposições 4, 10 e 20.

Já sabemos que a “A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas⁴⁰³” e que a imaginação e a memória registram suas ideias na mente “segundo a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano”⁴⁰⁴. Agora a primeira proposição da última parte nos diz que o inverso também pode acontecer: “Conforme os pensamentos e as ideias das coisas são ordenados e concatenados na Mente, assim também, à risca, as afecções do corpo ou imagens das coisas são ordenadas e concatenadas no Corpo⁴⁰⁵”.

A segunda proposição traz a chave mestra que precisamos para entender a liberdade espinosana ao dizer que “se afastarmos uma comoção do ânimo, ou afeto, do pensamento da causa externa e unirmos a outros pensamentos, então o Amor ou Ódio à causa externa, assim como as flutuações do ânimo que destes se originam, serão destruídos⁴⁰⁶”. Ela nos diz que é possível separar um afeto de um pensamento da coisa exterior e ligar essa coisa a outros pensamentos, fazendo com que o afeto anterior seja destruído, porque, embora sejam simultâneos, o afeto e a ideia do afeto podem ser coisas distintas.

Quando o corpo sofre uma afecção, a mente une a ideia confusa da coisa externa ao afeto produzido a partir da afecção do próprio corpo. Se essa afecção aumenta a potência, ela é unida, imediata e simultaneamente, com afetos de alegria, mas se diminui, é, imediata e simultaneamente, unida com afetos de tristeza. Afastar um afeto de um pensamento é o mesmo que afastar um sentimento de uma ideia. Espinosa está nos dizendo que é possível vincular a ideia confusa de uma coisa externa a outra ideia e, portanto, a outros afetos. É dessa maneira que a mente terá o poder tanto para coibir o amor quanto o ódio e todas as demais flutuações de ânimo.

⁴⁰² Espinosa, B., EVPrefácio.

⁴⁰³ Espinosa, B., EIIP7.

⁴⁰⁴ Espinosa, B., EIIP18S.

⁴⁰⁵ Espinosa, B., EVP1.

⁴⁰⁶ Espinosa, B., EVP2.

A terceira proposição explica como essa desvinculação afetiva pode ser possível: ela nos diz que todos os afetos que são paixões deixam de ser paixão assim que a mente forma uma ideia clara e distinta deles. Isso ocorre porque as paixões, como vimos, são afetos que se originam sempre de ideias confusas. Mas ao produzir um conhecimento verdadeiro sobre eles, nós modificamos a ideia que origina esses afetos, ou seja, eles são modificados por dentro. É por esse processo que uma paixão torna-se ação.

Entretanto, Espinosa nos diz que podemos refazer essa ligação e unir a causa externa a outra ideia que não seja baseada na afecção do nosso corpo. Dessa maneira, a ideia deixará de ser confusa porque não envolverá duas ou mais naturezas, tal como as ideias da imaginação. Essa nova ideia será ou da causa e das propriedades (ideias da razão) ou da essência da coisa em si mesma (intuição). Ao fazer isso, nossa mente forma uma ideia clara e distinta, que se distinguirá do afeto anterior, e por isso deixará de ser uma paixão. Ou seja, é preciso alterar a perspectiva, mudar a maneira como a mente humana percebe as coisas externas, porque só depois de ter novas ideias é que se pode ter novos afetos.

Chauí nos explica que quando ligamos um afeto a outro pensamento, agimos, porque passamos de uma causa externa para uma causa interna:

Trata-se, portanto, de mudar a conexão: em lugar de conectar o afeto de amor e ódio à ideia da causa externa, a mente pode conectá-los à ideia de uma causa interna. [...] Visto que a dependência do afeto com relação à ideia da causa externa é o que o determina como paixão ⁴⁰⁷.

Quando a mente faz esse processo ela aumenta sua potência de pensar e diminui a potência do afeto. “Portanto, um afeto está tanto mais em nosso poder, e a Mente tanto menos o padece, quanto mais ele nos é conhecido⁴⁰⁸”.

Lembremos que o único axioma da quarta parte da *Ética* nos diz que não existe nenhuma coisa singular em relação à qual não se dê outra mais potente e mais forte do que ela e pela qual a primeira possa ser destruída. Esse axioma explica a morte, o suicídio e o motivo pelo qual todas as coisas finitas e singulares deixam de existir. Ao mesmo tempo, pelo mesmo axioma, entendemos como pode ser possível que o homem

⁴⁰⁷ Chauí, M. *Nervura do Real*, v.2, p. 541-542.

⁴⁰⁸ Espinosa, B., EVP3C.

consiga sair da servidão ou vencer esse ou aquele afeto, haja vista que todas as coisas singulares podem ser destruídas, inclusive os afetos e as paixões.

Com efeito, não existe nenhuma paixão da qual não possamos formar dela uma ideia clara e distinta⁴⁰⁹. Logo, quanto mais nos esforçarmos para compreender as causas das nossas paixões, mais facilmente poderemos destruí-las. Ou seja, o homem é capaz de desconstruir uma ideia confusa sempre que ele compreende como ela foi produzida.

Consideramos que essa afirmação é quem possibilita e sustenta todo o projeto espinosano de liberdade e felicidade, pois, como veremos, se essa proposição 4 da última parte da *Ética* não fosse possível e verdadeira, o projeto ético e prático da filosofia espinosana estaria arruinado. Sem esse conhecimento não seria possível que o homem escapasse do seu estado originário de servidão e nem que ele alcançasse a felicidade, que, a nosso ver, é o principal objetivo da obra.

No escólio desse mesmo texto, Espinosa afirma que cada um tem o poder pelo menos parcial de compreender a si mesmo e de compreender seus afetos. E reforça que é “primordial dar-se ao trabalho de conhecer clara e distintamente, o quanto possível, cada afeto [...]”⁴¹⁰. Portanto, a potência do intelecto é o conhecimento. É a partir do conhecimento da ordem necessária da natureza, da mente, dos afetos e de si mesmo que a conquista da beatitude suprema é possível.

Esse escólio dessa proposição 4 é extremamente relevante para entender a liberdade. Ao dizer que “cada um tem o poder de inteligir clara e distintamente a si e a seus afetos (se não absolutamente, ao menos em parte) e, por conseguinte, de fazer com que os padeça menos⁴¹¹”, Espinosa deixa claro que a liberdade é um processo em que os homens podem, por meio do conhecimento, ter o poder de conhecer **ao menos em parte e padecer menos**. Esse escólio distancia Espinosa dos estoicos e da filosofia cristã em geral, por acreditarem que os homens têm poder absoluto sobre suas paixões. Mas a inovação de Espinosa em relação a essas tradições vai mais além, e nós veremos do que se trata.

O final do escólio resume o trajeto da *Ética* até aqui e apresenta o único remédio para combater a força ou a potência das paixões humanas:

⁴⁰⁹ Espinosa, B., EVP4.

⁴¹⁰ Espinosa, B., EVP4S.

⁴¹¹ Espinosa, B., EVP4S.

E, desta maneira, todos os apetites ou Desejos são paixões apenas enquanto se originam de ideias inadequadas; ao passo que os mesmos são associados à virtude quando excitados ou gerados por ideias adequadas. Com efeito, todos os Desejos pelos quais somos determinados a agir podem originar-se tanto de ideias adequadas quanto de inadequadas. E não se pode excogitar para os afetos nenhum outro remédio, que dependa de nosso poder, mais excelente do que este que consiste no conhecimento verdadeiro, visto que não se dá nenhuma outra potência da Mente além da de pensar e formar ideias adequadas [...].

Ou seja, o remédio é o conhecimento dos afetos e o tratamento são as ideias verdadeiras.

A partir disso, notamos que a liberdade apresentada nas primeiras 20 proposições da última parte da *Ética* não é mais terapia dos afetos que nós chamamos de emenda afetiva e apresentamos no capítulo anterior, isto é, não se trata apenas de combater uma paixão com uma outra paixão ou de procurar um afeto mais forte que seja capaz de destruí-la, mas de conhecê-la, fragmentá-la e enfraquecê-la.

Em outras palavras, o filósofo está nos dizendo que é possível esvaziar os sentimentos de amor e de ódio, tornando claro quais são os laços que os vinculam, como se fossem correntes e grilhões da escravidão, aos objetos externos. Nesse processo, os afetos ligados a esses objetos, que antes haviam sido amados ou odiados, esvanecem-se. Perdem, por assim dizer, a consistência, dando lugar a um afeto de alegria produzido pelo aumento da capacidade de pensar.

Depois de entendermos que é possível reassociar a ideia de uma causa externa a outra ideia e, por consequência, a outros afetos, Espinosa nos adverte que a noção de liberdade que considera que as coisas são contingentes é imaginária porque “imaginar uma coisa como livre não é nada outro que imaginar a coisa simplesmente, ignorando as causas pelas quais ela foi determinada a agir⁴¹²”.

O próximo passo do percurso que demonstra a potência do intelecto é mostrar que a mente tem maior potência sobre os afetos quando ela “intelige que todas as coisas são necessárias e que são determinadas a existir e operar pelo nexos infinito das causas”⁴¹³. Quando o homem compreende que uma coisa é necessária e não contingente, ou seja, que algo aconteceu desta ou daquela maneira porque não podia ser diferente, ele padece menos. Espinosa explica que “a Tristeza por um bem perdido é

⁴¹² Espinosa, B., EVP5D.

⁴¹³ Espinosa, B., EVP6D.

mitigada tão logo o homem que o perdeu considera que de maneira nenhuma teria podido conservar aquele bem⁴¹⁴”.

Pensar nas coisas como necessárias coíbe alguns afetos tristes como, por exemplo, o arrependimento. O medo é outro exemplo de afeto que só existe porque queremos enfrentar o passado ou o futuro como se eles fossem contingentes. Quando temos a ideia de que as coisas são necessárias produz-se o afeto que inibe o medo: a segurança. Mas, como não usamos sempre a razão e nem sempre somos capazes de compreender a necessidade das coisas que nos rodeiam, o medo persiste.

Isso significa que a mente tem maior potência sobre os afetos e, portanto, que padece menos, quando compreende pela razão que todas as coisas são necessárias ao invés de imaginar que as coisas são contingentes. Leiamos o escólio:

Quanto mais este conhecimento de que as coisas são necessárias se aplica às coisas singulares que imaginamos mais distinta e vividamente, tanto maior é esta potência da Mente sobre os afetos, o que a própria experiência também atesta. Com efeito, vemos que a Tristeza de um bem perdido é mitigada tão logo o homem que o perdeu considera que de maneira nenhuma teria podido conservar aquele bem. Assim também vemos que ninguém se comiserou do bebê por este não saber falar, andar, raciocinar e, enfim, por viver tantos anos quase inconsciente de si. Ora, se a maioria dos homens nascessem adultos e um ou outro nascesse bebê, então se comiserariam de cada bebê, porque considerariam a infância não como coisa natural e necessária, mas como um vício ou pecado da natureza; e poderíamos observar muitos outros casos assim⁴¹⁵.

A proposição sete, por sua vez, nos apresenta outro tipo de afeto. O filósofo nos fala de afetos que se originam a partir da razão ou que são excitados por ela. Esses afetos envolvem propriedades comuns e sempre serão considerados como presentes (necessários). Portanto, serão sempre mais potentes do que os demais afetos, chamados de afetos imprecisos e erráticos.

As proposições oito e nove trazem o conceito de *plures causae simul* (múltiplas causas simultâneas), pelo qual entendemos que quanto mais plurais forem as causas de um afeto, mais forte ele será, pois será preciso destruir todas essas causas para destruí-lo. A comparação entre um afeto de *plures causae simul* e um afeto que tem apenas um objeto como causa é feita com as seguintes palavras:

⁴¹⁴ Espinosa, B., EVP6S.

⁴¹⁵ Espinosa, B., EVP6S.

Por isso, o afeto que determina a mente a considerar muitos objetos ao mesmo tempo é menos nocivo do que outro afeto, tão forte quanto o primeiro, que ocupa a mente na contemplação de um só ou de poucos objetos, de tal maneira que ela não possa pensar em outros⁴¹⁶.

A proposição seguinte esclarece o que Espinosa pretendia combater, pois como já dissemos, o filósofo reconhece que as paixões fazem parte da natureza humana e que jamais será possível esquivar-se por completo delas. A demonstração nos define quais são os afetos mais nocivos ao dizer que os afetos são maus à medida que impedem a mente de compreender. Esses são afetos contrários à natureza humana, porque compreender é a própria essência da mente.

Nesse mesmo texto, encontramos a afirmação de que, quando os homens não estão submetidos aos afetos contrários à sua natureza, eles são capazes de formar ideias claras e distintas e por consequência são capazes de ordenar e concatenar os afetos de acordo com a ordem do intelecto. É por meio desse poder de reordenar os afetos que o homem consegue padecer menos.

Observemos que Espinosa fala em maior poder para padecer menos, e não em não padecer ou em poder absoluto. Isso revela que a liberdade possível aos homens é justamente **padecer cada vez menos**. Essa liberdade é experimentada em graus que variam, isso quer dizer que os homens podem ser mais ou menos livres de acordo com o afeto que deparam.

O escólio da proposição 18 evidencia e resume que a potência da mente para compreender, reassociar e reordenar os afetos é no que consiste a liberdade espinosana, ou seja, livrar-se da tristeza e da impotência humana. Vejamos: “A isso respondo, em troca, que à medida que compreendemos as causas da tristeza, esta deixa de ser uma paixão, isto é, deixa de ser tristeza⁴¹⁷”.

Portanto, a primeira etapa do caminho que conduz o homem à felicidade consiste em saber que, para ser livre, o homem precisa reconhecer que as paixões são parte da natureza humana e que apesar de não poder evitá-las, a liberdade é o processo de tornar-se cada vez mais potente diante delas⁴¹⁸. Uma conquista constante e nunca absoluta. Porque reprimir um afeto não é outra coisa senão aumentar a nossa potência em comparação com a potência dele sobre nós.

⁴¹⁶ Espinosa, B. EVP9D.

⁴¹⁷ Espinosa, B. EVP10S.

⁴¹⁸ A liberdade, assim como o tratamento contra a depressão, não é uma solução milagrosa que acontece da noite para o dia. Espinosa já nos alertava que a saída da servidão afetiva é processo paulatino e contínuo.

Em outras palavras, ser livre é reconhecer a si mesmo como uma *pars natura* determinada e finita que implica em um processo de autoconhecimento para entender quais são as correntes que carregamos, quais algemas nos limitam e quais desejos nos empurram para essa ou para aquela escolha. É o conhecimento dos próprios afetos, de suas origens e das inúmeras coisas que nos determinam a querer isso ou aquilo.

O processo de conhecer os próprios afetos é movimento que liberta o homem da força que esse afeto exerce sobre ele. Nesse sentido, Chaui comenta que é de dentro da servidão que se encontra o caminho para a liberdade: “[...] porque a servidão se define pela impotência interior, pela contrariedade afetiva e pela passividade, vencê-la significa passar da contrariedade ao contentamento consigo mesmo, da flutuação à firmeza do ânimo, da passividade à autodeterminação⁴¹⁹”.

Por isso, agir é o mesmo que compreender. A mente humana age quando tem ideias adequadas e padece quando tem ideias inadequadas:

À medida que é determinado a agir porque tem ideias inadequadas o homem padece, isto é, faz algo que não pode ser percebido exclusivamente por meio de sua essência, isto é, que não se segue de sua própria virtude. Mas à medida que é determinado a fazer algo porque compreende, então, dessa maneira ele age, isto é, faz algo que é percebido exclusivamente por meio de sua essência, ou seja, que se segue adequadamente de sua própria virtude⁴²⁰.

Com efeito, um corpo humano impotente é aquele cuja maior parte da mente é composta por ideias inadequadas. Por consequência, ele é alguém que padece mais porque seu *conatus* é mais afetado por afetos passivos. Ao passo que um outro tipo de homem é aquele que, apesar de ter muitas ideias inadequadas, tem uma mente cuja maior parte está composta por ideias adequadas e por conta disso age mais e padece menos.

Vale ressaltar que, embora agir seja sinônimo de compreender, não podemos nos deixar levar ao pensamento de que a mente age enquanto o corpo só padece. Ao contrário do que pensava Descartes, o corpo não é a origem das paixões⁴²¹.

⁴¹⁹ Chaui M., *A Nervura do Real*, v.2, p. 406.

⁴²⁰ Espinosa. B., EIVP23D.

⁴²¹ “Quanto aos remédios contra os excessos das paixões, confesso que são difíceis de praticar, e mesmo que não são suficientes para impedir as desordens que acontecem no corpo, mas apenas para fazer com que a alma não seja perturbada, e que possa manter o seu juízo livre”. Carta de Descartes a Elisabeth de maio de 1646 in: *Medicina dos Afetos*, p. 117.

E a mente sozinha não é o caminho para a liberdade, mesmo que a expressão “potência da razão sobre os afetos” nos arraste de imediato para essa conclusão. O itinerário ético proposto por nosso filósofo é um percurso do conhecimento, mas nem por isso é um projeto intelectualista.

Se Descartes procura encontrar um remédio contra as paixões do corpo e pensa a liberdade, de certa maneira, como uma forma de livrar-se do corpo ou da influência dele na vontade, na mente ou no conhecimento, para Espinosa, os remédios contra os afetos servem para combater os próprios afetos (que surgem das ideias inadequadas) e não os corpos. Ou seja, esses remédios fazem com que a mente tenha controle sobre si mesma, jamais sobre o corpo.

O corpo e a mente são simultâneos no agir e no padecer. O corpo age quando a mente age e vice-versa⁴²². Afinal, não esqueçamos que pela segunda parte da *Ética* a mente não pode determinar o corpo a agir nem o corpo pode determinar a mente a pensar, ambos agem e padecem juntos. Dessa forma, é preciso entender que a liberdade envolve tanto a potência da mente quanto a do corpo, pois ela só é possível a um corpo que seja cada vez mais apto a afetar e a ser afetado: “A Mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu corpo de múltiplas maneiras⁴²³”.

Um corpo apto a muitas coisas é aquele que experimenta múltiplas e simultâneas sensações. Espinosa não quer limitar a sensibilidade, e sim ampliá-la ao máximo porque, quanto mais o corpo experimenta, mais a mente conhece:

Contudo, digo de maneira geral que quanto mais um Corpo é mais apto do que outros para fazer ou padecer muitas coisas simultaneamente, tanto mais a sua Mente é mais apta do que outras para perceber muitas coisas simultaneamente; e quanto mais as ações de um corpo dependem somente dele próprio, e quanto menos outros corpos concorrem com ele para agir, tanto mais apta é a sua mente para entender distintamente⁴²⁴.

A liberdade possível aos homens é ter um corpo capaz de muitas coisas e uma mente internamente disposta. Portanto, para ser cada vez mais livre, é preciso

⁴²² “O que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir do nosso Corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar na Mente”. Espinosa, B., EIIP11.

⁴²³ Espinosa, B., EIIP14.

⁴²⁴ Espinosa, B., EIIP13S

esforçar-se continuamente para experimentar um afeto que seja constante, que resulte em um *conatus* cada vez mais potente, que nos faça ter uma natureza mais firme.

No entanto, encontrar esse afeto ou alcançar esse poder de conhecer os afetos e reordená-los na mesma ordem do intelecto não é tarefa tão simples, e por isso Espinosa apresenta outra alternativa para refrear os afetos nocivos.

[...] o melhor que podemos fazer, enquanto não temos o conhecimento perfeito dos nossos afetos, é conceber um princípio correto de viver, ou seja, regras seguras de vida, confiá-las à memória, e aplicá-las continuamente aos casos particulares que, com frequência, se apresentam na vida, **para que nossa imaginação seja, assim, profundamente afetada por elas**, de maneira que estejam sempre à nossa disposição. Por exemplo, estabelecemos, entre as regras de vida, que o ódio deve ser combatido com o amor ou com a generosidade, em vez de ser retribuído com um ódio recíproco⁴²⁵.

De acordo com essa segunda alternativa, que não consiste apenas em ordenar os afetos segundo a ordem do intelecto, mas em estabelecer regras e aplicá-las continuamente para que a imaginação seja afetada por elas, percebemos que a primeira etapa do caminho que conduz o homem à liberdade parece ser realizada com a ajuda da imaginação. Como aponta Sévérac:

Em vez de opor frontalmente imaginação e razão, afetos passionais e desejos racionais, **Spinoza propõe outro uso do conhecimento imaginativo**, pelo qual, os conhecimentos racionais são vivificados, **inscritos na memória**, a fim de, ou bem destruir as paixões nocivas, ou bem viver de outra maneira, mais ativamente, as paixões que convêm com a razão⁴²⁶.

⁴²⁵ Espinosa, B., EVP10S. (Grifo nosso).

⁴²⁶ Sévérac, P., Conhecimento e afetividade em Spinoza. In *O mais potente dos afetos Spinoza e Nietzsche*, p. 33. (Grifo nosso).

5.3 A mente internamente disposta: uma imaginação livre

Seguindo o percurso da primeira etapa da última parte da *Ética*, vemos que as proposições seguintes tratam de como as imagens participam do processo pelo qual o homem torna-se cada vez mais livre.

A proposição 11 afirma que “quanto mais uma imagem é referida a muitas coisas, tanto mais ela é frequente ou mais frequente se aviva, e tanto mais ocupa a Mente⁴²⁷”. Isso significa que, quanto mais uma imagem estiver ligada a muitas coisas, tanto mais causas serão dadas para que seja excitada. A mente contemplará todas essas coisas simultaneamente com o afeto e por isso esse afeto será mais vívido e ocupará mais a mente.

Na proposição 12, por sua vez, lemos que “as imagens das coisas são unidas **mais facilmente** às imagens que se referem às coisas que entendemos clara e distintamente do que às outras⁴²⁸”. A proposição anterior nos disse que as imagens se ligam a muitas coisas, essa proposição nos diz que ela se liga mais facilmente a ideias adequadas e, por conseguinte, verdadeiras.

A proposição 13 reforça que, quanto mais uma imagem for unida a muitas outras, mais causas ela terá. O que nos faz lembrar os afetos *plures causae simul*, que, como já sabemos, por estarem ligado a muitas causas, são mais fortes e menos nocivos⁴²⁹.

E, por fim, a proposição 14 afirma que a mente humana pode fazer com que “**todas as afecções do corpo** ou **imagens das coisas** sejam referidas à ideia de Deus⁴³⁰”.

Essa proposição separa Espinosa dos demais racionalistas radicais que desprezam o conhecimento imaginativo, pois revela que as imagens podem ser adequadas, ou melhor, que a imaginação pode ser internamente disposta, isto é, reordenada⁴³¹. Como podemos notar ao ler Espinosa sugerindo como podemos superar o medo:

⁴²⁷ Espinosa, B., EVP11.

⁴²⁸ Espinosa, B., EVP12.

⁴²⁹ Espinosa, B., EVP8-9.

⁴³⁰ Espinosa, B., EVP14.

⁴³¹ O estudo sobre a imaginação em Espinosa é recente. Esse tema, segundo Lorenzo, foi negligenciado e ficou na “sombra do mais nobre conhecimento sub *specie aeternitatis*”. A maioria dos comentadores de

Para acabar com o medo é preciso pensar com firmeza, quer dizer, é preciso enumerar **e imaginar**, com frequência, os perigos da vida e a melhor maneira de evitá-los e superá-los por meio da coragem e da fortaleza. Deve-se observar, entretanto, que, ao **ordenar nossos pensamentos e imaginações** devemos levar sempre em consideração aquilo que cada coisa tem de bom, para que sejamos, assim, sempre determinados a agir segundo o afeto da alegria⁴³².

Lembremos que pelo *Tratado da Emenda do Intelecto*, o conhecimento verdadeiro das coisas precisa partir de uma ideia verdadeira e essa ideia é a própria ideia de Deus⁴³³. Isso significa que, se a mente humana pode fazer com que as imagens das coisas (ideias do primeiro gênero) possam estar referidas à ideia de Deus, é porque de alguma maneira ela pode ser verdadeira, ou melhor, ativa.

Consideramos que a emenda do intelecto proposta por Espinosa não consiste em abandonar a imaginação para conhecer todas as coisas apenas pelo segundo e pelo terceiro gêneros de conhecimento, porque isso não é possível. Até porque as ideias inadequadas são em si inteiramente positivas. Não há nada nelas pelo qual alguém possa dizer que sejam falsas. Elas expressam parcialmente as coisas que elas significam. São, portanto, uma parte do conhecimento.

Ademais, vale lembrar que Espinosa não compreende os gêneros de conhecimento como fases ou estágios do desenvolvimento cognitivo humano. Não é que os homens sejam primeiro imaginativos, depois racionais e por último intuitivos, mas que todos os homens são imaginativos, racionais e intuitivos. É verdade que os homens são naturalmente e com frequência mais imaginativos, isto é, conhecem mais por meio das afecções do corpo.

No entanto, não há ruptura entre os gêneros de conhecimento, mas uma relação entre eles, de modo que o conhecimento racional é o que permite que os homens passem de uma percepção sobre como seus corpos foram afetados por um objeto para o conhecimento da essência das coisas em si mesmas.

A *Ética* nos ensina que os homens não erram por imaginar, mas por confundirem a imaginação com o intelecto e por usarem os modos do imaginar para explicar as coisas, não enxergando as coisas como são, mas apenas como as imaginam.

Espinosa concorda que “que toda nossa atenção deve ser direcionada para os dois últimos gêneros, que a *Ética* chama de Razão e de Ciência Intuitiva”. Darbon, A., *Études spinozistes*, Paris: PUF, 1946, p. 88.

⁴³² Espinosa. B., EVP10S. (Grifo Nosso).

⁴³³ Como já mostramos no segundo capítulo.

Emendar o intelecto é conhecer a potência e os limites de cada gênero do conhecimento, para ter uma ideia mais adequada possível, mais verdadeira, ou seja, mais clara, distinta e completa, tanto das imagens (imaginação), das causas (razão) quanto da essência das coisas (intuição). Até mesmo porque o conhecimento produzido pelos gêneros de conhecimento não são conhecimentos separados, isolados ou fragmentados. Os três são simultâneos. Por exemplo: quando conhecemos algo, primeiro temos a imagem e a ideia inadequada acompanhada do afeto que essa coisa externa proporcionou no nosso corpo, mas, ao mesmo tempo, também podemos conhecer sua causa e suas propriedades e, quem sabe, conhecer sua essência. Esse é o conhecimento perfeito para Espinosa, ou seja: completo.

Esse conhecimento, por assim dizer, tridimensional é o conhecimento tal qual no intelecto divino, pois Deus também conhece imagens, mas ele não tem ideias inadequadas porque conhece as imagens de maneira ativa, isto é, como partes de um todo complexo, um complexo infinito de causas necessárias. Em outras palavras, Deus é ideia adequada de si mesmo – do Todo que ele é e das conexões necessárias das partes que o constituem – e por isso as ideias das imagens *nas* partes (em nós, por exemplo) não são *nele* parciais, mutiladas e confusas, mas sim ideias adequadas⁴³⁴.

Além disso, a afecção corporal e a ideia do afeto são duas coisas indissociáveis, e a imagem é diferente da ideia da imagem. Por isso, é possível reassociar essa imagem a outra ideia que não seja confusa nem inadequada. E essa nova ideia produzirá uma nova afecção corporal, e, por conseguinte, um novo afeto, conforme já vimos no tópico anterior. O que também implicará em uma nova relação entre as ideias, ou seja, entre os gêneros de conhecimento, tal como destaca Sévérac:

Nosso conhecimento concreto do que é verdadeiramente bom ou mau é um conhecimento racional mesclado de imaginário: os desejos que daí nascem são menos potentes que os desejos que dependem só da imaginação dos prazeres presentes. Uma grande parte da empresa spinozista consistirá, dado isso, em reformar o imaginário passional,

⁴³⁴ É o que nos dizia o corolário da proposição 11 da Parte I da *Ética*: “Daí segue que a Mente humana é parte do intelecto infinito de Deus; e portanto, quando dizemos que a Mente humana percebe isto ou aquilo, nada outro dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado pela natureza da Mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da Mente humana, tem esta ou aquela ideia; e quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia não apenas enquanto constitui a natureza da Mente humana, mas enquanto, em simultâneo com a Mente humana, tem também a ideia de outra coisa, então dizemos que a Mente percebe a coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente”.

em simultâneo racionalizando esse imaginário e imaginando o racional⁴³⁵.

Segundo Sévérac, Espinosa faz uma reforma da imaginação, com as proposições 5 a 9, mostrando que ela é auxiliar da razão na conquista pela liberdade, pois o homem que se torna livre não deixa de imaginar nem de formar imagens, mas torna-se capaz de reorganizá-las, reordená-las e concatená-las adequadamente⁴³⁶. Por isso nós consideramos que essa proposição 14 é a segunda chave mestra para mostrar que Espinosa considera que a imaginação pode ser dita livre ou ativa. Nesse sentido, o comentador conclui que o conhecimento racional terá o auxílio do conhecimento imaginativo para “moderar, destruir ou até transformar do interior os afetos passionais⁴³⁷”.

Essas proposições da última parte da *Ética*, que abrem espaço para pensarmos a imaginação enquanto uma potência da mente são, de suma importância para nosso trabalho, pois, como sabemos, a memória está ligada à imaginação. Nos próximos capítulos veremos as proposições da *Ética* em que ambas aparecem como supostos obstáculos aos que pretendem alcançar a felicidade.

Finalizando o percurso da primeira etapa, da proposição 15 a 20, temos Deus como tema comum. Por meio delas, Espinosa nos diz que ao compreender a si próprio e os seus afetos de maneira clara e distinta, os homens necessariamente amarão a Deus e esse amor a Deus ocupará a mente ao máximo porque esse amor é um afeto que se torna cada vez maior e ocupa cada vez mais a mente dos que desfrutam dele.

A proposição que encerra a primeira etapa do caminho que conduz o homem à liberdade traz a ideia de que o amor para com Deus não pode envolver nem ciúmes nem inveja, mas o contrário, que tal afeto será ainda mais reforçado e mais potente quanto mais homens compartilharem do mesmo amor⁴³⁸. A demonstração nos revela que o amor de Deus é o supremo bem e o escólio reforça a mesma ideia ao dizer que esse afeto é indestrutível, pois não existe nenhum outro capaz de destruí-lo, uma vez que ele é o mais potente de todos, por tratar-se de um amor por algo imutável e eterno. Esse amor, que mais adiante Espinosa chamará de **amor intelectual de Deus**, é

⁴³⁵ Sévérac, P., Conhecimento e afetividade em Spinoza. In: *O mais potente dos afetos Spinoza e Nietzsche*, p. 33.

⁴³⁶ Sévérac, P., Éthique V. In: *Lectures de Spinoza*. Paris: Ellipses, 2006, p. 153-170.

⁴³⁷ Sévérac, P., Conhecimento e afetividade em Spinoza. In: *O mais potente dos afetos Spinoza e Nietzsche*, p. 36.

⁴³⁸ Espinosa, B., EVP20.

um afeto produzido pela intuição, terceiro gênero de conhecimento. Ele é responsável por fazer com que as paixões constituam a menor parte da mente e por gerar o amor pelo bem imutável e eterno. De maneira que sua relação com o corpo é tão necessária que ele não pode ser destruído sem que aconteça o mesmo com o corpo.

O que nos leva a concluir que as enfermidades de ânimo, como a depressão, por exemplo, se originam, entre outras coisas, por conta de um amor excessivo por algo que varia, enquanto o ânimo perfeitamente saudável é aquele que ama algo que é imutável, Deus. Os homens, no entanto, variam entre um e o outro, entre a impotência e a potência. Não podendo nem sobreviver por muito tempo em uma situação em que a servidão afetiva lhe conduza à máxima impotência nem podendo alcançar de maneira definitiva a máxima potência ou a liberdade absoluta. Como já dissemos, trata-se, portanto, de um esforço contínuo para agir cada vez mais e padecer cada vez menos.

No final do escólio da proposição 20, o autor encerra essa subparte da *Ética*, ao dizer: “Reuni, até aqui, todos os remédios para os afetos, ou seja, tudo aquilo que a mente, considerada em si só, pode contra os afetos⁴³⁹”. Nesse escólio, tais remédios são enumerados em cinco, mas consistem basicamente em dois: 1) no conhecimento dos afetos e 2) na ordenação ou concatenação que a mente pode fazer deles de acordo com a ordem do intelecto. Por isso, o filósofo insiste:

Devemos, pois, nos dedicar, sobretudo, à tarefa de conhecer, tanto quanto possível, clara e distintamente, cada afeto. [...] E, por isso, não se pode imaginar nenhum outro remédio que dependa de nosso poder que seja melhor para os afetos do que aquele que consiste no verdadeiro conhecimento deles, pois não existe nenhuma outra potência da mente que não seja a de pensar e de formar ideias adequadas, tal como, anteriormente demonstramos⁴⁴⁰.

Portanto, o final da *Ética* nos mostra que Espinosa emprega dois sentidos de liberdade: 1) A liberdade de Deus que é definida na primeira parte e 2) a liberdade humana que é definida na quinta parte.

Se as paixões determinam os homens e os arrastam de maneira que eles são “agitados por causas externas de muitas maneiras” e flutuam “tal qual ondas do mar agitadas por ventos contrários, ignorantes dos desenlaces e do destino⁴⁴¹”, podemos dizer que Espinosa pensa nas paixões como uma turbulência, enquanto a liberdade é o

⁴³⁹ Espinosa, B., EVP10S.

⁴⁴⁰ Espinosa, B., EVP4S.

⁴⁴¹ Espinosa, B., EIIP59S.

conhecimento que produz a firmeza de ânimo diante delas e, conseqüentemente, a estabilidade e a serenidade afetiva.

