

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A LIBERDADE
EM ESPINOSA**

Wander Ferreira Rezende

NATAL
2006

WANDER FERREIRA REZENDE

**A LIBERDADE
EM ESPINOSA**

Dissertação apresentada como requisito parcial
à obtenção do grau de Mestre em Filosofia,
Programa de Pós-graduação em Filosofia,
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes,
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Orientador: Prof. Dr. Markus FIGUEIRA

NATAL
2006

“O essencial para a nossa felicidade é nossa condição íntima e dela somos senhores.”

Epicuro

Para Cauã e Tainã.

AGRADECIMENTOS

Um estudo desta magnitude é sempre fruto da ação conjunta de muitas pessoas, que, de formas diversas, mas guardando a mesma importância, contribuíram para se atingirem os resultados apresentados. Nesse sentido, agradeço ao professor Markus Figueira, que, de forma generosa e profissional, soube exercer seu papel de orientador, com sabedoria e amizade epicuristas. Agradeço também ao professor Juan, que, em uma longínqua e significativa aula, de forma generosa e apaixonada, soube reconhecer em mim um espinosista. Agradeço igualmente à professora Marilena Chauí, cujos trabalhos tanto me inspiraram.

Finalmente, agradeço a todos os professores, colegas e funcionários, como também a minha companheira, que, de alguma forma, contribuíram para essa caminhada.

RESUMO

A dissertação que apresentamos sob o título de “A liberdade em Espinosa” propõe demonstrar, pela análise crítica das principais obras de Espinosa – em especial a *ÉTICA* –, como, a partir de uma insatisfação empírica, ele retifica o conceito de liberdade. Constatando que vivia em uma sociedade cujos humores estavam à mercê das paixões dos homens que a constituíam e que o ordenamento dado por essas paixões dependia dos objetos destas, aos quais os homens se uniam por amor e que, naquele momento histórico, como também acontece hoje, essa união estava causando enormes convulsões sociais na jovem e frágil República Holandesa, Espinosa identificou que isso ocorria pelo fato de os homens não conhecerem o processo de formação natural dessas paixões, agindo como se fossem agentes morais, baseados no dogma da liberdade da vontade. Assim, a partir de uma idéia adequada que origina toda a realidade, Espinosa subverte tal concepção, demonstrando que a vontade não é uma faculdade da alma humana que possibilita supostas decisões livres, mas que essa palavra é um nome geral para desejos singulares determinados pelos objetos de tais desejos. Portanto esse filósofo identifica liberdade com necessidade e diz que o segredo da liberdade humana consiste em conhecer essa necessidade, à qual nos deveremos unir por amor, para, assim, termos o nosso verdadeiro quinhão de Beatitude.

ABSTRACT

The essay that we introduce beneath the title of “The Freedom in Espinosa” propose to demonstrate, by critique analysis of main Espinosa’s writings and at particular the ethics, how beginning from one empirical dissatisfaction, he rectify the freedom concept. Espinosa understood that was living in a society whose humour was under men passion that to establish it, and the ordination given by these passion depended from yours objects which the men joined by love and, that historical moment, how too at present, this union was the reason the enormous social problem in the youth and fragile Dutch Republic. Espinosa identified this occurs by the fact of men didn’t understand the natural process formation of these passion, acting as if they were a moral agent, basing in the freedom dogma his will. Thus, at the beginning one adequate idea which had been originate everything Espinosa subvert such conception, demonstrating that the will isn’t a one faculty of human soul that it makes possible supposed free decision but, this word is a general name for singulares desires determinate by objects from such desires. Therefore, this philosopher identifies freedom with necessity and say the freedom human secret consist on to know this necessity, which we must joined by love so as to we will have our honest portion of freedom beatitud.

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| INTRODUÇÃO..... | 8 |
| 1 CIRCUNSTÂNCIAS HISTÓRICAS..... | 12 |
| 2 ANÁLISE DO TRATADO DA REFORMA DO ENTENDIMENTO..... | 24 |
| 2.1 Crítica aos modos do entendimento..... | 28 |
| 2.2 Definição da <i>idéia vera</i> | 30 |
| 3 DA SUBSTÂNCIA..... | 39 |
| 3.1 Da ordem..... | 45 |
| 3.2 Da imagem..... | 50 |
| 4 DA ALMA..... | 52 |
| 4.1 Dos corpos..... | 56 |
| 4.2 Das idéias..... | 60 |
| 5 DAS AFECÇÕES..... | 65 |
| 5.1 Da potência das afecções..... | 69 |
| 6 DA LIBERDADE..... | 77 |
| 6.1 Da liberdade do corpo..... | 77 |
| 6.2 Da liberdade da alma..... | 80 |
| 7 CONCLUSÃO..... | 83 |
| 8 BIBLIOGRAFIA..... | 86 |

INTRODUÇÃO

Suspeita-se que a filosofia nasça do espanto, do susto e do medo que o homem tem quando constata a incongruência entre os “fatos” e os discursos que tentam explicá-los. Portanto a filosofia seria filha de um sentimento de perplexidade proveniente da dúvida que ocorre entre o hiato do ser e a tradução desse hiato na forma de pensamento/linguagem. Sendo assim, a filosofia é, em essência, paradoxalmente, certeza de que há algo, *a priori*, que não pode ser dito, e o ente que filosofa é um ser construído sobre os alicerces da dúvida.

Ora, nesse sentido, o homem, por uma questão de existência, procura dirimir a incerteza, tentando dar um certo grau de veracidade ao seu discurso, no sentido de que detenha um mínimo de segurança, mas, de antemão, já sabe que essa segurança será sempre frágil. Parece que o filosofar é um adentrar em um espaço vazio cujos limites estão para além das possibilidades do intelecto humano. Mas, o que nos apresenta como paradoxal, pode ser o início de uma primeira certeza indubitável, pois, se temos a evidência efetiva do filosofar podemos concluir que o espaço não é tão vazio e ilimitado assim, e que ele é condição de possibilidade daquele, e essa condição o compreende, já que um só se desenvolve em função da possibilidade da existência do outro, pois que a filosofia só pode abrir espaços no espaço. Ora, a intuição dessa verdade se faz no tempo, que é outra palavra para o espaço, e tempo pode acumular-se na memória, que é história, ou seja, o desenvolver, muitas vezes idiossincrático, do filosofar.

Espinosa é um sujeito moderno, fruto do seu tempo e, como tal, vive a angústia e a melancolia filosófica dessa condição, tal como assinalou Marsilio Ficino, na villa Carregi, em suas leituras de Platão a Cosimo de Medici¹. O tempo e o espaço de Espinosa são cheios de *vicissitudes* de toda ordem, pois estamos nos umbrais de uma nova era, que é a modernidade. Ser um sujeito moderno significa posicionar-se como agente de um empreendimento em que o explicitar da dúvida filosófica é uma construção no espaço, como o compreende o homem renascentista, mas e sobretudo, e aqui está a grande subversão espinosana, com o reconhecimento de que o filosofar só tem significado real se for ele mesmo o próprio real.

¹ Em 1439 Cosimo de Medici, o chefe da família Medici, consegue atrair para Florença um grande concílio ecumênico que tinha como objetivo terminar com as tensões entre as igrejas Católica e Ortodoxa e unir os Cristãos contra os Turcos Otomanos. Esse evento foi significativo já que os membros do concílio vindos do Oriente traziam, em sua bagagem, toda a riqueza da cultura grega, que durante séculos fora preservada em Constantinopla. Em função disso, em breve, Florença tornou-se o centro do humanismo e experimenta o viscejar da língua, da literatura e principalmente da filosofia dos gregos, especialmente Platão. De posse desse material Cosimo funda em 1459 a Academia Platônica e coloca em sua direção o filósofo Marsilio Ficino. Rose-Marie e Rainer Hapen. Os segredos das Obras-Primas da Pintura.

Se o homem renascentista já havia reconhecido a natureza e buscado explicitá-la em suas artes, expressando-a na beleza dos seus detalhes, resta ao homem moderno construir agora a metáfora moderna da odisséia, que é o voltar-se para casa, o refletir-se na natureza, reconhecendo-se como parte dela. Mas, em se tratando de dúvida filosófica, em Espinosa, essa metáfora é duplamente paradoxal, já que ela tem que ser não só a tradução literal do real como também esse mesmo real; é uma metáfora literalmente denotativa.

Espinosa, pela sua circunstância temporal, constrói sua metáfora barrocammente: linhas, que são proposições, são abruptamente entrecortadas, criando tensões, e há uma onipresença de espaços vazios que se chocam entre definições e axiomas em um rebuscado jogo de volumes assimétricos supostamente geométricos, de seus corolários decorativos, os quais serão preenchidos e resolvidos na unidade singular de seu pensamento. Por fim, esse filósofo demonstra o que Nicolau de Cusa sugerira: que, no absoluto, na eternidade, ocorre a identificação dos contrários, ou seja, tirando-se toda grandeza, o máximo e o mínimo se identificam, pois, nesse instante, todo ente é um centro de ação singular, em consonância com a necessidade², e isso faculta um assenhorar-se de sua ação, já que se reconhece como uma parte da potência infinita e, como parte dessa potência, pode transformar toda paixão em ação livre, pois se torna o princípio dela. Sendo o centro da ação, pode irradiar certezas, pela adequação de suas idéias, pertinente a sua finitude, dentro da infinitude imanente do real.

Assim, pode entender-se o homem como um silêncio ou um momento na eternidade e que em sua ação de sempre traduz essa necessidade em *Liberdade*, pois esta é tradução mesma de sua essencialidade, enquanto desejo de existência. A tradução de Espinosa, ou seja, sua *Liberdade*, é feita em um manancial rico de várias influências filosóficas, das quais podemos citar algumas, como o neoplatonismo renascentista de Nicolau de Cusa e Giordano Bruno e seu heróico furor³; o epicurismo, em relação à obtenção de uma *eudemonia*, pela ratificação do prazer no esposamento do corpo; a identificação da razão universal dos estóicos com a imanência das idéias adequadas na substância única; como também a presença de um certo conhecimento salvífico, que nos identificaria, dentro do limite humano, com Deus como, de certa forma, é apresentado pelo pensamento gnóstico⁴; e ainda podemos sentir um

² A Doutra Ignorância. Cusa Nicolau de.

³ Giordano Bruno defende que a elevação cognoscitiva nos leva à identificação com o todo uno plotiniano, que seria uma forma de “divinização”, que é furor de amor, desejo de ser uma só coisa com o objeto desejado. Giordano Bruno. Dos heróicos furores.

⁴ Gnosis, termo grego que designa “conhecimento” ou “ciência”. Pensamento gnósticos são as várias doutrinas sectárias no interior do Cristianismo que se traduz pela convicção de que a dinâmica do ser coincide com a dinâmica própria do pensamento humano. Para os gnósticos, a reprodução mental do “fazer-se da realidade ou do Cosmos” constitui a única forma de ligação da energia interior a toda a natureza, que tudo faz tender para a reconversão ao que está na sua verdadeira origem e pela qual se podem superar todas as forças tendentes à

resguardo do aristotelismo judaico e árabe e da filosofia moderna de Descartes. Assim, podemos perceber a riqueza da filosofia de Espinosa e a sua singularidade, já que ele consegue fazer uma síntese *sui generis* de tão amplos pensamentos.

Essa síntese é feita de forma radical, pois o filósofo percebe que só há uma resposta para todas as dúvidas, ou seja, a resposta que explicita a existência em sua totalidade. A palavra “existência” é a chave da filosofia de Espinosa, já que ele entende que ela traduz de forma ontológica a idéia de uma certeza evidente. Ora, se há um conhecimento indubitável, que é a existência, a inferência a que essa premissa nos remete é que esse conhecimento, ou seja, essa certeza, foi feita no plano da pura horizontalidade, ou imanência; dessa forma, há idéias no homem (e o homem é uma “fábrica” de idéias, sejam estas sentimentos como medo, angústia, desejo) que exprimem algo que não é passível de dúvida.

Tendo-se essa certeza, fica evidente que um discurso que construa a forma de ser dessa existência trará o máximo de liberdade ao homem, pois será uma ação pautada no conhecimento das ordens operativas da existência, às quais, pela imanência da idéia, o homem não pode furtar-se, já que é ele uma existência, e não “a” existência. Ora se há diferença entre uma existência e “a” existência, é lógico que esta é anterior e abarca aquela, ou seja, é causa dela (a não ser que exista algo ou alguém que queira despoticamente dizer que é a causa dele e do mundo, o que obviamente é um mero jogo de palavras).

Mas qual é a causa da existência de todas as existências? Ora, a causa de todas as existências só pode ser sem causa; se não fosse assim, ela seria uma causa, e não poderia ser a causa de todas as existências. Assim, a existência, que não se determina mas determina todas as coisas, é autocausante, ou seja, é *causa sui*, causa de si; é a eternidade ou uma qualidade absoluta que possibilita seres ou determinações.

Espinosa entende que a existência *causa sui* é sempre compreendida ou explicitada nessas determinações sendo a existência condição de possibilidade delas. A liberdade é uma determinação, ou seja, é uma afirmação de uma vontade ou desejo que, portanto, é uma idéia e, em assim sendo, está presente no intelecto que a conhece. Assim, fica implícito que Espinosa desconhece qualquer vontade ou desejo, que não tenha uma causa real, ou seja, seu objeto, pois a vontade ou desejo é sempre a idéia que o intelecto afirma. Não há, portanto,

desagregação. O “conhecimento” constitui não só o meio, mas é mesmo a única forma de autêntica salvação humana. Um tal conhecimento, embora entendido como acto mental de aplicação aos objetos, diverge da reflexão filosófica para se ligar fundamentalmente a uma “experiência de revelação” em que a recepção da verdade, sagrada e secreta por natureza, se dá por iluminação interior e não pela demonstração ou atividade racional. O objeto da “Gnosis” é, em última instância Deus; na medida em que dá a conhecer Deus faz com que o homem se conheça realmente naquilo que é e leva-o a participar na existência divina e mesmo a assimilar-se com o ser supremo. Francisco Vieira Jordão; Sistema e interpretação em Espinosa. p. 77 e 78.

uma vontade abstraída da causa que a provoca e, se é possível falar de vontade ou liberdade, enquanto um possível espaço vazio a ser preenchido por alguma coisa, pelo *livre arbítrio*, isso ocorre só no plano da *linguagem* deslocada do real, ou seja, forçadamente substantivada, pois quem deseja, deseja sempre algo, e nisso está explícita uma relação de dupla via. Portanto a liberdade, compreendida como espaço do silêncio que pode ser afirmado de modo singular por uma determinação conseqüente, é algo que só faz sentido quando em consonância com a absoluta realidade e amplitude do objeto desejado.

O intuito desta dissertação é demonstrar, passo a passo, ou definição por definição, axioma por axioma, proposição por proposição, como Espinosa desconstrói a idéia de Deus, ou seja, a existência absoluta, feita pelo conhecimento imaginativo, que quase sempre se caracteriza por uma apreensão imediata do real, o que leva à antropomorfização dessa existência, colocando nela as características humanas, tais como vontade, desejo, intelecto, etc... Espinosa inverte tal concepção demonstrando o que pertence a cada existência. Revelar isso significa apoderarmos-nos do funcionamento da realidade e do que é facultado ao homem, enquanto ação livre, dentro dessa realidade necessária.

A dissertação tentará explicitar como Espinosa realiza isso, a qual consistirá em seis partes. A primeira abordará as circunstâncias históricas que levaram esse autor a fazer de seu pensamento uma ode à ação livre ou ética. A segunda consistirá na análise da obra *Tratado da Reforma do Entendimento*, na qual ele faz a demonstração de como se obter a *idéia vera*, diferenciando-a das idéias fictícias e falsas. A terceira parte tratará da análise crítica do conceito de “substância” (Deus), que é idéia básica na filosofia de Espinosa, pois é o conhecimento dessa idéia, que se desdobra em conseqüências necessárias postas pela sua existência, que nos facultará a revelação do posicionamento do homem nesse desdobramento e a sua relação necessária com essa mesma existência. A quarta parte abordará a origem e constituição da alma humana e a quinta compreenderá o entendimento dos modos como existências dependentes da existência necessária, ou seja, as afecções e suas potências em relação ao modo homem. Finalmente, a sexta parte colocará, de forma específica, dentro do que foi tratado anteriormente, a questão da liberdade, não mais como livre-arbítrio, mas como ação necessária. Essa seqüência, a partir da substância, é a mesma ordem que segue a obra máxima de Espinosa, a *Ética*, o que se justifica pelo fato de o pensamento espinosano pretender ser genético, ou seja, de haver uma relação real entre suas definições, axiomas e proposições e a realidade. Assim o desejo de se fazer livre torna-se sinônimo de desejo do necessário. Entender essa equação aparentemente anacrônica é responder ao que Espinosa compreende como liberdade humana.

1 CIRCUNSTÂNCIAS HISTÓRICAS

Era inverno, 21 de fevereiro de 1677, um ano relativamente calmo, se contraposto aos anteriores vivenciados na nova e frágil República das Províncias Unidas dos Países Baixos. Fora um domingo ordinário, cuja manhã de céu acinzentado prenunciava uma ligeira garoa, a qual se fez presente ao entardecer, quando um grupo de amigos saía da casa n° 72 do Pavilljoensgracht, em Haia, levando um tosco e humilde caixão. Em seu interior, jazia Baruck de Espinosa ou simplesmente Espinosa. Este havia falecido às quinze horas, quando estava em companhia de seu amigo médico Georg Hermam Schüller, pois os Vander Spijks, senhorios de Espinosa, haviam ido à igreja luterana, como era de costume. O cortejo fúnebre, composto de alguns poucos coches, seguia em marcha vagarosa para a igreja nova de Haia¹, em Spuy, onde Espinosa foi sepultado, próximo ao túmulo de Jan de Witt², sem quaisquer sacramentos religiosos.

Espinosa nascera em Amsterdã, em 24 de novembro de 1632, filho de Miguel e Hanna Débora d'Espinosa³. Aos seis anos, perdeu sua mãe, vítima de tuberculose. Fez seus primeiros estudos na escola da sinagoga Etz Aim, recebendo uma educação judaica tradicional, a qual consistia no estudo do hebreu, das Sagradas Escrituras, do Talmude⁴, e da filosofia hebraica –

¹ A igreja nova foi uma das principais igrejas protestantes construídas na Holanda (1649-56) e foi, de fato, inteiramente nova, planejada como uma celebração da Reforma. Hoje em dia, a igreja nova é utilizada para os mais diversos acontecimentos culturais em Haia. DAMÁSIO, Antônio. Em busca de Espinosa.

² Jan de Witt, filho de Jacob de Witt, burgomestre de Dordrecht, recebera deste uma educação esmerada, tanto que aos 25 anos foi eleito pensionário (principal magistrado) de Dordrecht e representante dessa província nos Estados Gerais das Províncias Unidas. Em fevereiro de 1653, esse organismo nomeou-o grande pensionário da República. De Witt aplicou todas as suas forças nesse cargo. Assim, foi reeleito em 1658, e novamente em 1663. Era membro do partido republicano, representante dos burgueses mercadores. Sua casa era o centro da cultura holandesa. Ali, a poesia misturava-se à política, discutiam-se ciência e filosofia. Essa prática o tornou amigo e leal protetor de Espinosa. A tragédia de De Witt, foi acreditar na razão em detrimento das paixões, ou seja, não seguir a filosofia de seu amigo. No momento em que a República se tornou alvo dos ataques impiedosos do ganancioso Luís XIV, De Witt foi visto pelo povo como causador dos infortúnios destes. Em 4 de agosto de 1672, De Witt renuncia ao cargo de grande pensionário. Seu irmão Cornelis, que com ele partilhara os emolumentos e as responsabilidades do cargo, foi preso e torturado no dia 19 do mesmo mês. De Witt foi visitá-lo na prisão de Gevangenport e logo se reuniu na porta uma multidão hostil aos irmãos, que, a despeito da guarda, a qual não opôs resistência, invadiu a prisão se apossou de Jan e Cornelis, arrastou-os para fora e matou-os a pauladas. Seus corpos foram mutilados, suas cabeças dependuradas nos postes de iluminação pública. A República Holandesa estava morta com eles: a casa de Orange retorna ao poder e continua até hoje; pelo menos, formalmente. DURANT, Will. A era de Luís XIV.