Por isso, Espinosa nos diz que a verdadeira liberdade não é a falsa ideia de livre-arbítrio. “A verdadeira liberdade do homem refere-se à Fortaleza, à Firmeza e à Generosidade⁴⁴²”. Sobre a firmeza e a generosidade, Espinosa escreve que: “[...] por Firmeza entendo o Desejo pelo qual cada um se esforça para conservar seu ser pelo só ditame da razão; [...] Por Generosidade entendo o Desejo pelo qual cada um se esforça para favorecer os outros homens e uni-los a si por amizade pelo só ditame da razão [...]”⁴⁴³. Mas no que consiste essa fortaleza?

⁴⁴² Espinosa, B., EIVP73S.

⁴⁴³ Espinosa, B., EIVP59S.

5.4 A liberdade é uma virtude

Quando pensamos na palavra virtude ou mesmo quando a buscamos em qualquer dicionário, encontramos que se trata de uma qualidade ou de uma ação moral. No nosso contexto atual, ela parece ser entendida como uma espécie de inclinação ou tendência para fazer o que é considerado moralmente bom ou como uma ação que deve ser praticada para alcançar aquilo que é considerado moralmente correto. Jean Starobinski, em *A transparência e o obstáculo*, entende a virtude como um tipo de conhecimento do bem e do mal por meio do qual o homem pode obter uma vitória voluntária sobre o mal⁴⁴⁴.

A virtude é uma questão filosófica antiga. Na Grécia, o *Mênon* de Platão discute se a virtude (*ἀρετή*) pode ou não ser ensinada⁴⁴⁵. Aristóteles considera que “a felicidade é uma certa atividade da alma em conformidade com a virtude perfeita”⁴⁴⁶. De maneira geral, a virtude aristotélica significa *excelência* (*areté*), força ou a capacidade de aperfeiçoamento que não se restringe apenas aos homens. O filósofo do Liceu entendia que cada ser vivo pode exercer sua virtude. A virtude do pássaro, por exemplo, é voar mais rápido, a do homem é agir conforme a razão.

No entanto, no final do primeiro livro que compõe a obra que conhecemos como *Ética a Nicômaco*, o autor explica que existem dois tipos de virtudes: intelectuais e morais. A sabedoria, o entendimento e a prudência são do primeiro tipo, ao passo que a generosidade e a temperança são do segundo. Distingui-las em dois tipos faz com que Aristóteles considere que as primeiras (virtudes intelectuais) sejam produzidas pela instrução e reforçadas pela experiência e pelo tempo, mas as segundas (virtudes morais) são produtos do hábito. O autor é incisivo ao dizer que nenhuma virtude moral é engendrada pela natureza e sim adquirida pelo exercício, ou seja, pelo hábito (*ethos*)⁴⁴⁷.

⁴⁴⁴ Starobinski, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

⁴⁴⁵ Platão. *Mênon*. Rio de Janeiro; Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001. A primeira nota dessa edição nos adverte que os tradutores poderiam traduzir *ἀρετή* por virtude ou por excelência, e destacam que a palavra grega não pode ser vinculada ao atual sentido de virtude, impregnado de valores cristãos que são alheios ao espírito grego. No contexto grego, *ἀρετή* significa uma vida feliz ou aquilo que é indispensável para alcançá-la.

⁴⁴⁶ Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Bauru, SP: Edipro, 2007, Livro I, §13, p. 62.

⁴⁴⁷ Em Aristóteles, observamos que, no Livro II da *Ética a Nicômaco*, o hábito é apresentando como meio pelo qual os homens aprendem as virtudes morais. Sendo a virtude, como vimos, de dois tipos, nomeadamente, intelectual e moral, a intelectual é majoritariamente tanto produzida quanto ampliada pela instrução, exigindo, consequentemente, experiência e tempo, ao passo que a virtude moral ou ética é o

Aristóteles considera que a virtude moral é “uma qualidade segundo a qual se age da melhor forma em relação aos prazeres⁴⁴⁸”. Ou seja, ao contrário de Sócrates e Platão, a virtude não é um hábito do intelecto, e sim uma disposição de caráter adquirida e reforçada pela repetição dos atos. As virtudes morais são produtos da vontade, pois são “certas formas de escolha ou, de um modo ou outro, envolvem escolha⁴⁴⁹”. Tomás de Aquino concordará com Aristóteles ao considerar que a virtude não é inata e que precisa ser exercitada para que adquira a estabilidade de um hábito⁴⁵⁰.

A nossa palavra deriva da versão latina *virtù*, que significa força viril ou poder que uma coisa tem para produzir um efeito. No entanto, talvez por influência das filosofias cristãs, aos poucos a ideia antiga de virtude como um poder para produzir um efeito foi ganhando um aspecto mais moral, passando a significar o esforço que os homens fazem para agir em conformidade com o que é moralmente certo ou para praticar o que é moralmente considerado bom. Esse esforço é condicionado pela vontade, entendida como *liberum arbitrium*.

Para Santo Agostinho, por exemplo, a virtude é um hábito do bem. Na sua interpretação, apesar do homem ser naturalmente bom, por ser imagem e semelhança de Deus, ele pode ser tanto virtuoso quanto vicioso. A liberdade, mais precisamente o livre-arbítrio, é o que possibilita que o homem possa agir em conformidade com a virtude ou não. A virtude é como uma purificação da alma, atingida pela prática da liberdade ao escolher agir em conformidade com o que é moralmente bom. Portanto, é a liberdade e a prática do bem o que possibilita que um homem seja ou não virtuoso, ao passo que as paixões da alma dificultam o agir virtuoso do homem.

Ao nos falar sobre as virtudes cardeais, Agostinho nos diz que a temperança é “a virtude que coíbe as paixões⁴⁵¹”. Dessa maneira, ele ensina que para ser feliz é preciso, pela boa vontade, purificar a alma pelo exercício da virtude. Ou seja, são as boas práticas morais que conduzem o homem à liberdade e ao amor divino.

Espinosa nos parece dizer o contrário, ao escrever no escólio da última proposição da quinta parte, que “ninguém goza da beatitude porque coibiu os afetos, mas, ao contrário, o poder de coibir a lascívia origina-se da própria beatitude”.

produto do hábito, sendo seu nome derivado, com uma ligeira variação da forma, dessa palavra. E, portanto, fica evidente que nenhuma das virtudes morais é em nós engendrada pela natureza, uma vez que nenhuma propriedade natural é passível de ser alterada pelo hábito. Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Livro II, §1, p. 70.

⁴⁴⁸ Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Livro II, §3, p. 72.

⁴⁴⁹ Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Livro II, §5, p. 75.

⁴⁵⁰ Aquino, T. *Suma Teológica IV*, São Paulo, Loyola, 2005, p. 47.

⁴⁵¹ Agostinho. *Diálogo sobre o livre arbítrio*. Lisboa: Casa da Moeda, 2001, p. 125.

Para entender esse enunciado, primeiro temos que entender o conceito espinosano de virtude. O conteúdo das proposições da quarta parte da *Ética* sobre a virtude nos faz ver que esse conceito não está muito alinhado ao pensamento comum. Enquanto Descartes ensinava a Elisabeth que o arrependimento é uma “virtude cristã que serve para fazer com que nos corrijamos⁴⁵²”, Espinosa escreve na *Ética* que a humildade não é uma virtude, mas uma paixão e que “quem se arrepende do que fez é duas vezes miserável ou impotente”. Por essa passagem notamos que Espinosa afasta totalmente o significado moral da palavra virtude e que nosso filósofo está, nesse sentido, mais próximo do que pensava Maquiavel.

Virtú é um dos conceitos mais importantes de *O Príncipe*. Maquiavel abre esse clássico da filosofia política explicando que todos os Estados, quer sejam repúblicas quer sejam principados, foram conquistados ou com armas ou por fortuna ou por virtude. Ainda que todos os homens tentem percorrer os mesmos caminhos abertos por outros e ajam imitando aqueles que consideram como grandes, eles não conseguem repetir tudo e nem igualar sua *virtú*, porque Maquiavel nos afirma no capítulo VI de *O Príncipe* que a virtude é algo que pertence aos *Grandes*. Nesse mesmo capítulo, o filósofo afirma que os príncipes encontram maiores ou menores dificuldades para manter seus poderes, conforme seja maior ou menor a *virtú* de quem os conquistou.

Essa ideia destaca, como é de se esperar de um filósofo renascentista, que Maquiavel resgata ou pelo menos se reaproxima do sentido grego desse conceito. Isso quer dizer que, longe de ser uma qualidade moral ou uma ação voluntária para realizar boas obras, a virtude é uma habilidade política, uma espécie de destreza ou a astúcia necessária para que um príncipe consiga se manter no poder, ao conseguir manter o Estado, a constituição política da cidade.

Para Maquiavel, a fortuna pode ser entendida como aquela que produz as ocasiões, a *occasio*. Essas ocasiões podem tornar os homens afortunados, mas é a sua excelente *virtú* que faz com que eles possam reconhecer essa ocasião. No capítulo VII, por exemplo, Maquiavel faz uma comparação entre aqueles que somente pela fortuna tornaram-se príncipes. Ele diz que tal mudança foi feita com pouco esforço, mas que é preciso de muito esforço para manter a nova condição. Porque se apoiam exclusivamente na vontade e na fortuna de quem lhes concedeu o poder. Tais coisas são

⁴⁵² Descartes, R. Carta de Descartes a Elisabeth 3 de novembro de 1645 in: *Medicina dos Afetos*, p. 102.

volúveis e instáveis. Os estados que nascem subitamente, como todas as outras coisas da natureza que nascem e crescem depressa, não podem formar raízes e ramificações e por isso sucumbem na primeira tempestade. Todavia, se esses que se tornam príncipes possuírem *virtù*, podem se preparar rapidamente para conservar aquilo que a fortuna lhes ofertou.

Maquiavel nos ensina que a fortuna faz com que os homens enfrentem grandes dificuldades e defrontem-se em seu caminho com perigos que só podem ser superados com a *virtú*. Portanto, para Maquiavel a virtude é como uma força de ânimo, mas não é qualquer tipo de força, porque o filósofo adverte que não se pode chamar de *virtù*: “assassinar os seus concidadãos, trair os amigos, ser sem palavra, sem piedade, sem religião: modos desses podem fazer adquirir império, mas não glória⁴⁵³”. Uma definição melhor seria “grandeza do seu ânimo a suportar e superar as coisas adversas⁴⁵⁴” ou como uma espécie de fortaleza. Aquele que tem *virtù* constrói seu império com bastante fadiga, mas necessita de pouca para mantê-lo⁴⁵⁵.

Na quarta parte da *Ética* vemos que Espinosa também escreve sobre a fortuna, mas por conta da fundamentação ontológica da primeira parte, sabemos que ela não tem o mesmo sentido que tinha para os gregos, os estoicos, os cristãos e mesmo para Maquiavel. A fortuna não é a deusa do acaso, nem da boa nem da má sorte, porque o acaso e a sorte não são produtos da contingência. Como já sabemos pela proposição 29 da primeira parte: “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a operar de maneira certa”. Com essa afirmação, Espinosa retira a realidade ontológica da fortuna que deixa de ser uma deusa e passa a ser uma coisa não existente.

Todavia, nas definições da quarta parte, Espinosa diz que chama de contingente as coisas singulares porque não encontraremos nada que ponha necessariamente nem exclua necessariamente a sua existência, se prestarmos atenção somente às suas essências. Isso quer dizer que as coisas singulares não são impossíveis, por não serem contraditórias e nem são necessárias por sua própria essência, tal como é a substância.

⁴⁵³ Maquiavel, N. *O príncipe*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 141.

⁴⁵⁴ Maquiavel, N. *O príncipe*, p. 141.

⁴⁵⁵ A imagem de uma fortaleza ilustra que a virtude é para Maquiavel aquilo que para ser construído exige muito trabalho e muita força, mas que depois de edificada tornará menos trabalhoso manter-se seguro por estar sendo protegido por ela.

Elas são necessárias porque são produções necessárias, mas como os homens ignoram as causas que determinam tais coisas, elas são consideradas por eles como se fossem contingentes. No corolário 1 da proposição 44, ainda na segunda parte da *Ética*, ele já explica que é só por conta da imaginação que contemplamos as coisas como contingentes. Ou seja, na verdade todas as coisas são necessárias, mas como não conhecemos das coisas singulares a sua duração, nós as imaginamos como se fossem contingentes. Por isso, o corolário da proposição 31 da segunda parte diz:

Donde segue que todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis, pois da duração delas não podemos ter nenhum conhecimento adequado e é isso que por nós deve ser entendido por contingência e possibilidade de corrupção das coisas. Com efeito, afora isso, não é dado nenhum contingente.

A contingência é, na verdade, mais um resultado inadequado dos limites de nossa capacidade de conhecer, que nos leva a apreendê-las apenas por meio de suas imagens. Sendo assim, quando Espinosa diz que os homens são escravos da fortuna, significa dizer que eles são escravos de um conhecimento inadequado diante das coisas, da ignorância de si mesmos e de seus próprios afetos⁴⁵⁶.

Ao anunciar o escopo da terceira parte da *Ética*, Espinosa diz que tratará sobre a natureza e a força dos afetos (*affectuum viribus*). Na tradução de Tomaz Tadeu lemos: “da natureza e da virtude dos afetos⁴⁵⁷”. Isso ocorre porque, como veremos ao longo desse texto, Espinosa considera que potência e virtude são a mesma coisa. Como já sabemos o que significa potência, vejamos um pouco mais o que Espinosa pensa por virtude.

As definições para esse conceito aparecem principalmente nas proposições 20 a 25 da quarta parte da *Ética*. Espinosa nos diz que longe de ser uma prática para purificar a alma das paixões, a virtude não é nada outro senão a própria potência humana.⁴⁵⁸ E “o esforço para se conservar é o primeiro e o único fundamento da virtude.” Agir virtuosamente não significa ter práticas e hábitos considerados moralmente bons, e sim agir segundo as leis de sua própria natureza, ou seja, buscar

⁴⁵⁶ Espinosa entende a fortuna como uma questão de ignorância que tem como causa o desconhecimento da ordem necessária da natureza. Conforme podemos observar pelo capítulo 3 do *Tratado Teológico Político* e também pelo escólio da proposição 49 da segunda parte da *Ética*.

⁴⁵⁷ Espinosa, B., EIIIPrefácio.

⁴⁵⁸ Espinosa, B., EIVP20.

conservar-se na existência, antes de tudo, inteligir⁴⁵⁹. “Logo, agir por virtude nada outro é em nós que agir, viver e conservar o seu ser sob a condução da razão⁴⁶⁰”.

A proposição 23 da quarta parte da *Ética*, quando afirma que “o homem não pode absolutamente ser dito agir por virtude enquanto é determinado a fazer (agir) algo por ter ideias inadequadas [...]”, introduz uma diferença (qualificação) entre *conatus* e virtude, porque o *conatus* é o esforço que faz o homem perseverar em seu ser e que o determina a agir, produzindo desejos que “podem originar-se tanto de ideias adequadas quanto de inadequadas”⁴⁶¹; todavia, a virtude, como nos explica a proposição 23 da quarta parte, só pode ser dita quando os homens agem determinados por ideias adequadas.

A proposição 26 reitera que agir por virtude é agir sob a condução da razão. Chaui interpreta que a virtude é o “*ingenium* de cada um quando seu corpo e sua mente são causa adequada”, e que despojada de todos os imperativos normativos, virtude para Espinosa significa atividade, ou seja, estar *sui juris*⁴⁶². A filósofa também nos ensina que a quarta parte da *Ética* revela uma relação de identidade entre a virtude e “a razão como desejo⁴⁶³”. Como já sabemos que a razão não postula nada que seja contra a própria natureza humana nem mesmo algo que esteja acima da força humana, ela na verdade postula aquilo que reforça e favorece a própria conservação do *conatus*. Assim, os *dictamina rationis* operam da mesma maneira que a virtude quando esta é definida como: “agir pelas leis da sua própria natureza⁴⁶⁴”. Por isso, Chaui escreve que a virtude é a “realização racional da autoconservação⁴⁶⁵”. Em outras palavras, a virtude espinosana não é redutível a ideais abstratas ou de condutas baseadas em valores morais externos: “A virtude, ao contrário, não está além do ser, agir e viver em ato, jamais posta numa finalidade que nos levaria a uma felicidade e a um bem situado além de nós⁴⁶⁶”.

Por fim, enquanto o *conatus* é a disposição interna para preservar e aumentar a potência, a virtude é estar consciente dessa disposição interna, ou melhor, é

⁴⁵⁹ Podemos dizer que existe uma primeira virtude que é o exercício mesmo do próprio *conatus*; por isso ele está “para além de bem e mal”, ou aquém da moral. A virtude enquanto “inteligir” é uma potência que, por assim dizer, vem depois, uma “virtude segunda” que, no entanto, é a “verdadeira virtude”, resultado de uma árdua experiência do próprio *conatus*.

⁴⁶⁰ Espinosa, B., EIVP24D.

⁴⁶¹ Espinosa, B., EVP4S.

⁴⁶² Chaui, M., *A Nervura do Real*, v.2, p. 406.

⁴⁶³ Chaui, M., *A Nervura do Real*, v.2, p. 421.

⁴⁶⁴ Espinosa, B., EIVP23S.

⁴⁶⁵ Chaui, M., *A Nervura do Real*, v.2, p. 422.

⁴⁶⁶ Chaui, M., *A Nervura do Real*, v.2, p. 429.

a própria consciência dessa potência. Assim como desejo é o nome que Espinosa dá à consciência do *conatus*. Se podemos interpretar que perseverar é resistir e se podemos dizer que *conatus* é resistência, a virtude seria como uma fortaleza, por ser uma firmeza de ânimo que se constrói quando se tem consciência da força dos afetos e da força interna que é preciso manter para estar *sui juris*. Ou seja, a virtude é a fortaleza construída para manter uma relação mais ou menos estável entre a potência singular de si a potência singular dos afetos. Essa fortaleza reforça uma proporção singular.

Se Maquiavel rompe com a tradição cristã por considerar que a virtude é uma capacidade de agir diante de situações imprevistas, uma habilidade, maleabilidade, disposição ou força para enfrentar a face ruim da fortuna, Espinosa, por sua vez, faz o mesmo já quando desfaz o laço que prendia vontade – querer ou não querer – e desejo – apetecer ou ter aversão. Esse laço, segundo Chauí, era o que levava desde Aristóteles a definir a virtude como “o desejo determinado pela vontade guiada pela razão⁴⁶⁷”. Isso ocorre porque *vontade* em Espinosa não é uma faculdade livre da mente que impulsiona o homem a escolher entre x ou y; ela é o ato de afirmar ou negar algo como verdadeiro ou falso.

Vontade é uma volição singular que apenas reforça uma escolha já determinada. E a volição nada mais é do que a própria ideia⁴⁶⁸. Portanto, longe de ser uma ação da ou contra a vontade, a virtude é mais do que seguir padrões meramente externos e morais; ela é, antes de tudo, seguir a si mesmo, determinar-se internamente. Virtude em Espinosa é simplesmente a potência de ser o que se é: “pois [...] a virtude nada outro é que agir pelas leis da própria natureza⁴⁶⁹”, enquanto a servidão é “a ausência de proporção entre a força da potência singular e as forças das potências externas⁴⁷⁰”. É estar internamente determinado para manter a fortaleza de ânimo⁴⁷¹.

Como já dissemos, a virtude espinosana é uma espécie de fortaleza interna, uma firmeza do ânimo, que só pode ser construída quando se tem consciência da sua própria força e da força dos afetos. Nesse sentido, para concluir nossa aproximação entre Espinosa e Maquiavel, o capítulo VII de *O Príncipe* nos diz que existem duas maneiras de conseguir os principados: ou pela fortuna ou pela virtude. O filósofo nos

⁴⁶⁷ Chauí, M., *A Nervura do Real*, v.2, p. 266.

⁴⁶⁸ Espinosa, B., EIVP48-49.

⁴⁶⁹ Espinosa, B., EIV13S.

⁴⁷⁰ Espinosa, B., EIVP18S.

⁴⁷¹ Espinosa, B. EVP20S.

explica que pela fortuna é fácil conseguir um principado, mas é difícil mantê-lo, enquanto pela virtude é o contrário.

Com efeito, podemos comparar as duas maneiras pelas quais Maquiavel nos diz que é possível conquistar um principado com a produção dos afetos de alegria segundo Espinosa. Sabemos que, em geral, também existem duas maneiras de se produzir alegria: a alegria passiva é como se fosse um principado conquistado pela fortuna, pois ela é mais fácil de ser produzida porque vem de fora, do acaso dos encontros. No entanto, por depender de causas externas, é instável e frágil; ao passo que o segundo tipo de alegria é ativo, o que o faz mais difícil de ser construído por ser interno, porém mais estável e mais potente. Por isso a Definição 8 da quarta parte da *Ética* diz que: “Por virtude e potência entendo o mesmo; isto é a virtude, enquanto referida ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem poder de fazer algumas coisas que só pelas leis de sua natureza podem ser inteligidas”.

Dessa maneira, notamos que a virtude não é uma tendência ou uma prática moral, mas a própria potência humana quando exercida por si mesma, sem coerção, ou seja, livre. Como reitera o *Tratado Político*, “Porque a liberdade é uma virtude, ou seja, uma perfeição: por isso tudo quanto no homem é sinal de impotência não pode ser atribuído à sua liberdade⁴⁷²”. Todavia, o mesmo texto nos adverte que essa liberdade não pode, em relação aos homens, ser dita absoluta, haja vista que “não está em poder de cada homem usar sempre da razão e estar no nível supremo da liberdade⁴⁷³”.

Agora, que conhecemos no que consiste a liberdade espinosana, podemos avançar pelo caminho que conduz o homem à beatitude suprema, ou seja, podemos passar à segunda subparte da quinta parte da *Ética*.

Observemos que até a proposição 20 da *Ética*, Espinosa ainda não escreveu nenhuma vez sobre felicidade. Isso corrobora com a nossa ideia que liberdade e felicidade não são idênticas.

Com efeito, veremos agora que a liberdade é a primeira subparte da quinta parte da *Ética*, porque somente na medida em que o homem se torna cada vez mais livre é que ele pode desejar e alcançar a verdadeira alegria, ou seja, a felicidade. Pois somente aquele que é livre pode desejar a verdadeira alegria, porque a liberdade é o pressuposto que a felicidade precisa.

⁴⁷² Espinosa. B., TP, cap. 2, §7.

⁴⁷³ Espinosa. B., TP, cap. 2, §8.

Capítulo 6

Tam difficilia quàm rara A felicidade e o terceiro gênero de conhecimento

Esses momentos são o meu segredo. Houve o que se chama de comunhão perfeita. Eu chamo isso de: estado agudo de felicidade. Estou terrivelmente lúcida e parece que estou atingindo um plano mais alto de humanidade. Foram os momentos mais altos que jamais tive.

Clarice Lispector
Água Viva

Os poucos fragmentos que nos restam, nos revelam que essa experiência tão difícil quanto rara que chamamos de felicidade já era tema filosófico antes mesmo de Sócrates, no período que chamamos de pré-socrático, pelo filósofo Heráclito. Ele já se questionava se a felicidade se encontra nos deleites do corpo.

Na Grécia a palavra *eudaimonia* pode significar ter um *daimôn*, ou seja, ter um anjo ou ter nascido com uma boa estrela. A palavra felicidade em francês (*bonheur*) vem do latim (*bonum augurium*) que também pode significar boa sorte. No inglês nos temos *happy* derivado de *hap*, que também faz referência aos termos acaso, ventura e sorte. E isso pode ser porque ninguém até agora foi capaz de descobrir uma fórmula universal de chegar à felicidade que funcione para todos.

Aristóteles, por exemplo, escreve que: “É difícil saber se a felicidade é uma coisa que se pode aprender, ou se adquire por hábito, por algum outro exercício, ou se, finalmente, ela nos cabe por algum favor divino ou até mesmo pelo acaso”⁴⁷⁴. Mas a partir dos estudos, ele conclui que a felicidade é “uma atividade da alma conforme a virtude”⁴⁷⁵.

Para entender como tais questões chegaram até Espinosa, veremos que de maneira geral, os filósofos que mais se destacaram tanto na filosofia Antiga quanto na

⁴⁷⁴ Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2007, p. 20, livro I, §9.

⁴⁷⁵ Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, p. 20, livro I, §9.

filosofia Medieval, concordando com Platão e Aristóteles, ousaram afirmar que é somente através de uma vida virtuosa que o homem pode ser feliz.

Na *Carta sobre a Felicidade*, por exemplo, Epicuro escreve a Meneceu explicando que para ser feliz é preciso saber que existem desejos que são naturais e os desejos que são inúteis e que dentre os naturais existem os que são fundamentais para obter o bem estar corporal e a serenidade do espírito, ou seja, para a felicidade. Ele também reconhece que a felicidade pertence a quem é virtuoso porque “as virtudes estão intimamente ligadas à felicidade, e a felicidade é inseparável delas”⁴⁷⁶.

Epicuro reconhece o papel essencial da memória como adjuvante da felicidade, em especial quando o corpo sofre em consequência de uma doença ou de um abuso, porque é ela quem permite que se recupere a “ataraxia”, a paz profunda do ser, a lembrança de momentos felizes.

É possível notar muitas semelhanças entre o epicurismo e a filosofia espinosana, mas será que Espinosa é epicurista quando se trata da felicidade? Será que o papel da memória na conquista da felicidade é o de proporcionar a alegria por reviver os bons momentos? Nós reconheçamos que a memória tem essa potência, porém no próximo capítulo mostraremos que não é apenas esse o lugar que lhe cabe.

Cícero ensina a Brutus em *A virtude e a Felicidade* que ser feliz é “viver sem medo, sem tristeza, sem desejo, sem tresloucada alegria”⁴⁷⁷. Ele considera que “só a virtude conduz à felicidade”⁴⁷⁸, pois “a nossa felicidade consiste em ser virtuoso”⁴⁷⁹.

No *Diálogo sobre a Felicidade* que Agostinho escreve para Teodoro, lemos que a frugalidade é a mãe de todas as virtudes. Na mesma linha de Aristóteles, Agostinho defende que para ser virtuoso é preciso encontrar a justa medida, porque a sabedoria consiste na moderação da alma. “De modo que quem é feliz possui a sua medida, isto é, a sabedoria”⁴⁸⁰. E que, além disso, para adquirir a felicidade, os homens precisam encontrar “algo sempre permanente, não dependendo das incertezas da fortuna, nem sujeito às circunstâncias”⁴⁸¹.

Pascal diz que a felicidade é o motivo de todas as ações de todos os homens, até mesmo daqueles que vão se perder⁴⁸². De acordo com a interpretação de *Alegria e*

⁴⁷⁶ Epicuro. *Carta sobre a Felicidade*. São Paulo: UNESP, 2002, p. 47.

⁴⁷⁷ Cícero. *A virtude e a Felicidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 20-21.

⁴⁷⁸ Cícero. *A virtude e a Felicidade*, p. 47.

⁴⁷⁹ Cícero. *A virtude e a Felicidade*, p. 24.

⁴⁸⁰ Agostinho. *Diálogo sobre a Felicidade*, Lisboa: Edições 70, 1988, p.85.

⁴⁸¹ Agostinho. *Diálogo sobre a Felicidade*, p. 42- 43.

⁴⁸² Pascal, B., *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Felicidade, Espinosa discordaria de Pascal por pensar que a felicidade não é desejada por todos. Mas na terceira parte da *Ética* lemos que “o Desejo de viver, agir etc **felizmente** (*beate*) ou bem **é a própria essência do homem**, isto é, o esforço pelo qual cada um se esforça para conservar o seu ser”⁴⁸³.

Para corroborar com a tese de que a felicidade é algo que faz parte do desejo comum dos homens, basta observar que há um forte e nítido apelo, na propaganda comercial de diversos produtos, mostrando uma ligação direta entre a aquisição de determinado produto e o gozo da felicidade. Por exemplo, o Mc Lanche Feliz e os lugares que oferecem happy hours.

Voltemos aos tempos modernos, Descartes em uma das cartas à Elizabeth indica a leitura do texto *De vita beata* de Sêneca para solucionar o problema da princesa, que por ter uma vida permanentemente enredada em diferentes acontecimentos extenuantes, como já dissemos anteriormente⁴⁸⁴, sofria com os sintomas da melancolia e do que hoje podemos chamar de depressão. Ela escrevia ao filósofo em busca de algo que a tirasse desse estado de ânimo, já que os meios comumente utilizados à época não produziam resultados satisfatórios⁴⁸⁵. E ele a contestou, dizendo:

[...] para que minhas cartas não sejam completamente vazias e inúteis, proponho-me, doravante, enchê-las com as considerações que extrairéi da leitura de um certo livro, a saber, daquele que Sêneca escreveu *de vita beata*, se não preferirdes escolher um outro [...]⁴⁸⁶.

Nessa carta, lemos que Descartes concorda com Sêneca ao considerar que: “Todos querem viver felizes, mas não vêem nitidamente o que faz a felicidade”⁴⁸⁷. E acrescenta que uma pessoa que seja pobre pode ser tão virtuoso e feliz quanto outra pessoa que é bem nascida, saudável, e a qual nada lhe falta. Por isso, ambos podem gozar de um contentamento mais perfeito⁴⁸⁸: “[...] não duvido que os mais pobres e os

⁴⁸³ Espinosa, B., EIIP21D.

⁴⁸⁴ No terceiro capítulo da nossa tese.

⁴⁸⁵ As correspondências trocadas entre Descartes e a princesa Elizatbeh as quais nos referiremos a partir de agora são as que Descartes escreve em 21 de julho de 1645; em 4 de agosto de 1645 e a de 18 de Agosto de 1645, e também a resposta da princesa a Descartes em 16 de agosto de 1645.

⁴⁸⁶ Descartes, R., *Medicina dos afetos - Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boémia*. Oeiras: Celta Editora, 2001, p. 69.

⁴⁸⁷ Descartes, R., *Medicina dos afetos - Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boémia*., p. 317 (nota 14).

⁴⁸⁸ De acordo com o comentário de Lebrun, na nota 15 da edição de *Os Pensadores*, o termo *todavia*, que no original é *toutefois*, seria importante, pois indica que Descartes a princípio admite a possibilidade de alguém bem afortunado e virtuoso ter um bem maior do que aquele apenas virtuoso. Entretanto, o filósofo ressalta que é possível existir um nivelamento de ambos, posto que dois vasos podem estar igualmente

mais desgraçados pela fortuna ou pela natureza possam estar inteiramente contentes e satisfeitos”⁴⁸⁹.

Em seguida, Descartes aponta que se inicia uma discussão sobre a relação entre a beatitude e a voluptuosidade. O filósofo liga os dois à relação entre o soberano bem e a finalidade de nossas ações. Ao analisar seus precursores Aristóteles, Zenão e Epicuro, ele afirma que o primeiro estaria correto em considerar o soberano bem como composto de todas as perfeições; Zenão acertara ao focar no particular, bem como ao associar o soberano bem à virtude, pois não há outro bem que “[...] dependa inteiramente de nosso livre arbítrio”.

Por fim, ele interpreta que Epicuro acertou quanto à *voluptuosidade* ser o fim ao qual tendem as ações humanas, ou seja, o contentamento”⁴⁹⁰. Por fim, Descartes encerra a carta apresentando uma definição mais explícita tanto de beatitude: “Eis por que julgo poder concluir aqui que a beatitude não consiste senão no contentamento do espírito, isto é, no contentamento em geral [...]”⁴⁹¹.

Portanto, vemos por essas cartas que o pensamento de Descartes sobre a felicidade não foge tanto da regra de até então, porque também a condiciona ao bom uso da virtude:

[...] para haver um contentamento que seja sólido, é preciso seguir a virtude, isto é, ter uma vontade firme e constante de executar tudo o que julgarmos ser o melhor e empregar toda a força de nosso entendimento em bem julgar⁴⁹².

Já Espinosa, como veremos nas próximas páginas, inverte completamente a relação entre felicidade e virtude.

plenos: “[...] parece-me que cada um pode ficar contente consigo mesmo, sem nada esperar de outras partes, contanto que observe apenas três coisas, às quais se relacionam as três regras da Moral, que estabeleci no Discurso do Método”. Descartes, R., *Medicina dos afetos - Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boémia.*, p. 318.

⁴⁸⁹ Descartes, R., *Medicina dos afetos - Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boémia.*, p. 318

⁴⁹⁰ Descartes, R., *Medicina dos afetos - Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boémia.*, p. 323.

⁴⁹¹ Descartes, R., *Medicina dos afetos - Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boémia.*, p. 324.

⁴⁹² Descartes, R., *Medicina dos afetos - Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boémia.*, p. 324.

6.1 Em busca da felicidade

Como muitos outros filósofos, Espinosa também buscava encontrar a felicidade, conforme lemos no início do *Tratado da Emenda do Intelecto*. No entanto, como veremos, ele rompe com a longa tradição que fazia a felicidade depender da virtude.

Percebemos que ao escrever o parágrafo §2 do *TIE*, Espinosa escreve como se ainda não tivesse certeza se a felicidade podia ou não estar nas honras e nas riquezas. Não obstante, sua busca visava um novo modo de vida que mudasse a ordem e a conduta comum de sua existência. Lemos:

Via, é claro, as comodidades que são adquiridas da honra e das riquezas e que eu que seria coagido a abster-me de buscá-las, se quisesse seriamente dedicar trabalho a outra coisa nova; e percebia que, se, porventura, a suma felicidade se situasse nelas, eu dela deveria carecer, mas se, em verdade, nelas não estivesse situada e somente por tais coisas eu trabalhasse, então também haveria de carecer da suma felicidade. Resolvia, pois, no ânimo se porventura seria possível chegar ao novo instituto, ou ao menos à certeza quanto a ele, ainda que sem mudar a ordem e comum instituto de minha vida, o que muitas vezes tentei frustradamente⁴⁹³.

Segundo o filósofo, depois de muito dedicar-se a esses pensamentos, ele percebeu que os bens que são buscados pelo vulgo não trazem nenhum remédio para a conservação do nosso ser, na verdade a impedem e muitas vezes causam até mesmo a morte para aqueles que o possuem. Então, ele enumera vários exemplos de que a honra, a riqueza e a libido trazem mais prejuízos aos homens do que alegrias. Ademais, embora as alegrias sejam parte da essência humana e sem elas não seja possível persistir na existência, é preciso buscar a felicidade porque as alegrias experimentadas pelos homens em geral são paixões e, por isso, os afetam sem que eles sejam a causa total delas.

Foi visando encontrar um novo modo de vida que trouxesse consigo uma alegria suprema e contínua que sua empreitada filosófica se iniciou. Nessa busca, Espinosa se compara a um doente que possui uma enfermidade letal e que precisa

⁴⁹³ Espinosa, B., *TIE*, § 2-3.

procurar seu remédio, por mais incerto que possa ser, pois toda a sua esperança está nele.

Via-me, pois, às voltas com um sumo perigo e coagido a buscar um remédio, ainda que incerto, com máximas forças, tal qual um doente sofrendo de uma doença letal, que, quando prevê morte certa caso não seja administrado um remédio, é coagido a buscá-lo, ainda que incerto, com máximas forças, já que nele situa-se toda a sua esperança⁴⁹⁴.

Espinosa conclui que: “[...] toda a felicidade ou infelicidade está situada apenas no seguinte, a saber, na qualidade do objeto ao qual aderimos por amor”⁴⁹⁵. Já na *Ética*, notamos que a perfeição do amor também depende da perfeição do intelecto, por isso veremos mais adiante que o amor intelectual a Deus é a própria perfeição da mente humana.

A principal definição de felicidade do *TIE* afirma que ser feliz é poder gozar de uma natureza mais perfeita e mais potente, se possível com outros indivíduos. Por isso, Espinosa resume sua busca filosófica a adquirir uma natureza firme e a fazer com que muitos compartilhem dessa mesma natureza, pois a sua felicidade também consiste em fazer com que muitos outros sejam igualmente felizes⁴⁹⁶.

Para conseguir tal objetivo, Espinosa propõe aos que buscam a felicidade que façam, em primeiro lugar, uma emenda no intelecto para que as coisas vãs e fúteis não desviem a mente de alcançar esse bem verdadeiro, essa nova natureza. Então,

⁴⁹⁴ Espinosa, B., *TIE*, §7.

⁴⁹⁵ Espinosa, B., *TIE* §9.

⁴⁹⁶ Apesar de vermos a *Ética* como uma filosofia para a felicidade porque aquele que é feliz deseja necessariamente compartilhar sua experiência com todos, são poucas as passagens em que essa questão sobre a possibilidade da felicidade universal aparece. Em uma de suas cartas, Espinosa parece afirmar que a felicidade não está ao alcance de todos os homens. Henri Oldenburg questiona Espinosa: “Se todas as nossas ações, naquelas que somos morais assim como naquelas que comandam a natureza, nós estamos, nós homens, no poder de Deus como a argila na mão do oleiro, com que direito pode um de nós ser acusado de agir de uma determinada maneira ou de outra, quando lhe era de todo impossível agir diferente?” Carta 77, p. 289. Espinosa responde da seguinte maneira: “[...] não pertence à natureza de todo homem ter uma alma forte [...] se os homens pecam por uma necessidade da natureza, eles são, portanto, desculpáveis. Quereis dizer que Deus não pode irritar-se com eles ou que eles são dignos da beatitude, quer dizer dignos de ter o conhecimento e o amor de Deus? Se for no primeiro sentido, concordo inteiramente: Deus não se irrita, e tudo ocorre conforme seu decreto. Mas **não vejo aí que seja uma razão para que todos cheguem à beatitude**. Os homens, efetivamente, podem ser escusáveis e, no entanto, privados de beatitude e sofrer tormentos de toda sorte”. Carta 78, p. 292. Grifo Nosso. Portanto, consideramos que a felicidade geral ou universal tem pouca importância na ética espinosana. Ela seria a felicidade absoluta: todos felizes. Ora, isso é praticamente impossível, uma quase utopia. Espinosa estava pensando em como pode ser possível que um indivíduo possa ser feliz. No entanto, faz parte de minha felicidade *fazer com que*, ou *agir para que*, outros também o sejam, porque a felicidade do outro aumenta a minha e favorece o campo e as condições em que minha felicidade é exercida.

depois de realizar a emenda do intelecto, que significa em resumo compreender como os homens percebem e conhecem as coisas, ele descobrirá que existe apenas um modo de conhecer capaz de fazê-lo alcançar a felicidade. Tal é o propósito da primeira obra filosófica de Espinosa, o *Tratado da Emenda do Intelecto*.

Entendemos que a *Ética*, por sua vez, foi escrita depois que Espinosa já tinha experimentado a felicidade e de estar repleto do desejo de compartilhar com mais indivíduos o sumo bem que ele mesmo experimentou. Portanto, essa obra pode ser lida como uma espécie de guia prático para aqueles que desejam alcançar a mesma natureza.

Além disso, se prestarmos atenção nas cinco partes da *Ética*, veremos que o conceito de felicidade - enquanto alegria suma e contínua - só aparece na última parte, o que nos parece indicar que a felicidade pode ser o objetivo final da obra, uma realização ou consolidação de um percurso feito por aqueles que aperfeiçoam o intelecto. É só na quinta parte que a felicidade aparece como sinônimo de suprema perfeição humana ou suprema alegria.

Pelo *TIE* aprendemos um método pelo qual a mente pode ser emendada para que ela consiga conhecer as coisas adequadamente. Pois os homens só buscam a felicidade quando concebem, escreve Espinosa:

uma natureza humana muito mais firme que a sua e, simultaneamente, vê que nada obsta a que adquira tal natureza, é incitado, pois, a buscar meios que o conduzam a tal perfeição: e tudo aquilo que pode ser meio para aí chegar chama-se verdadeiro bem⁴⁹⁷.

Com efeito, quando buscam alcançar essa natureza mais firme, mais perfeita e, portanto, mais alegre, estão buscando o verdadeiro bem, ou seja, algo além das alegrias cotidianas que oscilam entre uma potência ora maior ora menor. Todavia, por não saberem ao certo o que é esse bem supremo e nem onde encontrá-lo, desviam-se rapidamente para as coisas vãs e fúteis. O que os arrasta na direção contrária do que procuram. É, também, por isso que a emenda do intelecto se faz necessária e imprescindível.

Na *Ética*, por sua vez, encontramos o caminho que uma mente emendada pode seguir para chegar à felicidade, como o próprio Espinosa diz ter demonstrado: “se

⁴⁹⁷ Espinosa, B., *TIE*, §13.

agora parece árduo o caminho que eu mostrei conduzir a isso, contudo ele pode ser descoberto”⁴⁹⁸.

Antes de tentarmos solucionar essas questões, para concluir nossa aproximação entre nosso filósofo e os que aqui foram mencionados, cabe destacar que Cícero também relaciona a felicidade com o não ter medo da morte, assim como Epicuro que considerava que todas as ações humanas são realizadas a fim afastar a dor e o medo. Ele diz, por exemplo, que a morte não é nada, senão a ausência das sensações. Ter essa consciência “proporciona a fruição da vida efêmera, sem querer acrescentar-lhe tempo infinito e eliminando o desejo da imortalidade”⁴⁹⁹. Espinosa, nos diz que “Não há nenhuma coisa em que o homem livre pense menos do que na morte, e sua sabedoria não é uma meditação sobre a morte, mas sobre a vida”⁵⁰⁰.

Todos parecem concordar que as paixões que mais aprisionam os homens nas garras da infelicidade são o medo e o vício ou pecado, que não é nada outro senão o sentimento de culpa.

Em geral, eles também concordam que a felicidade é como uma tranquilidade de ânimo, enquanto as paixões são a agitação incontrolável ou a turbulência da alma e do corpo.

Apesar de definirem e de pensarem de maneira distinta sobre o que é a virtude ou sobre qual virtude tem a felicidade como resultado, todos os filósofos mencionados em nosso texto estabelecem uma relação necessária e, podemos dizer, de causa e efeito entre virtude e felicidade. Nesse ponto, Espinosa se afasta desses filósofos ao dizer que a felicidade não é o prêmio da virtude.

Ademais, como vimos no capítulo anterior, o conceito de virtude não tem o mesmo sentido para esses filósofos e para Espinosa, porque a virtude não é a prudência como pensava Epicuro, nem o bom uso do livre arbítrio como pensava Agostinho. Como vimos, Para Espinosa, a virtude é uma fortaleza de ânimo obtida à medida que homem vai se tornando cada vez mais livre, isto é, feliz.

Então, o que a *Ética* diz sobre a felicidade? Se começarmos a ler essa obra pela última proposição da última parte, iremos nos deparar com uma das afirmações mais célebres de Espinosa, a saber, que a felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude. Por isso, a felicidade não é um prêmio para quem coíbe a lascívia. E a

⁴⁹⁸ Espinosa, B., EVP42S.

⁴⁹⁹ Epicuro. *Carta sobre a Felicidade*., p.27.

⁵⁰⁰ Espinosa, B., EIVP67.

lascívia só pode ser coibida depois que o homem se torna virtuoso, ou seja, livre e forte o bastante para moderar suas paixões. Com isso, entendemos que não é por termos uma vida virtuosa que somos felizes, mas justamente o oposto, é porque somos felizes que somos também virtuosos. Então, se não é por meio de uma vida virtuosa que conquistamos a felicidade, como podemos alcançá-la? Qual o caminho indicado na *Ética*?

Analisaremos agora o que chamamos de segunda etapa do caminho, que consiste nas últimas proposições da quinta parte da *Ética* e vejamos o que elas nos dizem sobre a felicidade.

6.2 A felicidade não é um prêmio da virtude.

Como vimos no capítulo anterior, a nosso ver, a primeira etapa do caminho que conduz o homem à felicidade se encerra no final do escólio da proposição 20 quando Espinosa diz: “Com isto terminei tudo o que diz respeito a esta vida presente. [...] Portanto, é chegado o tempo de passar àquelas coisas que pertencem à duração da Mente sem relação com o corpo”⁵⁰¹. Mas essa mudança geralmente passa despercebida porque ela não é feita de maneira abrupta, haja vista que existem algumas proposições que servem de ponte para a transição, digamos assim, de uma etapa a outra.

Na verdade, Espinosa escreve pouco sobre a felicidade. Somente na proposição 27 lemos que a suma virtude da mente é conhecer as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento e que aquele que conhece as coisas dessa forma alcança a “suma Alegria” e experimenta o sumo contentamento que pode existir na mente.

As proposições 21 a 42, se não falam diretamente da felicidade, expõem o conhecimento a partir do qual ela se origina. Dessa maneira, essa segunda etapa desenvolve o argumento de como a felicidade é possível e como ela é, digamos assim, produzida. Por isso, veremos que se o terceiro gênero é praticamente ignorado ao longo das outras partes da *Ética*, na última parte ele aparece como o protagonista. Sendo responsável pelo afeto mais potente que os homens podem experimentar: a felicidade.

Nas proposições que fazem a passagem, depois de explicar que não há nenhuma afecção do corpo sobre a qual a mente não possa formar uma ideia clara e distinta e que por isso todas as imagens das coisas podem ser referidas a Deus, a proposição 15 introduz um novo afeto: o amor de Deus.

Se na primeira etapa aprendemos que é possível compreender todas as paixões humanas de maneira clara e distinta, agora Espinosa nos diz que aquele que entende de maneira clara e distinta a si e seus afetos, ama a Deus. A demonstração que se segue dessa proposição explica que aquele que ressignifica e reordena seus afetos, desfazendo a confusão dessas ideias, tal como nos ensinam as primeiras proposições dessa quinta parte da *Ética*, se alegra junto com uma ideia de Deus como causa.

⁵⁰¹ Espinosa, B., EVP20S.

Já sabemos que uma alegria acompanhada da causa externa produz o amor. Portanto, quanto mais o homem compreende as causas de suas paixões e faz com que essas ideias estejam referidas a Deus, mas ele se alegrará tendo Deus como causa. Esse amor ou essa alegria, diz a proposição seguinte, deve ocupar a mente ao máximo porque está unido a todas as afecções do corpo⁵⁰².

Aliás, Espinosa, na proposição V17, adverte que Deus está livre das *paixões*, ou seja, que ele não é afetado nem por alegria nem por tristeza, pois se estivesse submetido às paixões, Deus passaria de uma perfeição menor a uma maior (no caso da alegria) e isso seria absurdo, uma vez que ele é absolutamente perfeito, porque é o *ens absoluto*, isto é, a substância absolutamente infinita⁵⁰³. Na proposição 18, ele argumenta que ninguém pode odiar a Deus na medida em que contempla Deus com uma ideia adequada. Se esse ódio ocorresse, da ideia adequada de Deus decorreria uma tristeza e Deus seria causa *imediate e absoluta* de um conhecimento que gera tristeza, o que é impossível.

Quando os homens formam uma ideia inadequada sobre Deus, não será a ele que se estará odiando, mas uma imagem qualquer. Então Espinosa conclui, no escólio: *na medida em que* [a expressão é minha] Deus é causa de *todas as coisas*, ele é também causa (mediata = “na medida em que”) de tristeza, mas ao entendermos a causas das tristezas (ter a ideia verdadeira da causa de *todas as tristezas*), nos alegamos, porque ela deixa de ser uma paixão para se tornar uma ação da mente – e toda ação é uma alegria (embora nem toda paixão seja uma tristeza).

Além disso, quando se entende “as causas da Tristeza, nesta medida, ela deixa de ser paixão, isto é, deixa de ser Tristeza; por conseguinte, enquanto entendemos que Deus é causa da Tristeza, nesta medida, alegamo-nos”⁵⁰⁴.

A proposição 19 evidencia o quanto Espinosa está distante de quem considera que Deus se alegra ou se entristece com as atitudes humanas. E, por consequência, o Deus da *Ética* não pune nem recompensa ninguém. Logo, os homens não devem buscar o amor de Deus nem temer o seu ódio, uma vez que Deus nem ama e

⁵⁰² Espinosa, B., EVP16.

⁵⁰³ Como já mencionamos, na filosofia da imanência realidade e perfeição são a mesma coisa. Espinosa, B., EIIDef6, logo, o absolutamente infinito é também absolutamente perfeito. Espinosa, B., E1P8. Além disso, vale ressaltar que como mostramos no capítulo três paixões e afetos são sempre sinônimos, por isso Deus está isento de paixões, mas não de afetos, pois Deus sente amor por si mesmo, do qual o nosso é uma parte intrínseca.

⁵⁰⁴ Espinosa, B., EVP18S.

nem odeia ninguém, logo quem ama a Deus não pode esperar que Deus retribua esse amor.

No escólio da proposição 20, Espinosa retoma as principais teses que foram demonstradas na terceira e na quarta parte da *Ética* e que em nosso texto correspondem aos capítulos três e quarto: “A força do afeto é definida pela potência da causa externa comparada à nossa [...] A potência da mente é o conhecimento e a impotência é a privação de conhecimento”⁵⁰⁵. E acrescenta que:

“[...] **padece ao máximo** aquela Mente **cuja maior parte** é constituída por ideias inadequadas, de maneira que é discernida mais pelo que padece do que pelo que ela faz (age) e, ao contrário, **age ao máximo** a Mente **cuja maior parte** é constituída por ideias adequadas de maneira que, **embora nesta estejam tantas ideias inadequadas quanto naquela**”⁵⁰⁶.

Consideramos importante destacar que de acordo com esse texto continua existindo a mesma quantidade de ideias inadequadas mesmo na mente daqueles que agem. E isso implica que um homem feliz também sente tristeza, da mesma maneira que mesmo quando estão alegres, os homens podem ser infelizes.

O homem não se torna mais potente ou mais livre porque deixa de imaginar ou porque deixa de ter ideias inadequadas, mas porque sabe reconhecer os limites desse conhecimento e sabe separar o que é imaginário do que não é. Portanto, é importante esclarecer que nem a liberdade nem a felicidade são atingidas apenas por intelectos “perfeitos” que se esforçam para minar ou inibir o conhecimento do primeiro gênero.

Não se trata, portanto, de uma separação do imaginário, deixando-o de lado, mas de um esforço de transformar passividade em atividade, motivo pelo qual Espinosa pode dizer que “**age ao máximo**” aquele cuja mente é “**constituída**” na sua “**maior parte**” de ideias adequadas. Com efeito, concluímos que não há perfeição absoluta, porque não existe uma mente constituída totalmente de ideias adequadas, mas é possível ter uma mente mais ativa.

O conhecimento claro e distinto, principalmente o que é oriundo do terceiro gênero, cujo fundamento Espinosa diz que é o próprio amor de Deus, não suprime absolutamente as paixões, mas faz com que “constituam uma parte mínima da mente. Além disso, gera Amor à coisa imutável e eterna”. Esse amor é quem faz a diferença

⁵⁰⁵ Espinosa, B., EVP20S.

⁵⁰⁶ Grifo Nosso.

entre um servo e uma pessoa feliz, pois a *Ética* nos ensina que as enfermidades e infortúnios de ânimo são produzidos principalmente pelo amor excessivo a uma coisa que é instável e que não pode ser possuída absolutamente e por todos os homens.

A proposição 24 diz que quanto mais entendemos as coisas singulares, tanto mais entendemos Deus. Com efeito, nos vale perguntar: Deus é uma coisa singular? A resposta consiste em saber que Deus é causa eficiente da existência e da essência das coisas singulares. E o corolário que se segue dela acrescenta que as coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus. Assim entendemos que a proposição 24 anuncia que à medida que o corpo e a mente humana conhecem cada vez mais as coisas singulares, conhecem necessariamente, cada vez mais a Deus porque ele é a verdadeira essência de todas as coisas.

Nas proposições 25 e 26, Espinosa desenvolve o argumento de que o sumo esforço e a suma virtude da mente é compreender as coisas pelo terceiro gênero. Esse gênero procede da ideia adequada de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas. Por isso, quando mais a mente é apta a entender as coisas por esse terceiro gênero tanto mais ele deseja entender por ele. Por consequência, a proposição 27 afirma que é desse terceiro gênero de conhecimento que se origina o sumo contentamento da Mente.

Quem conhece as coisas por esse gênero de conhecimento passa à suma perfeição humana e, conseqüentemente, é afetado pela suma Alegria, e isso conjuntamente à ideia de si e de sua virtude, e, portanto, desse gênero de conhecimento origina-se o sumo contentamento que pode ser dado⁵⁰⁷.

O esforço de conhecer por esse terceiro gênero se origina do segundo gênero, pois tudo que entendemos de maneira clara e distinta só pode ser concebido por si ou por outro que é concebido por si. De maneira que as ideias claras e distintas não podem surgir de ideias confusas e mutiladas.

Por isso o “Desejo de conhecer as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento não pode originar-se do primeiro, mas certamente do segundo”⁵⁰⁸. Nós já vimos no capítulo 4 que a razão produz um desejo. Esse desejo é quem impulsiona o homem ao esforço para conhecer as coisas em sua própria essência, à medida que ele

⁵⁰⁷ Espinosa, B., EVP27D.

⁵⁰⁸ Espinosa, B., EVP28.

conhece as causas e as propriedades das coisas e não mais apenas a ideia confusa delas que é formada a partir da ideia da relação do próprio corpo com a exterioridade.

A proposição 31 revela a doutrina da eternidade ao dizer que tudo o que a mente entende pela perspectiva da eternidade, ela não entende considerando a essência atual do corpo, mas por conceber a essência do corpo sob o aspecto da eternidade. É essa doutrina que oferece a possibilidade do homem, um modo perecível, saltar por sua existência instável para a experiência da eternidade.

Quando lemos “Enquanto a mente é eterna” na proposição 31, temos que atentar ao fato de que isso significa dizer que “A mente é eterna enquanto concebe as coisas sob o aspecto da eternidade”⁵⁰⁹. E enquanto a mente é percebida sob a perspectiva da eternidade, ela se torna “apta a conhecer tudo aquilo que pode seguir deste conhecimento de Deus”⁵¹⁰.

A dificuldade em compreender a doutrina da eternidade da mente surge porque costumamos pensar a mente como se fosse uma substância ou um ente abstrato (separado) ou como se fosse um receptáculo de ideias, quando na verdade a mente é a ideia de corpo composta por outras ideias que podem ser tanto adequadas quanto inadequadas.

Se pensarmos que Espinosa está afirmando a existência de uma coisa ou substância que é eterna e chamando isso de mente humana, teremos dificuldade para assimilar isso no seio de sua filosofia, mas se lembrarmos que a mente é uma ideia composta de ideias assim como o corpo humano é um corpo composto de muitos corpos, veremos que Espinosa está dizendo que a mente enquanto eterna, isso é, as ideias que concebem as coisas enquanto eternas, também são eternas.

Para que a doutrina da eternidade da mente não dê margem aos supersticiosos, é preciso esclarecer que para Espinosa mente e corpo existem juntos na duração, mas ambos também são percebidos juntos sob a perspectiva da eternidade. Isso ocorre porque as coisas podem ser concebidas de duas maneiras: ou em relação a um tempo e um lugar certo ou como contidas em Deus.

Como vimos no capítulo anterior, é da natureza da razão conceber as coisas sob o aspecto da eternidade. Com efeito, por meio da razão, a mente também percebe o próprio corpo pela perspectiva da eternidade. E ela só pode perceber as coisas sob o aspecto da eternidade quando concebe a essência do corpo sob esse mesmo aspecto. O

⁵⁰⁹ Espinosa, B., EVP31S.

⁵¹⁰ Espinosa, B., EVP31D.

que é reforçado na demonstração da proposição 31. “A mente não concebe nada sob a perspectiva da eternidade senão à medida que concebe a essência de seu corpo sob a perspectiva da eternidade [...], isto é [...], senão à medida que é eterna⁵¹¹”.

A existência atual do corpo é percebida pela mente como duração, que é medida pelo tempo, mas somente nessa perspectiva atual do corpo que o tempo é percebido. A eternidade não pode ser explicada pela duração porque ela não é uma duração ilimitada, ou indeterminada, sem começo e sem fim. Pois como ensina a primeira parte da *Ética*, a eternidade é “a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna”⁵¹². Ora, as coisas que são concebidas em Deus são concebidas sob a perspectiva da eternidade porque Deus não tem um corpo finito e nem pode ser concebido na duração. Porque, como anuncia a proposição 30: a eternidade é a própria essência de Deus enquanto envolve existência necessária.

A proposição 32 retoma o terceiro gênero como tema principal e anuncia que tudo aquilo que é entendido pelo terceiro gênero de conhecimento é experimentado como uma alegria que tem Deus como causa. É por conta disso, acrescenta a demonstração, que o terceiro gênero de conhecimento produz o sumo contentamento: a alegria acompanhada da ideia de si e de Deus como causa. Esse tipo de conhecimento necessariamente resulta no amor intelectual de Deus (*Amor Dei intellectualis*). Esse afeto é um amor porque é uma alegria acompanhada de uma causa externa e é intelectual porque surge a partir do conhecimento de que Deus é eterno, explica Espinosa no corolário da proposição 32.

O amor nem sempre é alegria ativa, na maioria das vezes trata-se de uma paixão alegre. Mas o amor intelectual é sempre ativo. Além disso, como esse amor tem uma causa que é eterna, portanto, ele também será eterno não podendo ser destruído por nenhum outro afeto: “Nada é dado na natureza que seja contrário a este Amor intelectual, ou seja, que possa suprimi-lo”⁵¹³. Espinosa ressalta que o axioma da quarta parte só diz respeito às coisas singulares enquanto consideradas em um tempo e um lugar definidos⁵¹⁴.

Haja vista que se houvesse algo que fosse contra esse amor, esse algo seria contra ao que é verdadeiro e, conseqüentemente, se fosse possível suprimi-lo seria como

⁵¹¹ Espinosa, B., EVP31D.

⁵¹² Espinosa, B., EIDef8.

⁵¹³ Espinosa, B. EVP37.

⁵¹⁴ “Na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída”. Espinosa, B., EIVAxioma.

se o verdadeiro fosse suprimido pelo falso. E, além deste, nenhum outro amor, é eterno⁵¹⁵.

Para entender a afirmação de “O amor intelectual da Mente a Deus é parte do amor infinito pelo qual Deus ama a si próprio”⁵¹⁶, é preciso considerar que o amor intelectual é Deus amando a si mesmo, porque Deus goza de uma perfeição infinita e como esse afeto vem acompanhado da ideia de si que é a sua própria causa.

Ora, Deus é a causa da ideia de si mesmo, e ao ter essa ideia adequada ele se alegra. Essa máxima alegria acompanhada de si mesmo como causa é o Amor Intelectual, que, de certa maneira, pode ser entendido como uma espécie de amor próprio. Esse amor também pode ser chamado de Glória. Porém não é um amor próprio ao eu enquanto identidade singular e isolada, mas um amor que se produz porque os homens se percebem como parte de Deus e se amam enquanto parte: “Disso se segue que Deus, enquanto ama a si próprio, ama os homens, e, conseqüentemente, que o amor de Deus aos homens e o Amor Intelectual da Mente a Deus são um só e o mesmo”⁵¹⁷.

Com efeito, é por produzir o maior contentamento que a mente humana pode experimentar que “Quanto mais cada um prepondera neste gênero de conhecimento, tanto mais é cômico de si e de Deus, isto é, tanto mais é perfeito e feliz”⁵¹⁸.

Nesse texto encontramos a palavra “feliz” ao invés de contentamento. Ora, podemos finalmente responder sobre qual a diferença entre alegria e felicidade: toda alegria é um contentamento, mas a felicidade é um contentamento específico, pois “se a alegria consiste na passagem a uma maior perfeição, a felicidade deve certamente consistir em que a Mente seja dotada da própria perfeição”⁵¹⁹. Enquanto a alegria: “Digo passagem. Pois a Alegria não é a própria perfeição”⁵²⁰. Ou seja, Espinosa define todos os afetos, alegres ou tristes, passivos ou ativos, como variações da potência, como passagens, *transitio*, mas a felicidade, não.

Não obstante, há um texto em que lemos “[...] cumpre aqui advertir que nós vivemos em contínua variação, e conforme mudamos para melhor ou para pior, tanto mais somos ditos felizes ou infelizes”⁵²¹. Ora, primeiro é necessário prevenir que nessa

⁵¹⁵ Espinosa, B., EVP34C.

⁵¹⁶ Espinosa, B., EVP36.

⁵¹⁷ Espinosa, B., EVP36C.

⁵¹⁸ Espinosa, B., EVP31S.

⁵¹⁹ Espinosa, B., EVP33S.

⁵²⁰ Espinosa, B., EIII Definição dos afetos 3 Explicação.

⁵²¹ Espinosa, EVP39S.

citação o termo usado por Espinosa – *felix/felicitas* – não é o mesmo usado para falar da felicidade suprema ou de beatitude. Porque o *felix* usado por Espinosa na verdade está fazendo referência ao que é vulgarmente chamado felicidade ou infelicidade, mas que de acordo com a *Ética* são as definições de Espinosa para alegria e tristeza, respectivamente. Descartes já diferenciava a boa sorte da beatitude ao dizer que a primeira só depende de coisas externas, enquanto a beatitude consiste em um “perfeito contentamento do espírito e numa satisfação interior [...] ter um espírito perfeitamente contente e satisfeito”⁵²². Na *Ética*, a felicidade aparece como sinônimo para a maior satisfação da mente que pode existir, da maior alegria possível e de uma beatitude que consiste na mente estar dotada de sua própria perfeição, porque a felicidade é a realização perfeita do *conatus*, a *acquiescentia in se ipso*.

E por fim, a proposição 42 encerra a quinta parte da *Ética* ao dizer que a felicidade não pode ser um prêmio da virtude, porque ela é a própria virtude. A demonstração explica:

A felicidade consiste no amor a Deus. Amor que certamente se origina do terceiro gênero de conhecimento, e, portanto, esse Amor deve ser referido à Mente enquanto ela age; por isso, ele é a própria virtude, o que era primeiro. Em seguida, quanto mais a Mente goza deste Amor divino ou felicidade, tanto mais entende, tanto maior potência tem sobre os afetos, e tanto menos padece dos afetos que são maus. E assim, porque a Mente goza deste Amor divino ou felicidade, ela tem o poder de coibir a lascívia. E como a potência humana para coibir os afetos consiste no só intelecto, logo ninguém goza da felicidade porque coibiu os afetos, mas, ao contrário, o poder de coibir a lascívia origina-se da própria felicidade.

Portanto, concluímos que o caminho para a felicidade começa e termina no campo afetivo, mas num afeto atrelado a um conhecimento claro e distinto sobre a essência de si e das coisas.

⁵²² Carta de Descartes a Elisabeth de 4 de agosto de 1645 in *Medicina dos Afetos*., p. 70.

6.3 A insuficiência da razão e a ciência intuitiva

Em uma de suas cartas, Descartes consola a princesa Elizabeth dizendo que, mesmo entre os acidentes mais tristes e as dores mais torturantes, pode-se estar sempre contente, contanto que se saiba usar a razão⁵²³. Mas será que para Espinosa a razão tem esse poder?

A teoria espinosana sobre as estruturas ou os processos cognitivos pelos quais os homens podem conhecer as coisas aparece no *Breve Tratado*, no *Tratado da Emenda do Intelecto* e na *Ética*. Apesar de alguns deslocamentos, veremos que a exposição dos modos de percepção ou gêneros de conhecimento nas três obras defendem as mesmas ideias.

Já analisamos nos outros capítulos a potência da razão e a potência dos afetos que ela produz. Porém, a felicidade não está entre os afetos que são produzidos por ela. Nas proposições 25, 26 e 27 da quinta parte da *Ética*, Espinosa esclarece que a felicidade só é experimentada por aqueles que conhecem através do terceiro gênero de conhecimento.

Como bem aponta Filippo Mignini, a expressão *impotentia rationis* não é utilizada por Espinosa, por isso, para explicarmos porque o conhecimento racional não traz felicidade, não podemos falar sobre a impotência da razão, mas analisaremos a distinção entre as ideias produzidas a partir dela e as ideias produzidas a partir do terceiro gênero de conhecimento, a fim de elucidar quais são os limites de conhecimento racional⁵²⁴.

Tais limites aparecem de maneira mais explícita no *Breve Tratado*, por isso começaremos nossa investigação a partir dele. Esse texto está dividido em duas partes: na primeira o autor trata sobre “Deus e das coisas universais e infinitas”, e na segunda sobre as “coisas particulares e limitadas”⁵²⁵. A teoria do conhecimento espinosana, por assim dizer, aparece nos quatro primeiros capítulos da segunda parte.

⁵²³ Cartas de Descartes à Elisabeth 6 de outubro de 1645. *Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boêmia*, p. 97.

⁵²⁴ Mignini, F. Impuissance humaine et puissance de la raison in *Spinoza puissance et impuissance de la raison*. Paris: PUF, 1999, p. 40.

⁵²⁵ Espinosa, B., KV, 2, prefácio, p. 89.

No primeiro capítulo, o autor nos diz que nossos conceitos são a consciência de nós mesmos e das coisas que estão fora de nós. Tais conceitos podem ser adquiridos de três maneiras distintas: por crença (a partir da experiência ou do ouvi dizer); por crença verdadeira ou por uma intelecção clara e distinta.

A opinião está sujeita ao erro e abrange coisas sobre as quais conjecturamos ou supomos; a crença é o conhecimento das coisas que apreendemos unicamente pela razão; e o último, chamado de conhecimento claro, é aquele que não se dá por convencimento da razão, mas por sentir e gozar a própria coisa, por isso **“ele vai muito além dos demais”**⁵²⁶.

O *Breve Tratado* nos antecipa a relação entre as maneiras de conhecer e os afetos, que posteriormente será bem explorada na *Ética*. Cada maneira de conhecer produz afetos. Todas as paixões nascem da opinião, os bons desejos nascem da crença e o verdadeiro e sincero amor nasce do terceiro modo de conhecer, que é a intelecção.

Nesse texto os dois primeiros modos são chamados de crença, mas o segundo modo de conhecer difere do primeiro porque esse não envolve necessariamente nem verdade nem certeza já que consiste em um conhecimento que se produz a partir do que Espinosa chama de “ouvir dizer” ou de uma experiência vaga. O segundo, por sua vez, não se trata de conjecturas, mas de uma convicção racional, que lidando com propriedades, produz um conhecimento verdadeiro e necessário.

Todavia, no *Breve Tratado* a razão enquanto crença verdadeira não tem poder para vencer as paixões. Espinosa explica que todas as coisas que:

[...] experimentamos em nós mesmos têm mais poder sobre nós do que o que nos vem de fora, daí segue que a razão bem pode ser causa da destruição das opiniões que temos somente por ouvi dizer (e isso porque a razão não nos veio de fora), porém não das opiniões que temos por experiências⁵²⁷.

Nessa obra, as paixões podem ser produzidas ou por ouvir dizer ou por experiência vaga. Espinosa defende nesses textos que ainda que a razão supere aquilo que se sabe por ouvir dizer, ela não tem poder para vencer as opiniões (ou paixões) que surgem da experiência vaga. A razão produz um conhecimento que tem conformidade e que corresponde ao objeto exterior, mas é incapaz de produzir a interiorização do que a

⁵²⁶ Espinosa, B. KV2, cap. II, p. 95. (Grifo nosso).

⁵²⁷ Espinosa, B. KV2, cap. XXI, p. 138.

coisa verdadeiramente é, haja vista que o conhecimento racional não é capaz de unir o homem com a coisa a qual conhece. De maneira que a coisa continua sendo exterior.