³ A origem de seus antepassados pode ser encontrada na cidade de Espinosa, perto de Burgos, na província espanhola de León. Eram judeus que, provavelmente para escapar à inquisição espanhola, emigraram para Portugal. Depois de um período de resistência em Vidigueira, perto de Beja, o avô e o pai de Espinosa mudaram-se com a família para Nantes, na França, e dali, em 1593, para Amsterdã. O Tratado de Utrecht garantia liberdade religiosa nas províncias unidas. Em 1628, o avô foi nomeado chefe da comunidade dos judeus sefardins, e o pai foi por várias vezes diretor da escola judaica e presidente das instituições de assistência da sinagoga portuguesa de Amsterdã. CARVALHO, Joaquim de. Sobre o lugar de origem dos Antepassados de Espinosa.

⁴ Talmude: doutrina e jurisprudência da lei mosaica. Dicionário Aurélio.

especialmente Abraão Ibn Ezra⁵, o qual assinalara, entre outras coisas, a polêmica que existia em relação a atribuir-se a Moisés a autoria de partes do Pentateuco; Maimônides⁶, que propõe interpretações alegóricas de passagens da Bíblia, as quais, em outro sentido, seriam incompreensíveis, e havia sugerido também algumas dúvidas sobre a imortalidade do indivíduo e sobre a criação do mundo em face de sua eternidade; Hasdai Crescas⁷, que havia

⁵ Abraão Ibn Ezra – (1092-1167) – Filósofo judeu neoplatônico. Seus comentários bíblicos contêm um grande número de excursos filosóficos de cariz panteísta. “Deus é o um; Ele fez tudo e Ele é tudo. Ele é tudo e dele vem tudo. Ele é o um e não há ser senão apegando-se a Ele” – comentário a Gênesis 1:26; Êxodo 23:21. Ezra sustenta, outrossim, que as substâncias inteligíveis são compostas de matéria e forma – comentário a Êxodo 3:15; Daniel 11:12. Diz, ainda, que a imortalidade da alma não é mero ascenso ao mundo inteligível, porém é uma reunificação com a alma do mundo – comentário a Gênesis 25:8; Salmos 49:16. Ezra, influenciado pelo aristotelismo islâmico, fala de um conhecimento divino, que se estende apenas à essência geral, às leis formais dimanantes de Deus, que governa todas as substâncias, sendo o particular incluído nesse conhecimento somente na medida em que é um elo nessa corrente de causalidade formal – comentário a Gênesis 18:21. GUTTMAN, Julius, *A Filosofia do Judaísmo*.

⁶ Moisés ben Maimônides, Rambam – (1135 – 1204). Nasceu em Córdoba, onde seu erudito pai servia como juiz na corte rabínica. Depois de conquistada a capital almorávida pelos almôadas, em 1148, Maimônides vai com sua família para Fez, no norte da África. Em 1165, estabelece-se em Fostat, perto do Cairo, onde exerce a medicina. Sua extraordinária erudição talmúdica o torna guia espiritual e chefe político dos judeus egípcios. Seu *magnum opus* filosófico é o *Guia dos Perplexos*, de 1190, no qual Rambam afirma que o conhecimento histórico da fé tradicional apreende seus objetos de uma maneira externa e indireta, mas o conhecimento filosófico torna possível uma apreensão imediata dos objetos da fé. Diz também que, a partir do mundo dos sentidos, podemos claramente inferir a existência de um mundo supra-sensível, remontando até a sua divina causa última. Para isso exige-se não só a perfeição do intelecto, mas ainda a purgação e purificação da personalidade humana inteira, o que facultaria o conhecimento metafísico como uma intuição das essências eternas. Rambam empenha-se em dissociar a prova da existência de Deus da controversa questão acerca da origem temporal ou eterna do mundo. Suas provas da existência de Deus pressupõem a eternidade do mundo, para demonstrar que, mesmo nessa hipotética suposição, a existência de Deus é certa. Rambam parte da prova aristotélica da existência de um primeiro motor e acrescenta o argumento dos aristotélicos árabes, no sentido de que, em si, o existir de coisas meramente possíveis pressupõe um ser de existência absolutamente necessária. Esse conceito positivo de existência necessária encontra-se em Avicena, segundo o qual a existência, que é, em todas as outras substâncias uma determinação acidental acrescida à essência destas, é no caso de Deus, idêntica a sua essência. Em outro ponto, Rambam tece uma crítica sobre os atributos de Deus, demonstrando a impossibilidade de predicar-lhe atributos positivos, pois, na medida em que o dualismo sujeito e objeto envolve, em toda proposição, uma pluralidade de determinações conceituais, a absoluta simplicidade do uno excluiria qualquer proposição predicativa, já que as propriedades que atribuímos a Deus não podem ser diferentes de sua essência; se fossem, a unificação da essência e dos atributos implicaria a pluralidade em Deus. No entanto basicamente em dois sentidos, é impossível a definição da essência divina: no estrito, a redução do conceito, definindo suas condições, só pode ser aplicado a um ser contingente, e Deus não o é; ao passo que uma definição que demonstra características particulares só pode ser aplicada a uma entidade composta. Tampouco Deus é definível por sua relação com outras coisas, já que a diferença absoluta de espécie entre a essência divina e a de todas as outras coisas exclui qualquer comparação. Além disso, a auto-suficiência de seu ser, voltado para si próprio, elimina qualquer relação entre Ele e as outras coisas. O único enunciado positivo que se pode fazer acerca de Deus refere-se aos efeitos dele oriundos. Rambam lança, a despeito da impossibilidade de efetuar enunciações positivas em relação a Deus, o alicerce para a doutrina dos atributos do atuar divino. Esse atuar multiforme das ações divinas, de modo algum implicava a pluralidade do princípio divino ativo. Dessa forma, os vários aspectos dos atos divinos são atributos do atuar. Assim, as expressões antropomórficas da escritura pertencem à mesma categoria; não apenas a ira, mas o amor e a vontade são simples descrições de seu atuar. Enfim, Rambam defende, ainda, que os relatos miraculosos da Bíblia são explicados por meio de uma exegese alegórica ou, então, pela interpretação das histórias como experiências e fantasias da imaginação profética. GUTTMAN, Julius. *A filosofia do judaísmo, Moisés vem Maimônides. Guia dos Perplexos*.

⁷ Hasdai Crescas – (1340-1410) – Rabi-mor das comunidades judaicas aragonesas. Seu *opus magnum* foi *Or Adonai* (A luz do Senhor), divulgado em 1410. Nessa obra, Crescas tece uma crítica à doutrina aristotélica sobre o espaço e o lugar de um corpo, sendo que o espaço é o limite entre o seu conceito de infinitude. Em oposição a Aristóteles, Crescas mantém a possibilidade do vácuo. Aristóteles não diferenciava o espaço e o lugar de um

atribuído uma extensão a Deus e rejeitado todas as tentativas de provar, pela razão, o livre-arbítrio e a sobrevivência da alma; e Levi Ben Gerson⁸, que reduzira os milagres bíblicos a razões naturais e subordinara a fé à razão.

Entre os primeiros professores de Espinosa estavam o rabi ortodoxo Saul Morteira, e o liberal Manasseh Ben Israel⁹. Estes eram os líderes intelectuais da comunidade judaica,

corpo: o espaço seria o limite entre o continente e o conteúdo. Para Crescas, o espaço não era mera relação de corpos, mas deveria ser anterior aos corpos. Todo corpo ocupa um lugar, que é equivalente a sua extensão. Essa extensão consistiria na verdadeira essência do espaço. A extensão, por si, seria primordial em relação ao corpo extenso. A partir dessa concepção, Crescas conclui que o espaço é infinito. Um limite absoluto para o espaço é impossível, porque, além de um limite assim, deve estender-se um espaço ulterior. Crescas também não faz objeção à tese de que a existência material estende-se infinitamente. Assim como sustentava a infinitude do espaço, defendia também a infinitude em relação ao tempo e ao número. A assunção de um infinito não significa que algo finito cessa, de súbito, de ser finito, depois de alcançar certa posição, e então se torna infinito, mas que transcende todos os limites possíveis. Para Crescas, um real infinito existe, o qual, no entanto, só poderia ser concebido como uma grandeza intérmina e que nunca poderia ser alcançada por uma extensão ilimitada do finito. Crescas defende que a existência de um ser cuja essência coincidissem necessariamente com a existência deveria ser assumida como a primeira causa do mundo e, em sendo causa do mundo, seria causa do todo. Sendo assim, todos os seres derivam do necessário ser de Deus, inclusive a matéria. Assim, Deus é a causa absoluta e única do mundo, mundo este que poderia ser eterno, já que Crescas, em contraposição a Rambam, escreve que a causalidade voluntária e a causalidade necessária não são termos contraditórios. A essência do querer divino precisa ser apenas uma consequência necessária da essência do agente querente. Com relação ao problema da conciliação da liberdade humana com a onisciência e a onipotência de Deus, Crescas responde com a teoria da conciliação do livre-arbítrio com a lei da causalidade. Os argumentos tradicionais em favor do livre-arbítrio são: a possibilidade implantada na essência da vontade para escolher entre alternativas, a falta de sentido de todo esforço humano se as ações humanas fossem predeterminadas e a impossibilidade de compreender, a partir de um ponto de vista determinista, que ao homem foi dada uma lei divina por cuja vigilância é responsável. Contra tudo isso, os argumentos em prol do determinismo constituem simples variações da idéia de que toda ação tem uma causa. Crescas concorda com o indeterminismo, na medida em que aceita seus pressupostos básicos referentes à possibilidade de eventos. Pode-se dizer que um evento é possível se for considerado simplesmente a partir da essência do objeto particular. De conformidade com sua essência, a vontade humana pode decidir de um modo ou de outro e, nesse sentido, é correta a caracterização da natureza da vontade humana. De maneira similar, o fato de existirem mandamentos éticos também pressupõe que a natureza da vontade humana não prescreve o seu modo de ação, que a escolha humana não é predeterminada. Por outro lado, o determinismo é correto se centrarmos nossa atenção não na essência de particulares, porém nas causas que atuam sobre eles. A vontade humana como tal tem a possibilidade de escolher entre inúmeras alternativas, mas as causas que operam sobre a vontade determinam claramente o caminho a escolher em qualquer dado momento. Se dois homens estivessem colocados em condições internas e externas idênticas, suas decisões seriam as mesmas. Por comparação com as causas que determinam eventos de todos os lados, o conceito de possibilidade perde toda validade. O fato de os atos humanos serem condicionados não invalida a recompensa do justo ou a punição do iníquo, na medida em que ambos seguem necessariamente o comportamento dos seres humanos, assim como a queimadura segue o contato com o fogo. A bem-aventurança eterna consiste na comunhão com Deus, que procede necessariamente do amor a Deus. (Hasdai Crescas, *Or Adonai*). GUTTMAN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo*.

⁸ Levi ben Gerson, Gersônides – (1288-1344). Nasceu em Bagnols, sul da França. Escreveu *Milkhamot Adonai – As Guerras do Senhor* –, onde defende que Deus inclui dentro de si a totalidade da forma e, do mesmo modo, está subsumida dentro do intelecto ativo a ordem das formas do mundo terrestre; portanto, o intelecto que governa o mundo tem conhecimento da ordem celeste. Os milagres, nessa ordem, são produzidos pelo intelecto ativo, que os incorpora na ordem imanente do mundo. Os conceitos que adquirimos no processo do pensar possuem uma interconexão unitária, e esta, que compõe o intelecto infinito, é imortal. Levi ben Gerson *Sefer Milkhamot Adonai*. GUTTMAN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo*.

⁹ Manasseh ben Israel, nascido em La Rochele, de pais marranos, ainda na infância foi levado a Amsterdã, onde estudou hebraico, espanhol, português, latim e inglês. Escreveu *El Conciliador*, no intuito de harmonizar supostas discrepâncias na Bíblia. Manasseh era cabalista e idealista místico, conservador na política, na religião e na moral. GUTTMAN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo*.

mestres no Talmude e na Cabala¹⁰, respectivamente. Fora da escola, Espinosa estudava matérias seculares, pois o pai desejava que cuidasse dos negócios da família.

Aos vinte anos, Espinosa entrou na escola de latim de Frans Van den Enden, que o colocou em contato tanto com a filosofia escolástica quanto com a filosofia de Descartes, Bacon e Hobbes, como também com a ciência moderna.

Era, então, mais do que esperado que esse espírito sensível, ativo e extremamente inteligente começasse a questionar as interpretações bíblicas que recebera da tradição judaica. Essas indagações, depois da morte de seu pai, em 1654, vieram a público, o que se tornou um problema para a sinagoga, já que os chefes da comunidade judaica¹¹ não podiam suportar heresias que atacassem os princípios cristãos bem como a crença judaica. Ainda repercutia na comunidade a heresia de Uriel da Costa¹², que fora um caso paradigmático e de grande repercussão. Os judeus gozavam, na República Holandesa, de liberdade religiosa, que lhes era negada em outras partes do mundo cristão; mas essa liberdade podia ser-lhes retirada se não cumprissem o acordo que possibilitava a permanência deles. Em função disso, Saul Monteiro convoca Espinosa e lhe pede que abandone suas críticas referentes aos ensinamentos da sinagoga, mas este se mostra convencido de que a razão está do seu lado e não retrocede. Então, os chefes da sinagoga oferecem a Espinosa uma pensão anual de mil *gulden* para que

¹⁰ Cabala – Tradição mística do judaísmo à qual estão associados ensinamentos esotéricos. A religião dos judeus, como seu caráter, sofreu com a pobreza, o confinamento e as ofensas da vida no gueto. Os rabinos, que na Idade Média eram homens de coragem e sabedoria, tornaram-se devotos de um misticismo que fugia ao inferno das perseguições da penúria para entrar num sonho de recompensas inefáveis. O Talmude, na Idade Média, substituirá a Bíblia como alma do judaísmo; agora, a Cabala substituíu o Talmude, tradição secreta dos místicos medievais judeus, que acreditavam ter encontrado a revelação divina oculta no simbolismo dos números, das letras e das palavras, sobretudo das letras que formam o nome inefável de *yahueh*. Dicionário Aurélio.

¹¹ A comunidade judaica de Amsterdã havia sido constituída a partir de 1593, quando os primeiros judeus marranos (judeus convertidos ao cristianismo à força) ali chegaram, fugindo da inquisição portuguesa. Quatro anos depois instalaram uma sinagoga. Em 1615, as autoridades permitiram formalmente o estabelecimento de comunidades judaicas, concedendo-lhes liberdade de culto, mas proibindo casamentos com cristãos e ataques à religião cristã. A partir desse fato, a comunidade prosperou a ponto de se constituir como centro do comércio de livros judaicos na Europa cristã. Obviamente, a comunidade se mantinha em um severo regime de vigilância contra quem pervertesse a fé posta à prova por tanto sofrimento. DURANT, WILL. A era de Luís XIV.

¹² Uriel da Costa – (1585-1640) filósofo e livre pensador. Nascido em uma família marrana, de pai católico devoto e mãe secretamente judia, estudou na universidade de Coimbra e, depois de entrar para o serviço eclesiástico, converteu sua família ao seu judaísmo, fugiu da Inquisição, instalou-se em Amsterdã para praticar livremente sua religião e descobriu que o seu judaísmo diferia sensivelmente do judaísmo rabínico. Ele criticava a rigidez e o ritualismo dos “fariseus de Amsterdã” e discutia a doutrina da imortalidade da alma. Em 1624, da Costa publica Exame de Tradições Farisaicas confrontadas com a Lei Escrita e é excomungado, forçado à retratação pública, e tem seu livro queimado. Foge, busca reconciliar-se com a comunidade judaica, em 1633, prometendo “tornar-se um macaco entre os macacos”. Junta-se novamente à sinagoga, mas depressa recomeça a duvidar, indagar se a lei de Moisés é realmente de origem divina e se as religiões não são invenções humanas. Abandona os ritos judaicos e é excomungado pela segunda vez. Em 1640, une-se novamente à sinagoga, renuncia publicamente às suas opiniões, recebe 39 chicotadas e se encolhe para ser pisoteado na porta da sinagoga. Profundamente angustiado, redige algumas páginas de sua autobiografia e se mata, não sem antes esperar e atirar em seu irmão que o havia denunciado. ALBIAC, Gabriel. Senão nascer e morrer. Um conflito judaico no Amsterdão Pré-Espinosano.

se cale. Mas isso era impossível para um genuíno filósofo, e Espinosa responde com um opúsculo: “Apologia para justificar a ruptura com a sinagoga”. O *herem* foi a resposta oficial dos chefes da comunidade judaica, o qual fora proferido em 27 de julho de 1656. Com esse ato, Espinosa era banido da sinagoga. A sentença assinada por Saul Morteira assim dizia: “Excomungamos, expulsamos, execramos e maldizemos Baruch de Espinosa, ninguém deve dirigir-lhe a palavra ou prestar-lhe qualquer serviço ou ler seus escritos ou chegar a quatro côvados de distância dele”. Morteira comparece perante as autoridades de Amsterdã, notificando as acusações e do “herem” e pede a expulsão de Espinosa da cidade.

Espinosa vai, então, para OuderKerk, aldeia próxima a Amsterdã. Em pouco tempo, retorna, já que, por esse tempo, tinha vários admiradores e amigos fora do meio judaico. Depois da filosofia, a amizade foi o principal suporte da vida desse filósofo, que assim comentou:

“De todas as coisas que se acham acima de minhas forças, nada há que mais aprecie que me ser permitida a honra de estabelecer elos de amizade com pessoas que amam sinceramente a verdade, pois, das coisas que se acham além de minhas forças, creio nada haver, no mundo, que possamos estimar com tranqüilidade, salvo tais homens”. *Ética*, Espinosa, p. 118.

Em 1660, Espinosa muda-se para a aldeia em Rijnsburg, perto de Leiden, onde passa a viver com a família do colegiante¹³ Herman Homan. Nessa humilde morada, o filósofo escreveu o “*Breve tratado sobre Deus, o homem e seu bem-estar*”, o “Livro I da *Ética*”, o opúsculo “*Intellectus Emendatione*”, como também, em latim, uma exposição da metafísica de Descartes.

Após o rompimento com a comunidade judaica, Espinosa passa a ter uma vida secular voltada para as questões político-ideológicas de seu Estado. Naqueles tempos de afirmações exacerbadas das monarquias absolutistas, fruto da necessidade de convergência do núcleo de poder político nas mãos dos reis, empurrados pela nova ordem econômica imposta pela burguesia comerciante na passagem do feudalismo à modernidade, os Países Baixos¹⁴ estão, nesse cenário, em uma situação singular, já que, formados pela união de pequenos reinos, não tinham uma tradição histórica de reis que tivessem poder bastante para unificar a todos. Dessa forma, assim que se fizeram livres do jugo espanhol¹⁵, as sete províncias se viram em intenso

¹³ Colegiante – Calvinista moderado, tolerante, contrário às instituições eclesiásticas e à confissão doutrinária codificada em dogmas e catecismo; buscava mais uma religiosidade interior.

¹⁴ Países Baixos – Reino dos Países Baixos, conhecido como Holanda. Está situado no noroeste da Europa, tem uma superfície de 41.526km². Limita-se ao norte e oeste com o mar do Norte, a leste com a Alemanha e ao sul com a Bélgica. Foi criado pela união de sete reinos medievais entre os quais, Holanda, Zelândia e Utrecht. Enciclopédia Mirados.

¹⁵ Jugo espanhol – Em 1519, Carlos V (I da Espanha), uniu os territórios borgonheses herdados de seu pai, Filipe, o Belo, as coroas de Castela, Aragão e Navarra, às possessões patrimoniais da casa de Hasburgo e ao

debate interno, a fim de definir qual seria o paradigma a ser seguido: seriam as províncias unidas uma nova Atenas ou Roma? por que não a tão sonhada e esperada nova Jerusalém, ou, então, os exemplos mais recentes da República de Veneza ou a calvinista Genebra?

Formados por uma população essencialmente diversificada, nos Países Baixos havia uma riqueza de concepções possíveis. Mas, basicamente, duas forças se contrapunham: o partido da nobreza, tendo à frente a família Orange Nassau¹⁶, apoiada pelo clero calvinista ortodoxo¹⁷ e intolerante – chefiado por Gomar –; e o partido republicano, constituído pela burguesia comercial e financeira, apoiada pelo clero calvinista moderado e tolerante – chefiados por Arminius.

É nesse intenso e contraditório reino das paixões que Espinosa, talvez no intuito de se sentir um pouco mais seguro, muda-se, em junho de 1663, para Vorburg, próximo a Haia, onde, além de suas reflexões sobre sua *opus magnun*, (*Ética*), exercia o ofício de polidor de lentes, do qual tirava seu sustento. Nesse ínterim, Espinosa publica anonimamente, em 1670, o *Tratado teológico-político*, obra em que faz uma exegese crítico-histórica da Bíblia no sentido de demonstrar os argumentos advindos da tradição dos judeus, povo, que, desde a Diáspora, luta por um Estado judeu. Espinosa demonstra que o Estado judeu antigo foi fundado sob leis advindas da imaginação de seus profetas e que deu uma resposta histórica, e não universal.

Baseando-se nas exegeses dos filósofos judaicos anteriores, Espinosa assinala que, em várias passagens bíblicas, repete-se a mesma história – algumas vezes com as mesmas palavras, outras em diferentes versos, o que, no primeiro caso, sugere empréstimos de vários manuscritos anteriores e, no segundo, deixa dúvidas sobre qual seria a verdadeira palavra de

Império Alemão. Os Países Baixos, cujo governo foi confiado a Maria da Hungria, sofreram uma forte pressão fiscal, destinada a financiar a política imperial de Carlos V, o que provoca crescente descontentamento na população local. Logo se expandiu o movimento protestante, como ideologia da oposição antiespanhola. Carlos V perseguiu duramente os rebeldes e os protestantes holandeses. O ultracristão ortodoxo, Filipe II, filho de Carlos V, exacerbou a política de ferro e fogo de seu pai. Os rebeldes se fortaleceram nas províncias marítimas e em 1544, nomeiam Guilherme I príncipe de Orange e Nassau (o taciturno) como seu *stad houder* (governador de província) da Holanda e Zelândia, que lidera o movimento de independência do jugo espanhol, o qual se faz vitorioso em 1648, quando a Espanha reconhece a independência das Províncias Unidas, pela paz de Münster. DURANT, Will. A era de Luís XIV.

¹⁶ Casa de Orange – Nassau, cuja origem remonta ao século VIII, no antigo condado e depois principado de Orange, um pequeno território da Provença, no sudeste da França. No começo do século XVI, Filiberto de Orange, fiel ao imperador Carlos V, perdeu para o rei da França as terras do principado. Para compensá-lo pela perda, Carlos V concedeu-lhe novas possessões nos Países Baixos. Enciclopédia Mirador.

¹⁷ Clero calvinista – Segunda reforma protestante ocorrida no século XVII, que na Holanda se apresenta com a divisão dos protestantes calvinistas em dois blocos: os ortodoxos, cujo líder foi Gomarius, e os remonstrantes, liderados por Arminius. A cisão ocorre por divergências dogmáticas referentes à recusa dos remonstrantes em aceitar a predestinação e a graça como dogmas, como também no plano da organização eclesiásticas da nova igreja. CHAUI, Marilena. A nervura do real.

Deus. Havia, também, imprecisões e contradições cronológicas, de forma que tudo isso gerava confusão nas interpretações, o que, na maioria das vezes, inspirava os teólogos em suas irrefletidas conclusões. Os milagres narrados na Bíblia eram verdadeiras interferências de Deus no curso da natureza. Os pecados dos homens trazem o castigo, e suas preces eram capazes de acalmar a ira divina. Espinosa diz que tais histórias eram usadas pelos profetas para que os gentios alcançassem, pela imaginação, uma idéia do divino capaz de submetê-los à obediência e à devoção:

“Quando, portanto, a Bíblia diz que a terra é árida por causa dos pecados dos homens ou que os cegos se curam pela fé, não lhe devemos dar mais atenção do que quando diz que Deus se enfurece com os pecados dos homens, que está triste, que se arrepende do bem que prometeu ou fez, ou que, vendo um sinal, se lembra de algo que havia prometido; essas expressões e outras semelhantes são lançadas poeticamente ou relatadas segundo opiniões e preconceitos do autor. Podemos estar absolutamente certos de que todo acontecimento verdadeiramente descrito nas escrituras forçosamente se verificou, como tudo mais, segundo as Leis Naturais; e se há, ali, algo escrito que se possa provar em termos estabelecidos e que contradiz a ordem da natureza ou dela se deriva, devemos acreditar que foi introduzido sub-repticiamente nos escritos sagrados por mãos irreligiosas; pois o que quer que seja contrário à natureza é contrário à razão, e o que quer que seja contrário à razão é absurdo”¹⁸.

Isso foi uma punhalada no corpo judaico-cristão, que jamais perdoou Espinosa, uma verdadeira declaração de liberdade em relação aos pensamentos dos teólogos, calcados no imaginário e na ignorância da plebe. Se a Bíblia não podia ser interpretada de forma literal, em que sentido, ela refletia a palavra de Deus? Espinosa responde que só no modo de um código moral para os que estavam cegos pelo pragmatismo, ou incapazes de uma apreensão intelectual do divino, as narrativas bíblicas podem representar um benéfico auxílio à virtude moral. Bastava a crença em “um Deus, ou seja, em um ser supremo que ama a justiça e a caridade, e cujo culto adequado consistia, na prática da justiça e do amor ao próximo”;¹⁹ nada mais seria necessário.

Espinosa demonstra também a ruptura entre fé e razão:

“Entre a fé, ou teologia, e a filosofia não há relação ou afinidade. (...) A filosofia não tem outro fim senão a verdade; a fé (...) nada procura senão a obediência e piedade. (...) A filosofia, portanto, concede-nos maior latitude nas meditações filosóficas permitindo-nos, sem censura, pensarmos o que quisermos sobre qualquer aspecto, e somente condenando, como hereges e

¹⁸ Espinosa, *Tratado teológico-político*. Cap. VI.

¹⁹ *Ibid.* Cap. XIV.

cismáticos, os que expressam opiniões que tendem a produzir ódio, cólera e guerra”.²⁰

“Isso evidencia a necessidade do Estado, enquanto expressão da liberdade em forma de razão, manter-se no controle moderador das atividades externas da fé. O exercício público da religião deve estar sujeito aos cuidados da razão, que se expressa no Estado, pois, embora a religião seja força vital para formar a moral da plebe, o Estado tem que permanecer supremo nas questões que afetem a vida pública”.²¹

Obviamente, Espinosa fala das ritualizações exteriores, e não do culto interior. Com esse grau de agudez crítica para com a ordem estabelecida, a obra foi rechaçada pela comunidade cristã e, em 30 de junho de 1670, o conselho da igreja de Amsterdã protestou, junto ao Grande Pensionário da Holanda, contra a permissão da circulação de um livro tão herético em um Estado cristão. Num sínodo realizado em Haia, pediu-se que fossem proibidos e se confiscassem tais livros. Sentindo-se ameaçado, Espinosa, nesse mesmo ano, mudou-se para Haia, permanecendo durante um ano na casa da viúva Van Velen e, mais tarde foi morar na casa de Hendrik Van der Spycck, no nº 72 do Pavillioensgracht, de onde só saiu na fatídica tarde chuvosa de 21 de fevereiro de 1677, à qual nos reportamos inicialmente.

Inferimos, pela narrativa, que o momento histórico em que Espinosa viveu foi profundamente dominado pelas paixões, que levantavam suas asas e reinavam solenes sob as mentes de seus concidadãos. Nesse caleidoscópio de opiniões contraditórias, Espinosa, livre pensador, faz de sua filosofia um pensamento para a ação, com o fim da libertação do humano frente às vicissitudes da vida errante. Em uma contemporaneidade em que poderíamos encontrar vários pontos de convergência com os tempos de Espinosa, tais como a ortodoxia religiosa por parte de islâmicos e judeus, por um lado, e, em função disso, de islâmicos e cristãos, por outro, podemos constatar como se fazem presentes as mesmas causas das atribulações do humano, ou seja, vivemos ainda sob a ordem das paixões e dos encantos do imaginário.

Portanto, em um momento de crise metafísica, nada é mais acalentador e instigante que podermos estudar um filósofo que faz juz a tal palavra, pois Espinosa não recusa enfrentar de forma sincera e concreta todas as problemáticas importantes do seu tempo, indo ao encontro das questões fundamentais do pensar filosófico, tais: qual a causa primeira da realidade? quais seus desdobramentos? e qual a relação do homem com ela? Percorrendo o caminho que Espinosa trilhou a fim de responder a essas questões, podemos tentar obter a

²⁰ Ibid. Cap. XIV.

²¹ Espinosa, *Tratado teológico-político*. Cap. XIV.

definição de “liberdade”. Nossa cultura judaico-cristã define “liberdade” baseando-se no dogma do livre-arbítrio²², o qual surge a partir de uma relação de transcendência com o real entre substâncias heterogêneas.

Espinosa demonstra, em seu pensamento, a incongruência de tal concepção, e começa essa demonstração quando, no *Tratado da Reforma do Entendimento* escreve: “Decidi, enfim, inquirir se existia algo que fosse o bem verdadeiro e capaz de comunicar-se, e somente pelo qual, todos os demais rejeitados, o ânimo fosse afetado; mais ainda, se existia algo que, descoberto e adquirido, me fizesse fruir pela eternidade a contínua e suma liberdade”.²³ Com essa passagem, percebemos que Espinosa não reclama uma tradição filosófica ou um suposto saber de algo superior, pois, enfim, nos traz a idéia de um presenciar o cotidiano que sempre mostra as almas dilacerando-se como em um teatro de paixões antagônicas. O filósofo decide enfrentar essa situação, já que não suporta mais ver e sentir tanto sofrimento: “Com efeito as coisas que mais ocorrem na vida e que pelos homens são estimadas como sumo bem, pelo que se pode coligir de suas obras, se reduzem a estas três: riquezas, honras e libido, com as três a mente se distrai”.²⁴

Dessa forma, Espinosa nos diz que, na maioria das vezes, a mente se coloca sob a ordem de algo exterior, ou seja, em uma ação *in alio*, motivada por um fruir algo que se apresenta como bem, pois, o desejamos, mas que se revela inútil para o propósito inicial que seria fruir algo que desse a contínua e suma liberdade.

Portanto esses objetos dos desejos dos homens são sinônimos de escravidão, e não de liberdade. Qual seria, então, o objeto do desejo que se traduziria em liberdade se fosse desejado?

²² Livre-arbítrio. Concepção de liberdade enquanto poder de autodeterminação ou autocausalidade. Sua primeira expressão encontra-se em Aristóteles: “voluntário é aquilo que é princípio de si mesmo” e prossegue: “Mas coisas em que a ação depende de nós a não-ação também depende; e nas coisas em que podemos dizer não também podemos dizer sim, de tal forma que realizar uma boa ação depende de nós e também dependerá de nós não realizar má ação.” (Et. nic., III, 5, 1113b10). Em Epicuro, a noção de liberdade tinha o mesmo significado de autodeterminação, que, para ele, começava nos átomos, aos quais atribuía o poder de desviar-se da própria trajetória. Prof. Markus Figueira, em seu livro *Epicuro. Sabedoria e Jardim* à p. 109 – “Sabedoria no agir, Equilíbrio e *Autárkeia*”, ratifica tal concepção mas: “Enquanto depende do homem ter o princípio da ação nele mesmo, não há necessidade de viver com a necessidade, isto é, o sábio não projetará o sentido da sua ação para além dela, nem se privará de agir quando a possibilidade e a liberdade de agir se mostrarem claras em seu pensamento, nem tampouco agirá a partir de uma causa que não seja a sua própria deliberação; ou seja: agirá sempre a partir de si mesmo.” Esse conceito foi transmitido durante toda a Idade Média. Orígenes foi o primeiro a defendê-lo no mundo cristão, esclarecendo-o no sentido de que a liberdade consiste não só em ter em si a causa dos próprios movimentos, mas também em ser essa causa. (*De princ.* III, 5). Santo Agostinho, em *De Libero arbítrio* diz: “Sente que a alma se movimenta por si só quem sente em si a vontade”. E, para São Tomás, o livre-arbítrio é a causa do movimento porque pelo livre-arbítrio o homem determina-se a agir (*Contra Gent.*, II, 48). Portanto a noção de livre-arbítrio é baseada na autonomia da vontade como faculdade da alma, que é livre para assentir em uma coisa, ou um desejo, entre vários.

²³ Espinosa, *Tratado da Reforma do Entendimento*. p. 32.

²⁴ *Ibid.*

O caminho trilhado por Espinosa para dar resposta a tal pergunta é influenciado pelos acontecimentos ocorridos desde o trecento, que foi um reposicionamento do homem frente ao real, ocasionado por uma mudança do olhar em relação à natureza. Espinosa faz uma correção nesse olhar, já que, como polidor de lentes, subverte-o. O olhar advindo do Renascimento, que tem sua expressão máxima em Descartes, é um olhar em perspectiva, cujo ponto focal é um contraponto do sujeito que olha o real, o que ratifica a liberdade desse sujeito, enquanto livre-arbítrio, já que é um posicionamento de afastamento do real sob a gerência do sujeito. O olhar em perspectiva de Espinosa não desloca o sujeito de sua gênese: com isso, posiciona o homem como algo dentro da perspectiva, e não fora dela. Espinosa intui o real *in toto*. É um olhar abarcador, que vê as relações necessárias das partes que constituem esse todo. O *cogito* espinosano é gênese de si mesmo e de tudo, extremamente diferente do *cogito* de Descartes, reflexo da perspectiva cristã e que, portanto, se mostra apenas como um ponto ôntico-psicológico incapaz de ser gênese ou sustentação do real. Esse olhar subvertido de Espinosa significa um movimentar-se dentro do real, encará-lo não como a realização de essências gerais em um substrato indeterminado da matéria, mas sim como uma “rede” de elementos ativos “causal” conectados operando de forma necessária.

Dessa forma, Espinosa demonstra que a estrutura finalista da mundividência aristotélico-cristã, cuja expressão se compunha de formas criativas dotadas de propósito operando teologicamente, só fará sentido se esse operar for plantado na ordem que orienta todo o real, pois aquela é esta. A noção de leis nas ciências naturais torna-se, assim, o axioma da intelecção metafísica, substituindo o aristotélico conceito de substância.²⁵ Espinosa compreende que é preciso ter-se uma conduta para a realização do fim ao qual se almeja e, esta só pode advir de um conhecimento de algo que seja expressão do verdadeiro, que em se possuindo, seja a ordenação para o agir, pois esse filósofo não separa a ética da metafísica, como fizera Aristóteles.²⁶ Com isso, a ética, que é metafísica, só é possível se partir de algo que a origina onticamente, ordenando toda a realidade. Esse algo é uma idéia verdadeira que exprime todo o real, já que este é uma ordenação da verdade ontológica daquela. Essa idéia verdadeira é claramente apreensível por outra idéia verdadeira, expressão daquela, pois há um

²⁵ Substância é a principal categoria do ser em Aristóteles, o qual apresenta dez: substância, qualidade, quantidade, relação, ação, paixão, lugar, tempo, ter e fazer. Isso significa que o ser ou é substância ou é qualidade. Substância é o substrato ao qual aderem os predicados.

²⁶ Aristóteles dividiu as ciências em três ramos:

- as ciências teóricas, que procuram o saber pelo saber, são: a metafísica, a física e a matemática;
- as ciências práticas, que usam o saber com a finalidade da perfeição moral – a ética e a política;
- as ciências poéticas, que se resolvem na produção de determinadas coisas.

nexo lógico-causal das idéias entre si enquanto verdades em si mesmas. Essa interconexão natural é a ordem ontológica imanente que coincide com a ordem intuída pela ação do intelecto humano, posto que este é um nexo resultante da ação do real. Mas, para que essa interconexão seja a causa de uma ética imanente com e a partir do real, é preciso reconhecer a primeira causa como uma intuição ôntica, que, posta, ordene a realidade em uma dedução lógica necessária a partir de sua existência.

Assim, a intuição dessa existência deve conter em si a existência de Deus, pois, nessa idéia, o pensamento encontra a certeza absoluta e, portanto, um ponto *in toto* real para a dedução concatenável dessa existência. Com isso, tem-se a certeza de que a inter-relação de suas definições corresponde à inter-relação das coisas e, assim sendo, é capaz de liberar o homem das vicissitudes da ordem comum da natureza. Espinosa, nesse ponto, é influenciado pelos escolásticos: embora com outra finalidade, ele usa o conceito de *ens realissimum* como os escolásticos fizeram, o diferencial é que estes, baseados em Aristóteles, tiram uma conclusão transcendente da relação do homem com o ser; Espinosa, ao contrário, conclui em uma relação imanente, já que o *ens realissimum* torna-se o princípio da ordem causal em que todas as conexões causais estão radicadas.

Fazer com que a ação do pensar coincida com a ordem causal de conexões necessárias significa estar na possibilidade de realização da liberdade humana, pois, assim, o conhecimento humano torna-se uma parte necessária do conteúdo do infinito conhecimento divino. As idéias-causas apreendidas pelo intelecto humano são parte da interconexão delas mesmas, cuja fonte é o intelecto divino. A forma possível de sermos livres coincide com o fato de estarmos aptos a deduzir a essência comum das coisas, isto é, a ordenação imanente do real a partir de Deus.²⁷

Temos, assim, renovada, embora de forma diferente, a interconexão do conhecimento humano com o divino, tal como primeiro concebeu Aristóteles. Em ambos os casos, o conhecimento do homem alicerça-se em sua participação na mente divina. Espinosa, porém, retira a idéia de uma absorção, pelo intelecto humano passivo, do conhecimento fruto da ação do intelecto divino ativo, como ocorre no aristotelismo, para um conhecimento autônomo espontâneo, fruto da ação da mente, que reconhece a sua interconexão na rede de causas imanentes, pois a mente humana é uma idéia imanente à mente divina, capaz de obter infinitas

²⁷ A asserção de Espinosa de que a mente humana tem uma compreensão adequada da essência de Deus está em oposição radical à doutrina neoplatônica, que defende a incompreensibilidade absoluta da essência divina. Tais concepções ligam-se diretamente às teorias que postulam diferentes derivações do mundo a partir de Deus. A teoria emanacionista do mundo aceita um desconhecido divino uno. Em oposição, se concebermos Deus como o princípio da ordem a partir da qual toda existência é derivada por necessidade dessa mesma existência, sua essência deve estar aberta à compreensão imanente das existências derivadas.

outras idéias. Portanto a liberdade humana consiste em realizar uma depuração dessas infinitas outras idéias, já que a grande maioria delas são apenas representações da mente, de dados empiricamente colocados. A ação constante da mente a partir da idéia suprema que coloca a ordem necessária das conexões causais, já que esta é a própria realidade, pode libertar-nos de um ordenamento feito a partir de idéias externas a mesma. A livre ação do pensar é a fonte da liberdade ética.

Em Espinosa, a liberdade ética não possui *status* independente além do entendimento teórico, pois neste está contido, assim como o querer, o empenhar-se e o sentir estão também contidos na intelecção. Espinosa transfere a exigência de um conhecimento isento de valor para o domínio da ética, e dá a si mesmo a tarefa de tratar das “ações e paixões humanas do mesmo modo que trataria de linhas, planos e corpos”.²⁸

²⁸ Espinosa. *Ética*, Cap. III. Pensadores, p. 276.