Isto é, a razão pode ser mais forte do que uma paixão que surge pelo “ouvir dizer”, porque ambos são externos ao homem, mas a força dela não é suficiente para superar uma paixão que se origina a partir de uma experiência, mesmo sendo vaga. O que pode ser entendido a partir de uma única frase: no *Breve Tratado*, a razão não produz experiência. Em uma nota, Espinosa reforça que “não podemos vencer com a razão as (paixões) que estão em nós por experiência [...] porque ainda que a razão nos indique o que é melhor, não nos faz gozá-los”⁵²⁸.

Com efeito, apesar de associar a razão (crença) aos bons desejos, o *Breve Tratado* nos diz que ela “não tem nenhum poder para nos conduzir ao nosso bem-estar”⁵²⁹. No capítulo quatro, o autor ressalta que a razão:

nos mostra o que deve ser a coisa, porém não o que ela é verdadeiramente. Por isso jamais nos pode unir à coisa em que cremos. Digo, por conseguinte, que somente nos ensina o que deve ser a coisa, e não o que ela é, e há uma diferença muito grande entre os dois⁵³⁰.

Portanto, a razão nos faz conhecer as propriedades, mas não a essência e por isso não nos dá a coisa em si mesma, mas ela garante (ou abre caminho para) que seja possível chegar até ela:

a crença verdadeira é boa somente porque é o caminho que conduz ao conhecimento verdadeiro, levando-nos até as coisas que são realmente dignas de serem amadas; de maneira que o fim último que procuramos alcançar e o melhor que conhecemos é o conhecimento verdadeiro⁵³¹.

Por isso, embora esse conhecimento esclareça aos que dele usufruem sobre verdadeiro ou falso, bem e mal, ele não é senão “uma escada” que só é útil enquanto via para se chegar ao último modo de conhecer⁵³².

No *Tratado da Emenda do Intelecto*, a razão corresponde ao terceiro modo de percepção. Nesse texto Espinosa afirma que a razão produz um conhecimento inadequado. Vale ressaltar que de acordo com a interpretação de Cristiano Rezende, o

⁵²⁸ Espinosa, B. KV2, cap. XXI, p. 138.

⁵²⁹ Espinosa, B. KV2, cap. XXII, p. 140.

⁵³⁰ Espinosa, B. KV2, cap. IV, p. 98.

⁵³¹ Espinosa, B. KV2, cap. IV, p.100.

⁵³² Espinosa, B. KV2, cap. XXVI, p. 150.

conhecimento é dito inadequado porque compreende a essência da coisa a partir de outra coisa: a partir de algum universal (por suas propriedades) ou quando se conhece a causa a partir dos efeitos. O que significa que ele permite conhecer a origem dos efeitos e suas propriedades, mas nunca a essência da coisa particular. Ou seja, ao dizer que a razão:

não apreende a essência particular da coisa, mas apenas *propria*, Espinosa está, portanto, empregando um conceito tradicional da filosofia de inspiração aristotélica e fornecendo uma sinalização de como a crítica à inadequação desse modo de perceber deve ser articulada à crítica da definição de propriedade⁵³³.

O comentador explica que a definição de propriedade utilizada por Espinosa é uma definição genética, isto é, tal como a definição do círculo, que ao ser compreendida permite por si mesma construir um círculo, porque é uma definição que envolve a causa eficiente e o princípio de unificação dessas propriedades entre si⁵³⁴.

Mas de qualquer maneira, no *Tratado da Ementa*, a razão aparece como insuficiente em relação ao objetivo de aperfeiçoar o intelecto. Portanto, ela “conclui sem perigo de erro e fornece uma ideia da coisa, mas por si só não é um meio que conduz à perfeição humana”⁵³⁵.

Como já vimos, a *Ética* nos mostra que conhecer a causa dos afetos e ser capaz de reordená-los são ações realizadas pela razão. Tais operações racionais, quando realizadas, produzem outros afetos. Antes de mais nada, Espinosa nos diz que conhecer uma coisa racionalmente produz um desejo. O desejo já aparece como afeto primário, do qual se originam todos os outros, e, portanto, presente também quando imaginamos, no primeiro gênero de conhecimento:

Enlaçado nas imagens, o desejo enlaça nosso ser à exterioridade (coisas, corpos, os outros), carregando-a para nossa interioridade (sentimentos, emoções) e, simultaneamente, enlaça o interior ao exterior, impregnando este último com os afetos, fazendo todos os seres surgirem como desejáveis ou indesejáveis, amáveis ou odiosos,

⁵³³ Rezende, C. Os perigos da razão segundo Espinosa: a inadequação do terceiro modo de perceber no Tratado da Emenda do Intelecto. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*. Campinas, v.14, n.1, p. 59-118, 2002, p. 76.

⁵³⁴ Exemplo de definição genética: O círculo é a figura obtida a partir do movimento de uma semirreta que tem uma de suas extremidades fixas.

⁵³⁵ Rezende, C. Os perigos da razão segundo Espinosa: a inadequação do terceiro modo de perceber no Tratado da Emenda do Intelecto., p. 59-118, 2002, p. 64.

fontes de alegria, tristeza, desprezo, ambição, inveja, esperança ou medo⁵³⁶.

Porém, como já vimos no capítulo quatro, a partir da proposição 63 da terceira parte da *Ética*, o autor escreve sobre outro tipo de desejo, que não se trata do esforço intrínseco de perseverar na existência, mas de um afeto produzido pelo conhecimento. Espinosa inverte a ordem mais uma vez, não é o desejo que precisa ser moderado pela razão, mas a razão que deseja o conhecimento. Não é um desejo racional, mas uma razão desejante, como destaca Chaui: “Assim, em lugar de o desejo tornar-se racional, como toda a tradição filosófica prometera, é a razão que precisa tornar-se desejante para ser racional”⁵³⁷. Trata-se de um desejo que surge da verdade e que deseja a verdade, de maneira que “[...] compreende a suma utilidade do conhecimento: por meio dele, a mente se fortifica, torna-se mais perfeita e convém com as outras mentes”⁵³⁸.

Ao nos apresentar esse desejo, Espinosa dissolve a limitação sobre a razão quando está diante das paixões que surgem a partir da experiência vaga que nos havia sido apresentada no *Breve Tratado*. Porque ao produzir um desejo por conhecer, de certa maneira, a razão também torna o que é externo, interno. Além disso, como vimos no nosso quarto capítulo, sabemos que a mente se alegra quando conhece uma coisa e que essa alegria não é uma paixão, porque surge a partir de uma ideia que tem a própria mente como causa, por isso essa alegria é um afeto ativo.

A razão, por si só, não tem poder de regular os afetos. Mas nós, quando pensamos racionalmente, podemos conhecer a causa de nossas paixões, e dessa maneira somos afetados por uma alegria que tem nossa própria potência como causa. Ou seja, nós mesmos podemos ser a causa de nossos afetos, afetos que sendo ações da mente serão sempre mais fortes que as paixões.

Portanto, pelo *Breve Tratado*, a razão é a via (a escada) que conduz o homem ao conhecimento intuitivo, porque é a partir do desejo e da alegria que são produzidas por conhecer adequadamente as coisas que a mente humana é impulsionada a produzir suas ideias em cadeia. Por isso, Espinosa reforça na *Ética* que “o esforço ou

⁵³⁶ Chaui, M. *Desejo, ação e paixão na ética de Espinosa*., p. 49.

⁵³⁷ Chaui, M. *Desejo, ação e paixão na ética de Espinosa*., p. 58.

⁵³⁸ Sévérac, P. Conhecimento e afetividade em Spinoza. In: *O mais potente dos afetos Spinoza e Nietzsche*., p. 23.

Desejo de conhecer as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento não pode originar-se do primeiro, mas certamente do segundo gênero⁵³⁹”.

Entretanto, se no *Breve Tratado* os modos de conhecer aparecem hierarquizados e no *Tratado da Emenda* eles são examinados com o objetivo de encontrar qual dentre eles deve ser usado para alcançar a perfeição suprema, a *Ética* ultrapassa essas propostas e retoma os processos cognitivos de uma maneira mais detalhada e depurada para concluir a exposição da sua teoria do conhecimento⁵⁴⁰.

De acordo com Lívio Teixeira, as três últimas partes da *Ética* têm um maior diálogo respectivamente com a imaginação, a razão e a intuição⁵⁴¹. Essa afirmação se justifica ao observarmos mais atentamente que a terceira parte recorre, com muita frequência, ao conhecimento imaginativo para descrever a origem dos afetos; a quarta recorre ao conhecimento racional para descrever o homem livre e a vida social; e a quinta, por sua vez, se debruça sobre o conhecimento do terceiro gênero, a ciência intuitiva, que é o mais perfeito de todos.

Essa interpretação nos leva a pensar que para entender e falar sobre a dinâmica dos afetos e sobre a servidão humana, só precisamos dos dois primeiros gêneros: com o primeiro explicamos a origem de todas as paixões e dos afetos nocivos; e com o segundo explicamos a produção dos afetos ativos.

Todavia, as proposições da última parte da *Ética* às vezes provocam a impressão de que o terceiro gênero não está no mesmo nível afetivo dos outros dois, pois somente ele produz o mais perfeito e o mais potente de todos os afetos, que é o amor intelectual a Deus, capaz de fazer o homem atingir “outra” natureza. Esse é o único afeto que esse conhecimento pode produzir e ele o produz necessariamente. Portanto, conhecer pelo terceiro gênero parece ser o ápice do intelecto humano.

Na segunda parte da *Ética*, o conhecimento intuitivo nos é apresentado como terceiro gênero do conhecimento:

Além destes dois gêneros de conhecimento, é dado, tal como mostrarei na sequência, um terceiro, que chamaremos de ciência intuitiva. E este gênero de conhecimento procede da ideia adequada da

⁵³⁹ Espinosa, B. EVP38.

⁵⁴⁰ Luis Machado de Abreu interpreta que “a discursividade, de que o movimento interior à *Ética*, com a substância única e a ‘causa sui’ na origem de tudo, e o ‘amor intellectualis Dei’ como regresso e entrega final é a realização filosófica, funciona como síntese do que, no KV e no TIE, existia em separado”. De Abreu, L. *Spinoza - A utopia da razão*, Lisboa: VEGA, 1993, p.140.

⁵⁴¹ Teixeira, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: UNESP, 2001.

essência formal de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas⁵⁴².

Nesse mesmo escólio, Espinosa retoma o exemplo de proporção matemática utilizado tanto no *Breve Tratado* quanto no *Tratado da Emenda* para ilustrar a diferença entre os gênero de conhecimento: “São dados, por exemplo, três números para que se obtenha um quarto que esteja para o terceiro como o segundo está para o primeiro”⁵⁴³. Exemplificando o primeiro gênero, conhecimento imaginativo, formado seja por ouvir dizer ou por experiência vaga, ele diz:

Negociantes não têm dúvida em multiplicar o segundo pelo terceiro e dividir o produto pelo primeiro; a saber, porque ainda não cederam ao esquecimento o que escutaram do mestre sem nenhuma demonstração; ou porque frequentemente experimentaram-no em números simplíssimos⁵⁴⁴.

O exemplo dado sobre o segundo gênero, que é o conhecimento racional, é daqueles que: “sabem ou pela força da demonstração da proposição 19 do Livro 7 de Euclides, isto é, pela propriedade comum dos proporcionais”⁵⁴⁵.

E, para o último, ele escreve:

Ora, nos números simplíssimos não é preciso nada disto. Dados, por exemplo, 1, 2, 3 ninguém deixa de ver que o 6 é o quarto número proporcional, e isto muito mais claramente porque, a partir da proporção mesma que **por uma única intuição** vemos ter o primeiro com o segundo, **concluimos** o quarto⁵⁴⁶.

As proposições dedicadas ao terceiro gênero são escassas. Não encontramos nenhuma ocorrência nem na terceira e nem quarta parte da *Ética*. Na segunda parte ele ainda aparece nas proposições 41 e 42 e no escólio da proposição 47, pelos quais sabemos apenas duas coisas: 1) que assim como o conhecimento racional, ele também é um conhecimento necessariamente verdadeiro e 2) que só caberá falar sobre a excelência e a utilidade desse terceiro gênero de conhecimento na quinta parte.

Quando finalmente chegamos à última parte da *Ética*, nos chama atenção que apesar de ter 42 proposições, o terceiro gênero do conhecimento só reaparece no

⁵⁴² Espinosa, B. EIIP40S2.

⁵⁴³ Espinosa, B. EIIP40S2.

⁵⁴⁴ Espinosa, B. EIIP40S2.

⁵⁴⁵ Espinosa, B. EIIP40S2.

⁵⁴⁶ Espinosa, B. EIIP40S2. (Grifo nosso).

escólio da proposição 20, pelo qual sabemos trata-se de um conhecimento que tem como fundamento o próprio conhecimento de Deus.

A partir da proposição 23 ele se torna tema central, mas como qualquer leitor da *Ética* pode constatar, Espinosa nos fornece pouquíssimos exemplos acerca desse conhecimento. Pelas proposições concluímos que o terceiro gênero de conhecimento é a percepção da ordem pela qual se deduz a causa eficiente e a essência das coisas singulares. Compreender essa ordem implica perceber-se enquanto efeito dos atributos pensamento e extensão, ter consciência de si mesmo enquanto modo, efeito necessário da Substância absolutamente infinita. Em suma, trata-se da percepção humana capaz de alcançar a inteligibilidade da substância em nós, que só é possível porque temos uma parte da mente que faz parte do intelecto infinito de Deus. Pelas ideias do terceiro gênero de conhecimento, a mente humana é capaz de pensar a partir da perspectiva do intelecto de Deus, porque ela é uma parte dele.

O terceiro gênero de conhecimento procede da ideia adequada de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas e quanto mais inteligimos as coisas desta maneira, tanto mais inteligimos Deus e por isso a suma virtude da Mente, isto é, a potência ou natureza da Mente, ou seja, seu sumo esforço é inteligir as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento⁵⁴⁷.

Essa potência da mente embora não seja capaz de suprimir as paixões de maneira absoluta, faz com que elas constituam uma menor parte da mente.

Por isso, Espinosa deixa claro que esse tipo de conhecimento é a maior potência que a mente pode realizar. Jayme Mathias Netto interpreta que além de ser uma dedução encadeada das coisas, “A intuição é o próprio plano ontológico do sistema de Spinoza sendo sentido e experimentado imediatamente”⁵⁴⁸. E que “O esforço de dedução geométrica da *Ética* tem como base levar seus interlocutores à fruição de uma ontologia para perceber na realidade um aparato causal daquilo que é em si mesmo”⁵⁴⁹.

Não há dúvidas de que o conhecimento do terceiro gênero vai além do conhecimento do segundo gênero. Agora queremos demonstrar que não é por acaso que a intuição só reaparece no escólio da proposição 20, justamente no mesmo texto em que Espinosa diz que depois de ter reunido “todos os remédios para os afetos” conclui tudo

⁵⁴⁷ Espinosa, B. EVP35D.

⁵⁴⁸ Netto, J. M. A imaginação no terceiro gênero de conhecimento em Spinoza, p.32.

⁵⁴⁹ Netto, J. M. A imaginação no terceiro gênero de conhecimento em Spinoza, p.32.

que diz respeito “a esta vida presente”, e que “é chegado o tempo de passar àquelas coisas que pertencem à duração da Mente sem relação ao Corpo”.

Nós discordamos de Teixeira quando ele afirma que na quinta parte da *Ética*, o segundo e o terceiro gênero estão unidos para assegurar a liberdade do homem⁵⁵⁰, porque a nosso ver há uma distinção do que cada um desses gêneros proporciona aos homens.

A mente humana opera de maneira tal que os três gêneros de conhecimento se relacionam e se complementam. Não há mente se não há uma ideia do corpo, isto é, sem as ideias que surgem a partir do corpo e que o fazem ter consciência de si. Da mesma maneira que não há noções comuns senão pela experiência do corpo ao ser afetado por outro corpo com quem ele tem (ou passa a ter) algo em comum. Essa comunhão entre os corpos é o que possibilita que a mente possa formar as noções comuns, a partir das quais surge o conhecimento racional. E, por fim, conhecer as propriedades e as causas produz o que chamamos de desejo racional, afeto que, por sua vez, conduz a mente humana ao desejo de conhecer, além da imagem e da causa, a própria essência da coisa conhecida.

Entendemos que quando Espinosa escreve que a suma potência da mente é ter ideias do terceiro gênero é porque ele entende que os três gêneros se completam e que embora seja possível imaginar ou racionalizar algo sem intuir a essência da coisa, é impossível chegar ao conhecimento dessa mesma coisa sem que a mente tenha tido anteriormente ideias produzidas a partir das imagens do seu corpo e ideias a cerca das causas dessa coisa. Com efeito, conhecer intuitivamente é necessariamente poder conhecer as coisas pelos três gêneros, isto é, conhecer todas as coisas e a si mesmo por meio dos afetos, das causas e das essências.

Já dissemos que, concordando com Macherey, consideramos que a última parte da *Ética* está dividida⁵⁵¹. Essa divisão também é mencionada por pelo menos mais dois comentadores da filosofia espinosana: Pierre-François Moreau em *Spinoza: L'expérience et l'éternité*; Pierre Macherey em *Introduction à l'Ethique de Spinoza* e por Pascal Sévérac em *Lectures de Spinoza*.⁵⁵²

⁵⁵⁰ Teixeira, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*, p. 13.

⁵⁵¹ Para Macherey são duas etapas de um mesmo processo liberador e o escólio da proposição 20 é transição da primeira para a segunda etapa. Macherey, P. *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La cinquième partie : les voies de la libération*. Paris: PUF, 1994, p. 111.

⁵⁵² Moreau afirma que o livro quinto se divide em duas partes e P. Macherey escreve que Espinosa expõe duas soluções distintas na quinta parte da *Ética* ou duas etapas de um único processo gradual. Sévérac,

Nós vemos essa divisão da seguinte maneira: As primeiras vinte proposições configuram o que chamamos de primeira etapa da quinta parte da *Ética*. Elas apresentam a liberdade humana que, em outras palavras, consiste no poder que a razão tem sobre os afetos. As proposições seguintes tratam da felicidade ou beatitude.

É bem verdade que Espinosa escreve tratando da liberdade e da felicidade como sinônimos: “entendemos claramente em que coisa consiste nossa salvação ou felicidade ou liberdade: no Amor constante e eterno a Deus, ou seja, no Amor de Deus aos homens”⁵⁵³. Porém, apesar de aparecerem como sinônimos, nós pensamos que a felicidade e a liberdade não são exatamente a mesma coisa.

Se prestarmos atenção, veremos que a felicidade não é tema de nenhuma das vinte primeiras proposições, as quais dissemos serem parte da primeira etapa da quinta parte da *Ética*. Ou seja, constatamos que o conceito de felicidade sequer aparece entre as proposições 1 a 20. No prefácio, o próprio Espinosa parece indicar que são dois momentos:

Passo, finalmente, à outra parte da *Ética*, que versa, sobre a maneira, ou seja, **a via que conduz à Liberdade. Nela** me ocuparei, portanto, da **potência da razão**, mostrando o que a própria razão pode sobre os afetos, **e a seguir**, o que é a Liberdade da Mente ou **felicidade**⁵⁵⁴.

Espinosa só escreverá sobre a felicidade depois de “passar àquelas coisas que pertencem à duração da Mente sem relação ao Corpo”. Etapa esta que se inicia a partir da proposição 21.

Essa divisão da quinta parte da *Ética* está diretamente ligada à doutrina da eternidade da mente, que analisaremos melhor no próximo tópico. Todavia, por hora vamos enumerar os motivos que nos levam a pensar que liberdade e felicidade não são a mesma coisa.

Nós entendemos que a primeira etapa é realizada pela razão e que pode ser alcançada por todos aqueles que obedecem aos ditames da mesma. Trata-se de uma liberdade racional, por ser fruto do exercício contínuo da razão. E se dá paulatinamente em graus, pois o homem vai se tornando cada vez mais livre à medida que se esforça

por sua vez, escreve: “Balisons à présent le parcours. Deux étapes, avons-nous vu, de 20 propositions chacune; les deux dernières propositions (41-42), nous les conservons pour la conclusion: elles jettent un éclairage rétrospectif, de deux points de vue différents, sur la voie empruntée”. Sévérac, P. *Éthique V. In Lectures de Spinoza*. Paris: Ellipses, 2006.

⁵⁵³ Espinosa, B., EVP36.

⁵⁵⁴ Espinosa, B., EVPrefácio

por pensar cada vez mais racionalmente, por compreender cada vez mais os seus afetos e por produzi-los a partir de si mesmo.

No entanto, mais do que a *Ética*, o *Breve Tratado* nos deixa claro que por ser “parte da Natureza inteira, da qual depende e pela qual também é governado, (o homem) não pode fazer nada por si mesmo para sua salvação e seu bem-estar”⁵⁵⁵. Por isso, ao contrário da liberdade, a felicidade não é um esforço e para ela não há, em princípio, nem remédios nem receitas.

As proposições 21 a 42 constituem a segunda etapa do caminho que conduz o homem à felicidade, e é alcançado exclusivamente por meio do terceiro gênero de conhecimento. Esse conhecimento vai além e é superior ao conhecimento do segundo gênero, pois conhecer as coisas por meio desse gênero significa conhecê-las não mais pelos afetos ou pelas propriedades, mas por sua própria essência.

Isso demonstra que a felicidade não é um efeito da potência da mente sobre os afetos, ou seja, ela não é alcançada pelos remédios contra os afetos que são apresentados nas vinte primeiras proposições. Portanto, a felicidade não é um afeto que se origina da razão, porque como já antecipava a quarta parte da *Ética*, “a beatitude não é nada outro que o contentamento do ânimo que se origina do conhecimento intuitivo de Deus”⁵⁵⁶. Ou seja, a felicidade não consiste em agir conforme os ditames da razão, nem em conhecer a causa dos afetos, mas em compreender a união da mente com a Natureza inteira.

Nossa interpretação se baseia em algumas passagens da última parte da *Ética*. De início, logo no prefácio, Espinosa afirma que é pelo conhecimento da mente que encontraremos a felicidade:

Portanto, visto que a potência da Mente é definida pela só inteligência, como mostrei antes, determinaremos pelo só conhecimento da Mente os remédios para os afetos – remédios que creio que todos certamente experimentam, embora não os observem com cuidado nem vejam distintamente – e desse conhecimento deduzirei tudo o que toca a sua felicidade.

Entretanto, observemos que Espinosa diz acreditar que todos certamente experimentem os remédios. Ou seja, se a liberdade consiste nesses remédios, significa dizer que Espinosa acredita que todos os homens experimentam a liberdade. E quando

⁵⁵⁵ Espinosa, B., KV2, cap. IV, p. 127

⁵⁵⁶ Espinosa, B., EIVP73APêndice.

são servos é justamente enquanto ou no momento em que “não observem com cuidado nem vejam distintamente”.

Ao passo que a felicidade não é experimentada por todos porque nem todos experimentam o amor intelectual a Deus. O Vulgo, ao contrário, está geralmente limitado a um conhecimento confuso e mutilado sobre a natureza divina e, portanto, padece ao invés de agir e de gozar da beatitude da mente que é compreender a si mesmo, a Deus e as coisas pelo Terceiro gênero de conhecimento.

No final do escólio da proposição 10, nos chama atenção quando Espinosa escreve que “aquele que diligentemente **observar estas coisas**” (e, de fato, **não são difíceis**) e **exercitá-las**, em **breve espaço de tempo poderá dirigir suas ações**, no mais das vezes, pelo **império da razão**”⁵⁵⁷. Essa passagem nos diz que para dirigir nossas ações conforme a razão temos que observar e exercitar o que nos foi apresentado entre as proposições 1 a 10.

No entanto, o que nos chama mais atenção é que tais coisas **não são difíceis** (*neque enim difficilia sunt*). Essa mesma ideia já estava presente no *Breve Tratado*: “e se fazemos bom uso de nosso intelecto – e podemos lográ-lo **muito facilmente** –, jamais sucumbiremos às paixões”⁵⁵⁸. Na nota o autor acrescenta que é possível lograr facilmente o bom uso do intelecto porque a partir do momento em que temos o conhecimento do bem e do mal, da verdade e da falsidade, torna-se impossível continuar sendo submetido às paixões.

As coisas que devem ser exercitadas na *Ética* ou o bom uso do intelecto ao qual o *Breve Tratado* se refere são a potência do intelecto para coibir os afetos e são, por assim dizer, o caminho para a liberdade, mas não podem estar se referindo à felicidade, pois enquanto essas coisas podem ser logradas **muito facilmente**, a felicidade é outra coisa que segundo Espinosa é tão difícil quanto rara.

Outra coisa que nos chama atenção é que a liberdade parece ser conquistada em graus, a medida em que a razão é posta em prática. Um indivíduo se torna mais livre do que era antes na mesma proporção em que ele pensa racionalmente. No nosso terceiro capítulo, usamos a depressão como exemplo de uma servidão afetiva, na qual um indivíduo está submetido ao afeto da melancolia. Durante um tratamento, entre outras medidas, quanto mais uma pessoa depressiva conhece a causa e reorganiza seus afetos, mais ela se livra do poder que a melancolia exerce sobre ela.

⁵⁵⁷ Espinosa, B., EVP10S. (Grifo Nosso).

⁵⁵⁸ Espinosa, B., KV, 2 Cap. XIX, p. 129.

Além de ser gradativa, a liberdade parece ser algo que oscila, isso significa, por exemplo, que alguém pode livrar-se do poder que o ciúme exerce sobre ele, mas em outro momento pode ser novamente vencido pela força desse afeto e voltar a ser dominado por ele.

Com efeito, aquele que ainda não compreende as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento pode conhecer a causa de suas paixões e tornar-se mais potente do que elas, e nesse sentido, ser considerado livre. E à medida que quanto mais ele conhece a si mesmo por ideias racionais, mais livre ele se torna.

Considerar que o caminho pode ser dividido em duas etapas nos permite pensar que para ser feliz uma pessoa não pode estar sendo escrava de suas paixões; ela precisa ser minimamente livre. Entretanto, embora o desejo que faz a mente se esforçar por conhecer as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento se origine da razão, ele não surge necessariamente nem simultaneamente com ela⁵⁵⁹, o que implica dizer que não há um relação necessária entre a liberdade e a felicidade que garanta que por ser livre um homem vai imediatamente ou mesmo necessariamente compreender a articulação imanente e necessária entre a *Natureza Naturans* e a *Natureza Naturada*. E, como sabemos, é só com essa compreensão que a experiência da felicidade é possível.

Nós consideramos que o exercício da razão que nos proporciona a liberdade é imprescindível para a conquista da felicidade. Porque o desejo de conhecer pelo terceiro gênero de conhecimento se origina do segundo gênero de conhecimento. Mas nós pensamos ser possível que o homem realize a primeira etapa sem nunca chegar à última, porque uma pessoa pode estar livre de algumas paixões e não necessariamente amar a Deus, ou seja, é possível agir racionalmente sem que isso implique necessariamente ou simultaneamente no amor intelectual a Deus.

Quando conhece pelo terceiro gênero, a mente realiza o máximo de sua potência e experimenta a beatitude suprema. A felicidade é um afeto produzido a partir de uma nova maneira de perceber as coisas e a si mesmo, por isso essa segunda etapa não se dá em graus, mas de uma vez por todas e, quando alcançada, é irreversível. Justamente porque ela consiste em uma nova maneira de pensar.

Quando tem ideias do terceiro gênero de conhecimento a mente humana se percebe como parte de uma substância única. Ela percebe, a partir da perspectiva da

⁵⁵⁹ Não queremos com essa afirmação abrir espaço para uma interpretação mística de Espinosa, pois a intuição, em Espinosa, se diz “ciência intuitiva”. Ou seja, ela não é mística, e também poderia ser chamada de razão intuitiva ou intuição racional, pois as ideias racionais fazem parte da mesma mente que intui, operando de maneira conjunta.

eternidade, que está unida à natureza inteira e reconhece que “somente nessa união consiste a nossa felicidade”⁵⁶⁰.

A felicidade não é resultado de uma prática racional, mas de uma experiência que faz o indivíduo se reconhecer como parte de uma substância infinita e eterna. E essa nova perspectiva traz uma mudança irreversível porque depois de experimentar o amor intelectual de Deus, ele não pode macular esse amor com nenhum outro afeto. Esse amor é eterno tal como é eterna a sua causa.

Tais passagens nos revelam que liberdade não é sinônimo imediato de felicidade, mas na medida em que um homem vai se tornando cada vez mais livre, ele vai experimentando cada vez mais a alegria produzida a partir de uma ação da mente e então quando ele referir essas ideias e essa alegria a Deus, ele experimentará a beatitude suprema da mente.

Disso concluímos que a felicidade não pode ser encontrada apenas por um esforço racional, pois ela é antes de tudo uma experiência, uma nova maneira de viver. Por isso, o terceiro gênero é um conhecimento a partir de uma experiência, nele experimentamos e gozamos do amor de Deus, porque temos uma parte da mente que é eterna.

⁵⁶⁰ Espinosa, B., KV2, cap. XXII, p. 140.

6.4 A doutrina da eternidade da mente: uma mente sem corpo?

Ademais, a distinção que fazemos entre liberdade e felicidade também se baseia na doutrina da eternidade da mente. Quando Espinosa nos diz que para falar sobre coisas que a **“razão dita serem úteis, não havíamos levado em conta a eternidade da mente”**⁵⁶¹, ele deixa claro que para falar sobre a potência da razão sobre os afetos, ou seja, sobre a liberdade, ele não precisava fazer referência a teoria da eternidade da mente.

Nesse sentido, se destaca que a quinta parte da *Ética* está dividida em duas etapas, porque Espinosa faz referência a um primeiro momento sobre as coisas que a razão dita serem úteis: **“naquele momento ignorássemos que a mente é eterna”**⁵⁶². Nesse mesmo texto, ele esclarece que o primeiro momento é dedicado à Firmeza e à Generosidade, ou seja, à liberdade e que o outro momento, em que ele leva em conta a eternidade da mente, é o da felicidade, haja vista que ela só é possível quando o homem se descobre eterno.

Disso concluímos que enquanto a liberdade é padecer menos dos afetos que são maus e não temer a morte, a felicidade não se trata apenas de refrear os afetos, mas de ter um corpo capaz de muitas coisas e uma mente cuja **maior parte é eterna – e, consequentemente, moderar os afetos.**

A doutrina da eternidade da mente é pouco detalhada por Espinosa e por consequência muito discutida entre os seus comentadores. É notório que além dos indícios em algumas proposições da segunda parte quando o autor explica e distingue os gêneros de conhecimento, só nos deparamos com o caráter eterno da mente na última parte da *Ética*, a partir da proposição 23.

No escólio da proposição 20, nosso filósofo introduz a ideia de uma mente que se divide em duas partes ao dizer que o terceiro gênero de conhecimento tem o poder de fazer com que as paixões constituam a menor parte da mente, porque ele produz o amor por uma coisa imutável e eterna que pode ser cada vez maior e ocupar a maior parte da mente.

⁵⁶¹ Espinosa, B., EVP41D. (Grifo nosso).

⁵⁶² Espinosa, B., EVP41D. (Grifo nosso).

A proposição 21 não traz nenhuma novidade. Pela segunda parte *Ética*, especificamente nas proposições 16, 17 e 18, concluímos que a imaginação e a memória são ideias e concatenação de ideias que surgem a partir das imagens produzidas pelas afecções do corpo. De maneira que imaginar e recordar são operações que dependem da existência atual do corpo, por isso, é fácil entender porque “a mente não pode imaginar nada, nem se recordar das coisas passados, senão enquanto dura o corpo”⁵⁶³. Ou seja, se as ideias da imaginação são ideias pelas quais a mente contempla as coisas enquanto presentes e que indicam mais a constituição presente do corpo humano do que a natureza da coisa externa, elas não podem existir sem corpo.

No primeiro gênero de conhecimento, a mente opera com as mesmas ideias, ou seja, imaginação e memória estão imbricadas, porque quando alguém imagina, lembra e quando lembra, imagina. Por consequência, a memória não pode lembrar de coisas que tenham acontecido antes nem depois da existência de seu corpo. Ou seja, a mente só imagina e só recorda enquanto o corpo dura.

A mente não pode exprimir a existência atual do corpo sem as ideias que se originam a partir das imagens do corpo, de maneira que a formação dessas ideias depende da duração do corpo. Além disso, a mente nem mesmo pode conceber nenhum outro corpo como existente em ato a não ser enquanto dura seu próprio corpo.

A proposição 22, por sua vez, afirma que existe necessariamente em Deus uma ideia que exprime a essência do corpo humano sob a perspectiva da eternidade. Ora, se existe uma ideia do corpo humano em Deus, isso implica que existe uma ideia do corpo humano que é eterna, porque ela existe em Deus, que é eterno. As duas proposições, juntas, nos dizem que ao passo que nossa mente só percebe o nosso corpo enquanto ele existe, há em Deus uma ideia que expressa eternamente a essência desse corpo. O que nos leva de imediato a concordar com a proposição seguinte: existe uma ideia do corpo humano para além da duração atual do corpo.

Essa proposição 23 é a gênese do problema que impulsiona nosso trabalho. Ela diz: “A Mente humana não pode ser absolutamente destruída com o Corpo, mas dela permanece algo que é eterno”⁵⁶⁴. A demonstração dessa proposição retoma o argumento da proposição anterior de que existe em Deus uma ideia que exprime a **essência** do corpo humano. Em seguida, Espinosa explica que não atribui à mente nenhuma duração que possa ser definida pelo tempo a não ser enquanto dura o corpo,

⁵⁶³ Espinosa, B., EVP21.

⁵⁶⁴ Espinosa, B., EVP23.

isto é, “não lhe atribuímos duração senão enquanto o Corpo dura”. Mas há algo da essência da mente que é concebido pela própria essência de Deus e que, portanto, é necessariamente eterno.

A proposição 21 já havia dado indícios de que Espinosa rejeita a possibilidade da imortalidade da alma, mas agora no escólio da 23, Espinosa explica que a ideia que exprime a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade é um modo definido do pensar que pertence à essência da mente e mais uma vez adverte que não é possível que nos recordemos de ter existido antes do corpo. Todavia, apesar disso “sentimos e experimentamos que somos eternos”.

Com isso, Espinosa adverte que se atentarmos à opinião dos homens veremos que eles têm consciência da eternidade da mente, mas que na verdade eles a confundem com a duração e a atribuem essa eternidade da mente “à imaginação ou à memória, que eles crêem permanecer após a morte”⁵⁶⁵. Esse texto é importante para esclarecer de uma vez por todas que a doutrina da eternidade da mente nada tem a ver com imortalidade.

A parte eterna da mente é composta por ideias eternas e elas não são as ideias produzidas a partir do corpo, ou seja, não são as ideias da imaginação ou da memória como costumam afirmar os que creem que o corpo morre, mas a alma é imortal. Então, ao mesmo tempo em que nega a imortalidade da alma, a última parte da *Ética* nos diz que os homens sentem e experimentam que são eternos.

A nosso ver, essa é uma das afirmações mais enigmáticas da última parte *Ética*, pois afirmar uma eternidade da mente ao mesmo tempo em que se nega que ela exista sem o corpo parece paradoxal, contraditório. Com efeito, essa frase abre espaço para diversas interpretações e resulta em algumas controvérsias, não sendo por acaso que Deleuze considere que os escólios são as “palavras de fogo de Espinosa”⁵⁶⁶.

As próximas proposições são as que entrelaçam o terceiro gênero de conhecimento, capaz de perceber as coisas sob a perspectiva da eternidade, com a felicidade. Na proposição 24 sabemos que o conhecimento de Deus está diretamente ligado ao conhecimento das coisas singulares, haja vista que quanto mais se compreende as coisas singulares, tanto mais se compreende a Deus. A proposição 25 nos diz que o esforço supremo da mente é conhecer pelo terceiro gênero de conhecimento, a proposição seguinte diz que quanto mais ela compreende por esse

⁵⁶⁵ Espinosa, B., EVP34S.

⁵⁶⁶ Deleuze, G. *Filosofia Prática*, p.135.

gênero, mais ela deseja compreender por ele. E, por fim, a proposição 27 diz que é desse terceiro gênero de conhecimento que provém a maior satisfação da mente que pode existir. Eis a suprema alegria que Espinosa tanto almejava no início do *Tratado da Emenda do Intelecto*. Isso significa que é somente por meio da intuição que podemos falar em eternidade da mente e somente a intuição é capaz de proporcionar ao homem a beatitude suprema.

A felicidade se origina do terceiro gênero de conhecimento porque é ele quem produz o que Espinosa chama de amor intelectual a Deus. A definição de amor nos diz que ele é um afeto de alegria acompanhado de uma causa externa. Ou seja, se você associa a ideia de uma coisa ao afeto da alegria que você experimenta, você passa a amar essa coisa. A busca pela felicidade é a busca por uma alegria contínua, e segundo o *Tratado da Emenda do Intelecto*, a felicidade depende da perfeição do objeto ao qual nos ligamos por amor.

A cada nova ideia adequada a mente aumenta sua potência, e com isso, experimenta um afeto de alegria. O terceiro gênero do conhecimento nos permite conhecer a essência das coisas, conhecer a Deus. Esse conhecimento é o mais perfeito que a mente humana pode alcançar porque é o conhecimento do ponto de vista do intelecto divino, da perspectiva pela qual Deus conhece todas as coisas (a partir das essências), portanto ele produz a maior satisfação que a mente humana pode experimentar, haja vista que essa alegria vem acompanhada da ideia de si mesmo e de sua própria potência.

O aumento de potência experimentado ao conhecer a Deus produz inevitavelmente uma alegria, que acompanhada do objeto exterior ao qual se conhece (Deus) produz o afeto que Espinosa chama de amor intelectual de Deus. Se a qualidade do afeto, que no caso é o amor, depende da qualidade do objeto, que é Deus, torna-se evidente que o afeto produzido a partir desse conhecimento será perfeito, eterno e imutável. Afeto este que pode ser chamado de alegria contínua, de beatitude suprema da mente ou de felicidade.

Já sabemos que tanto a razão quanto a intuição percebem as coisas sob uma perspectiva de eternidade, mas agora Espinosa nos fala em uma parte da mente que não é destruída com o corpo. Dessa maneira as proposições 22 e 23 nos apresentam a última doutrina da *Ética*, uma das poucas passagens em que nem a ordem geométrica nem a clareza e a distinção das ideias tenham livrado a filosofia de Espinosa de um aspecto obscuro: a doutrina da eternidade da mente.

Justamente porque, como veremos no próximo capítulo, essa doutrina abre espaço para interpretações que podem fazer de Espinosa um filósofo místico, intelectualista, dualista e contraditório ao dar o privilégio da eternidade a mente. E, nessa perspectiva, seria possível pensar que a filosofia de Espinosa talvez admitisse, assim como a de Descartes, “uma Hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas”⁵⁶⁷.

Bastante complexa, apesar de todo o seu rigor conceitual, a doutrina que aparece nas últimas proposições parece tender a uma espécie de religião ou misticismo, pois nos fala em salvação, beatitude, eternidade e uma mente composta por duas partes: uma eterna e uma perecível. E esse vocabulário nos atrai para uma das mais perigosas armadilhas da quinta parte *Ética*.

Se a partir da proposição 21 da última parte, o filósofo afirma que escreverá sobre o que “[...] se refere à duração da mente, considerada sem relação com o corpo”, logo, o seu discurso tratará, a partir daquele momento, de uma mente sem memória. Como isso pode ser possível? Ora, se é pela memória que nós percebemos que nosso corpo existe na duração, então no que consiste a eternidade da mente?

A teoria de que a mente é capaz de alcançar a felicidade porque ela é eterna e não tem a mesma duração do corpo parece aproximar Espinosa do que já dizia Descartes: “[...] importa conhecer a natureza da alma enquanto ela subsiste sem o corpo e é mais muito nobre do que ele e capaz de fruir duma infinidade de contentamentos que se não encontram nesta vida”⁵⁶⁸.

Gueroult, ao interpretar Espinosa, conclui que “a beatitude no homem só concerne à alma. É apenas nela que se desdobra o processo do conhecimento que conduz à saúde, o corpo não sendo a esse respeito senão um pólo de referência onde quase nada se realiza”⁵⁶⁹. Sua interpretação se baseia na seguinte ideia: se somente a parte eterna da mente pode proporcionar a felicidade, a outra parte que está ligado ao corpo não tem a menor importância. O que parece estar sendo afirmado pelo próprio Espinosa ao dizer que quando a mente conhece pelo terceiro gênero ela pode adquirir uma natureza tal que as ideias que **“perecem com o corpo não tenham quase nenhum peso com relação àquilo que dela permanece”**⁵⁷⁰.

⁵⁶⁷ Espinosa, B., EVPref.

⁵⁶⁸ Descartes, R. Correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabeth. Carta 15 de Setembro de 1645. Oeiras: Celta Editora, 2001, p.87.

⁵⁶⁹ Gueroult, M. *Espinosa, II, L'âme*. Paris: Aubier-Montaigne, 1974, p.12

⁵⁷⁰ Espinosa, B., EVP38S.

A quinta parte da *Ética* nos diz que quanto mais uma coisa age tanto mais é perfeita. Como vimos no nosso quarto capítulo, na ontologia espinosana perfeição é sinônimo de realidade. As ideias adequadas são ações da mente. Logo, a parte eterna da mente é mais perfeita, ou seja, mais real. Ao passo que a parte da mente que perece, ou seja, as ideias inadequadas que são as ideias do primeiro gênero são paixões pelas quais a mente padece e, portanto, são menos perfeitas e menos reais.

O grande problema para leitores mais materialistas, ou mesmo, como Deleuze, leitores que ressaltam o papel que o corpo assume na filosofia de Espinosa, é que a salvação que Espinosa propõe pelo terceiro gênero do conhecimento parece não envolver relação com o corpo; pelo contrário, parece ser uma negação do mesmo, assim como é da memória, uma vez que a mente do sábio seja de maneira tal que: “tudo aquilo que esteja referido à sua memória ou à sua imaginação não tenha, em comparação com o seu intelecto, quase nenhuma importância.”⁵⁷¹

Veremos no próximo capítulo, por exemplo que, ao contrário das ideias sobre a natureza do triângulo, as ideias que constituem a noção do eu que é uma consciência de si formada a partir da memória não são eternas.

Desse modo, não estaria Espinosa retomando uma negação do corpo para alcançar uma felicidade contínua tal como defendia as filosofias transcendentais que ele tanto critica? Essa possível negação do corpo no caminho para a felicidade nos levaria a considerar que a filosofia espinosana, embora seja um pensamento da imanência, não deixa de ser uma metafísica do incorpóreo. Ou, em outras palavras, não escapa de ser uma filosofia que apela para a transcendência, ou algo assim.

⁵⁷¹ Espinosa, B., EVP39S.

Capítulo 7

Praeteritarum recordari potest

A memória e a construção da identidade pessoal

A verdade é que nós somos sempre não uma, mas várias pessoas e deveria ser norma que a nossa assinatura acabasse sempre por não conferir. Todos nós convivemos com diversos eus, diversas pessoas reclamando a nossa identidade. O segredo é permitir que as escolhas que a vida nos impõe não nos obriguem a matar a nossa diversidade interior.

Mia Couto
E se Obama Fosse Africano?

7.1. Não há corpo sem memória

Se for verdadeira a hipótese de que a felicidade é alcançada apenas pela parte da mente que é eterna e que para isso é preciso fazer com que a parte da mente que perece com o corpo não tenha quase nenhum peso, significa dizer que experimentá-la é uma espécie de negação da memória, ou seja, negação do próprio corpo, pois como veremos a seguir, não há corpo sem memória.

A relação entre o corpo e a memória se torna evidente já na chamada *Pequena Física* quando analisamos a composição do corpo e as suas relações. Depois de nos apresentar os corpos simples, Espinosa discorre sobre os corpos compostos, que podem ser indivíduos quando alguns corpos de mesma ou de grandeza diversa são constrangidos por outros a se unirem de tal maneira que estabelecem entre si uma relação de mesma proporção, e concorrem para um mesmo fim. É assim que ele nos explica como se constitui o corpo humano. Segundo Espinosa é a partir dessa relação interna que podemos distinguir um indivíduo de outro, mas as relações que definem um corpo ou um indivíduo não são apenas entre os corpos que o compõem, mas também com os corpos que lhes são externos.

O corpo humano, por ser assaz composto e complexo e, principalmente, por estar em constante relação com os corpos externos, pode ser afetado por eles de múltiplas maneiras. E essas afecções são, além de inevitáveis, necessárias, pois de acordo com o postulado quatro da *Pequena física*, “O Corpo Humano **precisa** para se conservar de muitíssimos outros corpos, pelos quais é continuamente como que regenerado”⁵⁷².

Dado que o corpo humano está em constante relação com outros corpos e que ele precisa dessas relações para se regenerar, o postulado cinco nos descreve o que acontece com o corpo a cada vez que ele é afetado: “Quando uma parte fluida do Corpo humano é determinada por um corpo externo a atingir amiúde uma outra mole, ela **muda a superfície** desta última e como que **imprime nela alguns vestígios** do corpo externo que a impeliu”⁵⁷³. Esses vestígios que permanecem no corpo afetado não são as ideias das afecções, são imagens. Podemos dizer que são marcas de um corpo exterior que agora compõem e arranjam o corpo que foi afetado.

⁵⁷² Espinosa, B. EIIP13Post4. Grifo Nosso.

⁵⁷³ Espinosa, B. EIIP13Post5. Grifo Nosso.

Como vimos anteriormente, Espinosa considera que os *vestigia corporis* são a gênese da memória e que ela é uma operação que tem o corpo como fundamento. Por isso, quando lemos que as afecções mudam a superfície das partes moles dos corpos e que imprimem nele alguns vestígios, estamos diante da dimensão mecânica do processo psicofísico que chamamos de memória.

Atualmente, nós chamamos de memória a capacidade da mente de armazenar e de recuperar informações. Todavia, o neurocientista e patologista irlandês Kari Stefánsson admite que: “Não temos a mais pálida ideia de como o cérebro cria a memória. Não temos sequer uma *definição* útil de memória”⁵⁷⁴. Como supostamente constata a escritora Jane Austen ao dizer que parecia “haver algo mais expressivamente incompreensível tanto nos poderes, nas falhas e nas desigualdades da memória do que em qualquer outra de nossas inteligências”.

A ciência sabe que o substrato biológico da memória reside em uma alteração permanente das interconexões sinápticas entre neurônios. Mas apesar dos avanços da pesquisa científica, a memória continua sendo algo misterioso.

Embora não esteja tão explícito, de acordo com a nossa leitura, é possível considerar que, ao dizer que nas afecções os corpos externos imprimem suas imagens nos corpos afetados e que a mente forma ideias a partir dessas imagens, a nosso ver, Espinosa nos apresenta um esboço ou uma espécie de teoria da memória.

Como já dissemos, a mente humana opera com as ideias dessas imagens. Essas ideias envolvem “a natureza do Corpo humano e simultaneamente a natureza do corpo externo”⁵⁷⁵. De maneira que a mente formará uma só ideia envolvendo ao mesmo tempo as duas naturezas e “contemplará esse mesmo corpo externo como existente em ato ou como presente a si, até o Corpo ser afetado por uma afecção que exclua a existência ou a presença daquele mesmo corpo”⁵⁷⁶. Esse ato de contemplar o corpo externo como existente é uma potência da mente e revela como se dá a permanência de um corpo externo tanto pelos vestígios que ficaram impressos no corpo quanto pela ideia que se formou na mente do indivíduo que foi afetado.

Mas o contemplar mencionado no texto ou o que nós chamamos de permanência nem sempre se refere aos vestígios ou às marcas corporais, porque, de

⁵⁷⁴ Jebelli, J. *Em busca da memória*, p. 235.

⁵⁷⁵ Espinosa, B. EIIP16.

⁵⁷⁶ Espinosa, B. EIIP17.

acordo com o corolário, a mente contemplará o corpo externo como presente, mesmo que esse corpo não exista ou não esteja mais presente.

Por exemplo, quando os homens imaginam, sonham e se recordam de cavalos alados, dragões e de outras coisas fictícias, não o fazem porque tais coisas afetaram seu corpo imprimindo seus vestígios. Pois tais ideias não correspondem a nenhum corpo existente em ato; no entanto, a mente humana pode forjar ideias misturando imagens de coisas reais e contemplá-las como presentes, mesmo que o corpo não exista.

Além disso, há de se destacar a distinção entre vestígio e imagem. Os vestígios são inteiramente corporais, já as imagens são produções concomitantes no corpo e na mente. Toda imagem vem acompanhada do vestígio e da ideia que representa o corpo externo ao mesmo tempo em que também expressa o efeito ou o afeto dessa afecção sofrida por seu corpo.

Com efeito, a memória é sempre afetiva, porque as imagens estão impregnadas também pelos afetos. Nesse sentido, Espinosa comenta que se uma coisa afetou um homem de tristeza,

enquanto vige a memória da coisa, o homem é determinado a contemplá-la com Tristeza; determinação que, permanecendo ainda a imagem da coisa, é por certo coibida pela memória daquelas coisas que excluem a existência dela, mas não é suprimida⁵⁷⁷.

Quando esse processo de contemplar que a mente realiza está ligado tanto aos vestígios do corpo quanto à ideia da mente, se estabelece uma relação entre eles. No trecho a seguir, Espinosa descreve a relação dinâmica entre a permanência dos vestígios e a permanência da ideia que a mente tem desse corpo externo:

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

⁵⁷⁷ Espinosa, B., EIIP47S.

isso todas as vezes que as partes fluidas do Corpo humano reencontrarem, no seu movimento espontâneo, aquelas superfícies⁵⁷⁸.

Dessa maneira entendemos que os vestígios dos corpos externos ficam impressos nas partes fluidas do corpo afetado. E isso explica, por exemplo, como pode ser possível a permanência da ideia de Pedro em Paulo ainda que Pedro esteja morto. A mente de Paulo continua sendo capaz de imaginar Pedro.

A mente imagina quando pensa com ideias que surgem das imagens. As imagens não são cópias nem figuras que representam os corpos externos. Como bem aponta Almeida:

Entre as imagens e os corpos exteriores, não há lugar intrínseco de conformidade, fator este que permitirá, sem dúvida, que Espinosa se sirva da expressão *corporis externi vestigia* diferentemente de Descartes, que se utiliza da expressão *images des corps extérieurs*⁵⁷⁹.

Isso significa que as ideais imaginativas não são falsas por serem cópias deformadas da realidade, mas são enganosas porque não correspondem totalmente ao corpo externo. Elas são atravessadas pelos afetos e pelo próprio corpo que foi afetado. Entendemos que Espinosa não se refere às *imagines rerum* no plural por descuido, mas transfere a atenção para as relações corporais e suas produções, sobretudo para o fato de que o produto dessas relações, as marcas, são algo necessário, próprio do processo imaginativo de cada indivíduo⁵⁸⁰.

A demonstração da proposição 18 da segunda parte da *Ética* reafirma o enunciado do postulado cinco quando diz que a mente é capaz de imaginar um corpo porque o seu próprio foi “afetado e disposto pelos vestígios de um corpo externo da mesma maneira que foi afetado quando algumas de suas partes foram impulsionadas pelo próprio corpo externo”⁵⁸¹. Mas essa demonstração acrescenta que, se o corpo humano foi disposto de maneira que a mente imagine dois corpos em simultâneo, ou seja, se o corpo humano for afetado por dois ou mais corpos simultaneamente, sempre que a mente imaginar um deles, ela imediatamente recordará dos outros.

Como já vimos, essa é a definição espinosana de memória: “uma concatenação de ideias que envolve a natureza das coisas que estão fora do Corpo

⁵⁷⁸ Espinosa. B., EIIP17D.

⁵⁷⁹ Almeida, C. *Memória e História*, p. 80.

⁵⁸⁰ Almeida, C. *Memória e História*, p. 81.

⁵⁸¹ Espinosa. B., EIIP18D.

humano”⁵⁸². E acrescenta, nesse mesmo escólio, que quando essa potência da mente de contemplar um corpo como presente se dá em relação aos vestígios de seu próprio corpo, ela segue a mesma ordem das coisas que se passam com ele. E dessa maneira, elas se associam e constituem simultaneamente a cadeia das imagens do corpo e a cadeia das ideias na mente. É por isso que o primeiro gênero de conhecimento, no qual está tanto a imaginação quanto a memória, é uma concatenação de ideias que ocorre conforme a ordem e a concatenação das afecções do corpo. Portanto, dizemos que a memória é um processo associativo que envolve simultaneamente o corpo e a mente⁵⁸³.

De maneira que, além de não existir corpo complexo sem memória, tal como dissemos no início desse capítulo, tampouco existe memória sem corpo. O que pode nos fazer concluir que, se Espinosa afirma que para alcançar a felicidade é preciso ter uma mente cuja parte que contém a memória não tenha quase nenhum peso, ele está com isso negando o peso ou a importância do corpo. O que para nós parece difícil de aceitar haja vista que a mente nada é senão a ideia do corpo.

Como vimos no nosso segundo capítulo, os racionalistas, de maneira geral, veem essa ligação com o corpo como um defeito da memória. Mas Espinosa, nossa máquina de contradiscursos, por conceber um Deus imanente, nunca se satisfaz com essas limitações e se propõe a encontrar a força ou a potência que se expressa em cada coisa singular.

Nesse sentido, queremos ressaltar dois aspectos da memória que nos fazem tomá-la enquanto uma potência da mente. A primeira é que os vestígios corporais que permanecem no corpo fazem da memória uma potência de resistência.

Sabemos que os modos são variações de potência e que a natureza inteira está em contínua variação. Em poucas palavras, retomando Heráclito, Espinosa poderia dizer que tudo é movimento, se não fosse uma exceção: a memória, porque ela está ligada a uma marca fixa, impressa. Uma marca do corpo exterior que resiste, persiste e permanece no corpo afetado, arranjando esse corpo em uma nova composição.

Quando falávamos sobre a saudade, no nosso terceiro capítulo, vimos que a memória é uma resistência que introduz a percepção imaginativa do passado, mas que ao mesmo tempo mistura passado e presente, pois ela é a permanência corporal de uma afecção que se reunirá com as outras que foram conservadas e se articulará com outras no presente. A memória está amarrada ao passado e a imaginação está ligada à

⁵⁸² Espinosa, B. EIIP18S.

⁵⁸³ Almeida, C. *Memória e História*, p.70

experiência atual. Dessa maneira, entendemos que a memória significa resistência e que uma das principais diferenças entre a memória e a imaginação é que a primeira está sempre fazendo referência ao passado enquanto a segunda é a potência de manter um vestígio e uma imagem sendo presente e atual:

Na verdade, enquanto a imaginamos com relação ao tempo passado, nesta medida supomos imaginar algo que a restitui à memória, ou seja, que excita a imagem da coisa, e por conseguinte nesta medida faz que a contemplemos como se fosse presente. Por isso, o afeto para com uma coisa contingente que sabemos não existir no presente será mais brando (sendo iguais as outras condições) do que o afeto para com uma coisa passada⁵⁸⁴.

Dessa maneira, os vestígios são como sedimentos e o processo de memorização é a associação entre as imagens desses vestígios. O processo que encadeia as primeiras ideias que a mente humana fomenta é a base do pensamento, pois a mente a partir do pensamento de uma coisa incide no pensamento de outra.

A cadeia do pensamento se constrói conforme o costume e o hábito pelos quais cada um ordenou as imagens das coisas no corpo. E costumes e hábitos seguem as cadeias do pensamento sedimentado. Isso implica que a memória de alguma maneira determina a maneira como vivemos os costumes. Na interpretação de Jaquet:

O mecanismo da memória e do hábito, que se apoia sobre estes traços, também se aparenta a um fenômeno alucinatório, pois ele tece e nos faz experimentar laços íntimos entre os seres e as coisas, ao passo que ele é apenas uma pura conjunção de coisas exteriores e extrínsecas sem relação objetiva, associadas automaticamente por força da repetição. O hábito introduz no corpo a ordem extrínseca e fortuita dos encontros e das associações⁵⁸⁵.

Como os seres humanos expressam seus pensamentos por meio da linguagem, nota-se que não é por acaso que o mais próximo de uma teoria da linguagem que encontramos na *Ética* está no mesmo escólio em que nosso filósofo escreve sobre a memórias⁵⁸⁶.

⁵⁸⁴ Espinosa, B., EIVP13.

⁵⁸⁵ Jaquet, C, Do eu ao si: a refutação da interioridade em Espinosa. In: *As Ilusões do Eu. Espinosa e Nietzsche*, p. 361.

⁵⁸⁶ Marilena Chauí (1999) aponta que em várias ocasiões Espinosa trata explicitamente da linguagem: no capítulo XVI da parte II do *Breve Tratado, no Tratado da Reforma do Intelecto*, nos livros II e IV da *Ética* e no capítulo VII do *Tratado Teológico Político* e afirma que nesses poucos textos há variação do sentido e do papel atribuído à linguagem. No KV, no TIE e na *Ética* a linguagem se encontra aliada ao erro, originando-se do corpo, uma atividade imaginativa, sujeita aos enganos da imaginação. Já no TTP, é conservado como afecção corpórea, mas ela é fonte do conhecimento: “porque a descoberta do sentido primitivo das palavras permite acompanhar o curso de suas alterações e compreender como e por que

O pensamento humano é expresso por meio da linguagem. Com efeito, ao descrever o encadeamento da memória, Espinosa demonstra, a partir do exemplo da palavra *pomum*, que a construção da linguagem se dá a partir das afecções do corpo e da memória: “um Romano imediatamente incide no pensamento de um fruto que não possui nenhuma semelhança com aquele som articulado nem algo em comum senão que o Corpo do mesmo homem foi muitas vezes afetado por essas duas coisas, isto é, que esse homem muitas vezes ouviu a palavra *pomum* enquanto via este fruto⁵⁸⁷.

De acordo com o texto supracitado, Espinosa admite que a linguagem é basicamente um exercício da memória.

Dessa maneira, um soldado quando vê rastros de um cavalo na areia, vai do pensamento do cavalo ao pensamento do cavaleiro e daí ao pensamento da guerra, etc. Já um camponês a partir do cavalo vai para o arado, o campo etc. E, assim, cada um, dependendo de como se habituou a unir e a concatenar as imagens das coisas, passará de um certo pensamento a este ou àquele outros⁵⁸⁸.

Logo, nós concluímos que a linguagem é resultado de uma associação de ideias que segue a ordem da memória.

Dessa maneira, a linguagem pertence ao campo imaginativo, pois “a essência das palavras e das imagens é constituída só por movimentos corporais”⁵⁸⁹. A linguagem é uma força corporal imanente aos sons, palavras, gestos, expressões faciais e assim por diante, porque as palavras surgem de ideias que são formadas a partir das imagens dos corpos externos que, por sua vez, carregam consigo o estado do próprio corpo.

É verdade que por ser parte do primeiro gênero de conhecimento, ela também está sujeita ao erro, mas não contém nenhum erro em si mesma. Como já dissemos, Espinosa busca potencializar o corpo, a memória e também a linguagem. A

imagens concretas foram convertidas em universalidades vazias”. (Chauí, p. 12). Nessas breves passagens, Espinosa não desenvolve nenhuma teoria da linguagem, no entanto, ao dizer que: “a maioria dos erros consiste só em não aplicarmos corretamente os nomes às coisas” nosso filósofo reconhece que a linguagem requer atenção, pois ela muitas vezes é quem fomenta os problemas filosóficos. Espinosa, B., EIIP47S. É a partir dessa afirmação que muitos estudiosos partem em busca de uma teoria da linguagem em Espinosa, tal como fez Jayme Mathias Netto. Na *Ética*, Espinosa é cuidadoso em redefinir e reconstruir cada um dos vocábulos metafísicos que utiliza. Ele não inventa e nem objetiva inventar uma nova linguagem filosófica, mas penetra em cada conceito problemático para reconstruí-lo a partir de dentro, o que resulta em uma reviravolta semântica.

⁵⁸⁷ Espinosa, B., EIIP18S.

⁵⁸⁸ Espinosa, B., EIIP18S.

⁵⁸⁹ Espinosa, B. EIIP49S.

linguagem também é um campo afetivo que precisa ser reelaborado por aqueles que desejam experimentar a felicidade. Por isso, Espinosa desconstrói e reconstrói os conceitos, reinventando e assim subverte a linguagem usual, pois percebe que a linguagem em geral está à mercê do poder político e supersticioso, que a utilizam com o objetivo de esgotar o corpo, sequestrar sua potência e limitar sua capacidade de afetar e de ser afetado. Espinosa, ao contrário, escreve para libertar. E elabora, ao nosso ver, um livro como extensão de seu corpo: a *Ética*.

Por isso, nosso objetivo não é falar sobre os limites da linguagem, mas sim de sua potência enquanto expressão singular envolvida nas operações da memória. Como vimos no exemplo da palavra *pomum*, cada um, conforme costumou juntar e concatenar as imagens das coisas desta ou daquela maneira, a partir de um pensamento incidirá em tal ou tal outro.

Com efeito, a imaginação e, por consequência, a linguagem é resultado daquilo que percebemos no e do mundo. Por isso, a linguagem é um meio pelo qual o homem pode expressar as coisas que percebe e, portanto, expressar-se. Ela é o resultado exposto dessa dinâmica de afecções entre o “eu” e “os outros”.

Por exemplo, no TTP nosso filósofo analisa de maneira crítica a história e a fé do povo hebraico. Ele considera que para compreender qualquer documento hebraico como os textos do *velho testamento*, era preciso compreender detalhadamente a sua língua, pois seu modo de falar e de escrever exprimem sua história e seu modo de ser. Isso fica claro quando Espinosa, acerca do escritor do *novo testamento*, afirma: embora João tenha escrito seu livro em grego, não fazia outra coisa senão “hebraizar”. Porque a linguagem, sobretudo, fala do falante mais do que do objeto falado, fala mais de nós do que do próprio mundo de que falamos.

O importante é que Espinosa, ao polir as palavras, demonstra que não é possível desassociar linguagem e ontologia, filosofia e gramática, corpo e expressão, ser e perceber, razão pela qual muito da gramática hebraica, por ele elaborada, respinga na sua filosofia ou talvez seja o contrário.

Porém os sentidos ultrapassam as letras, tanto os afetos quanto o entendimento excedem a linguagem. Os limites da nossa linguagem não são os limites do nosso mundo, nem os limites do nosso mundo são os limites da nossa linguagem. Porque podemos sentir coisas que não somos capazes expressar e nem de nomear com palavras e também podemos nomear coisas que não existem.

O cuidado de Espinosa com as palavras tem o objetivo de alcançar e de ser capaz de comunicar a essência das coisas. O filósofo que polia lentes e que almejava a clareza dos cristais, desejar se expressar da maneira a mais adequada possível. Chaui resume essa questão da seguinte maneira:

Deus permanece no interior de suas modificações. [...] Esse movimento da diferença e da identidade, impedindo que a imanência seja dissolução do finito no infinito ou deste naquele, transforma em filosofia um acontecimento **linguístico**⁵⁹⁰ espontâneo: a concepção do nome como verbo⁵⁹¹.

O mais relevante é perceber que um soldado pensa (ou lembra) do cavaleiro ao ver os vestígios de um cavalo na areia, mas um homem do campo ao ver um cavalo, pensa (ou lembra) no arado, do campo, etc. Isso significa que cada um pensa ou lembra na mesma ordem em que foram dispostas as imagens das coisas no corpo. Portanto, a ideia de uma afecção que se refere a uma imagem e que faz um corpo permanecer na mente é um registro singular dos vestígios.

A partir disso, notamos que para Espinosa a memória é simultânea à concatenação das imagens. E que, de certa forma, ela é quem organiza e direciona não só as lembranças como também os pensamentos. Essa constatação foi comprovada cientificamente na primeira metade do século XX, quando Frederick Bartlett realizou uma pesquisa sobre a memória pedindo que cada um dos seus voluntários lesse uma história em silêncio e depois tentasse recordar e recontar essa história. Bartlett descobriu que cada indivíduo recordava a história à sua própria maneira⁵⁹². Ora, o visionário Espinosa já nos dizia que como cada corpo humano é um indivíduo singular, essa ordem de concatenação registrada pela memória também é diferente para cada indivíduo. Ou seja, a memória é um registro singular, pertence à história de um corpo, de um indivíduo determinado, por sua vez pertencente a uma coletividade histórica, social e cultural determinada⁵⁹³.

A memória é o que se conserva do registro, tanto das afecções nascidas das relações com os corpos externos, quanto das modificações das relações internas

⁵⁹¹ Chaui, M. *A nervura do real*, v.1, p. 58. Grifo Nosso.

⁵⁹² Bartlett, F. C. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge University Press, 1932.

características de um indivíduo. É assim que ela tem um papel imprescindível na construção da singularidade e da identidade.

7.2 A memória e a construção da identidade

Se os vestígios deixados nos corpos são, de certa maneira, responsáveis pelo encadeamento do pensamento e pela associação entre a imagem, o som e o sentido que dão origem à linguagem, veremos agora que eles também são protagonistas na construção da identidade.

Como vimos, nos axiomas e nos lemas da *Pequena física*, Espinosa nos diz que os corpos que comunicam entre si a mesma proporção de movimento e de repouso compõem juntos um novo corpo, também chamado de indivíduo. Esse corpo, por estar em constante relação com os corpos externos, afeta e é continuamente afetado por eles. Por isso, a definição de indivíduo remete basicamente a uma relação entre partes que se mantêm apesar das modificações que sofre, pois se trata de uma relação de proporção entre componentes que, estando em repouso ou em movimento, nessa ou naquela direção, mas concorrendo para um mesmo fim, mantêm essa mesma proporção e, assim, a própria natureza do indivíduo.

Essas afecções são modificações que rearranjam o corpo porque os vestígios dos corpos externos são impressos nele. As afecções modificam os corpos em intensidades diferentes e por isso produzem diversos afetos. No axioma três, por exemplo, lemos que quanto mais as partes de um indivíduo aderem umas às outras segundo superfícies maiores ou menores, tanto mais difícil ou facilmente podem ser coagidos a mudar sua situação e por consequência tanto mais difícil ou facilmente pode ocorrer que esse indivíduo assuma outra figura.

O lema quatro, por sua vez, nos diz que se alguns corpos de um indivíduo forem separados, mas simultaneamente tantos outros da mesma natureza ocuparem o seu lugar, o indivíduo manterá a sua natureza de antes. Nos demais lemas, Espinosa nos dá alguns exemplos de afecções que alteram o corpo e que não destituem sua natureza, a saber: se as partes componentes de um indivíduo se tornam maiores ou menores, mas mantêm a mesma proporção de movimento e repouso, ele manterá sua natureza; e se alguns corpos internos são coagidos a mudar a direção de seu movimento de um lado para o outro, mas continuam a comunicar entre si a mesma proporção ele também manterá sua natureza. Isso significa que um indivíduo pode ser afetado de várias maneiras, sem que isso altere sua natureza.

Espinosa considera que a natureza inteira é um indivíduo cujas partes variam de infinitas maneiras sem nenhuma mudança no indivíduo inteiro. A partir dos postulados da *Pequena física*, o corpo humano se torna o tema central. O primeiro postulado afirma que o corpo humano é composto de muitos indivíduos, dos quais alguns são fluidos, alguns moles e alguns duros.