2 ANÁLISE DO TRATADO DA REFORMA DO ENTENDIMENTO

O conceito de liberdade em Espinosa tem sempre a denotação de um conhecimento salvífico, ou seja, uma gnosiologia feita pela ação conseqüente da *virtu* do *Conatus*²⁹, no sentido de dar-lhe uma ordenação necessária a partir do ato de intelecção da idéia *Vera*, que nos une à realidade totalizante, o que significaria o alcance de um estado livre de condicionamentos contingentes feitos tanto pela ordem externa da complexidade da natureza naturada quanto pelo efeito interno dessa mesma ordem na *psyché* do *conatus*. A intelecção da idéia *Vera* não seria uma relação de conjunção certa entre objeto e idéia, mas como que o reconhecimento genético do real, ou seja, a idéia da idéia como objeto da *virtu* do *conatus*, no intuito de busca-apreensão da idéia real, que se reconhece como tal e forma, a partir daí, a base de ordenação, com nexos causais, da realidade absolutamente necessária.

Para isso, é preciso definir de forma essencial qual é a idéia absolutamente necessária que, posta como fundamento de toda a realidade, eleva o *conatus* de um conhecimento ordenado pela imaginação³⁰ ao conhecimento ordenado pelas noções comuns³¹ e então ao “salto” do conhecimento feito pela intuição das essências³².

Mas, para se chegar a essa intuição fundante, há que se percorrer toda uma “purificação” ou “depuração” das “incrustações” milenares de que essa idéia está impregnada, ou seja, os vícios do conhecimento imaginativo, dados pelas afecções corporais³³, as quais nos falam mais de nosso corpo do que da realidade objetiva em si e por si. Essa idéia *Vera* é Deus, ou a substância³⁴, cuja essência é a existência necessária, absoluta e infinita³⁵. A liberdade

²⁹ Conação (lat. *conatus*). Com esse nome, quer se dizer, no Renascimento, a *hormé* estóica (DIOG. L VII, 85), ou seja, o instinto ou a tendência de todo ser à própria conservação. Em Espinosa, “O esforço de conservar-se é a própria essência da coisa” (ET, IV, 22, cor.) Seria o modo humano de ser enquanto união dos modos finitos mente e corpo dos respectivos atributos pensamento e extensão. Recebe o nome de “vontade” quando se refere ao modo mente, e “apetite” quando se refere ao modo corpo dos respectivos atributos dos quais são modificações.

³⁰ Conhecimento a partir das idéias enquanto afecções do modo corpo, por imagens – na maioria das vezes – desconexas, levando a um conhecimento inadequado da realidade.

³¹ Conhecimento pela ação do intelecto, que, assim, apreende as relações necessárias entre os atributos e os modos infinitos imediatos e mediatos como também as relações necessárias dos modos finitos. Nesse sentido, as noções comuns não são idéias abstratas, mas idéias gerais de relações reais, comuns, pois são relações para toda realidade, base para o conhecimento de segundo gênero, já que é das noções comuns que o intelecto desprende a explicação necessária do real a partir da idéia realíssima e que com isso possibilitará a passagem ao terceiro gênero de conhecimento que é o conhecimento pelas essências individuais (*Ética*, II, prop. 37 a 40).

³² Conhecimento por excelência, pois reflete o próprio real mais que isso, é o próprio real, na sua expressão necessária e totalizante.

³³ Idéias inadequadas oriundas da união mente/corpo; imagens desconexas do encontro aparentemente fortuito dos corpos com nosso corpo.

³⁴ A existência necessária, única, por conseguinte livre. Fundamento de toda a realidade, pois é *causa sui*, realidade realíssima.

³⁵ A própria realidade total sem delimitações ou fim, em sentido espacial ou existencial.

humana torna-se, então, sinônimo de conhecimento dessa idéia necessária, pois é a existência dessa idéia absolutamente real, clara e distinta que dá a ordenação do real. Sendo o modo finito do atributo pensamento expressão necessária dessa idéia absoluta, ele tem de “percorrer” a via de ordenação pelo método da reflexão, tendo como objeto a idéia da idéia.

Por ser a substância idéia da liberdade absoluta, já que única, torna-se imperativa a necessidade de o modo finito conhecer essa idéia, para, a partir dela obter a liberdade enquanto modo dessa substância. O método, para esse fim, consiste na separação dos conteúdos da mente do modo finito do atributo pensamento, enquanto afecções do modo extensão, para as idéias do atributo pensamento em si, e não como conjunção dos atributos (pensamento e extensão), ou seja, *conatus*. As afecções são resultado da relação do modo mente enquanto objeto do modo corpo, que, enquanto tal, recebe toda e qualquer movimentação dos corpos exteriores³⁶ e gera uma ordenação inadequada da realidade, uma ordem imaginária. As idéias do atributo pensamento são idéias essências reais, fruto da expressão da substância enquanto atributo pensamento.

Com o aprofundamento do método, podemos passar de uma ordem imaginária para uma ordem dada pelas noções comuns, ou seja, conhecimento, via idéias universais, das relações reais dos entes conseqüentes da substância, entendida pelo modo finito do atributo pensamento e que, assim, dão uma proximidade do real, já que é o conceito pela causa eminente que forma uma rede conceptual de cariz inteligível.

No *Tratado da Reforma do Entendimento* (TRE), Espinosa começa a expor sua filosofia, no sentido de esclarecer a via que nos levará à liberdade. Ele nos diz que a retificação do intelecto consiste em se deparar, através da reflexão, com idéias colocadas de forma errônea, como, por exemplo, a idéia de bem, de mal, de perfeito, etc. ..., como um processo de substantivação de entes de razão, que, com efeito, de nada se constitui, bastando, para verificar tal fenômeno, a repetição até sentir-se a sua desnadificação. O processo de substantivação posto sobre a natureza humana, como algo separado da totalidade, se mostra falso, já que esta nada mais é do que o conhecimento da união conseqüente que a mente possui com a natureza na sua totalidade. O que se chamaria natureza humana é apenas um modo específico da natureza enquanto totalidade, sem contradição entre ambas.

O *Tratado da Reforma do Entendimento* aponta quatro modos de conhecimento: conhecimento que temos pelo ouvir dizer; conhecimento por experiência vaga; conhecimento em que a essência de algo se infere de outra essência de forma inadequada, ou seja, se infere a

³⁶ Corpos exteriores em relação aos modos do atributo pensamento, os quais seriam corpos desse atributo tal como os corpos do atributo extensão.

essência das coisas pelos efeitos delas, de forma abstrata; e, por fim, conhecimento pela intuição de sua essência real, ou mediante a percepção de sua causa próxima.

Na *Ética*, Espinosa nos fala do conhecimento pela via dos afetos, pela via das noções comuns, e do conhecimento pela intuição das essências. Inicialmente não devemos confundir efeitos de uma realidade como sendo essa mesma realidade. Por exemplo, Espinosa diz que uma coisa é conhecer a relação mente-corpo pela sensação dessa união; outra coisa é conhecer essa mesma relação pelo conhecimento certo da própria essência da mente e do corpo, e daí inferir o real. Embora, às vezes, possa haver uma verossimilhança, haverá sempre uma diferença conseqüente ao entendimento a que um ou outro conhecimento nos levará. Fica evidente que o conhecimento que nos leva à liberdade será o quarto do TRE, ou o terceiro da *Ética*, pois ambos são o conhecimento pela essência da coisa, o que é, por conseqüência, a própria coisa.

Mas como ter a certeza do conhecimento do real e no real? Espinosa nos responde que é somente a imersão na própria mente com a força natural desta que nos facultará a obtenção da idéia Vera, cujo índice de verdade é a expressão dela mesma, pois de outra forma não seria verdade. Portanto o método é a própria reflexão/conversão da razão sobre a idéia, gerando a idéia da idéia. É clara, a diferença entre a idéia e o seu ideado, já que, por exemplo, a idéia de um livro evidentemente não é feita de papel. Com isso, podemos inferir a independência e a inteligibilidade da própria idéia e a possibilidade de esta ser objeto de pensamento de outra idéia, o que nos remeterá à infinidade dos nexos das idéias.

Nesse sentido, fica evidente que o método só se realiza a partir de uma idéia e que também não será qualquer idéia que ordenará a realidade no sentido de uma seqüência necessária; teria que ser uma idéia que abarcasse a totalidade, possibilitando, de um só “golpe” do intelecto, livrar-se das idéias inadequadas. Portanto a reforma do entendimento se faz de forma eminentemente necessária, pois se reconhece que a cultura ocidental está pautada em concepções inadequadas que geram problemáticas insolúveis.

Tradicionalmente, a questão do conhecimento sempre foi baseada na dicotomia sujeito-objeto. Nesse sentido, fica o questionamento: as idéias que se encontram em nosso espírito têm correspondência com a realidade ou, então, de modo cartesiano: as idéias que estão em nós correspondem a algo existente fora do nosso espírito?

Para Espinosa isso se constitui em uma quimera³⁷, porque o erro está em que a pergunta parte de uma idéia inadequada da relação corpo-mente, ou seja, uma idéia a partir do

³⁷ Ser cuja existência não é necessária, lógica. Está posto no sentido de que tal problemática não tem o porquê dentro do pensamento espinosano.

conhecimento abstraído do real. O erro consiste em inferir a essência de algo pelos efeitos desta, gerando uma ordenação insustentável para uma simples reflexão. No caso, o erro consiste na substantivação da consciência individual, tomando-a como o ponto de referência³⁸ para a mundividência. A partir do *cogito* espinosano, devemos inferir que o pensamento é uma realidade como atributo e como modo da substância, e o aprofundar reflexivo do modo no atributo do qual é parte tornará possível que esse modo possa retirar a realidade, inclusive a que não é pensamento, já que a ordem e a conexão das coisas são as mesmas que a ordem e a conexão das idéias³⁹, pois o atributo é a expressão de uma única substância.

Dessa forma, o conhecimento que leva à liberdade tem sempre como referência a totalidade: só é possível conhecer as partes a partir do todo ou, ao menos, integrada ao todo. Deixar de realizar isso é refletir com entes de razão⁴⁰ que não correspondem à realidade. Espinosa verifica que há uma tendência do espírito humano a dar substancialidade às idéias advindas da exterioridade na imaginação, ou mesmo nas idéias como ação do espírito, no sentido de compreensão da realidade a partir de idéias inadequadas,⁴¹ tais como: verdade, erro, bem, mal, bonito, feio, alma, vontade, etc. ... São também desse gênero as idéias de uma vontade independente do intelecto, de um Deus criador, transcendente à sua criação. Nesse sentido, Espinosa diz: “Tudo quanto na vida corrente é com freqüência vão e fútil; e, tendo observado que nada do que direta ou indiretamente provoca temor era em si mesmo bom ou mau, a não ser enquanto afetava o espírito, decidi, por fim, inquirir se havia algo que constituísse o verdadeiro bem”.⁴²

Espinosa percebe também que as coisas que as pessoas julgam como supremo bem, como riquezas, honra e prazer, na maioria das vezes trazem como conseqüência de sua posse perdição e ruína, quando são procuradas por si mesmas e não como meios para outros fins mais nobres. Portanto, “felicidade ou escravidão consiste apenas na qualidade do objeto, ao

³⁸ O ponto de referência seria a inflexão do real, a partir do qual se poderia transformar a mundividência.

³⁹ Sendo o atributo expressão de uma única substância, é lógico que esta é expressa de uma forma idêntica, seja como extensão seja como pensamento.

⁴⁰ Entes que correspondem apenas à realidade dos pensamentos finitos do modo finito que é nosso intelecto.

⁴¹ Idéia inadequada – idéia das afecções do corpo. A idéia inadequada é como uma conseqüência sem as suas premissas (*Ética*, II, prop. 28, dem.). Ela é separada de suas causas, ou seja, a formal e a material, pois não se explica pela sua própria causa, atendo-se a uma ordem de encontros fortuitos ligados pela memória dos afetos que causa. Há, portanto, algo de positivo nas idéias inadequadas, que são esses afetos. É que elas envolvem a nossa imaginação, não se explicitando por si: “O espírito não incorre em erro porque imagina, mas somente enquanto está considerado como privado da idéia que exclui a existência das coisas que imagina presentes. Pois, se o espírito, ao imaginar como presentes as coisas que não existem, soubesse ao mesmo tempo que elas não existem realmente, encararia essa potência de imaginar como uma virtude da sua natureza, e não como um vício” (*Ética*, II, prop. 17, esc.)

⁴² *Quase in comuni vita frequenter occurrunt, vana et futilia esse: cum viderem omnia, a quibus, et quae timebam, nihil neque boni, neque mali in se habere, nisi quatenus ab iis animus movebatur, constitui tandem inquirere, aliquid daretur, quod verum bonum* (TRE. p. 23).

qual aderimos por amor”.⁴³ Mas não pode ser amor por coisas perecíveis, de cuja posse não se tem certeza, já que se esvaem na duração, “e sim o amor por uma coisa eterna e infinita que alimenta a alma de pura alegria”.⁴⁴ Dessa forma, no TRE, Espinosa ainda demonstra que a liberdade, a felicidade, e a salvação da alma⁴⁵ só ocorrerão quando “reconhecemos que tudo quanto se faz é de acordo com a ordem eterna da natureza”,⁴⁶ sendo, portanto, a liberdade humana o conhecimento da união que a mente possui com a natureza na sua totalidade e o fruir dessa união na ordem da necessidade.

Com o intuito de adquirir a ordem dessa natureza, como um espelho para a mente, Espinosa se lança no desafio de demonstrar de que forma isso será possível tanto para si quanto para outros que assim desejarem. Assim, reconhece que primeiro é preciso haver uma reforma do entendimento, liberando-o das incrustações impostas por uma ordem feita a partir de idéias inadequadas: “Acima de tudo, é necessário descobrir um modo de sanar o entendimento e, na medida em que isso se torne possível, de o qualificar para que facilmente compreenda as coisas sem erro e o melhor possível”.⁴⁷

Porém Espinosa por uma questão pragmática determina uma moral provisória, a fim de que se possa conviver com seus pares de uma forma que haja o mínimo de perturbação nessa empreitada, qual seja:

- I. falar de acordo com o senso comum;
- II. fruir dos prazeres apenas o suficiente para a boa saúde;
- III. procurar dinheiro ou qualquer outro bem tanto quanto seja suficiente para sustentar a vida, e conforme a moral da sociedade.⁴⁸

2.1 Crítica aos modos do entendimento

Postas as regras da boa convivência, Espinosa nos remete à crítica aos modos de conhecimento, nos quais nos deteremos amiúde.

⁴³ *Quod tota felicitas, aut infelicitas in hoc solo sita est; videlicet, in qualitate objecti, cui ad haeremus amore* (TRE P, 27).

⁴⁴ *Sed amor erga rem eternam, et infinitam sola laetitia pascit animum* (TRE, p. 27).

⁴⁵ Em Espinosa, essa expressão não tem conotação religiosa, ou seja; alma que se salva dos erros pela graça divina em uma redenção escatológica. Salvar a alma, para Espinosa, significa ratificar a existência, de forma melhor possível, de acordo com sua *virtu* natural.

⁴⁶ *Praesentim, postquam noverimus, omnia quae fiunt, secundum aeternum ordinem et naturae* (TRE, p. 29).

⁴⁷ *Sed ante omnia excogitandus est modus medendi intellectus, ipsunquae, quantum initio licet, exporgandi, ut faciliterres absque errore, et quam optime intelligat* (TRE, p. 31).

⁴⁸ I – *Ad captum vulgi loqui.*

II – *Deliciis in tantum, frui, in quantum ad tuendam valetudinem.*

III – *Denique tantum nummorum, aut cujus cunque alterius rei quaerere, quantum sufficit ad vitam et valetudinem sustentandam, et ad mores civitatis* (TRE, p. 31).

Como já foi ressaltado, Espinosa reconhece quatro modos de conhecimento, quais sejam:

- I. a percepção por ouvir dizer ou por qualquer sinal arbitrariamente designado (por exemplo: o dia do nascimento);
- II. a percepção que adquirimos por uma experiência vaga, isto é, uma experiência não determinada pelo entendimento; designa-se, assim, só porque se dá ao acaso e, não havendo nenhum outro experimento que se lhe oponha, mantém-se para nós inabalável (por exemplo: o conhecimento da morte necessária);
- III. a percepção em que a essência de uma coisa se infere de outra, embora inadequadamente – é o que acontece quando de um efeito inferimos a causa ou quando uma conclusão se tira de alguma propriedade. (por exemplo: da sensação do corpo inferir-se uma união alma-corpo, sem que se possa compreender de modo absoluto o que seja tal união);
- IV. por fim, a percepção em que uma coisa é percebida apenas mediante a sua essência, ou mediante o conhecimento da sua causa próxima.⁴⁹

Assim, como Espinosa já havia determinado o seu objeto de conhecimento e desejo, que seria o eterno, ou seja, coisas cujo conhecer o levaria à liberdade, fica evidente que apenas o quarto modo de percepção, é adequado ao intento pretendido, já que os outros não conseguem exprimir a coisa em sua essência.

Espinosa nos remete, agora, para o caminho, ou seja, o método para adquirirmos o quarto modo de percepção, que seria a expressão necessária do real. Esclarece que não se trata de descobrir *ad infinitum*. “O melhor método de descobrir a verdade, não se faz necessário outro método além do próprio método de descoberta da verdade”.⁵⁰ Como o método é genético o ato de “criação” da idéia remete à sua verdade ou certeza pois que não há melhor forma de reconhecer a verdade que sua própria geração pelo sujeito cognoscente.

Em seguida o autor nos demonstra a diferença entre a coisa e a idéia dessa coisa, com o intuito de fazer perceber que há um saber verdadeiro e inteligível, independente e diverso da coisa quando ela é percebida pelo *affectus* do corpo e é inadequadamente substancializada. “A

⁴⁹ I - *Est Perceptio, quam ex auditu, aut ex aliquo signo, quod vocant ad placitum, habemus.*

II - *Est Perceptio, quam habemos ab experientia vaga, hoc est, ab experientia, quae non determinatur ab intellectu; sed tantum ita dicitur, quia casu sic occurrit, et nullum aliud habemos experimentum, quod hoc oppugnat, et ideo tanquam incocussum apud nos Manet.*

III - *Est Perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate; quod fit, cum vel ab aliquo effectu causam colligimus, vel cum concluditur ab aliquo universalí, quod semper aliqua proprietas concomitatur.*

IV - *Denique Perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae.*

⁵⁰ *Optima methodus verum investigandi non opus est alia methodus veri investigandi investigetur* (TRE, p. 29).

idéia verdadeira (pois temos uma idéia verdadeira) é algo de diverso do seu ideado. Com efeito, uma coisa é o círculo, outra a idéia de círculo”.⁵¹

Os argumentos são postos para melhor compreendermos o método, já que este é um processo de aprofundamento do modo pensamento sobre si mesmo, com isso reconhecendo:

- a independência e realidade das idéias essências enquanto tais;
- o encadeamento lógico dessas idéias, tornando-as objetos de idéia, ou seja, idéias da idéia;
- na ordem dos nexos causais das idéias, a intuição da idéia de todas as idéias, isto é, a idéia que, tomada como base, é a ordenação necessária de todas as outras, a idéia *Vera* por excelência;
- que o índice de verdade é a própria gênese da idéia, pois, evidenciada, esta é expressão de sua verdade, já que não há uma inadequação do sujeito pensante duvidando (Descartes), mas uma conexão real de idéias reais que se auto-exprimem.

“Daí é evidente que a certeza nada mais é do que a própria essência objetiva. Isto é, o modo como sentimos a essência formal é a própria certeza. Donde é novamente evidente que, para a certeza da verdade, mais nenhum sinal é necessário além da posse da verdadeira idéia, pois, como ficou demonstrado, não é necessário saber que eu sei que sei”.⁵²

Dessa forma, o método é a reflexão da idéia e, obviamente, para se iniciar, tem necessariamente que haver uma idéia verdadeira e, se possível, essa idéia deve ser a que melhor nos dê a ordenação de nosso intelecto, qual seja, a idéia que nos ordena partir da totalidade, poupando-nos de uma ordenação a partir de idéias verdadeiras, mas parciais e, de fato, não muito úteis para alcançarmos, o mais breve possível, o nosso intento, ou seja, a liberdade.

2.2 Definição da idéia *vera*

Definido o fim para o qual vale a pena dirigir nossos pensamentos, em seguida a melhor percepção para obtermos esse mesmo fim e, por último, demonstrado o caminho que a mente deve trilhar com vistas a esse fim, resta-nos aprofundarmos a crítica da investigação tanto da idéia verdadeira, já que é o ponto inicial do método, quanto dos modos de percepção

⁵¹ *Idea vera (habemus enim ideam veram) est díversum quid a sua ideato: Nam est orculus, alívil idea cirali* (TRE, p. 41).

⁵² *Hinc patet, quod certitudo nihil sit praeter ipsam essentiam objetivam; id est, modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo. Unde iterum patet, quod ad certitui dinem veritatis nullo alio signo sit opus quam veram habere ideam: Nom, uti ostendimus. nom opus est, ut sciam quod sciam me scire* (TRE, p. 43).

A verdade é forjada pela idéia geratriz dela, portanto não há *a priori* o sujeito que reflete sobre a realidade, e sim o pensamento gerador imanente dessa realidade.

dessa idéia: “Comecemos, então, pela primeira parte do método, que consiste em distinguir e separar a idéia verdadeira das idéias falsas, as ficções e as idéias duvidosas”.⁵³

Sobre a idéia fictícia, Espinosa demonstra que ela tem origem no desconhecimento da necessidade da idéia, sendo, contudo, possível. Em compreendendo-se a necessidade da idéia, que é expressão da sua realidade, não haveria possibilidade de a pessoa enganar-se com idéias fictícias, mesmo que estas não implicassem contradição na possibilidade de sua existência.

Por outro lado, bastaria um exame mais minucioso de um encadeamento dedutivo dessa idéia para denunciá-la como fictícia. Além disso, as idéias fictícias não são simples, pois advêm de uma inadequação de idéias como parte de uma totalidade: “Se a idéia é de uma coisa perfeitamente simples, não poderá ser senão clara e distinta; pois essa coisa terá de conhecer-se, não parcialmente, mas na totalidade ou, então, de nenhum modo se conhecerá”.⁵⁴ Portanto a idéia de existência possível é, uma idéia abstrata, isto é, a aplicação da idéia do ser ou da existência a objetos de imaginação que também são abstratos.

Os termos gerais, ou as idéias gerais, como a idéia do ser, são abstrações, ou seja, idéias inadequadas, pois são o resultado do processo que consiste em construir imagens gerais das coisas por meio de imagens particulares, em sentido psicológico, mas são também idéias inadequadas em sentido ontológico, pois buscam atribuir realidade ao que, por estar separado do todo, não pode ser real. Portanto o real está nos nexos causais de idéias reais: “Quanto menos a mente conhece e quando mais percebe, mais é capaz de ficção; quanto mais conhecimentos claros tem, mais esse poder diminui”.⁵⁵

As ficções relativas às essências das coisas provêm do fato de tomarmos como conhecimento os dados dos sentidos, as percepções, sem atentarmos para a natureza de tais percepções:

“A mente que se aplica atentamente a essa idéia falsa em sua natureza para examiná-la e conhecê-la, e que deduz na ordem justa o que é necessário deduzir, demonstrará facilmente a sua falsidade; e se a coisa forjada é verdadeira em sua natureza, quando a mente se aplica atentamente a ela para conhecê-la e começar a deduzir na ordem justa o que se segue, continuará com sucesso e sem interrupção alguma”.⁵⁶

⁵³ *Incipiamus itaque a prima parte methodi. quae est distinguere et separare ideam veram... ne falsas, fictas, et dúbias cum veris confundat* (TRE, p. 47).

⁵⁴ *Si Idea sit alicujus rei simplicissimae, e a non nisi clara, et distincta poterit esse: Nam res illa nom ex parte, sed tota* (TRE, p. 61).

⁵⁵ *Hoc maxime uenit considerandum: quod quo mens minus intelligit, et tamem plura percipit eo maiorem habeat potentiam fingendi et quo plura intelligit, e o magis iila potentia diminuatur* (TRE, p. 66).

⁵⁶ *Mens, cum ad rem fictam, et sua natura falsam attendit, aut eam pensitet, et intelligat, Goneque ordine ex ea deducat, quae sunt deducenda, facile falsitatem pate faciet; et si res ficta sua natura sit vera, cum mens ad eam attendit, ut eam intelligat, et ex e a bono ordine incipit deducere, quae inde sequentur, feliciter perget sine ulla interruptione* (TRE, p. 66).

Isso significa que, se uma idéia for verdadeira, ela e as deduções que dela se fazem se inserirão naturalmente e sem dificuldade na ordem universal das essências; se for inadequada, ela e as deduções que dela se façam não podem estar contidas na ordem universal, pois se trata de idéias falsas.

A diferença entre a idéia fictícia e a falsa decorre do fato de à última não serem oferecidas causas para ratificação, sendo, portanto, não “mais do que o sonhar de olhos abertos, ou seja, em estado de vigília”⁵⁷ e também de as idéias fictícias serem conscientes; ou seja, há uma construção consciente das idéias fictícias, enquanto isso não ocorre com as idéias falsas. Quanto ao modo de nos desvencilharmos de tais idéias, ocorre em ambas o mesmo processo, qual seja: basta relacionarmos a existência com a essência e atendermos à ordem necessária, da qual não sairão absurdos se a idéia não for falsa ou fictícia. “Com efeito, as idéias das coisas que se concebem clara e distintamente ou são simplicíssimas ou compostas de idéias perfeitamente simples, isto é, deduzidas de idéias perfeitamente simples”.⁵⁸ As idéias falsas, na maioria das vezes, ocorrem por as compormos por meio de percepções confusas de coisas existentes na natureza: “Que os homens creiam que nas florestas, nas imagens, nos animais existem divindades; que há corpos de cuja simples combinação pode nascer o entendimento; que os cadáveres raciocinam, andam, falam, que Deus se engana, ou coisas semelhantes”. ...⁵⁹ O engano de tais idéias acontece pela combinação de sensações, de imagens, entre as quais não se pode inferir nenhum elo racional.

Além disso as idéias simples sempre serão verdadeiras, já que são expressões de sua própria essência, não indo além do conceito delas mesmas; portanto “A falsidade consiste apenas em afirmar, de alguma coisa, algo que não está contido no seu conceito”.⁶⁰ Com isso, podemos concluir que as idéias simples ou que são deduzidas de idéias simples e que também sejam claras e distintas são verdadeiras; e também que a idéia é sua própria verdade; ou seja, “a essência da idéia verdadeira deve estar contida na própria idéia verdadeira e deve depender da força e natureza do entendimento”.⁶¹

⁵⁷ *“Quam oculis apertis, sive dum vigilamus somniare”* (TRE, p. 67).

⁵⁸ *Nam ideae rerum, quae clare et distincte concipiuntur, sunt vel simplicissimae vel compositae ex ideis simplicissimis, id est, a simplicissimideis deductae* (TRE, p. 67).

⁵⁹ *“Cum hominibus persuadetur, in silvis in imaginibus, in brutis, et caeteris adesse numina, dari corpora, ex quorum sola compositione fiat intellectus; cadavera ratiocinari, ambulare, Loqui: Deum decipi, et semilia...”* (TRE, p. 68).

⁶⁰ *Quare falsitas in hoc solo consistit, quod aliquid de aliqua re affirmetur, quod in ipsius, formavimus, conceptu, non continetur* (TRE, p. 69).

⁶¹ *“Quare id, formam verse cogitationis constituit, in ipsa eadem cogitatione est quaerendum, et ab intellectu natura deducendum”* (TRE, p. 69).

Aqui é bom esclarecer que a idéia simples é aquela que expressa a gênese da coisa, a qual, obviamente, pode ser composta, desde que expresse a ordem causal necessária da coisa na realidade total. O erro está, quase sempre, em formarmos, em nossa mente, combinações de idéias desconexas do conjunto que constitui a ordem e a conexão do real. “O erro provém também de que, do fato de não se conhecerem os primeiros elementos de toda natureza, e procedendo, por isso, sem ordem e confundindo a natureza com axiomas abstratos, ainda que verdadeiros, traz o homem em si mesmo a confusão e perverte-se a ordem da natureza”.⁶²

Quanto às idéias duvidosas, Espinosa diz: “Falo da verdadeira dúvida na mente, e não daquela dúvida que se encontra apenas na linguagem, que é possível se pôr em dúvida, ainda que a mente não duvide”.⁶³ Nesse sentido, as idéias duvidosas só serão possíveis para aquela mente que não concebeu uma idéia verdadeira, pois não a gerou, restando-lhe a dúvida de sua existência. “A dúvida nasce sempre do fato de que as coisas são estudadas sem ordem”.⁶⁴ Quando a idéia se põe na ordem de sua própria gênese, a conseqüência é que saímos das abstrações e deparamos com a essência das coisas e os seus encadeamentos lógicos e ontológicos necessários, possibilitando o libertar de nosso espírito de idéias parciais e inadequadas, ou seja, de idéias fictícias, falsas e duvidosas, utilizando, para isso, o método que consiste no aprofundamento da reflexão da mente sobre si mesma, a partir de uma idéia verdadeira, que seria a idéia da idéia. No sentido de nos aprofundarmos nessas questões, no intuito de entender melhor o que significa a reforma do entendimento, cujo conhecimento é tão importante para nos facultar um olhar diferente do conceito de liberdade impresso em nós por nossa própria cultura, temos que, de acordo com Espinosa, dissecar a natureza e as propriedades de nossa mente, já que o método é a reflexão dela sobre ela mesma. Para isso, devemos sempre lembrar: é necessário ter idéias claras e distintas, ou seja, idéias que sejam frutos apenas da ação do pensar, e não dos encontros fortuitos do corpo com outros corpos. Forçoso é ordenar tais idéias com a finalidade de que se reduzam a uma só, de forma que possamos reproduzir em nossa mente o encadeamento necessário do real e, com isso, nos libertemos de ordens que não são necessárias.⁶⁵

⁶² “Oritur denique etiam ex e o, quod prima elementa totius naturae non intelligunt; unde sine ordine procedendo, et naturam cum abstractis, quam vis sint vera axiomata, confundendo, se ipsos confundunt, ordinem que naturae pervertunt” (TRE, p. 74).

⁶³ “Loquor de vera dubitatione in mente, et non quam passim videmus contingere, ubi scilicet verbis, quam vis animus non dubitet, dicit quis se dubitare..” (TRE, p. 76).

⁶⁴ “Quod dubitatio semper oritur ex eo, quod res absque ordine investigentur” (TRE, p. 77).

⁶⁵ “Scopus itaque est claras, et distinctas habere ideas, tales videlicet, quae ex pura mente, et non ex fortuitis motibus corporis factae sint. Deinde, omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra, referat objective formalitatem natura” (TRE, p. 83).

Concluimos que, na nossa mente, encontramos idéias que vêm dos movimentos e encontros dos corpos, que dão origem às sensações e imaginações, e idéias que são provenientes da ação da mente em si. Naquelas, a mente seria passiva, nestas, a mente seria ativa e depararia com idéias que são essências, ou seja, auto-suficientes, ou então com idéias que não são auto-suficientes mas cujo conceito está em uma causa próxima. Isso favorece evitarmos idéias abstratas, parciais, que nos tirariam da ordem necessária: “Dos axiomas universais o entendimento não se pode descer às coisas particulares, pois tais axiomas se aplicam a coisas infinitas e não determinam que a inteligência considere certa coisa particular, e não uma outra”.⁶⁶

Dessa forma, Espinosa elimina tanto as idéias advindas dos sentidos, que correspondem ao primeiro e segundo modos de conhecimento, quanto os conceitos abstratos, ou seja, as idéias enquanto axiomas universais. “É o conhecimento feito pelas noções comuns e as idéias adequadas apenas das propriedades das coisas, idéias claras e distintas e, se devemos rejeitá-las, é que existem só no intelecto”.⁶⁷ Espinosa ainda nos remete para a ordenação de idéias claras e distintas a partir de uma ordem necessária que nos daria o conceito genético das idéias particulares. Enfim, não é suficiente que as idéias sejam claras e distintas; é necessário que elas façam parte de um nexo infinito a partir da idéia do ser perfeito, expressão total da realidade: “Perverteremos necessariamente a concatenação das idéias que deve reproduzir no intelecto a concatenação da natureza”.⁶⁸

Como obter, então, a idéia perfeita que ordena a realidade? Espinosa demonstra que basta aplicar o método, ou seja, partir de uma idéia verdadeira e não sair da série dos nexos necessários que ordena as idéias verdadeiras:

“Obter sempre todas as nossas idéias das coisas físicas,⁶⁹ dos seres reais, progredindo na medida do possível, segundo a série das causas, de um ser real a outro ser real e isso sem cair para as coisas abstratas e universais, evitando também concluir dessas coisas qualquer coisa de real, porque tanto uma coisa como outra interrompem o verdadeiro progresso do entendimento”.⁷⁰

⁶⁶ “*Nam ab axiomatibus solis universalibus non potest intellectus ad singularia descendere, quando quidem axiomata ad infinita se extendunt, nec intellectum magis ad unum, quam ad aliud singulare contemplantum determinant*” (TRE, p. 84).

⁶⁷ “*Unde nunquam nobis licebit, quandiu, de inquisitione rerum agimus, ex abstractis aliquid concludere et magnopere cavebimus ne misceamus sunt in intellectu, cumiis quae sunt in re in re*” (TRE, p. 84).

⁶⁸ “*Si autem has praetermittimus, necessario concatenationem intellectus, quae naturas concatenationem referre debet, pervetemus..*” (TRE, p. 85).

⁶⁹ A palavra “física” não se refere a significado moderno; está no sentido etimológico de *phýsis*, ou natureza, tal como os gregos compreendiam.

⁷⁰ “*nobis esse necessarium, ut semper a rebus physicis, sive ab entibus realibus omnes nostras ideas deducamus, progrediendo, quod, eius fieri potest, secundum seriem causarum ab uno ente reali ad aliud ens reale, et ita*

Essas idéias são fixas e eternas e seriam explicitadas no modo do atributo pensamento. Enfim, as idéias fixas e eternas são a realidade em si e constituem, exatamente, a ordem universal das essências. Mas como termos certeza de que estamos na ordem da necessidade?

Para responder essa pergunta, devemos sempre lembrar que o método se constitui de um exame permanente da idéia e da conexão dedutiva real dessa idéia. “Examinar cuidadosamente e deduzir da idéia verdadeira, a boa ordem. No caso de falsidade, esta se descobrirá; se, ao contrário, for verdadeira, então se continuarão com facilidade a deduzir dela, sem interrupção, coisas verdadeiras”.⁷¹ É também lícito dizer que podemos, *a priori*, partir de qualquer idéia, já que temos que operar com o que é dado à consciência e, aí sim, aplicar o método para ver a veracidade de tal idéia, sempre com o intuito de obtermos, por uma análise regressiva, a idéia primeira, da qual deduziremos a totalidade: “Quando tivermos alcançado a idéia total, possuiremos um princípio do qual podemos deduzir nossos pensamentos e um caminho pelo qual o entendimento poderá chegar ao conhecimento das coisas eternas”.⁷²

Fica, então, implícito que o método não se constitui em uma inferência lógica, mas sim em uma retomada de consciência, que se dá no aprofundamento dessa mesma consciência, o que levará, por conseguinte, a uma transposição da consciência psicológica na consciência do “intelecto puro”,⁷³ com suas idéias essências e seus nexos necessários, evidenciando o ordenamento do real. Esse processo faz com que, a partir de então, o nosso entendimento tenha como objeto as idéias fixas, necessárias e percorra o seu encadeamento de forma natural, libertando-se da contingência, da qual não se tem o menor controle. “A essência de nossa liberdade consiste no conhecimento e no desejo desse conhecimento, cujo princípio e fundamento é a idéia absolutamente livre, ou seja, Deus”.⁷⁴

quidem, ut ad abstracta, et universalia non transeamus, sive ut ab iis aliquid reali non concludamus, sive ut ea ab aliquo reali non concludantur, utrumque enim verum progreamus in intellectus interrumpi? (TRE, p. 85)

⁷¹ “*Ubi mens ad aliquam cogitationem attendit, ut ipsam perpendat, Gonoque ordine ex era deducat, quae legitime sunt deducenda, si ea falsa fuerit, falsitatem deteget sin autem vera, tum feliciter perget sine ulla interruptione ers veras inde deducere*” (TRE, p. 85).

⁷² “*Hac enim acquisita fundamentum habebimus, a quo nostras cogitationes deducemos, et viam qua intellectus, prout eiusfert capacitas, pervenire poterit ad rerum aeternarum cognitionem, habita nimirum ratione virim intellectus*” (TRE, p. 87).

⁷³ O intelecto puro não significa algo abstraído do real, o que faria pertinente a crítica de Kant; pelo contrário, é o intelecto como o próprio real, operando com o que é dado aos sentidos tanto no atributo extensão quanto no atributo pensamento e evidenciando através da *virtu* do *Conatus* a geração mesma do real.

⁷⁴ *Ética*, V, Prop. 36, escólio.

Ainda no intuito de um melhor esclarecimento sobre os modos de percepção, que será a base para a conversão do intelecto, passemos a analisar também o *Breve Tratado*⁷⁵, no qual, Espinosa diz:

“o método significa a intuição do concreto pelas idéias verdadeiras no aprofundamento da mente sobre si mesma, o que nos dará a visão da totalidade que é *causa sui* e, ainda, os modos que nos são conhecidos em primeiro lugar, a saber, certos conceitos ou a consciência do conhecimento de nós mesmos e das coisas que existem fora de nós”.⁷⁶

Fica evidente a relação de igualdade entre o *Breve Tratado* e o *Tratado da Reforma do Intelecto*, já que ambos partem do que é dado à consciência; ou seja, os seus conteúdos não-reflexivos, como: a consciência⁷⁷ do eu e do diverso desse mesmo eu⁷⁸ são os conteúdos da mente em uma primeira consciência dela, então, o que é dado aos sentidos, embora não sejam exatamente conhecimento, são o conteúdo que expressa uma realidade, pois, para Espinosa, o pensamento é sempre o pensamento de alguma coisa diversa do próprio pensamento; diferente de Descartes, que pressupõe erro na relação desigual entre vontade e pensamento, já que entende que a vontade pode ser livre do objeto pelo qual se sente vontade, ou seja, a vontade é anterior ao intelecto e infinitamente maior que ele. Em Espinosa, não existe o pensamento do objeto sem a existência desse objeto.

Portanto, tanto quanto Espinosa faz no TRE, também, no *Breve Tratado*, ele inicia com a ordenação de idéias, conteúdos da mente, em relação ao conhecimento do objeto colocado inicialmente, o qual nos facultará a liberdade, pois essa ordenação nos permitirá

⁷⁵ O *Breve Tratado de Deus, do Homem, e do seu bem-estar*, é a primeira obra de Espinosa, escrita antes de 1660.

⁷⁶ *Breve Tratado*, Parte II, Cap. 24.