O corpo humano está constantemente afetando e sendo afetado. Ele pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, isto é, ele pode padecer muitas mudanças. Vale ressaltar que uma afecção “não é simplesmente um choque entre corpos já constituídos, é também um encontro constitutivo”⁵⁹⁴, pois a relação interna de um indivíduo, aquilo que o define enquanto singularidade, é resultado, sobretudo, das relações que o corpo humano e a mente humana têm com os corpos exteriores.

Essa capacidade de ser afetado sem que isso altere a proporção entre os corpos, ou seja, sem alterar a relação interna característica, é uma potência do corpo garantida pelo esforço que se chama *conatus* e que nos seres humanos nós nomeamos de *desejo*.

Isso só é possível porque para Espinosa o que constitui a forma do indivíduo é a união dos corpos e ela pode ser mantida ainda que ocorra uma contínua mudança nos (e entre os) mesmos. A cada afecção o corpo sofre uma modificação e essa relação com os corpos externos acaba imprimindo vestígios que passam a compor o corpo humano. Esses vestígios são marcas corporais e, embora as imagens estejam diretamente ligadas aos vestígios deixados no corpo humano pelos corpos externos, é preciso entender que elas não são a mesma coisa. A imagem é o vestígio carregado de significado, ou seja, de afeto.

Da mesma maneira, embora eles sejam o substrato corporal a partir do qual se origina a imagem, a imaginação e a memória, também é preciso não confundir a memória com os vestígios, porque a memória é uma composição de vestígios, imagens e ideias. Ela é o processo ou, para usar as palavras de Espinosa, a concatenação de ideias a partir das imagens que se formam na mesma ordem da afecção do corpo, e que, como veremos, pode ser modificada. Pois embora não seja possível mudar uma marca nem tampouco apagar um vestígio, a última parte da *Ética* nos ensina que é possível

⁵⁹⁴ Almeida, C., *Memória e História*, p. 32.

alterar a concatenação das ideias e, por consequência, os afetos que estão ligados a ele, o que por consequência permite ressignificação do mesmo.

Esse processo que chamamos de memória, atualmente é tema de muitas pesquisas, e, sobretudo, depois que a doença de Alzheimer começou a se tornar cada vez mais comum. Os pesquisadores querem descobrir como reverter a perda de memória, e para tanto precisam descobrir primeiro como ela acontece.

As pesquisas científicas atuais nos mostram que não se pode pensar na memória como um lugar ou como um recipiente que armazena informações, é mais apropriado pensá-la como uma atividade, pois longe de ser uma coisa simples, ela é dividida em múltiplos e distintos componentes.

Neurocientistas descobriram que essa atividade pode ser de curto prazo ou de longo prazo. Então podemos dividi-la, a princípio, em memória de longo prazo e memória de curto prazo⁵⁹⁵. A primeira é a sede de todas as informações e, como já dizia Espinosa, ela opera por meio de associações. Essas associações preexistentes são usadas para apreender novas informações. Se fizemos uma analogia com um computador, a memória de longo prazo seria o disco rígido, no qual são registradas as experiências passadas. Entretanto, ela é muito mais poderosa do que qualquer computador ou máquina criada pelos humanos, pois possui uma capacidade de armazenamento quase ilimitada e por tempo indefinido.

Essa memória de longo prazo pode ser dividida em dois tipos: memória implícita e memória explícita. A memória implícita é aquela que influencia uma pessoa a agir com base em uma lembrança do passado da qual ela não tem consciência. Ela é uma experiência anterior que influencia no comportamento, nos sentimentos e nos pensamentos, mas que se manifesta sem a recordação consciente dos eventos originais. Por exemplo, se você passa por um restaurante italiano à noite quando está voltando da faculdade, talvez mais tarde você sinta desejo de comer uma pasta ou uma pizza sem necessariamente recordar que tal desejo está sendo influenciado pela memória da experiência de horas antes.

A memória explícita ou declarativa é aquela que contém as lembranças conscientes. Segundo Tulving, a memória declarativa, por sua vez, se divide em memória episódica e memória semântica⁵⁹⁶. A memória semântica é aquela que possuímos do mundo: conceitos, regras e linguagem. Para exemplificar: se alguém

⁵⁹⁵ Tulving, E. *Concepts of human memory*. New York: Oxford University Press, 1991.

⁵⁹⁶ Tulving, E. *Concepts of human memory*. New York: Oxford University Press, 1991.

perguntar o que você tomou no café da manhã, você vai usar a memória episódica para responder, mas para saber o significado da expressão “café da manhã” você vai precisar da memória semântica.

A memória episódica se refere ao contexto espaço-temporal preciso. É ela que possibilita responder tais perguntas como: o que você fez ontem à tarde? Em qual restaurante você esteve ontem? Essa memória é também chamada autobiográfica, porque é ela quem guarda as lembranças auto referenciais. Ela é a base da nossa identidade, pois essa concatenação de ideias que a memória faz constrói a narrativa sobre nós mesmos e sobre os acontecimentos que nos envolvem de alguma maneira.

Ao discutir sobre o tempo, Espinosa diz que ele é um auxiliar da imaginação, pois esta quando tem ideias que surgem das modificações do corpo, percebe a duração e se esforça para ordená-la em medidas: as horas, as semanas, as quatro estações, os anos etc. Com efeito, toda espécie de continuidade é percebida pela mente devido ao fato de ela recordar e concatenar as ideias na mesma ordem em que ocorreram as afecções do corpo.

Seguir essa ordem, que embora seja fortuita por estar sujeita ao acaso dos encontros, é seguir uma ordem que é singular. Por isso, pensamos que Espinosa considera que é pela memória que tomamos consciência de que existimos e de que estamos nos esforçando para existir continuamente, porque, a cada nova modificação que marca nosso corpo, percebemos nosso próprio corpo sendo modificado pelo corpo exterior.

Isso revela que dentre as potências da mente que Espinosa nos apresenta, a memória é o que nos faz perceber, mesmo que seja de forma inadequada, que há uma relação proporcional entre as partes que compõem o nosso corpo e entre as ideias que compõem nossa mente. Ela é como uma espécie de registro que a mente faz continuamente da nossa relação proporcional de composição, isto é, da nossa própria essência singular.

Além disso, por organizar as ideias das nossas imagens e por consequência a ordem dos nossos pensamentos, é inegável que a memória tenha um papel decisivo na constituição de nossa identidade e no reconhecimento de quem nós somos. Em resumo, cada experiência vai deixando novos vestígios e esses vestígios vão pouco a pouco sedimentando a memória e formando a identidade. Como dirá pouco tempo depois

David Hume: “A memória não tanto produz, mas revela a identidade pessoal, ao nos mostrar a relação de causa e efeito existente entre nossas diferentes percepções”⁵⁹⁷.

Atualmente parece ser consenso entre os cientistas (médicos e psicólogos) que a memória é a função psicológica que mais nos caracteriza enquanto indivíduos, porque as lembranças estão ligadas à construção da identidade, carregando suas experiências do mundo externo. Nessa perspectiva nós somos o que lembramos e o que esquecemos.

O que queremos dizer, em poucas palavras, é que as afecções ou o que comumente chamamos de experiência constrói nossa identidade e a memória é quem a registra. Um registro das marcas das relações. É mais ou menos como se Espinosa pensasse que as lembranças são um caminho traçado pelas marcas que foram deixados no corpo. Não por acaso, na mitologia grega, a *Mnemosine* seria a deusa que guarda a história e que preserva os homens do esquecimento⁵⁹⁸.

Por falar em esquecimento, é justamente no escólio da proposição 39 da quarta parte da *Ética*, quando Espinosa evoca o exemplo de poeta espanhol que sofrera uma enfermidade que lhe prejudicara a tal ponto a memória, que já não era possível dizer que fosse a mesma pessoa. Ao nosso ver, é nesse momento que se torna mais nítida a importância da memória na construção da identidade. O texto retoma o tema das afecções e diz:

As coisas que fazem com que se conserve a proporção de movimento e repouso que as partes do Corpo humano têm entre si, são boas; e más, ao contrário, as que fazem com que as partes do Corpo humano tenham entre si outra proporção de movimento e repouso⁵⁹⁹.

A demonstração inicia com a afirmação de que o corpo humano para se preservar precisa de muitíssimos outros corpos e que essas afecções ou encontros, como prefere Deleuze, são bons quando ajudam a conservar a natureza do corpo humano. Mas que também existem algumas afecções más, pois essas podem fazer com que o corpo humano obtenha outra proporção, fazendo com que a relação entre seus componentes seja outra ou mesmo se dissolva (como no caso da decomposição que leva à morte).

⁵⁹⁷ Hume, D. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Débora Danowski. São Paulo: Unesp, 2001, p. 294.

⁵⁹⁸ Kury, M. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990

⁵⁹⁹ Espinosa, B. EIVP39.

Isso significa que nem todas as afecções compõem, dado que as coisas singulares são finitas e que estão dispostas no mundo de maneira que a qualquer momento podem ser afetadas por algo que seja mais potente do que o seu *conatus* é capaz de resistir. Ao destruir a relação de proporção que seus corpos mantêm entre si, essa afecção vai desordenar o corpo humano. A identidade de um indivíduo, sua singularidade, está nessa proporção, nessa relação interna que o define enquanto tal e que o distingue dos demais. Como podemos ver, isso já aparece no Breve Tratado: “[...] este corpo, quando era uma criança não nascida, estava em outra proporção de movimento e repouso, e depois existirá em outra proporção quando estivermos mortos”⁶⁰⁰. Ele exemplifica ao dizer que:

[...] se tal corpo tem e mantém essa sua proporção, por exemplo, de 1 a 3, esse corpo e a mente serão como o nosso é agora; estará submetido a uma mudança contínua, porém não tão grande que se ultrapasse a proporção de 1 a 3; tanto muda esse corpo, tanto muda a cada vez a mente”⁶⁰¹.

Essa mudança em nós não pode dar-se sem que a mente, que também muda, o perceba. Essa mudança é o que chamamos de sensação.

Porém se outros corpos atuam sobre o nosso tão violentamente que a proporção de movimento de 1 a 3 não pode permanecer, isto é, a morte e o aniquilamento da mente enquanto é somente uma ideia, conhecimento, etc. deste corpo assim proporcionado em movimento e repouso⁶⁰².

Dessa maneira, o escólio apresenta a definição de Espinosa para morte: “o Corpo morre quando suas partes são dispostas de tal maneira que obtenham entre si outra proporção de movimento e repouso”⁶⁰³.

Concluimos a partir desses textos que Espinosa define a morte como uma relação de decomposição, na qual apenas nossa memória e nossa identidade pessoal deixam de existir, as partes que antes formavam juntas um corpo que nós sentíamos ser o nosso continuam existindo, todavia, já não nos compõem. Como podemos confirmar quando ele escreve:

⁶⁰⁰ Espinosa, B., KV, II, Prefácio, *nota*, p. 90

⁶⁰¹ Espinosa, B., KV, II, Prefácio, *nota*, p. 90.

⁶⁰² Espinosa, B., KV, II, Prefácio, *nota*, p. 90.

⁶⁰³ Espinosa, B., EIVP39S

não ousou negar que o Corpo humano, mantidas a circulação do sangue e outras coisas pelas quais se estima que o Corpo vive, contudo possa mudar para uma natureza de todo diversa da sua. De fato, nenhuma razão me obriga a sustentar que o Corpo não morre senão transformado em cadáver; e mais, a própria experiência parece persuadir-me do contrário⁶⁰⁴.

Esse texto traz em suas entrelinhas um conceito de vida e um conceito de morte que são bastante peculiares, pois ao dizer que um corpo morre mesmo quando não se transformou em um cadáver, Espinosa parece não respeitar a fronteira mais comum utilizada para distinguir a vida e a morte. O filósofo rejeita esse limite e torna mais fluida essa fronteira que demarca os limites do que chamamos de vida e do que chamamos de morte.

Todavia, Espinosa não explora essa questão, segundo ele para não dar asas aos supersticiosos, o que a torna ainda mais complexa e um pouco ambígua. Vejamos. De acordo com o texto da proposição 39, ele sustenta que a morte se dá quando a relação de proporção interna do corpo se desfaz. Mas no escólio ele diz que embora o corpo continue mantendo suas funções vitais é possível afirmar que o indivíduo está morto, pois a sua relação singular já se desfez. O fim desse esforço ou a morte é definida na quarta parte da *Ética* como a decomposição de uma relação singular não somente entre os corpos que compõem o corpo de um indivíduo, mas também a decomposição da relação singular que existe entre um corpo e uma mente.

Essa relação se dá entre os corpos, mas também entre as ideias, e é aquilo que nós chamamos de consciência. O corpo muda e pode mudar inúmeras vezes sem que a relação interna seja desconfigurada, por isso: “às vezes ocorre a um homem padecer tais mutações, que não é fácil dizer que continue o mesmo”⁶⁰⁵, mas também podem ocorrer mudanças que para Espinosa podem indicar a morte de um indivíduo mesmo quando seu corpo continua realizando suas atividades vitais. Para exemplificar seu pensamento sobre essa questão, ele nos conta sobre a perda da memória de um poeta espanhol.

[...] ouvi contar sobre um Poeta Espanhol que fora tomado pela doença e, embora se tenha curado, ficou porém tão esquecido de sua vida passada que não acreditava serem suas as Fábulas e Tragédias

⁶⁰⁴ Espinosa, B., EIVP39S.

⁶⁰⁵ Espinosa, B., EIVP39S.

que escrevera, e certamente poderia ser tomado por um bebê adulto se também tivesse esquecido a língua vernácula⁶⁰⁶.

Nesse exemplo, Espinosa parece apontar que a morte é marcada pela morte da consciência de si e não exatamente pela falência dos órgãos⁶⁰⁷. Nesse mesmo sentido encontramos uma passagem do escritor Flávio Tavares em *Memória do Esquecimento*:

E como numa daquelas ironias em que o Che era mestre, foi, também, nesse mesmo Uruguai que, 16 anos depois, fui sequestrado, fuzilado e morri. Ou comecei a morrer nas memórias desse esquecimento que quis contar aqui⁶⁰⁸.

Nós consideramos que Espinosa explica como alguém pode morrer sem que seu corpo seja um cadáver ao mencionar o poeta espanhol que fora atingido por uma doença e que, embora dela tenha se curado, esqueceu-se de tal forma da sua vida passada que não acreditava que eram suas as comédias e tragédias que havia escrito. Esse exemplo de um poeta desmemoriado nos diz que a doença que acometeu o corpo do poeta espanhol foi mais forte que o esforço da sua mente para continuar existindo e ele passou por uma modificação tão profunda que já não se reconhecia mais como poeta. Embora aparentemente o seu corpo continuasse vivo, a sua mente já não se reconhecia mais como antes, já não era mais o mesmo homem e por isso não reconhecia mais nem as tragédias nem as fábulas que havia escrito.

Apesar da brevidade com que Espinosa trata desse tema, somos levados a concluir que nossa identidade pessoal é determinada pelas afecções do corpo e registrada pela memória. O que nos faz concluir que o homem não morreu, porém o poeta sim. Morreu um indivíduo; nasceu outro.

De tal maneira que o fato de Espinosa considerar o poeta como morto por ele não ter mais a memória de seus escritos nos faz perceber que a memória é uma potência da mente que garante ao homem uma identidade, já que com a perda da memória, acarretada pela doença, o próprio poeta havia morrido.

Sobre o esquecimento Espinosa diz que “não está no livre poder da Mente lembrar-se ou esquecer-se de uma coisa”⁶⁰⁹ e posteriormente Nietzsche dirá que: “A

⁶⁰⁶ Espinosa, B., EIVP39S.

⁶⁰⁷ O caso do poeta espanhol mencionado por Espinosa pode ter sido uma lesão cerebral, o que hoje se chama de síndrome amnésica. Em resumo, é uma lesão que afeta o hipocampo ou diencéfalo. Essa lesão provoca uma amnésia retrógrada, isto, a perda de algumas das memórias anteriores.

⁶⁰⁸ Flávio Tavares. *Memórias do Esquecimento*, p. 250.

⁶⁰⁹ Espinosa, B. EIIP2S.

existência do esquecimento nunca foi provada; apenas sabemos que alguma coisa não vem à mente quando queremos”.

Se para Espinosa a memória é uma potência da mente, nos resta concluir que o esquecimento é um processo de enfraquecimento, esmaecimento, da memória, ou seja, uma despotencialização da mente que pode ocorrer de maneira natural com o passar do tempo ou ser ocasionado por uma doença como no caso do poeta espanhol.

Sabemos que o esquecimento é uma ameaça à memória, um limite do conhecimento, um processo fisiológico e inevitável, mas vários cientistas do mundo inteiro estão em busca de reverter o esquecimento ocasionado por certas doenças neurológicas, sobretudo o Alzheimer, que atualmente afeta 47 milhões de pessoas no mundo todo, sendo a segunda maior causa de morte, superando, por exemplo, o câncer⁶¹⁰.

Diversos cientistas estão empenhados em combater essa doença porque através dela fica nítido que a memória é o substrato de qualquer operação da mente. Joseph Jebelli escreve em seu livro, *Em Busca da Memória*, que o Alzheimer é uma doença cruel porque mata destruindo paulatinamente a memória das pessoas. “Ela despoja a mente de décadas de memórias que foram esculpidas e gravadas bem no fundo do cérebro [...]”⁶¹¹. Com base nesse texto nossa interpretação de que a memória é a potência da mente que constrói a nossa identidade se reafirma, pois, ao dizer que o Alzheimer “erode a autobiografia de um indivíduo, justamente a narrativa que define quem somos”, ele ilustra a doença como “a ausência total de qualquer reflexo” que lança suas vítimas no abismo sombrio do esquecimento que desliga a pessoa do mundo.

Todavia, voltando a Espinosa, precisamos repensar o que nosso filósofo pensa sobre a ideia de identidade que é construída pela nossa memória para solucionarmos o problema que aparece nas últimas proposições da *Ética* e que nos faz questionar sobre qual é o papel da memória na conquista da felicidade, pois quando lemos sobre a eternidade da mente, somos perturbados ao ter que se deparar com essas palavras “da mente sem relação com o corpo”⁶¹².

⁶¹⁰ Jebelli, J. *Em busca da memória*, p. 9.

⁶¹¹ Jebelli, J. *Em busca da memória*, p. 9

⁶¹² Espinosa, B., EVP20S.

7.3 Identidade ilusória e a parte da mente que perece com o corpo

O problema central de nossa tese se encontra no escólio da proposição 39 da quinta parte da *Ética*:

Portanto, esforçamo-nos antes de tudo, nesta vida, para que o Corpo da infância, o quanto sua natureza permite e a isso o conduza, transforme-se num outro que seja apto a muitíssimas coisas, e que se refira a uma Mente que seja muito cônica de si, de Deus e das coisas; e de tal maneira **que tudo aquilo que se refere a sua própria memória ou imaginação quase não tenha peso em relação ao seu intelecto**⁶¹³.

Ao dizer que devemos nos esforçar para que a nossa mente seja muito consciente de si, de Deus e das coisas, de tal maneira que a memória e a imaginação quase não tenham peso em relação à parte da mente que é eterna, Espinosa parece indicar que a memória é um obstáculo para a conquista da felicidade.

Se, como vimos, os vestígios deixados no corpo são o substrato da memória e são eles que nos tornam conscientes da nossa história e de quem somos, tal como no caso já mencionado do poeta espanhol que por perder a memória deixou de se reconhecer como o poeta que era, isso implica dizer que a nossa subjetividade ou a nossa identidade faz parte da mente que perece com o corpo e que, portanto, não deve ter quase nenhum peso. Com efeito, somos levados a nos questionar: o que constitui a nossa identidade? Do que precisamos abrir mão para alcançar a felicidade? Para solucionar essa questão, primeiro precisamos ressaltar que falar em identidade dentro do contexto espinosano é algo que rende controvérsias.

O conceito de identidade é um problema filosófico que em geral interessa aos metafísicos, aos filósofos da linguagem e aos que estudam filosofia da mente. Os gregos diziam que duas coisas são idênticas se todos os seus predicados forem igualmente idênticos.

Todavia, eles se depararam com um dilema que tem sua origem no mito do Navio de Teseu, navio que levou o jovem Teseu e vários outros para serem sacrificados ao Minotauro. Plutarco nos conta que os navios que Atenas enviava para Creta para pagar o tributo pela morte de Androgeu, filho de Minos, sempre usavam velas negras, como uma maneira de anunciar o luto. Mas Teseu havia prometido que regressaria,

⁶¹³ Espinosa, B., EP39S. Grifo nosso.

então pediu que seu navio levasse velas brancas para usá-las para regressar depois de matar o Minotauro⁶¹⁴.

Por conta desse feito heroico, os atenienses decidiram preservar o navio, e a estratégia adotada por eles para mantê-lo imune à destruição do tempo era que, quando as partes velhas do navio apodreciam, eles a substituíam por outras peças iguais e novas⁶¹⁵. Todavia, isso fez com que o navio se tornasse um paradoxo, tema de discussão entre os filósofos gregos: Heráclito, Sócrates, Platão e posteriormente entre alguns filósofos modernos: Hobbes, Locke e Leibniz. A discussão era sobre quais são as condições necessárias e suficientes para garantir a identidade do Navio de Teseu.

O sentido de identidade que estamos acostumados a usar é um conceito herdado de Aristóteles. Para ele, o conhecimento racional obedece a certas regras ou leis fundamentais. Entre essas regras está o princípio de identidade: A é A. Esse princípio é fundamental para a existência do pensamento, pois qualquer coisa só pode ser objeto do conhecimento e do pensamento se for percebida e conservada com sua identidade. Portanto, o princípio de identidade é a condição para que definamos as coisas e possamos conhecê-las a partir de suas definições⁶¹⁶.

No entanto, o paradoxo do Navio de Teseu permanece. Thomas Hobbes em *De Corpore*⁶¹⁷ conta que os atenienses estavam mais preocupados com o autêntico do que com aquilo que deve permanecer e foram deixando as peças velhas do Navio armazenadas.

Até que um dia, entusiasmado pela lenda, um jovem forasteiro quis visitar as relíquias do navio de seu ídolo e ao pedir aos atenienses que lhes mostrassem o navio de Teseu suscitou a dúvida sobre qual deles (o que estava no armazém ou o que estava restaurado) era o verdadeiro navio de Teseu: o monumento intacto e deslumbrante que era exibido no centro da cidade ou as partes velhas e apodrecidas que haviam sido usadas durante a viagem do herói? A unidade do navio que basicamente consistia em uma réplica perfeita ou os destroços originais? O que garante a identidade do barco? A aparência ou a representação do barco? Ou os objetos marcados que ainda sobrevivem ao tempo? Teremos demonstrado, ao final do nosso texto, uma hipótese de como Espinosa resolveria o embate em torno desse paradoxo.

⁶¹⁴ Plutarco, *Vidas paralelas Teseu e Romulo*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 2008. p.59.

⁶¹⁵ Plutarco, *Vidas paralelas Teseu e Romulo*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 2008. p.69

⁶¹⁶ Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Edson Bini. São Paulo, 2012.

⁶¹⁷ Hobbes, T. *Sobre o corpo*. Trad. José Oscar Almeida. Campinas: Unicamp, 2005.

Para falar de identidade podemos pensar primeiro em identidade numérica. Por exemplo, quando dizemos que isto e aquilo são numericamente idênticos queremos dizer que ambos são um e o mesmo: uma só coisa em vez de duas. No entanto, no caso dos indivíduos, que segundo Espinosa são corpos compostos, a unidade numérica “deve ser capaz de distinguir o indivíduo A do indivíduo B, no caso em que ambos sejam compostos pelas mesmas partes”⁶¹⁸. É preciso lembrar que, de acordo com a *Ética*, os indivíduos são modos finitos que existem em ato e que se distinguem numericamente e entre si, ou seja, as essências singulares são distintas entre si. Isso é possível porque a existência desses modos está sujeita a uma determinação interna, o *conatus*, que segundo Espinosa é a própria essência do indivíduo. Essa determinação é o que garante que ele tenha sua continuação indefinida na existência e, portanto, é ele que lhe confere uma identidade.

Entretanto, essa ideia de identidade parece ter sempre uma natureza ambígua e paradoxal, haja vista que, estando diretamente ligada ao conceito de essência imutável, pressupõe que os indivíduos possuam um conjunto de aspectos ou de qualidades essenciais que os fazem permanecerem iguais a si próprios apesar de quaisquer que sejam as mudanças sofridas por ele. O que parece prescindir de certa coerência e rigidez. É como se essa identidade fosse um nó ou uma espécie de fio que entrelaça o ontem, o hoje e o amanhã. Um vínculo ou algo inalienável que tem a ver com a relação que cada coisa tem consigo mesma. É ela quem permite que um indivíduo se reconheça enquanto um ser singular ao longo de toda a sua vida. Uma espécie de fidelidade de um ser a si próprio, uma marca de individualidade indivisível.

Esses aspectos essenciais são o que fazem um indivíduo ser idêntico a si mesmo no tempo e nas mudanças ao mesmo tempo em que o torna diferente dos demais. Nesse ponto de vista, a identidade consiste em um núcleo interior que nasce com o homem e que o acompanha ao longo de toda a sua existência, permanecendo sempre o mesmo.

A cada nova afecção, o indivíduo se reorganiza, ele se modifica sem cessar enquanto dura, ou seja, enquanto existe, mas a sua identidade não muda, mantendo a unidade de um sujeito. Essa interpretação pensa o indivíduo como um sujeito fechado em si mesmo, estando atrelada a uma noção de indivíduo unificado, dotado de consciência, sujeito de ações e de racionalidade.

⁶¹⁸ Levy, L. *O Autômato espiritual: a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinoza*. Porto Alegre: LPM, 1998, p. 288.

A identidade não é construída apenas biologicamente, mas principalmente, historicamente, pois ela se constrói à medida que um sujeito se narra a si mesmo. Essa narrativa também pode ser chamada de consciência.

Descartes é quem instaura a consciência de si enquanto sujeito, haja vista que ele considera que o primeiro objeto do conhecimento é a consciência do sujeito, ou seja, a existência de um eu. Nessa filosofia, o eu é uma estrutura que pensa e o *cógitio* cartesiano é considerado por muitos a matriz da subjetividade moderna.

Todavia, na filosofia espinosana não é tão simples assim, pois esse suposto sujeito e sua identidade são constantemente postos em relações com outros, de tal maneira que a alteridade termina por ser um elemento que também o constitui e o determina.

Para ser mais preciso, o termo *subjectum* aparece apenas duas vezes na *Ética*: 1) na proposição 5 da terceira parte: “Coisas que são de natureza contrária, isto é, não podem estar no mesmo sujeito, enquanto uma pode destruir a outra” e 2) no axioma 1 da quinta parte: “se em um mesmo sujeito forem excitadas duas ações contrárias, deverá necessariamente ocorrer uma mudança, ou em ambas ou em uma só, até que deixem de ser contrárias”.

O que está em destaque nos dois textos que citamos não é o termo sujeito, mas a ideia de não-contrariedade. O conceito *subjectum* empregado por Espinosa não tem o mesmo sentido do sujeito cartesiano e menos ainda do sujeito que posteriormente virá a ser tema da filosofia kantiana. *Subjectum* pode ser, sem prejuízo, traduzido por indivíduo, pois não demonstra nenhuma diferença em relação ao que já havia sido dito na proposição 13 da segunda parte da *Ética*.

Segundo Macherey, o sujeito espinosano parece assistir passivamente às mudanças como se fosse um espectador neutro e imparcial, caracterizando-se como sujeito por uma tendência à homogeneização⁶¹⁹. Bove, por sua vez, considera que o sujeito do primeiro axioma da quinta parte da *Ética* assinala um branco, um lugar de espera, um lugar vazio⁶²⁰.

Para Chauí, tanto Macherey quanto Bove estão entre aqueles historiadores da filosofia que sofrem de um certo anacronismo, ao confundir o termo sujeito usado

⁶¹⁹ Macherey, P. *Introduction à L'Ethique de Spinoza, Cinquième Partie*. Les voies de la libération, PUF, 1994, p.46

⁶²⁰ Bove, L. *Puissance et prudence d'une vie comme singularité chez Spinoza*. Conferência no Departamento de Filosofia, FFLCH, USP, outubro de 2008.

por Espinosa como se fosse sinônimo de subjetividade⁶²¹. Ela nos mostra que o termo *subjectum* é derivado do verbo *substare*, do qual, por sua vez, deriva o termo *substância*. E não há espaço para a ideia de sujeito, no sentido de subjetividade, porque Espinosa não reconhece o corpo nem a mente humana como substâncias⁶²².

Na verdade, como veremos, nosso filósofo é um crítico da ideia de sujeito. Ela também observa que nessas duas ocasiões, Espinosa emprega o termo com justeza filológica e filosófica: aquilo que é suporte e inerência de predicados ou de qualidades. Com efeito, nessas passagens Espinosa está apenas seguindo o princípio de não contradição de Aristóteles, pois *a descoberta da subjetividade é um feito do idealismo alemão*⁶²³.

Além disso, pensar um sujeito como um núcleo imutável nos parece equivocado porque a identidade é uma construção permanente, um processo contínuo que só se encerra com a morte. No entanto, ao narrar-se, o indivíduo, constrói uma imagem de si mesmo reorganizando suas experiências e reúne tais memórias em uma unidade que se reconhece como um eu. Em outras palavras, o sujeito da memória é o eu. E se não podemos falar de subjetividade em Espinosa, nos resta questionar sobre essa noção de identidade enquanto narrativa criada a partir da memória. Como aceitar a identidade sem recorrer à ideia de substancialidade? Essa narrativa constrói uma representação de si próprio ao se comparar com os outros, de forma mais ou menos consciente, em uma tentativa de unificação de predicados que sejam atribuídos a um eu.

É verdade que cada coisa singular tem algo que a distingue, mas o conceito de identidade não deixa de ser problemático, porque se trata de um fenômeno complexo e multifacetado que vai se construindo ao longo de nossas vidas.

Na perspectiva corpórea: a cada afecção o corpo afetado é modificado e passa a ter os vestígios do corpo exterior compondo a si mesmo. Levy comenta que “O vestígio tem, assim, a característica particular de ser o outro *interiorizado*: ele é no corpo a marca de alguma coisa diferente do corpo”⁶²⁴. Nesse sentido, a memória é um encadeamento que pode ser visto como um rastro desses vestígios. Então, a partir do momento em que dois indivíduos se encontram e se modificam, um passa a ser parte do

⁶²¹ Chauí, M. Um anacronismo interessante. In as *Ilusões do Eu*. Rio de Janeiro 2011, p.323-324.

⁶²² Segundo Chauí nem mesmo em Descartes é possível pensar a subjetividade da mesma maneira que pensamos hoje, pois ela se desenvolve no seio do idealismo alemão e aparece de maneira mais definitiva na filosofia kantiana.

⁶²³ Chauí, M. Um anacronismo interessante. In as *Ilusões do Eu*. Rio de Janeiro 2011, p. 346.

⁶²⁴ Levy, L. *O Autômato espiritual: a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinoza*. Porto Alegre: LPM, 1998, p. 326.

outro, o que de certa maneira significa dizer que o alcançar dela vai além do próprio corpo porque ela também é o que há dos outros em mim. É o que nota Jaquet ao constatar que “carregamos os vestígios do corpo dos outros”⁶²⁵. Esse processo faz com que o outro torne-se parte do eu.

Em simultâneo ao que se passa no corpo, a mente percebendo essa afecção, forma uma ideia que indica confusamente: 1) uma imagem do corpo externo que ficou impressa pelos vestígios corporais no corpo afetado e 2) o estado do seu próprio corpo. O indivíduo forma ideias sobre si mesmo e sobre o próprio corpo a partir das afecções com os corpos externos, o que faz com que o conhecimento de si mesmo, de certa maneira, esteja sujeitado e determinado pelo que lhe é externo.

Ser determinado externamente, como vimos no capítulo sobre a servidão, é uma forma de padecimento. Por isso podemos dizer que as ideias da memória são paixões. Portanto, estamos falando de uma memória passional.

Nesse sentido, se lermos Espinosa como mais um filósofo racionalista e intelectualista que rejeita o conhecimento imaginativo por ser oriundo das afecções do corpo, fica fácil pensar que para alcançar o conhecimento verdadeiro e a felicidade é preciso de certa maneira desprezar a parte da mente em que está a memória.

Pois sabemos que todos os dados obtidos pela memória são oriundos de ideias que lidam com imagens. Portanto, fazem parte do primeiro gênero de conhecimento. Como sabemos, as ideias do primeiro gênero de conhecimento são ditas confusas, mutiladas e inadequadas porque não permitem que a mente possa distinguir o que corresponde ao objeto externo e o que corresponde ao seu próprio corpo. São ideias que nascem de uma mistura e, por consequência, sempre serão confusas. O que faz com que necessariamente a identidade seja uma construção imaginária de quem se narra e que o eu seja uma mera representação ficcional: “Aquilo que cremos nos ser próprio, a saber, nossa experiência, nossa história, nossa vivência pessoal, é constituído por vestígios de causas exteriores cuja natureza mistura-se confusamente à nossa, a impregna à nossa revelia [...]”⁶²⁶.

A identidade pessoal é uma autoimagem que não permite conhecer verdadeiramente nem a si nem ao outro, pois eu só conheço o outro pelo que do outro já está misturado ao meu próprio corpo. Por isso, é possível dizer que “o que cremos mais

⁶²⁵ Jaquet, C., Do eu ao si: a refutação da interioridade em Spinoza. In as *Ilusões do Eu*. Rio de Janeiro 2011, p. 360.

⁶²⁶ Jaquet, C., Do eu ao si: a refutação da interioridade em Spinoza. In as *Ilusões do Eu*. Rio de Janeiro 2011, p. 361.

íntimo (a língua, a memória, o hábito, as paixões) não o é e não passa de uma interiorização de fenômenos puramente contingentes e exteriores uns aos outros”⁶²⁷. Além disso, a identidade não se constrói apenas porque um indivíduo existe e sim porque ele existe em interação com outros pelos quais é continuamente afetado. A identidade, em certa medida, se constrói a partir dos outros. Dessa maneira, se a identidade de um indivíduo se constrói nas afecções, ela será necessariamente híbrida, haja vista a impossibilidade de distinguir com exatidão quais são as fronteiras entre o eu e o outro. Assim, “Spinoza dissipa, portanto, a ilusão da personalidade fundada sobre a ideia de uma esfera privada”⁶²⁸.

No fundo ela é uma imagem que forjamos de nós mesmos, por pressupor que todas essas relações componham uma unidade. Quando, na verdade, o que temos é um indivíduo que a cada afecção é novamente reconfigurado, composto de várias identidades. Pois se compreendermos que as mudanças ocorrem ininterruptamente, não é difícil concordar com quem pensa que a ideia de uma identidade imutável é uma ilusão. A rigor, nada permanece idêntico a si mesmo entre um momento anterior e o momento subsequente.

E se a memória não tem peso, o eu construído por ela também não. Normalmente pensamos que o eu designa a instância interna da pessoa que é responsável pelas ações e pelo conhecimento, mas na filosofia de Espinosa o eu é uma ideia produzida pelo primeiro gênero de conhecimento. Na leitura de Jaquet, o final da *Ética* nos revela que os “traços deixados em nós pelos corpos exteriores nos dão a ilusão de uma interioridade profunda original, mas não passam da cópia deformada do mundo através do prisma de nosso corpo”⁶²⁹.

Contudo, a consciência e o eu são ideias e afetos passivos. Não temos sequer o poder de falar ou de calar quando queremos. Não existe em Espinosa um eu que pensa, que fala e que decide, pois somos determinados a pensar por outras ideias: Com efeito, o que pensamos ser nosso e nos pertencer de maneira íntima e singular, a saber, nossas disposições, nossa constituição, nossos hábitos, nossas lembranças e

⁶²⁷Jaquet, C., Do eu ao si: a refutação da interioridade em Spinoza. In as *Ilusões do Eu*. Rio de Janeiro 2011, p. 362

⁶²⁸Jaquet, C., Do eu ao si: a refutação da interioridade em Spinoza. In as *Ilusões do Eu*. Rio de Janeiro 2011, p. 362.

⁶²⁹Jaquet, C., Do eu ao si: a refutação da interioridade em Spinoza. In as *Ilusões do Eu*. Rio de Janeiro 2011, p. 361.

nossas paixões, é em parte o fruto da intervenção de causas externas, da maneira como somos afetados por elas e as imaginamos⁶³⁰.

Portanto, não há espaço para um sujeito pensado como um eu que está fechado em si mesmo, ou uma subjetividade constitutiva. Jaquet interpreta que: “O eu não é odioso, como em Pascal, mas também não é amável; ele simplesmente não existe ou ao menos não tem lugar assinalado no seio da filosofia de Espinosa”⁶³¹.

Essa interpretação que, de certa maneira, dilui as singularidades no seio da substância, é o que sustenta a crítica hegeliana, já que Hegel busca afastar-se de uma concepção da identidade que é abstrata e que por não se diferenciar internamente, nega em si a diferença/distinção. Ele concebe que a identidade corresponde a um processo de diferenciação não apenas diferenciação exterior, mas, sobretudo, essencial⁶³².

Na filosofia hegeliana, nós encontramos os conceitos de identidade enquanto determinação lógica da singularidade (*Einzelheit*), enquanto determinações éticas de singularidade (também *Einzelheit*), de individualidade (*Individualität*) e de subjetividade (*Subjektivität*). E são eles que alimenta sua polêmica com Espinosa. Portanto, Hegel critica a concepção espinosana da singularidade, porque ele a vê como uma relação estática e rígida entre a substância os atributos e os modos.

E dessa maneira, ele entende que falta em Espinosa uma singularidade como autoconsciência em retorno reflexivo à subjetividade infinita. Naquela definição, segundo Hegel, a individuação é entendida por Spinoza apenas como “união” ou “colocação-em-conjunto” (*Zusammensetzung*), mas não, justamente, como “autoconsciência” (*Selbstbewusstsein*)⁶³³.

Com efeito, se pensada enquanto algo estático e imutável, a identidade não passa de um conceito abstrato e imaginário. Mas será que ela pode ser pensada de outra maneira, ou será que o final da *Ética* realmente conduz seu leitor a pensar que, para ser feliz, a imaginação e a memória não tenham quase nenhum peso? Isso é o que veremos no próximo e último tópico dessa tese.

⁶³⁰ Jaquet, C., Do eu ao si: a refutação da interioridade em Spinoza. In as *Ilusões do Eu*. Rio de Janeiro 2011, p. 360.

⁶³¹ Jaquet, C., Do eu ao si: a refutação da interioridade em Spinoza. In as *Ilusões do Eu*. Rio de Janeiro 2011, p. 352.

⁶³² Aquino, J, E, F. Diferença e Singularidade - Notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza. Fortaleza. *Revista Conatus - Filosofia de Spinoza*, n.1, v. 2, 2007, p. 23-36.

⁶³³ Aquino, J, E, F. Diferença e Singularidade - Notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza, p. 23-36.

7.4. Felicidade, eternidade da mente e a ressignificação da memória

Se a identidade pensada enquanto um conjunto de características essenciais que permanecem inalteradas apesar das afecções é uma ilusão, como Espinosa resolveria o paradoxo de Teseu? E se a identidade pessoal só pode ser constatada devido à continuidade da memória, o que acontece quando uma pessoa sofre uma lesão cerebral provocando amnésia?

Ora, se usarmos o exemplo do poeta espanhol para interpretar o que Espinosa pensa acerca da identidade, veremos que a identidade do poeta havia se perdido junto com a memória de suas comédias e tragédias, mas o homem espanhol que era poeta antes da doença, não era apenas isso. Espinosa não é peremptório ao afirmar que o homem estava morto depois da doença nem tampouco que seguia sendo o mesmo. Ele nos mostra que é possível encarar aquela significativa mudança sob dois aspectos: um que pode ser comparado à morte, pois o poeta já não se reconhecia como tal; e outro em que, apesar da doença ter causado danos, ele conseguiu perseverar na existência, já que as outras pessoas o reconheciam como sendo o mesmo homem.

Esse texto é polêmico justamente porque quando escreve: “certamente poderia ser tomado por um bebê adulto se também tivesse esquecido a língua vernácula⁶³⁴”, Espinosa não deixa claro o que pensava sobre o conceito de morte ou mesmo de identidade. Por esse caso, a memória parece ser responsável pela união entre os mais diversos estágios temporais de uma pessoa.

Nesse mesmo sentido, ele nos dá outro exemplo: “E, se isso parece inacreditável, o que diremos dos bebês? O homem de idade avançada crê que a natureza deles é tão diversa da sua, que não poderia persuadir-se de ter sido um dia bebê se não conjecturasse sobre si a partir dos outros⁶³⁵”. Que por sua vez demonstra a complexidade que envolve a noção de identidade, já que ela não pode ser tão subjetiva a ponto de ser caracterizada apenas com base nas coisas que o indivíduo lembra, pois parece que ela é definida por algo que vai muito além do que conseguimos ou não lembrar.

Em outras palavras, a memória não se constitui nem se limita apenas àquilo que lembramos, pois, mesmo sem ativá-la explicitamente, guardamos os vestígios de

⁶³⁴ Espinosa, B., EIVP39S.

⁶³⁵ Espinosa, B., EIVP39S.

todas as experiências passadas, de todos os laços afetivos que ligam esse instante a tantos outros, bem como a nossos semelhantes. A totalidade da memória é um arquivo fiel das vivências, recordadas ou não. É isso que fundamenta nossa identidade e nisso reside o drama do mal de Alzheimer: ficamos como que cortados de nós mesmos⁶³⁶. Haja vista que não temos nenhum outro recurso senão a memória para nos assegurar de que alguma coisa aconteceu.

Para reforçar o carácter imprescindível da memória, no escólio da proposição 2 da terceira parte da *Ética*, ao explicar que nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente pode determinar o corpo ao movimento, Espinosa também ressalta que, de certa maneira, a ordem do encadeamento de ideias que a mente forma depende da ordem das afecções do corpo. E, nesse sentido os decretos da mente são simultâneos às determinações do corpo. Por isso, “nada podemos fazer por decreto da Mente se não o recordamos. P. ex. não podemos falar uma palavra se não a recordamos”⁶³⁷. O que torna claro, a nosso ver, que sem a potência da mente que chamamos de memória nenhum conhecimento seria possível, pois a primeira associação de ideias ou ordem do pensamento, que é elaborada de maneira mais imediata, segue a ordem da memória. Contudo, nossa empreitada quer descobrir qual é o papel que a memória e o corpo podem desempenhar na conquista da felicidade. Qual o lugar da memória nessa experiência?

No nosso capítulo quatro, vimos que a alegria ativa é oriunda de uma atividade da mente porque sempre que o intelecto humano compreende, ele experimenta uma verdadeira satisfação com ela mesma, uma alegria que tem a ideia da própria potência interna como causa, ou seja, uma ideia de si adequada e por isso toda ideia adequada é também uma ideia de si. A felicidade, por sua vez, é o afeto produzido pelo terceiro gênero de conhecimento, por meio do qual o indivíduo se torna mais consciente de si mesmo. Assim, podemos dizer que ela está ligada à consciência de si. E tal consciência só é alcançada por quem tem uma mente cuja maior parte é eterna.

Com efeito, a princípio, parece que a felicidade só é alcançada pela parte eterna da mente. Então ela é uma negação da memória, ou seja, de si mesmo?

⁶³⁶ Zebelli escreve que uma de suas entrevistadas que sofria por perder a memória em decorrência de Alzheimer dizia: “É como se eu estivesse perdido a mim mesma”. Jebelli. J. *Em busca da memória*. São Paulo: Planeta, 2018, p. 27. Ele comenta que o estágio final do Alzheimer é uma morte antes da morte, pois os pacientes que têm essa doença “ficam absolutamente dependentes dos outros; sozinhos, vão passar o dia inteiro com o olhar perdido no espaço, até morrer por inanição ou infecção”. Jebelli. J. *Em busca da memória*. São Paulo: Planeta, 2018, p. 74.

⁶³⁷ Espinosa, B., EIIP2S.

Pensar a memória enquanto registro fiel da totalidade de vestígios e afetos que modificam os homens, nos permite levantar uma hipótese e reconhecer essa potência da mente como um critério legítimo de identidade, nos ajuda a rejeitar uma tese intelectualista que encararia a memória na última parte da *Ética* como se fosse uma pedra no sapato. Tal leitura, ao recusar a memória, terminaria também por minar o espaço do corpo, o que é contraditório com a filosofia espinosana, como veremos ao final desse texto.

Para resolver esse problema é preciso saber como relacionar as duas partes da mente, pois se a parte que permanece eterna não tem identidade, o eu, por definição, não conhecerá jamais a felicidade. E se, como vimos no capítulo anterior, a felicidade está diretamente ligada a essa experiência de eternidade, nos resta saber qual o lugar da memória na parte da mente que é eterna.

O caráter eterno da mente só aparece na última parte da *Ética* ou em algumas proposições da segunda parte quando o autor explica e distingue os gêneros de conhecimento. Os dois últimos gêneros produzem ideias adequadas e constituem o que Espinosa chama de parte eterna da mente, porque tanto a razão quanto a intuição percebem as coisas sob uma perspectiva de eternidade. Perceber as coisas como necessárias e eternas não é nada outro senão perceber a ordem ontológica da natureza.

Como já vimos, é somente por meio da intuição racional ou ciência intuitiva que podemos falar em eternidade da mente e somente esta intuição é capaz de proporcionar ao homem a beatitude suprema tão almejada pelo próprio filósofo, conforme lemos a seguir: “O esforço supremo da mente e sua virtude suprema consistem em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento”⁶³⁸. E em seguida: “Desse terceiro gênero de conhecimento provém a maior satisfação da mente que pode existir⁶³⁹”.

Vale ressaltar que todos os seres humanos têm uma parte da mente que é eterna⁶⁴⁰. Por isso, sentir e experimentar que somos eternos não é exclusividade de quem conhece pelo terceiro gênero. Essa experiência é comum a todos os homens: “Se atentarmos à opinião comum dos homens, veremos que eles certamente são cômicos da eternidade da sua Mente, mas a confundem com a duração e a atribuem à imaginação ou

⁶³⁸ Espinosa, B., EVP35.

⁶³⁹ Espinosa, B., EVP37.

⁶⁴⁰ “Sentimos e experimentamos que somos eternos”. Espinosa, B., EVP23S

à memória, que eles creem permanecer após a morte⁶⁴¹”. Todavia, quando conhecemos pelo terceiro gênero de conhecimento e percebemos as coisas sob a perspectiva da eternidade, esse sentir e experimentar que somos eternos é compreendido de maneira *adequada*, ou seja, não de maneira supersticiosa e sim imanente, isto é, sem as imagens da transcendência divina.

Por isso, é preciso distinguir duas coisas: sentir e experimentar que se é eterno não é a mesma coisa que perceber todas as coisas sob a perspectiva da eternidade, e a felicidade não consiste na primeira, mas na última. Perceber as coisas e a si mesmo sob a perspectiva da eternidade implica sentir-se e experimentar-se eterno, mas sentir e experimentar que se é eterno pode se dar num nível de experiência de si ainda inadequado e, nessa medida, não envolve felicidade.

É por sentirem que são eternos que os homens criam teorias sobre a imortalidade da alma. E nisso se baseia um dos principais dogmas cristãos, segundo o qual enquanto o corpo perece, a alma permanece eterna. Entre outras coisas, isso demonstra que, quando os homens não encontram a felicidade nessa vida, eles preferem alimentar a esperança de ser possível encontrá-la em outra. O que não veem como possível nesta vida, acreditam sê-lo depois da morte. Mas Espinosa recusa qualquer possibilidade de outra vida ou de uma consciência sem corpo:

[...] não pode ocorrer que nos recordemos de ter existido antes do Corpo, visto que não podem dar-se no corpo vestígios disso, nem pode a eternidade ser definida pelo tempo, nem ter relação com o tempo⁶⁴².

Embora na proposição 34, ao dizer que a mente só está submetida às paixões enquanto dura o corpo, Espinosa pode ser interpretado como se considerasse que a mente humana persistisse mesmo após a morte do corpo. Dizer que a mente só tem paixões enquanto dura o corpo, parece implicar que a mente pode existir sem ter paixões e sem o corpo. O que pode levar a conclusões como essa, de Gebhardt: “A filosofia de Spinoza é uma religião metafísica tal como são as doutrinas de Buda, Lao-Tsé ou Plotino”⁶⁴³.

Mas essa interpretação não se sustenta, porque a origem e natureza da mente humana é ser a ideia do corpo existente em ato. O que Espinosa está dizendo nessa

⁶⁴¹ Espinosa, B., EVP24S.

⁶⁴² Espinosa, B., EV23S.

⁶⁴³ Gebhardt, C., *Spinoza*. Buenos Aires: Losada, 1940, p. 1.

proposição é que as ideias dos homens que estão sob o poder das paixões, afetos produzidos por ideias inadequadas, são ideias que surgem de maneira confusa e mutilada a partir do conhecimento que tem como base as afecções do corpo.

O primeiro erro de quem acredita na imortalidade da alma é ignorar que a eternidade, como vimos desde a primeira parte da *Ética*, nada tem a ver com o tempo. Eterna é a coisa cuja existência segue necessariamente apenas de sua definição. Dessa maneira, concebemos – e, portanto, sentimos e experimentamos adequadamente – nossa eternidade quando nos reconhecemos como existência singular finita e determinada que se segue necessariamente da atividade eterna e infinita dos atributos (extensão e pensamento) da Substância absolutamente infinita. O segundo erro é confundir a experiência da eternidade, das ideias adequadas que são ideias eternas porque fazem parte do intelecto divino, com as ideias da imaginação e da memória que são ideias que dependem da existência do corpo.

No entanto, os que defendem a imortalidade alma ou a imortalidade da identidade pessoal da alma recusam que o corpo possa ser também imortal. E não são capazes de explicar como é que essas ideias, que são do primeiro gênero e que surgem a partir do corpo (a imaginação e a memória), podem ser eternas e persistir após a morte do corpo, se o corpo também não for eterno?

É possível que as ideias da imaginação e da memória sejam eternas? Bernard Rousset trabalhou essa questão. Ele defende que há certa imortalidade em Espinosa que concerne aos efeitos daquilo que não pode ser absolutamente destruído com o corpo⁶⁴⁴. Rousset nos fala em uma “memória intelectual” que seria constituída pelas ideias verdadeiras concebidas sob o aspecto da eternidade e que constituem a própria eternidade conquistada de uma mente singular determinada⁶⁴⁵.

Uma ideia de memória intelectual também aparece em uma carta de Descartes a Mesland de 2 de maio de 1644, como algo que está associado aos vestígios deixados no pensamento e que independem das coisas materiais.

Nossa leitura se afasta dessa interpretação porque consideramos que nenhum sentido, quer seja religioso, moral ou psicológico de imortalidade se encontra

⁶⁴⁴ Rousset, B. *La perspective finale de l’Ethique et le problème de la cohérence du spinozisme*. Paris: J. Vrin, 1968, p.217.

⁶⁴⁵ A memória intelectual de que fala Rousset diz respeito aos efeitos das ações do sábio que deixa rastro, mesmo depois que seu corpo singular desaparece. As ações do sábio têm a força de permanecer no tempo: seus gestos, suas produções, seu exemplo. Ele chama isso de memória intelectual porque são frutos de sua existência ativa, caracterizada mais por ideias adequadas do que por ideias da imaginação, como a memória.

em Espinosa. Falar em uma memória intelectual é mais uma vez forçar Espinosa a um intelectualismo que termina por coibir o corpo e torná-lo inapto a essa experiência que chamamos de felicidade.

Ao contrário do cristianismo e de tantas outras religiões ou teorias que diminuem o corpo e dão o privilégio exclusivo da eternidade à mente por supostamente ter sido produzida ou criada diretamente pelas mãos de Deus, na concepção de Espinosa, a mente é como se fosse constituída de duas partes e só uma das partes é eterna. Como veremos a seguir, a amplitude dessa parte que é eterna é diretamente proporcional à capacidade que ela possui de penetrar na essência das coisas.

Ora, a mente humana é a ideia do próprio corpo que se forma a partir de suas afecções. As ideias do primeiro gênero de conhecimento são ideias de como esse indivíduo se relaciona com o mundo e são elas que organizam a percepção do tempo e da duração. Tempo e identidade são conceitos interdependentes e terrenos férteis para os mais disparatados paradoxos. Mas se a mente é uma ideia que produz outras ideias, significa que ao falar de duas partes da mente, Espinosa não está falando sobre duas substâncias, duas coisas ou duas faculdades, mas de dois tipos de ideias. E a questão que nossa tese tenta resolver não gira em torno da problemática da duração do corpo/duração da mente, mas sim de dois tipos de ideias que percebem as coisas sob duas perspectivas bem distintas: a da duração concebida sob a perspectiva imaginativa do tempo, e a duração concebida sob a perspectiva da eternidade.

Realmente, a eternidade e a duração não consistem em duas realidades distintas. É a mesma, percebida ora pela parte da mente eterna ora pela parte da mente que imagina. São duas perspectivas de uma mesma coisa, pois o intelecto divino só tem ideias adequadas, mas a mente humana é composta de dois tipos de ideias: ideias que surgem a partir das imagens do corpo e as ideias que surgem a partir de outras ideias conectadas ao todo. Nesse sentido, quando nosso filósofo escreve sobre “a Mente enquanto considerada sem relação com a existência do Corpo”⁶⁴⁶ está se referindo às ideias que são produzidas pelo segundo e pelo terceiro gênero de conhecimento, que não são produzidas a partir das afecções do corpo e que, portanto, são adequadas, verdadeiras e eternas.

Pensar com ideias adequadas nos torna capazes de suprimir a tristeza, o medo e o pensamento na morte, ou seja, de nos tornarmos livres. Mas Espinosa

⁶⁴⁶ Espinosa, B., EP40S.

descobriu que é possível ir além, como bem percebe Nise da Silveira em uma de suas cartas ao nosso filósofo: “Uma vida conduzida segundo os princípios da Razão, baseada na firmeza, generosidade e concepção de ideias adequadas, já seria uma grande conquista. Você, porém, caminha para mais alto ainda”⁶⁴⁷.

Ao contrário do que pode parecer, Espinosa não está nos propondo que a parte da mente que perece com o corpo não tenha importância, que seja desprezada ou ignorada, mas que ela também seja pensada de uma maneira adequada, para que possamos fruir da verdadeira experiência da eternidade.

Essa maneira adequada de pensar inclusive as ideias do primeiro gênero nos faz repensar e desconstruir a ideia de identidade fechada em si mesma. E se reconhecer como parte de uma substância infinita nos faz ver que é por conta da imaginação que vivemos nossa identidade como se fôssemos uma parte isolada das outras. Na razão nos percebemos como uma parte que tem propriedades comuns com as outras e na intuição como uma parte singular que toma parte na atividade da substância, ou seja, na eternidade. Por isso a felicidade consiste na experiência da eternidade pela qual os homens descobrem que não são ilhas isoladas e sim uma parte intrínseca de um todo. Com efeito, da parte da mente que perece à parte da mente que é eterna, o que muda é a causalidade. Nós passamos de causa inadequada à causa adequada.

Um indivíduo que conhece pelo terceiro gênero de conhecimento, se reconhece enquanto modo, *pars naturae*, e desfaz a ficção de um eu que é uma intimidade irreduzível de uma vivência singular.

A conservação da relação constituída pela proporção de movimento e repouso de um corpo não implica o fechamento desse indivíduo em uma identidade imóvel. Com efeito, um indivíduo está em contato com o exterior e se constrói nessas contínuas mutações físicas e mentais.

O indivíduo é esse lugar de trocas, continuamente afetado, isto é, modificado e toda afecção é uma mistura confusa entre as partes internas de um corpo e as partes externas de outro ou de outros corpos, sendo difícil separar o que é de dentro e o que é de fora. A imagem que ele faz de si mesmo é de certa maneira uma interiorização do que antes era externo. Porque uma afecção “é uma mistura

⁶⁴⁷ Silveira, N. *Cartas a Spinoza*, carta VII. Disponível em editorakza1.wordpress.com.

frequentemente confusa de interioridade e exterioridade, de modo que é difícil separar o que cabe a si e aos outros”⁶⁴⁸.

Não obstante, existe algo de essencial que é percebido pela intuição? Sem dúvidas, existe alguma coisa que nos faz ser capaz de identificar as coisas singulares e que faz com que elas se reconheçam enquanto singulares.

Na interpretação de Jaquet a resposta para essa questão se encontra no *si* que é diferente do *eu*, que é “uma intimidade irreduzível, de uma vivência singular e de um sujeito pessoal encerrado em uma fortaleza interior inexpugnável”⁶⁴⁹. Para ela, essa “passagem do eu ao si abala, portanto, a representação clássica do sujeito [...] e convida a repensar as categorias de interioridade e exterioridade”⁶⁵⁰. Pois “no entrelaçamento dos modos finitos o interior e o exterior estão sempre imbricados, não podem ser pensados como realidades distintas e separadas”⁶⁵¹. Ela considera que Espinosa realiza “uma dupla reviravolta e alerta tanto contra uma pseudointerioridade quanto contra uma exterioridade ilusória. Esta reviravolta consiste em mostrar, de um lado, que o fora é dentro, e, de outro, que o dentro é fora”⁶⁵².

Jaquet se utiliza do texto em que Espinosa escreve que “o sábio é consciente de si mesmo, de Deus e das coisas”⁶⁵³ para dizer que ao contrário de Descartes, Espinosa não funda sua meditação sobre o “eu” pensante. O sábio é aquele que se reconhece na natureza como parte integrante do si: “tudo é si, pois nada lhe é estranho e radicalmente exterior”⁶⁵⁴.

E isso explica a recusa de Espinosa em relação à memória na conquista da felicidade, pois enquanto o eu é uma ilusão forjada pela imaginação, o si é constituído pela formação das ideias adequadas. Não é um dado imediato da consciência, mas produzido apenas pelo conhecimento das essências, do terceiro gênero de conhecimento. Com efeito, ela considera que “Ser si em um outro, em si com os outros,

⁶⁴⁸ Jaquet, C., Do eu ao si: a refutação da interioridade em Spinoza. In as *Ilusões do Eu*. Rio de Janeiro 2011, p. 359.

⁶⁴⁹ Jaquet, C., Do eu ao si: a refutação da interioridade em Spinoza. In as *Ilusões do Eu*. Rio de Janeiro 2011, p. 352.

⁶⁵⁰ Jaquet, C., Do eu ao si: a refutação da interioridade em Spinoza. In as *Ilusões do Eu*. Rio de Janeiro 2011, p. 353.

⁶⁵¹ Jaquet, C., Do eu ao si: a refutação da interioridade em Spinoza. In as *Ilusões do Eu*. Rio de Janeiro 2011, p.359

⁶⁵² Jaquet, C., Do eu ao si: a refutação da interioridade em Spinoza. In as *Ilusões do Eu*. Rio de Janeiro 2011, p. 360;

⁶⁵³ Espinosa, B. EVP42S.

⁶⁵⁴ Jaquet, C., Do eu ao si: a refutação da interioridade em Spinoza. In as *Ilusões do Eu*. Rio de Janeiro 2011, p. 364.

tal é a forma da verdadeira interioridade”⁶⁵⁵ – o que segundo ela demonstra que “não há ‘eu’ em Espinosa, mas somente um si”⁶⁵⁶, portanto, a parte da mente que imagina e rememora e que desaparece com o corpo não exprime a singularidade do si. Ou seja, o “si não se identifica com a memória”⁶⁵⁷.

Essa interpretação é muito próxima do que pensava Hegel. Para ele parece difícil de entender como é possível ser mais um modo que é parte do todo e ao mesmo tempo ter, enquanto modo, uma singularidade garantida. Portanto, ele considera que a filosofia de Espinosa, de certa maneira, elimina ou dissolve a singularidade para afirmar a unidade da substância⁶⁵⁸.

Seguindo a leitura hegeliana ou mesmo a leitura de Jaquet, fica fácil aceitar que as últimas proposições da *Ética* apontem que a memória e a identidade pessoal sejam ilusões que precisam, pelo terceiro gênero de conhecimento, ser desconstruídas pelas ideias que compõem a parte eterna da mente e pelo amor intelectual a Deus.

No entanto, nós não concordamos com essa solução. Para explicar nossa posição, primeiro precisamos voltar a falar sobre a ideia de identidade. Sabemos que o presente está sempre impregnado de vestígios do passado de tal maneira que ninguém seria o que é, se não tivesse sido o que foi. O que demonstra que alguma coisa permanece, mas em nossa leitura, concluímos que não é a memória que faz com que a pessoa seja a mesma pessoa ao longo do tempo. É o *conatus*. A memória apenas registra. Ela é uma característica da identidade pessoal, não sua causa.

Esse *conatus* é quem garante que o indivíduo seja o mesmo, ainda que suas partes sejam alteradas e que sua constituição se faça e se refaça sem cessar sendo continuamente reajustada e regenerada, construída e reconstruída permanentemente:

Perseverar em seu ser significa manter uma identidade, ou seja, sua forma. Contudo, a forma não é senão uma certa *união* entre as partes ou, o que é o mesmo, uma *relação constante* que se exprime por regras de transformação das relações entre as partes⁶⁵⁹.

⁶⁵⁵ Jaquet, C., Do eu ao si: a refutação da interioridade em Spinoza. In as *Ilusões do Eu*. Rio de Janeiro 2011, p.365

⁶⁵⁶ Jaquet, C., Do eu ao si: a refutação da interioridade em Spinoza. In as *Ilusões do Eu*. Rio de Janeiro 2011, p.352.

⁶⁵⁷ Jaquet, C., Do eu ao si: a refutação da interioridade em Spinoza. In as *Ilusões do Eu*. Rio de Janeiro 2011, p.362.

⁶⁵⁸ Aquino, J, E, F. Diferença e Singularidade - Notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza. Fortaleza. *Revista Conatus - Filosofia de Spinoza*, n.1, v. 2, 2007, p. 23-36.

⁶⁵⁹ Levy, L. *O Autômato espiritual: a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*, p. 317.

Essa lei é igual para todos, a pedra eternamente “quer” ser pedra e o pássaro eternamente quer ser pássaro, mas nem por isso a identidade da pedra permanece a mesma, pois ela não é estática. O que a mantém sendo pedra é a capacidade que ela tem para mudar perseverando na existência, ou seja, para mudar sem deixar de ser pedra. Como nos explica Levy:

Primeiro, é preciso introduzir a noção de graus de composição: quanto mais complexo for o indivíduo, tanto mais coisas em comum ele terá com os outros corpos. O poder de existir não é senão um poder de agir e, em um mundo de oposição ontológica, ele se encontra relacionado às outras coisas singulares de dois modos: o poder de existir como poder de agir torna-se um poder de *afetar* e, ao mesmo tempo, um poder de *ser afetado sem perda de identidade*⁶⁶⁰.

Como afirma Bove, o *conatus* é o princípio de individuação e individualização⁶⁶¹, assegurando a capacidade que as coisas singulares têm de serem móveis, abertas e flexíveis, porque a identidade dessas coisas é a potência peculiar e singular de afetar e de ser afetado pelas coisas externas.

A teoria do *conatus* nos diz que há uma proporção de movimento e repouso entre as partes que compõem o corpo humano. É a partir desse ponto que encontramos o lugar da memória e do corpo nessa conquista da felicidade, pois a potência do corpo é justamente essa aptidão para afetar e ser afetado sem que sua proporção singular seja destruída, ou seja, o *conatus* é uma afirmação dinâmica resistente⁶⁶². E isso só é possível porque o corpo tem a capacidade de integrar os outros a si:

O corpo é capaz de fixar marcas, com isso conseguimos dizer que essa capacidade é uma potência que lhe é própria. As marcas desenham e definem as superfícies dos corpos, elas os exploram em um processo que é, em sua totalidade, tanto de interiorização como de exteriorização⁶⁶³.

É por isso que o percurso do final da *Ética* nos mostra que é preciso:

“[...] esforçamo-nos antes de tudo, nesta vida, para que o Corpo se transforme num corpo que seja apto a muitíssimas coisas e que se refira a uma Mente que seja muito cônica de si, de Deus e das coisas”.

⁶⁶⁰ Levy, L. *O Autômato espiritual: a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinoza*, p. 317-318.

⁶⁶¹ Bove, L. *La stratégie du conatus*. Paris: Vrin, 1996.

⁶⁶² Bove, L. *La stratégie du conatus*. Paris: Vrin, 1996, p.121.

⁶⁶³ Almeida, C. *Memória e História*, p. 81.

Espinosa nos dá exemplo do que ele pensa sobre a capacidade de um corpo de ser apto para afetar e ser afetado de maneira múltipla e simultânea:

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 assim esta maneira de viver⁶⁶⁴ convém otimamente com nossos princípios e com a prática comum; por isso, se não é a única, esta regra de vida é a melhor e cabe recomendá-la de todas as maneiras, e nem é preciso tratar disso mais clara nem prolixamente⁶⁶⁵.

Nós consideramos que ressaltar a potência do corpo para a felicidade é uma das posições subversivas e revolucionárias da filosofia espinosana. Entretanto, não podemos ignorar que o final desse texto parece contraditório quando diz: “de tal maneira que tudo aquilo que se refere à memória ou imaginação quase não tenha peso em relação ao seu intelecto”. Um corpo apto a muitas coisas é um corpo que é apto a afetar e ser afetado sem que essas afecções destruam sua relação de proporção interna. Mas esse corpo ao afetar e ser afetado será cada vez mais impregnado de memória e de ideias que surgem a partir das imagens dessas afecções. Como ter um corpo encharcado de memória e de ideias imaginativas e ao mesmo tempo fazer com que essas ideias “quase não tenham peso”? Se, como observa Nise da Silveira em uma de suas cartas: “Junto à inexorável desagregação do corpo lá se iam também as lembranças de momentos felizes e de momentos amargos”⁶⁶⁶?

A felicidade, como vimos, é uma experiência alcançada pelo terceiro gênero de conhecimento, ou seja, pelas ideias que correspondem ao que Espinosa chama de parte eterna da mente. Com efeito, a proposição 39 da quinta parte da *Ética* estabelece de vez o lugar importante do corpo, na conquista da felicidade, ao dizer que “Quem tem um corpo apto a muitíssimas coisas, tem uma Mente cuja maior parte é eterna”, pois significa que para ter uma mente cuja maior parte é eterna, e ser feliz, é preciso ter um

⁶⁶⁴ O termo latino *institutum* pode ser traduzido por instituição, de evidente conotação política, mas aqui significa apenas maneira de viver. Este sentido já havia aparecido no *Tratado da Emenda do Intelecto*.

⁶⁶⁵ Espinosa, B. EIVP45S.

⁶⁶⁶ Silveira, N. *Cartas a Spinoza*, carta VII.

corpo apto a muitíssimas coisas. Nesse sentido, percebemos que o processo que leva à liberdade e à felicidade se origina no conatus, que é o desejo, portanto, ele se origina da mesma origem afetiva das paixões. De Paula comenta que: “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” ⁶⁶⁷.