⁷⁷ Consciência – Capacidade da idéia de duplicar-se, de se desdobrar ao infinito: idéia da idéia. A idéia se apresenta de duas formas: como realidade objetiva do atributo pensamento e como representação formal de si mesma em outra idéia que a representa (*Ética*, II, prop. 21). Disso, pode-se inferir que a consciência tem a capacidade de: 1. reflexão, ou seja, a consciência não é a propriedade moral de um sujeito, mas a característica física da idéia; ela não é reflexão do espírito sobre a idéia, mas reflexão da idéia no espírito; 2. concatenação, ou seja, a consciência é sempre a idéia segunda da idéia primeira, que pode ser tanto afecção do atributo extensão quanto do atributo pensamento; 3. correlação, ou seja, a relação da idéia da alma está para a própria alma assim como a alma está para idéia do corpo e suas afecções (*Ética*, II, prop. 21). Veja-se que a idéia da alma é apenas uma idéia na infinitude das idéias no intelecto infinito, portanto, antes de Freud, Espinosa já infere o inconsciente, pois a alma está inteiramente mergulhada nele. Assim, não temos consciência das idéias que estão em Deus, das quais somos apenas uma; dessa forma, “não temos consciência das idéias que compõem nossa alma, nem de nós mesmos e de nossa duração; só temos consciência das idéias que exprimem o efeito dos corpos exteriores sobre o nosso, idéias de afecções” (*Ética*, II, prop. 9).

⁷⁸ Espinosa admite demonstrar a extensão *a posteriori*, isto é, a partir dos modos desse atributo, pois, como tais modos são atingidos pelos sentidos, é lógico afirmar que esse autor tem no que é dado aos sentidos a razão da existência dos modos no atributo extensão.

passar da percepção de idéia como simples estados de consciência para essências idéias reais.⁷⁹

Assim, no *Breve Tratado*, Espinosa coloca o primeiro modo de percepção como opinião, ou seja, conhecimento que temos pelo fato de termos repetido o que nos foi legado pela tradição, ou então, por generalizarmos, a partir de alguns dados particulares todo o processo de verificação da *idéia vera*.

No primeiro caso, trata-se apenas de uma repetição; já no segundo, um raciocínio indutivo, do qual por alguns exemplos tiramos um universal. Veja-se que Espinosa já reconhece, antes de Hume ou Kant, o problema do conhecimento indutivo.⁸⁰ Em segunda instância, Espinosa nos fala do conhecimento como crença, que equivale ao terceiro modo do TRE. Trata-se do conhecimento pelo raciocínio, da depuração do *lógos*, que, como tal, nos dá razões a partir de princípios verdadeiros. E, então, temos o terceiro modo, ou quarto do TRE, que é a intuição clara do real. Se o segundo modo de conhecimento parte de princípios verdadeiros, e o terceiro de idéias claras e reais, conseqüentemente também verdadeiras, qual seria, então, a objeção de Espinosa ao segundo modo de conhecimento, fruto da razão discursiva, do raciocínio a partir de princípios verdadeiros? Para respondermos a tal questão, temos que notar que o real, para Espinosa, é equivalente ao real enquanto *phýsis*, e não o real apenas da razão, ou seja, forma de aferir conhecimento por proximidade da causa do modo finito do atributo pensamento. O segundo modo de conhecimento é verdadeiro para a razão enquanto lógica operativa de aproximação do real, mas não é exatamente o real: “As coisas que apreendemos somente pela razão não são vistas por nós, mas nos são conhecidas por uma convicção que se faz no espírito, convicção que nos diz que tal coisa deve ser assim e não de outro jeito”.⁸¹ O que caracterizaria o conhecimento racional seria a ausência da idéia como ente real, ou seja, seria o conhecimento das propriedades gerais abstraído da concretude enquanto essência. A razão tem como instrumento idéias gerais, seres de razão, que não proporciona o conhecimento da coisa em si e suas relações necessárias com a totalidade.

Podemos verificar isso quando Espinosa diz: “Para que possamos dizer o que seja o bem e o mal, iniciamos assim: ‘Certas coisas existem em nosso entendimento e não na natureza; elas não são, assim, mais do que a nossa própria obra e não servem senão para

⁷⁹ O método de conhecimento do real consiste no estudo, na reflexão, sobre a *phýsis* como mente humana, modo do atributo da substância, portanto realidades correlatas.

⁸⁰ Por mais conhecimentos particulares que tenhamos, não podemos estar certos, absolutamente, de que se trata de um conhecimento universal, ou seja, válido em qualquer circunstância. Pois pode tratar-se apenas de uma relação psicológica, e não de uma relação causa-efeito pertinente aos fatos naturais reais convalidados com a totalidade.

⁸¹ *Breve Tratado*, p. 103.

concebermos distintamente as coisas; entre elas compreendemos todas as relações que dizem respeito às diferentes coisas que chamamos seres de razão”.⁸²

Com isso, Espinosa nos diz também que não basta a intelecção distinta das coisas, que não é suficiente termos a idéia clara, tal como em Descartes; é preciso dar ainda um “salto” nesse tipo de conhecimento: não a idéia enquanto um ser de razão no nosso intelecto e sim a idéia da idéia, coisa real. Esse tipo, nos diz Espinosa, “tem o conhecimento mais claro, dispensando o ouvir dizer, a experiência e por conseguinte a arte de tirar juízos”.⁸³ E ainda conclui: “Este conhecimento nem imagina nem crê: Ele vê a própria coisa, não por alguma outra coisa, mas por ela mesma”.⁸⁴

É importante salientar que o nível de conhecimento do real, para Espinosa, é diretamente proporcional à aproximação das idéias com a realidade, ou seja: os primeiros níveis de conhecimento, tanto no TRE quanto no *Breve Tratado* e também na *Ética* são idéias extremamente abstraídas do real, pois, neles existe uma separação abissal entre sujeito e objeto. Já no modo de conhecimento pelas noções comuns, entes de razão, se está ainda em estado de abstração, ou seja, fora do real, mas com uma proximidade infinitamente superior à que ocorre nos outros modos iniciais, tanto que esse tipo de conhecimento nos mostra como o real deve ser, proporcionando-nos um saber bastante seguro do real, mas ainda não nos diz o que é o real. Isso acontecerá somente com o último modo de conhecimento: este, sim, nos deixa frente a frente com o real, pois é conjugado com a totalidade da qual é modo.

Consideramos, portanto, feita a retificação do intelecto, para, agora sim, podermos caminhar no plano da realidade necessária, ou seja, a partir de idéias genéticas, que expõem em sua gênese a sua realidade e a realidade necessariamente conseqüente, a qual está implicada pela sua explicitação, demonstrando, assim, a tessitura do real.

⁸² *Breve Tratado*, p. 94.

⁸³ *Ibidem*, p. 102.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 102.

3 DA SUBSTÂNCIA

Antes de definirmos a idéia da substância, que nos dará a ordenação da totalidade, é preciso discorrermos sobre tal ordem, que, sendo posta, desprende uma disposição inerente à sua existência. Ora, Espinosa nos diz que a definição do objeto tem que ser a expressão deste enquanto realidade em si e para si, pois essa definição é a explicitação genética dele. Assim, há uma ordem que é a razão de si em sua explicação adequada e total a qual nos permite deduzir as conseqüências imanentes a ela. Espinosa quer demonstrar que essa ordem não pode ser vista sob o ângulo da imaginação, que havia sido posta pelos filósofos anteriores⁸⁵ como uma disposição hierárquica de entes locados por níveis de perfeição, em disposição de mando e controle, numa concordância entre gêneros e espécies, e sim em uma expressão regulada pela existência que imanentemente se desdobra em suas conseqüências.

Observe-se que o que se desdobra é exatamente a ordem, e não a coisa em si, pois Espinosa não é emanacionista, ou seja, da substância única nada emana, tal como no neoplatonismo, em que do *uno* emana o intelecto, alma universal, alma individual, etc. Para Espinosa, o que há é uma ordem “dada” pela substância única através dos atributos, que, assim, geram os modos. Essa ordem é geométrica não porque o real o seja: aqui, Espinosa se utiliza da geometria apenas porque lhe parece que é o conhecimento humano que mais se aproxima da ordem que põe a realidade, já que essa ciência, ao modo de Euclides, se apresenta em forma de definições, axiomas e escólios, que explicitam o objeto posto como também suas conseqüências a partir de sua definição. Então, qual seria a idéia primeira cuja explicação põe a realidade em ordem? Só há de ser a idéia da totalidade, pois, quando posta, gera a realidade inclusa na sua definição, que é uma ordem para o todo. Essa idéia é a substância definida no livro I da *Ética*, que se inicia com as seguintes definições: “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”.⁸⁶

Entender essa definição é fundamental para o conhecimento do pensamento espinosano. O que Espinosa quer dizer com ela? Quer dizer que a essência da existência não tem causa, pois, em sendo existência *causa sui*, corresponde a ter como essência a existência

⁸⁵ A Escolástica, fundamentalmente, que, utilizado-se da filosofia de Aristóteles, hierarquiza a realidade de acordo com o grau de aproximação com o ente supremo em matéria, animais, homens, santos, anjos, arcanjos, etc.

⁸⁶ *Ética*, parte I.

incausada. Nesse caso, existência e a essência são o mesmo, não há separação, pois não há causa da existência, mas sim a própria existência sem causa.

A segunda definição diz: “uma coisa é finita no seu gênero quando pode ser limitada por outra coisa de mesma natureza”.⁸⁷ Aqui, Espinosa antecipa a unicidade da substância, já que algo só é finito na medida em que é limitado por outra coisa de mesma natureza a que possa se contrapor, pois suas naturezas são iguais. A terceira definição é: “por substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa da qual deva ser formado”.⁸⁸ Essa definição é o desdobramento da primeira, sendo apresentado pelo ângulo da substância, pois substância, por essa definição, é *causa sui* já que só se concebe por si e em si, ou seja, sua existência é sua essência, a qual se autoconcebe, não precisando de outro para ser. A quarta definição diz: “por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela”.⁸⁹

Nessa definição, Espinosa coloca a razão da multiplicidade na essência da substância, pois esta tem em sua existência essências que a exprimem em seu gênero, tal como havia posto na definição segunda. Os atributos são ordens que exprimem a substância em sua totalidade, e nessa ordem. A diferença existente entre substância e atributo é que a substância é o todo dos atributos, ou seja, são os infinitos atributos que compõem a substância, enquanto o atributo é a substância expressa em sua totalidade sob a ordem de um atributo, ou seja, de uma essência, que é a substância no seu gênero. Portanto a diferença entre atributo e substância é apenas de razão, e não de essência.

A quinta definição diz: “Por modo entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido”.⁹⁰ Essa definição é o contraponto da primeira, pois nela Espinosa está definindo a existência que não é *causa sui*, ou seja, a existência que não é essência, a existência que é dependente de outra, a existência que tem uma causa, causa essa que são as modificações da existência/essência posta pelos atributos. Portanto, existência por empréstimo, *in alio*, e que se concebe pela explicação da causa.

⁸⁷ *Ética*, parte I; Pensadores, p. 149. Definição que expressa a origem da multiplicidade pela existência da unicidade constituída por gêneros que a exprimem.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 150.

⁸⁹ *Ibidem*. Por essa definição, pode-se dar crédito a alguns intérpretes de que o atributo não seria real, pois Espinosa diz “que o intelecto percebe da substância”, como se a noção de atributo fosse subjetiva para o intelecto percebente. A questão é que, em sendo o atributo auto-expressivo aquilo em que ele se expressa, implica uma relação de entendimento entre ambos, necessariamente.

⁹⁰ *Ibidem*. É importante entender a relação substância-modos, pois há nesta a “passagem” de infinito para finito. Os modos são modificações reais concebidas dentro dos atributos dos quais são modos. Portanto há uma univocidade dinâmica entre atributos e modos, univocidade esta que garante necessariamente que os modos têm uma existência e uma essência próprias, mas, dentro da ordem que é o atributo dos quais são modos. Os atributos explicam os modos, diretamente pela essência e indiretamente pela existência, a qual depende dos infinitos outros modos. Assim, os modos são infinitos pela essência, mas finitos pela existência.

A sexta definição é apenas uma constatação semântica, já que é a introdução da idéia de Deus como a descrição do que já se havia concebido nas definições III e IV: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”.⁹¹ Espinosa explica o absolutamente infinito para demarcar a diferença entre substância e atributo, já que este é infinito em seu gênero e aquela infinita absolutamente.

A sétima definição é a ratificação das outras, vista sob o ângulo da liberdade, e diz: “livre é o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir e dir-se-á necessário, ou mais propriamente coagido, o que é determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira”.⁹² Isso define o que é liberdade em absoluto, pois só é livre o que é *causa sui*, o que age pela necessidade de sua existência/essência. Com isso, conclui-se que só a substância que tem a existência idêntica à essência e, portanto, é *causa sui*, é livre. As outras existências, que não têm suas existências idênticas às suas essências, e sim são existências causadas, dependentes dessa causa, operam pela determinação dessa ordem. Essas existências *in alio* são os modos que só existem em função da ordem imanente da substância.

A oitava definição é: “por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida como seqüência necessária da mera definição da coisa eterna”.⁹³ Ao definir a existência *causa sui*, Espinosa está a explicitar a própria eternidade, já que esta, sem causa, só pode ser definida como eterna.

Em seguida, Espinosa coloca sete axiomas⁹⁴, que representam as regras de operação do intelecto na intelecção da substância. O primeiro recoloca a diferença entre substância e modo, sendo que a substância existe por si e em si, e o modo existe em outra coisa, pela qual é concebida. O segundo repete o primeiro de forma contrária: o que não pode ser concebido por outra coisa deve ser concebido por si; mas ressalta a concepção da intelegibilidade da diferença entre modo e substância. O terceiro axioma demonstra a concatenação das causas em ordens determinadas, já que “de uma causa determinada segue-se necessariamente um efeito; se não existe qualquer causa determinada, é impossível seguir-se um efeito”.⁹⁵

⁹¹ *Ética*, parte I.

⁹² *Ibidem*, p. 151.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ 1º) Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa;

2º) O que não pode ser concebido por outra coisa deve ser concebido por si;

6º) A idéia verdadeira deve convir ao seu ideato.

⁹⁵ *Ética*, parte I. – Isso parece contradizer a definição primeira, pois, que sem causa, ou seja, *causa sui*, não poderia seguir nenhum efeito. Mas acontece que, nesse ponto, Espinosa está a falar da existência com causa, que são os modos, e não da existência incausada.

No quarto axioma, Espinosa reafirma a intelegibilidade da rede de conexões necessárias, já que “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o”.⁹⁶ Dessa forma, no conhecimento da causa já está impresso o conhecimento do efeito, pois a causa envolve o efeito; em outras palavras, na causa existe a ordem do efeito. O quinto axioma tem relação direta com a segunda definição, que se refere a independência dos gêneros: “coisas que nada tenham em comum entre si também não podem ser entendidas umas pelas outras, ou, por palavras diversas, o conceito de uma não envolve o conceito da outra”.⁹⁷

Com esse axioma, Espinosa demarca a incomunicabilidade dos atributos, já que cada um é uma essência que exprime a substância em seu gênero. O axioma sexto é paradigmático, pois nele o autor desfaz a noção de verdade como relação de adequação da idéia ao objeto, o que a tornaria verdadeira. Espinosa subverte tal conceito, pois não está a refletir sobre idéias (imaginação) que, como tais, só existem no intelecto como representações, mas sim sobre a idéia que é o próprio ideato, pois é efeito necessário da causa que a exprime. Por isso ele diz que a idéia verdadeira deve convir ao seu ideato. O verbo convir explicita a não-distinção entre idéia e ideato, pelo que, nesse caso, são a mesma coisa e, por isso, verdadeira. Isso significa que toda vez que houver a idéia verdadeira esta será índice de verdade por si mesma, já que a idéia verdadeira nada mais é que a presença do ente real.⁹⁸

O sétimo e último axioma remete à primeira definição, que fala da existência como essência e à quinta definição, que fala da existência por outro: “A essência do que pode ser concebido como inexistente não envolve a existência”.⁹⁹ Com esse axioma, novamente Espinosa define os modos, pois eles são existência não por essência, ou seja, suas essências não envolvem a existência, tanto que eles podem ou não existir; dependem de uma causa. Em seguida, o filósofo passa às proposições, suas demonstrações e escólios, que são explicitações, amiúde, no sentido de um melhor entendimento das definições e axiomas. Da proposição I à VIII, Espinosa demonstra a unidade da substância, já que a proposição primeira faz referência à anterioridade da substância em relação às suas modificações; o que é lógico, pois só pode haver existência contingente a partir da existência necessária, o contrário se mostra absurdo. As proposições segunda, terceira e quarta demonstram que as substâncias se diferenciam

⁹⁶ *Ética*, parte I.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ As idéias verdadeiras são idéias adequadas, porque se referem às idéias enquanto modos dos atributos. No TRE Espinosa demonstrou-nos que o método de reconhecimento da idéia verdadeira é reflexivo, pois não visa, *a priori*, nos fazer compreender algo exterior, mas sim reconhecer que somos capazes de auto-conhecimento gerando a idéia da idéia, ou seja, a idéia adequada da modificação da substância.

⁹⁹ *Ética*, parte I, Axioma VII.

pelos seus atributos, pois estes constituem a essência dela pela definição quarta. Isso nos leva a perceber que, se elas tiverem atributos diversos, nada terão entre si; portanto, no que diz respeito às coisas, que nada têm em comum entre si, uma não pode ser a causa da outra, pois isso envolveria contradição em relação ao quarto e ao quinto axioma, o que resulta na quinta proposição, que demonstra que, se não há diferença entre substâncias que tenham os mesmos atributos, não pode haver duas substâncias. Portanto uma substância não pode produzir outra, pois seriam a mesma coisa, já que não se distinguiriam pelos atributos; e, não podendo ser produzidas por outra substância, ocorre que “À natureza da substância pertence o existir”,¹⁰⁰ e, se o seu existir é sem causa ou *causa sui*, sua existência é necessariamente infinita; portanto “Toda substância é necessariamente infinita”.¹⁰¹

Espinosa acha difícil essa passagem para os que insistem em não ter a adequação de suas idéias pelas suas causas primeiras, o que não causaria dúvidas, pois poderiam diferenciar das substâncias as suas modificações.

“Com efeito, por substância entenderiam o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conhecimento não carece do conhecimento de outra coisa; e, por modificação, o que existe noutra coisa e cujo conceito é formado pelo conceito da coisa na qual existem, por cuja razão podemos ter idéias verdadeiras de modificações não existentes, pois embora estas não existam em ato fora do intelecto, a essência delas, não obstante, é compreendida noutra coisa pela qual podem ser concebidas”.¹⁰²

Espinosa enfatiza a distinção entre existência necessária e existência contingente, ou seja, dependente da causa que a concebe. Com isso, ele esclarece a unicidade da substância e, conseqüentemente, a impossibilidade de a liberdade ser um confronto de substancialidade, em que existiria uma relação de mando e obediência. Nas proposições seguintes, Espinosa explicita o conceito de atributo, pois um ser tem tanto mais realidade quanto mais atributos lhe são próprios e estes são concebidos por si, já que constituem a essência da substância. Isto é, o atributo, princípio da multiplicidade, constitui uma essência, ou seja, uma ordenação da substância, que está limitada entre outras ordenações, embora sejam infinitas em suas expressões. Os atributos são substâncias em seu gênero, pois cada um exprime uma ordem eterna e infinita da substância, portanto não há distinção entre substância e atributo pela essência, mas sim, e somente, no fato de que a primeira consta de infinitas ordens que a

¹⁰⁰ *Ética*, parte I, prop. VII.

¹⁰¹ *Ibidem*, prop. VIII.

¹⁰² *Ibidem*, escólio da proposição VIII. Seguindo o método, facilmente diferenciaríamos as essências e existências da substância e dos modos, pois estes só podem ser concebidos naquela. Por exemplo: os corpos só podem existir porque pressupõem a extensão, atributo da substância.

exprimem, enquanto o atributo é apenas uma dessas infinitas ordens. Isso se comprova na proposição XI, que diz: “Deus, ou, por outras palavras, a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente”.¹⁰³ No intuito de romper a metafísica da transcendência, na qual há várias substâncias, Espinosa ratifica a unicidade dessa metafísica, demonstrando que, se for possível negue-se a proposição acima, contrária ao axioma sétimo – “A essência do que pode ser concebido como inexistente não envolve a existência” como também a proposição sétima – “À natureza da substância pertence o existir”. Portanto a existência da substância é essencial, pois não há nada tanto nela quanto fora dela que possa impedir sua existência em infinitos atributos.

Em seguida, Espinosa apresenta duas provas da existência da substância *a posteriori*: a primeira fala que, se o que existe agora são entes finitos, estes teriam que ter mais potência, já que existem, do que algo infinito que não existisse, o que é contraditório; a segunda segue o mesmo raciocínio, mas no sentido da potência para a realidade de algo absoluto, que, em si, resguardaria a infinita existência em absoluto. Espinosa relembra o seu método orgânico e genético àqueles que insistem em ordenar seus pensamentos por causas externas ou a partir de representações, tendo dificuldade para entender algo cuja causa é uma extensão de si mesma.

A seguir, Espinosa demonstra outra particularidade da relação atributo-substância: os atributos não dividem a substância, já que são a essência desta. Isso nos leva à conclusão da indivisibilidade da substância. Novamente, Espinosa subverte a metafísica da transcendência, colocando-nos a extensão como atributo da substância, pois ela não pode dividir-se em seus atributos, já que estes constituem a essência dela, que é infinita, portanto, indivisível: “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido”.¹⁰⁴ Portanto a extensão e o pensamento, que, pela definição quarta, são algo que o intelecto percebe, só podem ser atributos da substância, que é única.

¹⁰³ *Ética*, parte I, prop. XI.

¹⁰⁴ *Ibidem*, prop. XV. Deleuze, em seu livro *Espinosa Filosofia Prática*, na p. 59, diz que o atributo “multiplicidade formal puramente qualitativa, permite identificar uma substância para cada atributo. A distinção real entre atributos é uma distinção formal entre “quididades” substâncias últimas. A nosso ver, essa interpretação contradiz frontalmente a proposição XII – “Não se pode conceber, verdadeiramente, qualquer atributo da substância do qual resulte que a substância pode ser dividida”, como também a proposição XIII – “A substância absolutamente infinita é indivisível” (*Ética*, I).

3.1 Da Ordem

Uma vez definida a unicidade da substância, seus atributos e suas afecções, Espinosa mostra a diferença da ordem intuída, por uma concatenação necessária, para uma ordem imaginada.

“Há quem imagine que Deus, à semelhança do homem, é composto de corpo e alma, sujeito a paixões, mas das demonstrações precedentes resulta quanto tais pessoas estão longe do verdadeiro conhecimento de Deus. Deixo-as, porém, de lado, pois todos os que têm considerado, por pouco que seja, a natureza divina, negam que Deus seja corpóreo; o que provam muitíssimo bem com o fato de entendermos por corpo qualquer quantidade com comprimento, largura e altura, limitada por alguma figura, e isto é a coisa mais absurda que dizer se possa de Deus. Todavia, por outras razões, mediante as quais se esforçam por demonstrar a mesma coisa, mostram claramente que removem totalmente a substância corpórea ou extensa da natureza divina. Ignoram, porém, por que potência divina ela poderia ter sido criada”.¹⁰⁵

Conceituada a substância e suas essências, Espinosa começa, a partir da proposição XVI, a demonstrar a concatenação lógica necessária da ação da substância, primeiro nos modos infinitos imediatos e, em seguida, nos mediatos. “Da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em número infinitos de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito”.¹⁰⁶

Definida geneticamente uma coisa, dela se devem desprender as conseqüências necessárias, que constituem a essência de sua definição; então, se foi definido que a substância é única e indivisível e que tem infinitas essências que a exprimem em uma determinada ordem infinita em seu gênero, portanto, da definição da natureza divina tem que resultar o que é de sua natureza: já que infinita, infinitos também são os seus modos. É premente lembrar que essa proposição coloca a atividade eterna da substância nas suas conseqüências, ou seja, nos seus modos infinitos, pois a ação é atividade infinita e, conseqüentemente, eterna. A substância age nos e pelos modos.

¹⁰⁵ *Ética*, parte I, escólio da prop. XV.

¹⁰⁶ *Ibidem*, prop. XVI; *Pensadores*, p. 171. Os modo,s tanto imediatos quanto mediatos, são infinitos por suas causas e não por suas propriedades (*Ética*, parte I; prop. XXI e XXII). O modo infinito imediato compreende as partes gerais das essências individuais; por exemplo: as essências de corpo e idéias como parte tanto do atributo extensão quanto do atributo pensamento, respectivamente. O modo infinito mediato seriam as relações em que os modos finitos atuariam e poderiam vir a existir.

“Daqui resulta que Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem cair sob um intelecto infinito”.¹⁰⁷ Resulta também que Deus é causa por si mesmo, e não por acidente, como também que é absolutamente causa primeira. Novamente, Espinosa trata da univocidade da substância, que é concausa dos modos; ou seja, estes são expressões ordenadamente necessárias dadas pela existência eterna de sua causa, coextensivas a eles. Na proposição XVII, ocorre a ratificação da definição sétima, a qual diz que liberdade é *causa sui*, ou seja, age segundo suas leis sem constrangimentos. Tal proposição é fundamental para o nosso intento, pois nela Espinosa subverte os conceitos vulgares de intelecto e vontade, isto é, respectivamente, determinação da idéia pelo objeto e liberdade de escolha, expondo claramente a sua posição de dismantelamento da definição imaginária de Deus, já que o poder de Deus não constitui um poder fazer possível ou a liberdade de opções contingentes, mas sua atuação é infinita e necessariamente livre, pois ele é único e, por isso, age somente pela necessidade de sua natureza, ou seja, pela única necessidade eterna de sua existência *causa sui*.

Portanto qualquer pensamento que possa engendrar um possível está a pensar na temporalidade das existências imaginativas, ou seja, não-gerativas, assim agiriam tanto o intelecto quanto a vontade como modos dos atributos da substância, ensejando possibilidades de erros e acertos, pois suas ações operariam sob a égide necessária de sua causa, que, no caso, é imaginária.

A onipotência de uma existência sem causa corresponde à sua necessária identidade em ato, causando, coextensivamente, em sua atividade, as conseqüências necessárias dessa existência. Assim, “Deus é causa imanente de todas as coisas, e não causa transitiva”.¹⁰⁸ Essa proposição trata da realidade enquanto substância e modos; em outras palavras, só existem as existências necessárias sem causa e as conseqüências desta em forma de modos ou afecções dos atributos da existência sem causa.

As proposições XXI, XXII e XXIII demonstram a necessidade das existências dos modos infinitos imediatos e mediatos, pois são afecções diretas da essência dos atributos ou modificações dos modos infinitos imediatos, respectivamente; portanto não sofrem afecções de outros modos, mas derivam da definição do atributo que é infinito, já que substância. Os modos infinitos imediatos resultam da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus, que

¹⁰⁷ *Ética*, parte I, corolário I da prop. XVI.

¹⁰⁸ *Ibidem*, prop. XVIII.

deve ter existido sempre e ser infinito, ou, por outras palavras, é eterno e infinito pelo mesmo atributo, enquanto que os modos infinitos mediatos são conseqüências de qualquer atributo de Deus, enquanto é modificado por uma causa-modo que, em virtude do mesmo atributo, existe necessariamente. Os modos infinitos tanto imediatos quanto mediatos “devem ser resultado, necessariamente, ou da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus, ou de qualquer atributo afetado de uma modificação que existe necessariamente e é infinita”.¹⁰⁹

Pela definição quinta, os modos são existências *in alio*, ou seja, por outro, e esse outro é existência sem causa. Como esses primeiros modos são eternos e infinitos, essas propriedades só podem advir dos atributos que assim o são – a modificação primeira, portanto, imediata, que ocasiona a segunda, por conseguinte mediata. Os modos, por terem a existência em outro, não possuem em suas essências a existência, como confirma a proposição XXIV.¹¹⁰

“A essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência, portanto, não são livres absolutamente, pois que não existem pela única necessidade de sua natureza, o que resulta também que suas existências começam e perduram em função da existência necessária já que esta não é parte da essência dos modos. Deus não é somente causa eficiente da existência das coisas, mas também da essência delas”.¹¹¹

Como a essência dos modos não pertence à existência, aquela é posta pela existência necessária, o que resultará na seqüência da rede causal da essência dos modos, enquanto *conatus*, ou desejo de perdurar na existência, que, como ação da existência não-necessária, é determinada pela existência necessária tanto pela via de outros *conatus* quanto pela via da essência da existência não causada, que, em sendo substância única, é livre para se auto-determinar, o que não ocorre com os modos, já que estes são expressões certas e determinadas dos atributos divinos: “Uma coisa que é determinada por Deus para qualquer ação não pode tornar-se a si própria indeterminada”.¹¹² Portanto a ação dos modos é determinada pela essência que a constitui e, em sendo essência, não pode ser modificada. Essa ação é não-modificável enquanto essência e não enquanto ordem da ação, esta sim, extremamente

¹⁰⁹ *Ética*, parte I, prop. XXIII.

¹¹⁰ A essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência. (*Ética*, I, prop. XXIV).

¹¹¹ *Ética*, parte I, prop. XXV.

¹¹² *Ibidem*, prop. XXVII.

flexível, dependente da relação que o agente tem com o objeto da ordem, que coloca a imanência da ação, a qual dará resultados os mais diferentes possíveis.

“Qualquer coisa singular, ou, por outras palavras, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinada à ação se não é determinada a existir e a agir por outra causa, a qual é também finita e tem existência determinada, e, por sua vez, esta causa também não pode existir nem ser determinada à ação se não é determinada a existir e a agir por outra causa, a qual também é finita e tem existência determinada, e assim indefinidamente”.¹¹³

Nessa proposição, Espinosa demonstra a diferença entre os modos, que são produzidos imediata ou mediadamente da essência dos atributos divinos e que, portanto, são eternos e infinitos, já que são únicos, e os modos que são finitos e que, portanto, devem necessariamente ser resultado de algum modo finito, já que nada existe além da substância e dos modos, pelo axioma I e que os modos são apenas afecções dos atributos divinos pela proposição XXV. A dificuldade dessa proposição mostra-se no fato de que ela trata da passagem do infinito ao finito. Tal dificuldade pode ser esclarecida se retornarmos à definição segunda: “uma coisa é finita no seu gênero, ou seja, quando pode ser limitada por outra coisa da mesma natureza”.¹¹⁴ Dessa forma, os modos que resultam não de Deus enquanto causa imediata, mas dos modos que em seu gênero são limitados por outros, esses sim são as causas da limitação de ambos, portanto a existência necessária continua sendo infinita, para esses modos que são finitizados pela presença de outros modos, que são tanto causa de sua existência como também de sua finitude. Na verdade, tudo é eterno, pelo ângulo da substância, tornando-se finitizado apenas enquanto contraposto a outros modos.

“Na natureza nada existe de contingente; antes tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo”.¹¹⁵ Essa proposição ratifica as anteriores: pois, tudo que existe em Deus, que, pela proposição XXI, é um ser necessário e único, e os modos, que são afecções dessa existência necessária, devem, portanto, agir de forma determinada pela ação dessa substância, da qual são modos. Por conseguinte, são determinados tanto os modos que procedem necessariamente da ação absoluta da substância, quanto os modos que são determinados a existir e também a operar pela ação da substância.

¹¹³ *Ética*, parte I, prop. XXVIII.

¹¹⁴ *Ibidem*, definição II.

¹¹⁵ *Ibidem*, prop. XXIX.

No escólio dessa proposição, Espinosa define o que irá chamar de natureza naturante, ou seja, a substância e seus atributos, e natureza naturada, que são os modos resultantes da ação dos atributos da substância. Essa demarcação é importante, pois, com ela, Espinosa passa a referir-se às coisas que pertencem à natureza naturada – em outras palavras, aos modos.

Antes, porém, o autor se reporta à reforma do entendimento, a qual analisamos anteriormente. Ele define que a idéia verdadeira deve convir com seu ideato, portanto aquilo que é manifesto objetivamente no entendimento deve necessariamente existir na natureza, pois ela é única, conforme a proposição “O entendimento, seja em ato finito ou infinito, deve compreender os atributos de Deus e as afecções e nada mais”.¹¹⁶ Há, por conseguinte, a inteligibilidade da substância, de seus atributos e modos, pela ação de um modo imanente a ambos, sejam eles finitos ou infinitos, já que a finitude é só uma relação entre os modos.

O entendimento em ato, quer seja finito quer infinito, assim como a vontade, a apetição, o amor, etc. devem ser referidos à natureza naturada, e não à natureza naturante. Sendo existência *causa sui*, única e eterna, a substância não pode ter vontade, intelecto, apetição, amor, ódio, etc., como algo inerente à sua essência, pois, tudo isso são movimentos que, em assim sendo, demandam o outro enquanto referência de tais movimentos. Assim, tais coisas só podem pertencer à natureza naturada, ou seja, aos modos. Portanto, a vontade, em sendo um modo da substância, não é *causa sui*, ou seja, sua existência se constitui *in alio*, o que a coloca como não “sendo causa livre, mas somente necessária”.¹¹⁷ Essa proposição é fundamental para nosso trabalho, já que, com ela, Espinosa desfaz a possibilidade de uma vontade inerente à substância, que agiria pela liberdade de sua vontade, portanto a vontade é um modo do atributo pensamento, é natureza naturada, por isso opera pela necessidade do atributo do qual é modo. Isso resulta em “que Deus não efetua coisa alguma por liberdade da vontade, e em que a vontade e o intelecto estão para a natureza de Deus na mesma relação que o movimento e o repouso, e, de maneira geral, todas as coisas naturais devem ser determinadas por Deus a existir e a agir de certo modo”.¹¹⁸

¹¹⁶ *Ética*, parte I, prop. XXX. Devido à univocidade dos atributos, as idéias que são modos estão adequadas em Deus, e esses modos se interligam adequadamente, portanto um modo pode fruir em um conjunto regular da idéia dele, da idéias dos outros, nesse conjunto que é a idéia de Deus, que a tudo contém. Dessa forma, pela potência do modo do atributo pensamento, este se conhece e se compreende dentro de uma ordem, pois é uma das expressões dessa ordem, o que faculta a inteligibilidade desta.

¹¹⁷ *Ibidem*, prop. XXXII.

¹¹⁸ *Ibidem*, corolário I e II da proposição XXXII.

Com efeito, a vontade, como tudo o mais, carece de uma causa pela qual seja determinada a existir e a agir de certo modo. E, embora, de uma vontade dada ou de um intelecto dado, resulte uma infinidade de coisas, nem por isso se pode dizer que Deus age pela liberdade da sua vontade, como não se pode dizer, tendo em vista que do movimento e do repouso resultam certas coisas, que Deus age pela liberdade do movimento e do repouso.

Dessa forma, intelecto e vontade são modos do atributo pensamento tal como movimento e repouso são do atributo extensão e, por isso, são carentes de uma causa tanto para existir quanto para operar. “As coisas não podiam ter sido produzidas por Deus de maneira diversa e noutra ordem do que tem”.¹¹⁹ Nessa proposição, é tratada a não possibilidade de uma ação de Deus, senão como necessária, já que da essência de sua constituição não faz parte qualquer movimento direcional, seja na extensão seja no pensamento que reporte ao outro. Sendo assim, a sua ação é apenas a expressão de sua existência *causa sui*, o que nos remete à proposição “A potência de Deus é a sua própria essência”.¹²⁰

Assim, a existência necessária é agora definida como potência, ou seja, ação eterna que a tudo concebe como existência necessária, o que se traduz como uma ação sempre produtora de um efeito, desde a natureza naturante à naturada, pois da potência de Deus, que é causa de todas as coisas, resulta sempre algum efeito.

Em relação a isso, Espinosa afirma que a potência imanente da substância que chega aos modos deve produzir uma ação causal com algum efeito. Essa ação que constitui a essência do modo deve ter, enquanto causa, algo que a determine em uma ordem, de forma a libertá-la da ação dos infinitos outros modos.

3.2 Da imagem

Tendo exposto a natureza de Deus, sua existência necessária, sua unicidade, e sua ação, que consiste na expressão dessa mesma natureza, que, em sendo causa livre de todas as existências *in alio*, determina-as, pela sua potência eterna e infinita, e não por um irrestrito ato livre contingente, Espinosa faz uma pequena crítica aos modos de percepção voltados para os entes de imaginação, que colocam o mundo em um sentido teleológico.

¹¹⁹ *Ética*, parte I, prop. XXXIII.

¹²⁰ *Ibidem*, prop. XXXIV.

“É isto que antes de mais passarei a examinar, indagando, em primeiro lugar, a causa por que quase toda a gente dá aquiescência a tal preconceito, a seguir mostrarei a falsidade dele e finalmente direi como daí nasceram prejuízos acerca do bem e do mal, do mérito e do pecado, do louvor e do vitupério, da ordem e da confusão, da beleza e da lealdade, e outros do mesmo gênero”.¹²¹

Como já nos reportamos a tal problemática na discussão do TRE, diremos apenas que tal propensão é causada pela natureza da mente humana, que será adiante melhor detalhada, a qual propicia um entendimento imaginativo das coisas feitas para um fim, e que esse fim se relaciona a um ente transcendente, que a tudo ordena e dispõe, por uma vontade livre, tal como a liberdade imaginativa dos homens, que têm a opinião de que são livres, por estarem conscientes de suas vontades e de seus apetites, mas não têm a menor idéia das causas que os dispõem a apeteer e a querer. Por isso

“as noções com que o vulgo costuma explicar a natureza são apenas modos de imaginar, as quais nada dão a saber acerca da natureza do que quer que seja, mas apenas sobre a constituição da imaginação e, porque têm nomes (bem, mal, ordem, confusão, frio, beleza, louvor, vitupério, pecado, mérito, etc. ...), como se fossem entes existentes fora da imaginação, chamo-lhes entes da imaginação, e não entes da razão”.¹²²

¹²¹ *Ética*, Parte I, Apêndice.

¹²² *Ibidem*, Apêndice: Pensadores, p. 198. “O conhecimento não é a operação de um sujeito, mas afirmação da idéia na alma; “Não somos nós quem afirma ou nega jamais nada de uma coisa, mas é ela mesma que em nós afirma ou nega algo de si mesma” (*Breve tratado*, II, 16,5). O conhecimento é sempre a explicitação da idéia, seja essa idéia duplicação da idéia enquanto modo, como idéia da idéia, ou a idéia enquanto duplicação das afecções do corpo, o que determina os sentimentos dos *conatus* que varia entre uma maior ou menor potência, de acordo com a adequação das idéias dos afetos do corpo com a idéia deste, ou então, tendo o modo idéia enquanto causa de suas ações. Nas condições naturais da existência humana, esta é propensa a ter idéias inadequadas que geram paixões do tipo angústia devido a não-compreensão imediata de sua existência, o que se resolve pela ordem da imaginação. Considerando que a consciência recolhe os efeitos das afecções dos corpos, ela suprirá a ignorância deste invertendo a ordem das coisas, tomando os efeitos pelas causas (ilusão das causas finais), como também que esses efeitos são ações finais do corpo exterior sobre ela, assim ela se toma como causa das ações do corpo (ilusão do livre-arbítrio)”. *Ética*, parte I, Apêndice.

4 DA ALMA

Para definir a alma, Espinosa passa a explicar a natureza naturada, ou seja, a existência causada. As definições dizem respeito aos modos, tanto no atributo extensão quanto no atributo pensamento:

“Por corpo entendo um modo que exprime, de maneira certa e determinada, a essência de Deus enquanto esta é considerada como coisa extensa”.¹²³ O resgate que Espinosa faz do corpo nessa definição é fruto da consequência necessária da unicidade da substância que subverte a filosofia platônico-cristã, a qual tem o corpo como algo menor, que gera as inconseqüências e erros do intelecto. Nesse caso, o corpo é considerado como uma expressão necessária da substância, ou seja, um modo do atributo extensão.