Isso é possível porque a parte eterna da mente não é nada outro senão a ideia da essência da mente que existe em Deus. E da mesma maneira que o intelecto divino tem em si uma ideia eterna da essência da mente, ele também tem uma ideia eterna da essência do corpo humano, do qual a própria mente é a ideia.

Se por um lado a mente percebe a duração (que pode ser medida pelo tempo) quando concebe a existência presente do seu corpo, por outro, para conceber as coisas sob o aspecto da eternidade, ela precisa conceber seu corpo dessa mesma maneira. Aquele que apreendeu a ideia da essência verdadeira da Natureza se reconhece como parte dessa eternidade, e por ser um modo composto de uma mente e de um corpo, compreende também a essência singular do seu próprio corpo *sub specie aeternitatis*. Por isso, tudo que a mente entende sob o aspecto da eternidade, ela o faz não por conceber a existência atual presente do corpo, mas por conceber a essência do corpo sob o aspecto da eternidade.

O que nos leva a concluir que a felicidade só é possível se envolver também um conhecimento do corpo enquanto eterno: “quem tem um corpo apto a muitíssimas coisas tem uma mente que, em si só considerada, é consciente de si, de Deus e das coisas”. Não existe felicidade em uma mente que dura além do corpo, pois do conhecimento de Deus surge imediatamente o amor e como nenhum afeto pode ser contrário a esse amor, ele é o mais constante de todos e “enquanto é referido **ao Corpo, não pode ser destruído senão com o próprio corpo**”⁶⁶⁸.

Por fim, é verdade que a identidade não pode ser uma unidade imutável que resiste à mudança, porque não há nenhum critério substancial nas coisas singulares: “À essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem”⁶⁶⁹. Mas a interpretação de Hegel também está equivocada por pensar que Espinosa tem uma concepção estática da substância. A substância é a própria

⁶⁶⁷ De Paula, M. *Alegria e Felicidade: a experiência do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: Edusp, 2017, p. 68.

⁶⁶⁸ Espinosa, B., EVP20S.

⁶⁶⁹ Espinosa, B., EIIP10.

atividade, ou seja, o movimento. E os modos são as mudanças que ocorrem dentro dela: as modificações, as afecções da substância.

Portanto, nossa leitura diria que a resposta de Espinosa para o “paradoxo de Teseu” é que a identidade é um constante devir, ou melhor, para não pecarmos por anacronismo, podemos dizer que segundo Espinosa as coisas singulares são modos e os modos são a própria fluidez, o movimento, ou as afecções da substância, regidos, no entanto por leis fixas e eternas da natureza (que Espinosa chama de modos infinitos imediatos). Como ele mesmo escreve no começo da *Ética*: “Por modo entendo afecções da substância, ou seja, isso que é em outro, pelo qual também é concebido”⁶⁷⁰.

Quando Espinosa nos convida, por meio da *Ética*, a mergulhar na substância infinita, “agora e sempre”, isso não é uma recusa da imaginação, é o contrário, isso significa mergulhar de vez na própria finitude, reconhecer a potência do que antes era visto apenas como limitação: o corpo, a imaginação⁶⁷¹. Por isso, o terceiro gênero de conhecimento, ao invés de dissolver ou anular a singularidade das coisas, nos faz repensar o conceito de identidade e de memória.

A memória é um processo de trazer à tona vestígios que funcionam como se fossem uma ponte que liga ou um fio que entrelaça as imagens ou os diversos “eus” que um indivíduo constrói de si mesmo. Porém se os vestígios permanecem, a última parte da *Ética* nos ensina que a potência do intelecto ou a liberdade consiste juntamente na possibilidade de *ressignificá-los*, pois um vestígio que antes estava associado a um afeto de tristeza originando uma paixão, pode ser compreendido de maneira adequada e, por consequência, “o afeto que é uma paixão deixa de ser paixão tão logo formemos uma ideia clara e distinta dele”⁶⁷².

A memória opera com “escolhas” afetivas, ou seja, quem determina a profundidade da marca é a intensidade do afeto produzido pela afecção, e é assim que o cérebro humano determina qual memória será de curto ou longo prazo: tudo depende da profundidade da experiência marcante. O que fica, o que marca, é sempre o mais significativo, e o mais significativo não está nem apenas no elemento afetante exterior, nem só no elemento afetado, mas na relação entre ambos, e essa relação é determinada pelo desejo e no seu exercício em ato.

⁶⁷⁰ Espinosa, B., EIDef5.

⁶⁷¹ Silveira, N. *Cartas a Spinoza*.

⁶⁷² Espinosa, B., EVP3.

Sabendo disso, o sábio não é aquele que se aferra em reviver memórias e se prender a vestígios, mas aquele que além de procurar sempre produzir boas memórias e de tentar filtrá-las, é capaz de entender que a sua memória passional precisa ser pensada de outra maneira para ser ressignificada e se tornar uma memória adequada, pois ser cada vez mais ativo para conseguir, na medida do possível, filtrar o que vale a pena lembrar ou esquecer, pois do ponto de vista da neurociência já se sabe que, se algumas sinapses permanecem desestimuladas por longos períodos, algumas memórias podem “desaparecer”⁶⁷³.

Vale ressaltar que nem mesmo o sábio pode selecionar por livre decreto da mente o que ele lembra ou o que ele esquece, ele pode, por meio do processo de ressignificação e de reordenação dos afetos que é feito pela razão, ressignificar os afetos que estão ligados a essa memória. De maneira que se ele não pode apagar o fato memória que o deixa triste sempre que é recordado, ele pode associar essa memória a outra ideia ou a outro afeto para formar dela um conceito claro e distinto. E assim ela deixará de ser uma paixão.

Outra possibilidade é pensar que o efeito da ressignificação será o de dar aos acontecimentos marcantes o lugar que lhes cabe: o de ter constituído uma experiência que determinou que o sábio chegasse até onde chegou. A experiência da beatitude fará, por si só, com que o corpo do sábio seja movido ou afetado por coisas que afastam as lembranças tristes e ou tragam as boas, mas tanto umas como as outras já não o afetarão da mesma maneira que antes.

Com efeito, o sábio, para ser feliz, sabe que entre outras coisas ele precisa reconstruir continuamente a imagem que tem de si mesmo associando e reassociando memórias e afetos, pois o conteúdo dos nossos pensamentos e os afetos se condicionam mutuamente, não pela vontade, mas pelo reforço, pela repetição. Esse processo de ressignificação da memória está envolvido na liberdade humana, na medida em que esta consiste na potência da mente para reordenar seus afetos. Por isso, Espinosa insiste:

É, pois, primordial dar-se ao trabalho de conhecer clara e distintamente, o quanto possível, cada afeto, para que assim a Mente seja determinada pelo afeto a pensar nas coisas que ela percebe clara e distintamente e com as quais se contenta plenamente e, por isso, para que o próprio afeto seja separado do pensamento da causa externa e unido aos pensamentos verdadeiros; donde ocorrerá que não apenas o Amor, o Ódio, etc. sejam destruídos, mas que também os apetites ou

⁶⁷³ Jeblli, J. *Em buscada memória*.

Desejos que costumam originar-se de tal afeto não possam ter excesso⁶⁷⁴.

É dessa maneira que nós encontramos a potência da imaginação e da memória na última parte da *Ética* e consideramos que sob a perspectiva da eternidade “os traços e as imagens são, ao contrário, expressões de uma força e não de uma servidão da imaginação”⁶⁷⁵. Pois o obstáculo da felicidade não é a realidade, mas a imagem distorcida que fazemos dela. Mas o obstáculo também não está na própria imagem, e sim em ignorar que essa imagem não é capaz de representar adequadamente a essência das coisas.

Portanto, feliz não é aquele que se esforça para não imaginar, mas que sabe reconhecer o que é imaginário. É feliz aquele que reconhece que sua ideia de si mesmo é fruto de uma imaginação e que ela pode ser continuamente ressignificada, pois ser consciente de si mesmo é uma produção do terceiro gênero de conhecimento e do afeto que ele produz: a *acquiescentia in se ipso*.

E com isso, concluímos que a felicidade não pode ser uma conquista de quem inibe ou de quem torna o conhecimento que surge a partir do corpo como algo inferior ou irrelevante, mas de alguém que por ser livre, é capaz de reconhecer tanto a impotência quanto a potência de todas as coisas.

⁶⁷⁴ Espinosa, B., EVPIVS,

⁶⁷⁵ Jaquet, C., Do eu ao si: a refutação da interioridade em Spinoza. In as *Ilusões do Eu*. Rio de Janeiro 2011, p. 36

Considerações Finais

De acordo com Deleuze a *Ética* pretende denunciar três coisas: a consciência, os valores e as paixões tristes⁶⁷⁶. Nesse trecho, Chauí resume os principais temas da filosofia espinosana e seus interesses:

Ao articular internamente alma e corpo, força pensante e força imaginante, virtude e aptidão para pensar e agir, e ao tornar inseparáveis o pensamento e o sentimento, a liberdade e a felicidade, não nos oferece uma via ampla – embora árdua e difícil – para compreendermos as relações entre o psíquico e o físico, o intelectual e o afetivo, a autonomia e a alegria de viver? Que é o Deus-Natureza de Espinosa senão nós mesmos quando descobrimos a força para pensar e agir livremente na companhia dos outros? Que é a filosofia espinosana senão o mais belo convite a perder o medo de viver em vão? ⁶⁷⁷

É fácil concluir que Espinosa, ignorando os julgamentos puramente morais, valoriza a alegria e desdenha dos afetos tristes ao analisar as paixões humanas.

O homem é parte da natureza e as paixões são parte da natureza humana. A nosso ver, a filosofia de Espinosa é uma apologia à verdadeira liberdade contra a ignorância, contra a superstição e contra os preconceitos que poluem a mente da maioria dos homens.

No entanto, apesar de Espinosa prezar por clareza e distinção e de expor todas as suas ideias em ordem geométrica, a quinta parte da *Ética* apresenta alguns percalços. Por exemplo, as proposições do final da quinta parte da *Ética* dizem que ao contrário do corpo, a mente não está completamente submetida à duração e que só a percebe por meio da imaginação.

Tais proposições, se não formos cautelosos, nos arrastam quase de imediato a uma leitura mística da filosofia espinosana, sendo assim uma contradição com as demais obras e com as demais partes da mesma.

Geralmente, essa última parte tem gerado muitas ideias confusas e contraditórias. As interpretações costumam ser posições opostas entre aqueles que o leem como um ateu materialista e aqueles que o leem como um ébrio de Deus.

⁶⁷⁶ Deleuze, *Filosofia Prática*, p.23

⁶⁷⁷ Chauí, M. *Espinosa. Uma filosofia da liberdade*, p. 75

É certo que algumas das últimas proposições podem facilmente nos levar a confundir a filosofia espinosana com mais uma dentre tantas outras propostas metafísicas, religiosas e místicas, uma vez que o próprio vocabulário de Espinosa leva os seus leitores às essas conclusões, vejamos: “Por tudo isso compreendemos claramente e que consiste nossa salvação, beatitude ou liberdade: no amor constante e eterno para com Deus, ou seja, no amor de Deus para com os homens.”⁶⁷⁸ Mas seguir essa interpretação seria um provável retorno ao sumo bem metafísico que arruinaria as principais peculiaridades da *Ética*.

Aqueles que tropeçam ao chegarem nas últimas proposições da quinta parte da *Ética* não sabem explicar como insistir em perseverar na existência se essa existência é desprovida de identidade. Isso acontece porque não entendem quais são os caminhos ou as etapas do caminho que conduz o homem à felicidade.

Como escapar dessas leituras? Longe de escapar de todos os obstáculos que os leitores de Espinosa encontram na linguagem da última parte da *Ética*, o que se percebe claramente é que Espinosa acredita que existe, pelo conhecimento, um caminho que leva o homem a ser livre e feliz. No que consiste essa liberdade?

Se a servidão é afetiva, a liberdade também precisa ser. Por isso, a liberdade é possível à medida que os homens também podem formar ideias adequadas sobre seus afetos para não ser dominados por eles. Porque a servidão ou impotência da mente não está exatamente no afeto, mas na forma distorcida com que, baseando-se nesses afetos, os homens enxergam as coisas. Portanto, eles não são simplesmente escravos das paixões, mas principalmente da ignorância, quando ignoram as suas causas e as origens de suas paixões.

Podemos resumir a liberdade humana na seguinte frase: ser livre é conhecer. Com isso, notamos existir uma relação de intensa proximidade entre o conhecimento, a liberdade e a felicidade. De acordo com a nossa leitura, eles significam três momentos do projeto espinosano. A saber, primeiramente os homens precisam emendar o intelecto para ter o conhecimento cada vez mais perfeito. Essa emenda não acontece de uma vez, mas é paulatinamente realizada a cada novo esforço para compreender, ao invés de apenas perceber, as afecções do corpo.

Dessa maneira, concluímos que a liberdade é conquistada paulatinamente por aqueles que se esforçam para conhecer a causa dos próprios afetos. Pois, como

⁶⁷⁸ Espinosa, B. EVP36S.

vimos, até mesmo um homem dito livre é afetado de alegria e de tristeza e nem sempre tem o conhecimento adequado sobre essas afecções. Espinosa demonstra que para tornar-se livre, é preciso “ordenar nossos pensamentos e imagens, [...] sempre prestar atenção àquilo que é bom em cada coisa, para que assim sejamos determinados a agir sempre pelo afeto de Alegria”⁶⁷⁹.

De maneira geral, o que a quinta parte da *Ética* nos ensina é que devemos nos esforçar para suprimir a tristeza e o pensamento da morte, que devemos nos esforçar para perceber tudo como parte de uma substância eterna, infinita e necessária.

Assim, a liberdade humana que encontraremos no final desse árduo caminho é o poder de reconhecer que nossas noções metafísicas são a causa do nosso padecimento. Noções produzidas no âmbito da imaginação enquanto ela percebe todas as coisas apenas de uma maneira confusa e mutilada.

Um ponto que queremos destacar é que a nosso ver, liberdade e felicidade não são exatamente a mesma coisa. Um homem feliz com certeza é livre e um homem livre tem cada vez mais possibilidade de ter a experiência da felicidade.

Todavia, entendemos que ser livre e ser feliz não se trata da mesma coisa, pois enquanto a liberdade é resultado de um conhecimento afetivo sobre a causa dos próprios afetos, um reordenamento deles de acordo com a ordem do intelecto; a felicidade é um afeto produzido pelo conhecimento não só dos afetos, mas de si mesmo, de Deus e das coisas.

É preciso pelo menos distinguir entre dois tipos de liberdade. A primeira é uma liberdade produzida pela razão, que está ligada ao afeto da alegria ativa. A segunda é a liberdade produzida pela ciência intuitiva, que está ligada ao amor intelectual de Deus.

Pois pelas minguadas passagens que nos falam sobre a felicidade, sabemos que ela é, principalmente, o amor intelectual a Deus. Ou seja, a felicidade é um afeto, que uma vez produzido jamais poderá ser destruído, pois de acordo com últimas proposições da *Ética*, não existe nada na natureza que seja contrário a esse amor nem mais potente que ele para ser capaz de suprimi-lo.

Por isso, ao contrário dos afetos oriundos do primeiro gênero, esse amor é um afeto que não traz flutuação de ânimo. Ele é a constância do *conatus*, a firmeza de ânimo que o próprio Espinosa buscava no início do TIE.

⁶⁷⁹ Espinosa, B., EVP10S.

A felicidade é a maior perfeição que a mente pode atingir. Ela é ao mesmo tempo um tipo de conhecimento e o amor que resulta desse conhecimento, pois o amor intelectual de Deus, que se origina do terceiro gênero de conhecimento, é eterno e não é outra coisa senão o próprio Deus amando a si mesmo: “O amor intelectual da mente para com Deus é o próprio amor de Deus, com o qual ele ama a si mesmo[...]”⁶⁸⁰.

Em outras palavras, a felicidade conquistada e proposta por Espinosa não é outra senão a experiência da eternidade. Isto é, existir na duração, sentindo-se eterno, pois a mente não sente menos aquelas coisas que concebe entendendo do que aquelas que tem na memória.

O vulgo, aqueles que não conhecem ou não consideram que as coisas tenham a mesma explicação ontológica dada por Espinosa, está comumente persuadido de que é livre por obedecer à lascívia ou que cede o direito à lascívia para viver pela prescrição da lei divina. Pensam que a piedade, a religião e a fortaleza de ânimo são ônus do quais podem livrar-se depois da morte e pelos quais serão recompensados.

E além dessa esperança, o medo de serem punidos com terríveis suplícios após a morte, os obriga a viver, tanto quanto a fragilidade de seus ânimos impotentes pode suportar, dentro dos limites de uma suposta lei divina.

Espinosa alerta que se tais homens cressem que as mentes perecem juntamente com o corpo de maneira que não existisse uma vida após a morte para esses “miseráveis, exauridos pelo fardo da Piedade⁶⁸¹”, eles quereriam obedecer antes à Fortuna do que a si mesmos. Como alguém que prefere envenenar-se por crer que não pode nutrir eternamente seu corpo com bons alimentos ou como alguém que por ver que a mente não é eterna ou imortal, prefere ser dementes e viver sem razão. Isso ocorre porque esses homens confundem a experiência da eternidade com o desejo de imortalizar-se.

Apesar de escrever “Cheguei, assim, ao fim de tudo aquilo que se refere à vida presente”⁶⁸², sabemos que Espinosa rejeita várias vezes a possibilidade de outra vida. Nossa relação é única e singular e não se repete em outros planos ou encarnações. Para Espinosa essa distinção é importante: a imortalidade é uma percepção imaginativa e inadequada da eternidade.

⁶⁸⁰ Espinosa, B., EVP34.

⁶⁸¹ Espinosa, B., EVP42S.

⁶⁸² Espinosa, B., EVP20S.

Assim sendo, a experiência que podemos ter de eternidade e de felicidade, se for possível, deve acontecer nessa vida. Então, qual é o papel da memória na vida de um homem sábio se a felicidade só for alcançada pela parte eterna da mente?

A doutrina da eternidade da mente pode gerar interpretações equivocadas. Ao falar da eternidade da mente, Espinosa diz que os homens sentem que são eternos e que a memória e a imaginação são coisas que perecem com o corpo.

Mas tenhamos cautela, pois Espinosa jamais rejeita por completo a verdade que a experiência nos impõe e, nesse sentindo, a memória é um critério legítimo, fornecido pela experiência, para determinar a individualidade de um ser humano. Além disso, embora a conquista da felicidade passa pelo conhecimento da mente, não significa dizer que ela não está, de certa maneira, ligada ao conhecimento do corpo. “Se a conquista da felicidade passa pelo conhecimento da mente, da essência do próprio corpo *sub specie arternitatis*, das coisas e de Deus, através do conhecimento racional e da ciência intuitiva, isso não implica que Espinosa seja um intelectualista⁶⁸³”.

Assim, entendemos que esse esforço de ter “uma mente cuja maior parte é eterna” nos indica que devemos abandonar a ideia de que temos uma identidade que permanece fixa ao longo tempo, porque a razão nos mostra que somos um ser em construção, modificado a cada novo encontro.

Espinosa em nenhum momento afirma que a identidade pessoal não existe, mas que as ideias que correspondem a esse modo de percepção não são adequadas e não podem conduzir o homem nem à liberdade nem ao bem supremo, pelo menos não enquanto se considerar uma parte isolada das demais, fechada em seu próprio eu como se fosse uma mônada.

Vimos que nem a liberdade nem a felicidade são alcançadas só pela potência do intelecto, pois a potência de pensar é simultânea à potência de agir do corpo. No postulado quatro da *Pequena física*, aprendemos que um corpo humano, para se preservar, precisa de outros corpos pelos quais ele se regenera. Ou seja, nós precisamos de muitos outros corpos para conservar o nosso próprio corpo.

A mente, sendo uma ideia do corpo, torna-se cada vez mais complexa à medida que o corpo incorpora em si outros corpos. Quanto mais vestígios forem deixados num corpo, mais a mente perceberá coisas em comum entre seu corpo e os corpos externos. E, por consequência, ela terá mais noções comuns, que são a origem do

⁶⁸³ De Paula, *Alegria e Felicidade* p. 306.

conhecimento racional. Portanto, é necessário que o corpo tenha muitas e diversas experiências para que a mente seja capaz de ter cada vez mais ideias.

Espinosa escreve que uma mente que “à medida que compreende, é um modo eterno do pensar⁶⁸⁴” e sob essa mesma medida tem a potência de conceber o corpo sob a perspectiva da eternidade.

Com efeito, o lugar do corpo na conquista da felicidade está garantido, sobretudo, porque o corpo também é eterno, mas não individualmente eterno. Da mesma maneira que a mente é eterna, mas não individualmente eterna. O que significa dizer que corpo e mente participam da eternidade, mas um indivíduo que é composto por um corpo singular e por uma mente singular não é eterno senão enquanto persevera na existência.

Por isso, a emenda do intelecto que é necessária para alcançar a felicidade não consiste em renunciar ao conhecimento imaginativo, mas em saber operar com o que ele tem de virtuoso.

No exemplo da proporção numérica, dado por Espinosa tanto no *Breve Tratado* quanto no TIE, nota-se que todos os modos levam ao mesmo conhecimento e que aquele que sabe pelo quarto modo (que é o mais perfeito) não deixa de também saber pelos outros dois, de maneira que o conhecimento vai se aperfeiçoando, se completando, mas não hierarquicamente e sim em camadas que são distintas percepções do mesmo objeto.

Espinosa nos ensina que a felicidade não precisa ser algo uniforme que possui o mesmo significado ao longo do tempo. No fim das contas, de maneira simples, ela é uma proporção afetos, ou seja, de sentimentos positivos maior do que a de negativos que se adquire quando ao conhecer sua natureza e a agir em conformidade com ela você se torna capaz de aumentar a potência do seu corpo e da sua mente, para experimentar o máximo de alegria, e evitar as tristezas, na medida do possível.

E sobre a memória, Espinosa reconhece que não está em nossas mãos apagar inteiramente da nossa memória os infortúnios e as recordações desagradáveis, porque a “decisão” de armazenar ou descartar uma informação raramente é consciente. Mas é possível tornar esse processo cada vez mais consciente para ser capaz de filtrar o que vai ou não permanecer na consciência.

⁶⁸⁴ Espinosa, B. EVP40S.

Nos moldes da primeira etapa do caminho que conduz o homem à liberdade, cabe ao homem sábio utilizar essa potência da mente para auxiliar o exercício da razão para sofrer menos sob a influência dos afetos tristes. Podemos dizer que a memória é, nessa perspectiva, uma das ferramentas mais potentes da mente para um homem que quer evitar o sofrimento e se esforçar tanto quanto pode para aumentar sua potência e viver sob a influência de afetos alegres.

Dessa maneira, a memória aparece como ferramenta usada para auxiliar a mente a seguir uma reta regra de vida:

Portanto, o melhor que podemos fazer enquanto não temos o conhecimento perfeito de nossos afetos é conceber uma reta regra de viver ou certos dogmas de vida, confiá-los à memória e aplicá-los continuamente às coisas particulares que frequentemente se apresentam na vida, para que assim nossa imaginação seja largamente afetada por eles e eles nos estejam sempre à mão⁶⁸⁵.

O homem só se torna sábio e feliz quando se torna capaz de intuir, pois somente nisto consiste a plenitude do intelecto. Por isso, pensamos que a felicidade é o resultado alcançado exclusivamente pelo terceiro gênero de conhecimento.

No entanto, ao contrário do que podemos ser levados a pensar, o “ápice” do intelecto não pode ser conhecer as coisas apenas pelo terceiro gênero. É preciso conhecer pelos três gêneros de conhecimento para saber que cada um deles corresponde a um modo diferente de perceber a mesma coisa.

Ou seja, a emenda do intelecto proposta por Espinosa serve não apenas para que o homem seja mais racional, mas para que ele seja cada vez mais capaz de perceber e de compreender todas as coisas pelos três gêneros de conhecimento. Que ele possa conhecer todas as coisas e a si mesmo pelos afetos, pelas causas e pelas essências.

⁶⁸⁵ Espinosa, B., EVP42S

Referências

- AGOSTINHO. *Diálogo sobre o livre arbítrio*. Lisboa: Casa da Moeda, 2001.
- _____. *Diálogo sobre a Felicidade*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- ALMEIDA, C. *Memória e História em Espinosa, uma física dos corpos*. 2018. 187 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- ALQUIÉ, F. *Le rationalisme de Espinosa*. Paris: PUF, 1981.
- ALVES, R., *Variações sobre o prazer*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.
- AQUINO, J, E, F. Diferença e Singularidade - Notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza. Fortaleza - UECE. *Revista Conatus - Filosofia de Spinoza*, n.1, v. 2, 2007, p. 23-36.
- AQUINO, T. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARISTÓTELES. *L'Homme de génie de la Mélancolie – Problème XXXI*. Trad. J Pigeaud. Paris: Editions Rivarges, 1988.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2007.
- _____. *Metafísica*. Trad. Edson Bini. São Paulo, 2012.
- BALIBAR, E. *Individualité et transindividualité chez Spinoza in Architectures de la Raison*, P.-F. Moreau (org) Fontenay-aux-Roses, ENS Ed., 1996.
- BARTLETT, F, C. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge University Press, 1932.
- BERGSON, H. *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BERTINI, F. *O conceito de Saudade (desiderium): A pertinência de uma tradução*. Redenção, CE: Unilab, 2016.
- BILAC, O. Assombração. In: *Os Melhores Poemas*. São Paulo: Global, 2010.
- BOVE, L., *Espinosa e a psicologia social. Ensaio de ontologia política e antropogênese*. Autêntica: Belo Horizonte, 2010.
- _____. *La stratégie du conatus*. Paris: Vrin, 1996.

BÍBLIA Sagrada. Trad. João Ferreira de Almeida. Ed. Revista e Corrigida. Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 1995.

CHAUI, M. *A Nervura do Real*, v.1. Companhia das Letras, 1999.

_____. *A Nervura do Real*, v.2. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Espinosa: poder e liberdade. Novo Manual de Ciência Política*. São Paulo: Malheiros Editores, 2008.

_____. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 2003.

_____. *Espinosa: Uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Ser parte e ter parte: servidão e liberdade na Ética IV* in: Discurso. Revista do Departamento de Filosofia da USP, n. 22, São Paulo: Discurso Editorial, 1993.

CÍCERO. *A virtude e a Felicidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CLAUGETT, M. *Greek science on antiquity*. New York: Dover; 2001.

COHEN, D. *El Suicídio: Deseo Imposible/suicídio. O La Paradoja De La Muerte Voluntaria En Baruj Spinoza*. Buenos Aires: Ediciones Del Signo, 2003.

_____. *Cuerpo e identidad*. In Spinoza; Segundo Coloquio, Buenos Aires: Altamira, 2006.

CONCEIÇÃO, G. *Espinosa, um claro labirinto*. Porto: Campo das Letras, 2002.

CORDÁS, T; EMILIO, M. *História da Melancolia*. Porto Alegre: Artmed, 2017.

CRISTOFOLINI, P. *Spinoza per tutti*. Milano: Feltrinelli, 1993.

DAMASIO, A. *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia da Letras, 2004.

_____. *O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DARBON, A. *Études spinozistes*, Paris: PUF, 1946.

DE PAULA, Marcos. *Alegria e Felicidade: a experiência do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: Edusp, 2017.

DE PAULA, M. *Sobre a Felicidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

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

DELBOS, Victor. *Le Spinozisme*. 5. ed. Paris: J. Vrin, 1987.

DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Editions de Minuit, 1968.

_____. *Espinosa e o problema da expressão*. Editora 34: São Paulo, 2017.

_____. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *Espinosa e os signos*. Porto: Rés Editora, 1970.

_____. *Cursos de Gilles Deleuze Sobre Spinoza*. Vincennes, 1978-1981. Fortaleza: EdUECE, 2009.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Medicina dos afetos - Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boémia*. Oeiras: Celta Editora, 2001.

_____. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Regras para a direção do espírito*. São Paulo: Martins Fontes; 2012.

_____. *O mundo e o homem*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

_____. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.

ESPINOSA. *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1972, 4 v.

_____. *Ética*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

_____. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2015.

_____. *Œuvres Complètes*. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1978.

_____. *Breve Tratado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. *Correspondência*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Correspondencia*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

_____. *Pensamentos Metafísicos*. Tradução e notas de Marilena Chaui. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Pensamentos Metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. *Tratado Breve*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

_____. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

_____. *Tratado da Reforma da Inteligência*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Tratado Político*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Obra Completa* v.2. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Tratado político; Correspondência*. Trad. Marilena de Souza Chaui; Carlos Lopes de Mattos, Manuel de Castro. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

EPICURO. *Carta sobre a Felicidade*. São Paulo: UNESP, 1999.

FREUD, S. Luto e Melancolia. In *Obras Completas* v.12. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GALEANO, E. *Dias e Noites de Amor e Guerra*. Trad. Eric Nepomuceno. Porto Alegre: LPM, 2001.

GEBHARDT, C. *Spinoza*. Buenos Aires: Losada, 2008.

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

GUEROULT, M. *Espinosa, I, Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

_____. *Espinosa, II, L'âme*. Paris: Aubier-Montaigne, 1974.

_____. *Spinoza*. Paris: Aubier, v. 2 (L'âme), 1974.

HOBBS, T. *Sobre o corpo*. Trad. José Oscar Almeida. Campinas: Unicamp, 2005.

HUME, D. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Débora Danowski. São Paulo: UNESP, 2001.

ITOKAZU, E. M. *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP/FFLCH, 2008.

JAQUET, C. *A Unidade do Corpo e da Mente*. Afetos, ações e paixões em Espinosa. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

_____. *Les expressions de la puissance d'agir chez Espinosa*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005.

_____. *Sub specie Aeternitatis*. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Espinosa. Paris: Kimé, 1997.

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

JEBELLI, J. *Em busca da memória*. São Paulo: Planeta, 2018.

KURY, M. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

LISPECTOR, Clarisse. *Perto do Coração Selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Espinosa: La deuxième partie, La réalité mentale*. Paris: PUF, 1997.

_____. *Introduction à l'Éthique: La troisième partie*. Paris: PUF, 1997.

_____. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*. Paris: PUF, 1994.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. São Paulo: Editora 34, 2017.

MARTINS, A (org). *O mais potente dos afetos : Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MARTINS, A; SANTIAGO, H; OLIVA, L.C, (org). *As Ilusões do Eu. Espinosa e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

MIA, C. *E se Obama fosse africano?* São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

MIGNINI, F. *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Espinosa*. Napoli: Edizione Scientifiche Italiane, 1981.

_____. Impuissance humaine et puissance de la raison. In: *Spinoza puissance et impuissance de la raison*. Paris: PUF, 1999.

_____. *L'Ética di Spinoza*. Roma: Carocci, 2002.

- MOREAU, P.-F. *Espinoza – L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF, 1994.
- MOREAU, P; RAMOND, C. (org) *Lectures de Spinoza*, Paris: Ellipses, 2006.
- MORFINO, V. La sienza dele conexiones singulares, In: *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, política, estética*, a cura di Filippo Del Lucchese e Vittorio Morfino. Milano: Ghibli, 2003
- NADLER, S. *Um livro forjado no inferno: o tratado escandaloso de Espinoza e o nascimento da era secular*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- NETTO, Mathias, J. *A imaginação no terceiro gênero de conhecimento em Spinoza*. 2014. 89f. – Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Fortaleza (CE), 2014.
- PASCAL, B. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PAULA, M. *Alegria e Felicidade: a experiência do processo liberador em Espinoza*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, 2009.
- PLATÃO. *Mênon*. Rio de Janeiro; Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.
- PLUTARCO. *Vidas paralelas Teseu e Romulo*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2008.
- REZENDE, C. Os perigos da razão segundo Espinoza: a inadequação do terceiro modo de perceber no Tratado da Emenda do Intelecto. *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*. Campinas, v.14, n.1, p. 59-118, 2002.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1998.
- RUSSELL, Bertrand. *No que acredito*. Trad. André de Godoy. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- ROUSSET, B. *La perspective finale de « L'Éthique » et le problème de la cohérence du spinozisme*. Paris: Vrin, 1968.
- SALINAS Fortes, R. *Retrato Calado*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- SANTIAGO, H., in: Espinoza. *Pensamentos Metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- SÉVÉRAC, P., O conhecimento como o mais potente dos afetos. In: *O mais potente dos afetos*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

- _____. Ethique V. In: *Lectures de Spinoza*. Paris. Ellipses. 2006.
- _____. *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris: Honoré Champions, 2005.
- SHAKESPEARE, W. *A megera domada*. Porto Alegre: LPM, 1998.
- SILVA, Ana B. *Mentes Depressivas. As três dimensões da doença do século*. São Paulo: Principium, 2016.
- SILVEIRA, N. *Cartas a Spinoza*. Disponível em editorakza1.wordpress.com.
- SOLÉ, M, J. *El concepto de acción en Spinoza*. In: XIV Coloquio Internacional Spinoza y las Américas, Valparaíso – Viña del Mar, 2017.
- STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. *Historie du traitement de la mélancolie, des origines à 1900*. In: Hersant, Y *Mélancolies: de l'antiquité au XXe siècle*. Paris: Editions Robert Laffont, 2005.
- TAVARES, F. *Memórias do Esquecimento*. Porto Alegre: LPM, 1999.
- TEIXEIRA, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: UNESP, 2001.
- TULVING, E. *Concepts of human memory*. New York: Oxford University Press, 1991.
- VINCINGUERRA, L. *Espinosa et le Signe: L'a Genèse de L'Imagination*. Paris: J. Vrin, 2005.
- ZOURABICHVILI, F. *Le conservatisme paradoxal de Espinosa: enfance et royauté*. Paris: PUF, 2002.
- _____. *Espinosa. Une physique de la pensée*. Paris: PUF, 2002.