“A essência de uma coisa é algo que, sendo dado, faz com que a coisa exista, e que, por ela, seja concebida”.¹²⁴ Essência é a própria coisa concebida sob a ótica da existência necessária. “Por idéia entendo um conceito da alma que esta forma pelo fato de ser uma coisa pensante”.¹²⁵ A ação do modo alma se constitui na formação de idéias, já que a alma é determinada a operar de acordo com o atributo do qual é modo, que, nesse caso, é o pensamento.

“Por idéia adequada entendo uma idéia que, enquanto é considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma idéia verdadeira”.¹²⁶ A idéia adequada é o próprio modo, que é chamado de idéia apenas enquanto é a ação de um modo do atributo pensamento, a cujo produto dá-se o nome de idéia.

¹²³ *Ética*, Parte II, definição I. Os modos são afecções dos atributos da substância (*Ética*, I, prop. 25, cor.). Isso significa que, embora os modos difiram em essência e existência da substância, diferem no que há de comum, que é o atributo. Apenas na substância o atributo é a essência dela; no modo o atributo o envolve, ou seja, é a condição de possibilidade do modo. “Deus produz uma infinidade de coisas numa infinidade de modos”. (*Ética*, I, prop. 16); é por isso que o corpo é um modo do atributo extensão, pois este pressupõe aquele.

¹²⁴ *Ibidem*, definição II. É importante salientar a diferença de essência enquanto essência da substância que, nesse caso, se identifica com a existência, e a essência parte da potência da substância, nos modos expressa pelos atributos. “A potência do homem, enquanto se explica pela sua essência atual é uma parte da potência infinita, isto é, da essência de Deus, ou seja, da natureza”. (*Ética*, parte IV, prop. 4, dem.).

¹²⁵ *Ibidem*, definição III. É preciso distinguir a idéia enquanto modo da substância e as idéias representativas, que são conceitos formados pela ação do modo idéia, portanto há que se diferir a idéia que um corpo é das idéias que ele tem: aquela está em Deus adequadamente, estas são representações dos afetos do corpo.

¹²⁶ *Ibidem*, definição IV.

“A duração é a continuação indefinida da existência”.¹²⁷ Essa definição se reporta à segunda definição da parte I, que trata da existência finita apenas no gênero, ou seja, nos modos que se finitizam na duração, pois sua causa eficiente é infinita, por isso não se pode suprimi-la.

“Por realidade e por perfeição, entendo a mesma coisa”.¹²⁸ Realidade é a própria existência absolutamente necessária e infinita.

“Por coisas singulares entendo as coisas que são finitas e que têm uma existência determinada”.¹²⁹ Definição dos modos que têm uma duração finita não pela causa, mas pelos outros modos e cuja existência é determinada pela ordem do atributo do qual é modo.

“A essência do homem não envolve a existência necessária; isto é, da ordem da natureza tanto pode resultar que este ou aquele homem exista como que não exista”.¹³⁰ Esse axioma define o homem como modo cuja existência não é necessária, pois os modos têm existência causal, existem em função dos outros modos que os causam e dos atributos que os concebem, portanto podem ou não existir.

“Homem pensa”.¹³¹ – axioma que determina o modo homem como modo do atributo pensamento.

“Os modos de pensar, como o amor, o desejo ou qualquer outro sentimento da alma, qualquer que seja o nome por que é designado, não podem existir num indivíduo senão enquanto se verifica neste mesmo indivíduo uma idéia da coisa amada, desejada, etc. Mas uma idéia pode existir sem que exista qualquer outro modo de pensar”.¹³²

Esse axioma é fundamental, pois nele Espinosa distingue modos como ação do pensar do modo alma, que resultam em sentimentos desta, e modos como idéia ente real, que,

¹²⁷ *Ética*, parte II, definição V. Duração é uma existência causada, portanto uma existência dos modos, existência que tem um começo na sua causa. (*Ética*, parte II, prop. 8, corolário). “Daí se segue que, na medida em que as coisas singulares não existem, a não ser enquanto compreendidas nos atributos de Deus, o seu ser objetivo, isto é, as suas idéias, também não existem, a não ser enquanto existe a idéia infinita de Deus e, sempre que se diz que as coisas singulares existem, não somente enquanto compreendidas nos atributos de Deus, mas enquanto se diz que elas têm uma duração, as suas idéias envolverão também uma existência, em virtude da qual se diz que elas têm uma duração”. Assim, quando um modo passa à existência, pela ação de outro modo, esse modo já não está somente nos atributos, mas na duração, ou seja, sua essência passa a ser desejo ou tendência a durar na existência (*conatus*). Dessa forma, nem a essência do modo nem sua causa determinam sua duração. O fim de sua duração, ou seja, a morte, provém dos encontros inadequados com outros modos, que decompõem a relação, ou seja, a razão que perdurava na existência (*Ética*, parte III, prop. 8; IV, prop. 39).

¹²⁸ *Ibidem*, definição VI.

¹²⁹ *Ibidem*, definição VII.

¹³⁰ *Ibidem*, axioma I.

¹³¹ *Ibidem*, axioma II.

¹³² *Ibidem*, axioma III. Diferença entre as idéias enquanto modos de pensar, e as idéias enquanto afecções da substância: aquelas sempre carecem de uma realidade da qual são representações; estas, por serem a própria realidade, podem apenas existir nos atributos.

enquanto é desejado, amado, produz na alma do desejanse aqueles sentimentos. Dessa forma, a idéia pode existir sem que suscite qualquer outro modo de pensar.

“Sentimos que um determinado corpo é afetado de muitas maneiras”.¹³³ Sendo o corpo modo do atributo extensão, é afetado por infinitos outros modos do mesmo atributo.

“Não sentimos nem percebemos outras coisas singulares além dos corpos e dos modos de pensar”.¹³⁴ Esse axioma posiciona o homem como participante de dois atributos, já que só percebemos os modos do atributo extensão e os modos do atributo pensamento.

“O pensamento é um atributo de Deus; em outras palavras, Deus é uma coisa pensante”.¹³⁵ Percebidos os pensamentos singulares ou as coisas singulares, que, pelo corolário da proposição XXV da parte I, são apenas afecções dos atributos divinos, Espinosa conclui que tanto o pensamento quanto a extensão são atributos divinos.

“A extensão é um atributo de Deus; por outras palavras, Deus é uma coisa extensa”.¹³⁶

Essa proposição remonta aos corolários I e II da proposição XXXII, da parte I, nos quais Espinosa demonstrou que a potência de Deus é igual à sua essência, ou seja, sua existência é a potência que a tudo coloca na existência *in alio*, portanto “existe necessariamente em Deus uma idéia tanto da essência como de tudo que necessariamente se segue da sua essência”,¹³⁷ o que remete à proposição XVI da mesma parte, que diz: “Deus age em virtude da mesma necessidade pela qual se compreende”.¹³⁸

Nessas proposições, Espinosa identifica a idéia à essência, existência, potência divina, da qual seguem necessariamente coisas infinitas em infinitos modos e diz que estas são formadas pela ação da idéia única apenas pelo fato de ser uma coisa pensante.

“Os modos de cada atributo têm por causa Deus apenas enquanto ele é considerado sob o atributo de que eles são modos, e não enquanto é considerado sob outro atributo”.¹³⁹ Há independência entre cada atributo e seus respectivos modos, que seguem necessariamente da essência da substância em cada um de seus atributos.

“A ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”.¹⁴⁰

Cada atributo exprime, em seu gênero, a substância, portanto a diferença dos atributos não está na ordem e nas conexões, pois, em qualquer atributo, estas serão as mesmas, já que todos exprimem a mesma coisa, ou seja, a substância, que é única.

¹³³ *Ética*, parte II, axioma IV.

¹³⁴ *Ibidem*, axioma V.

¹³⁵ *Ibidem*, prop. I.

¹³⁶ *Ibidem*, prop. II.

¹³⁷ *Ibidem*, prop. III.

¹³⁸ *Ibidem*, escólio da proposição III.

¹³⁹ *Ibidem*, prop. VI.

¹⁴⁰ *Ibidem*, parte I, prop. VII.

“As idéias das coisas singulares ou modos, que não existem, devem estar compreendidas na idéia infinita de Deus da mesma maneira que estão contidas nos atributos de Deus as essências formais das coisas particulares, ou seja, dos modos”.¹⁴¹ Essa proposição demonstra que apenas alguns modos, dentre os infinitos modos contidos na idéia infinita de Deus, existem enquanto duração, pois a existência *in alio* dos modos depende de causas que são outros modos.

“A idéia de uma coisa singular, existente em ato, tem por causa Deus, não enquanto ele é infinito, mas, enquanto é considerado como sendo afetado pela idéia de outra coisa singular existente em ato, idéia de que igualmente Deus é causa, enquanto é afetado por uma terceira e assim até ao infinito”.¹⁴²

Essa proposição ratifica a precedente, pois, os modos que têm existências causadas por outros modos *ad infinitum* não têm como causa de sua existência Deus enquanto *natura naturas*, e sim enquanto *natura naturada*, que se afetando mutuamente se torna a causa infinita dos modos infinitamente – vale lembrar que a palavra “infinito”, nessa proposição, tem um cariz temporal.

“À essência do homem não pertence o ser da substância; em outras palavras, a substância não constitui a forma do homem”.¹⁴³

O homem, que é um modo, tem a existência enquanto tal, ou seja, a sua existência não é sem causa, e sim causada por outros modos, portanto o modo homem existe na medida das relações infinitas da *natura naturada*. Essa proposição mostra qual o lugar do homem na realidade: define-o como uma existência modal, que opera de acordo com as ordens dos atributos dos quais é modo, portanto sua liberdade de ação está condicionada a essa ordem. Espinosa, mais uma vez, desfaz a possibilidade de o homem ser uma substância tal como posto na metafísica da transcendência, pois as definições da substância como *causa sui* – a infinitude, a imutabilidade, a indivisibilidade, etc. – não fazem parte da essência da existência dos modos e, por conseguinte, não é o homem um ser necessário, mas sim um ser cuja existência causal depende das infinitas relações dessas causas.

“A primeira coisa que constitui o ser atual da alma humana não é senão a idéia de uma coisa singular existente em ato”.¹⁴⁴ A essência do homem, que, pelo axioma II, é um modo do atributo pensamento, cuja ação é pensar, e que nesse ato se percebe constituinte, por alguns

¹⁴¹ *Ética*, parte I, prop. VIII.

¹⁴² *Ibidem*, prop. IX.

¹⁴³ *Ibidem*, prop. X.

¹⁴⁴ *Ética*, parte II, prop. XI.

modos provenientes dos atributos divinos, de todos esses modos – a idéia é o primeiro, e em sendo dada, os outros modos são consequentes a esse primeiro modo. Portanto, a idéia é a primeira coisa a que chega o modo em sua ação imanente do pensar e se expressa de maneira certa e determinada.

Isso mostra a ligação direta da idéia enquanto ato de operação do modo, cujo atributo é o pensamento, com a substância, através dos modos infinitos mediatos e imediatos e seus respectivos atributos. A ação do modo leva às idéias adequadas, pois estas se auto-exprimem em sua existência intuída pela ação do modo enquanto natureza humana. Mas ocorre também que a natureza da alma humana sofre a ação de outros modos, ou seja, outras idéias, o que abre a possibilidade de uma concepção das idéias de forma inadequada, pois pode-se conceber algo não por ela mesma, mas através de um outro modo, o qual imprime uma inadequação na concepção das idéias, que passariam a ser psicológicas, e não mais ontológicas.

“Tudo o que acontece no objeto da idéia que constitui a alma humana deve ser percebido pela alma humana, por outras palavras: a idéia dessa coisa existe necessariamente na alma, isto é, se objeto da idéia que constitui a alma humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela alma”.¹⁴⁵

A proposição acima trata da ligação da alma com o objeto de sua referência, que, no caso, é o corpo, pela idéia deste, que é correlato do modo corpo no atributo pensamento não como modo desse atributo, mas como objeto-idéia da idéia, que é a primeira coisa da ação do modo do atributo pensamento.

“O objeto da idéia que constitui a alma humana é o corpo, ou seja, um modo determinado da extensão, existente em ato, e não outra coisa”.¹⁴⁶ Nessa proposição, Espinosa explica a relação corpo e alma e, pelas demonstrações e escólios, sente a necessidade de definir o corpo, pois, em sendo ele objeto da alma, esta terá mais realidade se ele em melhores condições estiver.

4.1 Dos corpos

Espinosa divide os corpos em simples e compostos. Os simples se diferenciam pela quantidade de movimento que possuem, e não pela substância.

¹⁴⁵ Ibidem, prop. XII.

¹⁴⁶ Ibidem, prop. XIII.

“Todos os corpos estão em movimento ou repouso; todo corpo se move, ora mais lentamente, ora mais rapidamente”.¹⁴⁷ Os corpos compostos são constituídos por uma união de corpos simples, que irá constituir o indivíduo como sendo uma razão equânime dos movimentos destes. Portanto o corpo composto é uma relação de movimentos participados entre corpos simples, de forma que, em mantendo essa relação, qualquer corpo pode participar dos corpos compostos. Essa composição pode seguir *ad infinitum*, desde que não modifique essa equação.

“A alma humana é apta a perceber um grande número de coisas, e é tanto mais apta quanto mais o seu corpo pode ser disposto de um número maior de maneiras”.¹⁴⁸

Sendo o corpo objeto da alma, esta recebe todas as afecções a que aquele é submetido pelos outros modos, corpos, do atributo extensão. Por essa razão, “a idéia que constitui o ser formal da alma humana não é simples, mas sim composta de um grande número de idéias”.¹⁴⁹

Sendo o corpo humano composto de outros corpos simples, a alma a estes também se refere. Nesse sentido, “a idéia de qualquer modo, pelo qual o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores, deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior”.¹⁵⁰ Essa proposição evidencia que a idéia enquanto afecção dos corpos exteriores na alma reflete tanto a natureza do corpo exterior quanto a do corpo afetado, portanto tentar conceber a realidade pela afetação dessa idéia em nossos corpos é dizer mais sobre o corpo afetado do que sobre o afetante.

“Se o corpo humano é afetado de um modo que envolve a natureza de um corpo exterior, a alma humana considerará esse corpo exterior como existente em ato ou como lhe sendo presente, até que o corpo seja afetado por uma afecção que exclua a existência ou a presença desse corpo”.¹⁵¹

A proposição acima é importante, pois, por ela, Espinosa demonstra o problema do erro na concepção do real pela imaginação, não pela virtude que a alma tem de imaginar coisas presentes enquanto ausentes, mas por tentar estabelecer uma ordem de conhecimento

¹⁴⁷ *Ética*, parte II, axioma I e II. O indivíduo exprime uma essência, que é uma relação eterna que, por causas infinitas, vem à existência enquanto duração. Portanto o corpo passa à duração quando sua essência “controla”, em uma relação eterna, os corpos simples. Assim, vida e morte é uma relação de adequações de potencialidades. “Os graus de potência, que convêm todos uns aos outros enquanto constituem as essências de modos, entram necessariamente em luta na existência, na medida em que as partes extensivas que pertencem a um, em determinada relação, podem ser retomadas por outro, numa nova relação (*Ética*, parte IV, prop. XXXIX e escólio).

¹⁴⁸ *Ibidem*, prop. XIV.

¹⁴⁹ *Ibidem*, prop. XV.

¹⁵⁰ *Ibidem*, prop. XVI.

¹⁵¹ *Ibidem*, prop. XVII.

pela ausência da existência real da coisa imaginada. A imaginação não é exatamente um erro; pelo contrário, é um tipo de conhecimento que tem sua própria ordem.

“Se o corpo humano foi uma vez afetado simultaneamente por dois ou vários corpos, sempre que, mais tarde, a alma imaginar qualquer deles, recordar-se-á imediatamente dos outros”.¹⁵²

Essa é uma proposição explicativa da memória, que seria uma ordem concatenada de afecções na alma.

“A alma humana não conhece o próprio corpo humano nem sabe que este existe, senão pelas idéias das afecções de que o corpo é afetado”.¹⁵³

Essa proposição demonstra, ao mesmo tempo, a relação corpo-alma como também a inteira independência dos atributos, pois o modo do atributo pensamento só conhece o modo do atributo extensão pelas afecções a que o corpo se submete dos outros modos que refletem na idéia/corpo enquanto esta é objeto da alma.

“Existe em Deus uma idéia ou conhecimento da alma humana, o qual resulta em Deus da mesma maneira e está em Deus na mesma relação que a idéia ou conhecimento do corpo humano”.¹⁵⁴

Como a ordem é única em todos os atributos, há em Deus uma idéia da alma humana pelo atributo pensamento, como há também uma idéia do corpo pelo atributo extensão.

“Essa idéia da alma está unida à alma da mesma maneira que a própria alma está unida ao corpo”.¹⁵⁵

A idéia da alma em Deus tem como objeto a alma, assim como esta tem como objeto o corpo, portanto a idéia da alma é a própria alma, como também a idéia do corpo é o próprio corpo. A diferença apenas está em que a mesma coisa é expressa por atributos diferentes.

“A alma humana percebe não apenas as afecções corpo, mas também as idéias dessas afecções”.¹⁵⁶ Sendo a substância única, algo que se expressa em infinitos atributos, os modos desses atributos, tanto no pensamento quanto na extensão, são percebidos pela alma humana ou como idéia das afecções do corpo ou como idéias dessas afecções no atributo pensamento, como constituinte deste, já que a ordem das idéias é a mesma que a ordem das coisas.

¹⁵² *Ética*, parte II, prop. XVIII.

¹⁵³ *Ibidem*, prop. XIX.

¹⁵⁴ *Ibidem*, prop. XX.

¹⁵⁵ *Ibidem*, prop. XXI.

¹⁵⁶ *Ibidem*, prop. XXII. Os modos são modificações nos atributos. Ora, sendo a alma uma modificação do atributo pensamento que tem como objeto a modificação do atributo extensão que é o corpo, percebe não só as afecções deste, como também as idéias dessas afecções, pois elas estão em uma relação em Deus, enquanto este constitui a alma humana, de modo equivalente a como a alma está para o corpo.

“A alma não se conhece a si mesma, a não ser enquanto percebe as idéias das afecções do corpo”.¹⁵⁷ Sendo a alma atividade constante de relação intrínseca ao corpo, não tem como escapar à possibilidade de ser objeto de si mesma sem o corpo, portanto só com as afecções deste é que ela se concebe.

“A alma humana não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o corpo humano”.¹⁵⁸ O conhecimento da idéia do corpo na alma é apenas uma unidade de razão equânime dos corpos simples que compõem o corpo composto, e não a idéia dos corpos simples individuais, de que apenas em Deus há o conhecimento, pois este é afetado *ad infinitum* por aqueles que o exprimem de modo certo e singular.

“A idéia de qualquer afecção do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo exterior”.¹⁵⁹ Como já foi ressaltado, o conhecimento adequado da coisa exterior só ocorrerá pela via em que a idéia da coisa exterior advém de sua própria expressão em Deus, e não quando passa pelo corpo, cujo conhecimento se dá mais sobre si mesmo do que sobre a coisa exterior.

“A alma humana não percebe nenhum corpo exterior como existente em ato, a não ser pelas idéias das afecções do seu próprio corpo”.¹⁶⁰ A alma é sempre uma atividade cujo objeto é o corpo, portanto ela só percebe um corpo exterior pela afecção deste no objeto de sua atividade, ou seja, o corpo.

“A idéia de qualquer afecção do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio corpo humano”.¹⁶¹ Uma afecção do corpo é sempre uma ordenação parcial na qual a alma se coloca, não sendo, portanto, conhecimento da totalidade do corpo humano.

“As idéias das afecções do corpo humano, consideradas apenas na sua relação com a alma humana, não são claras e distintas, mas confusas”.¹⁶² As idéias das afecções do corpo são sempre representações do próprio corpo para a alma, são como simulacros, pois não envolvem a expressão de si mesmas. Assim, o conhecimento por essa via é um conhecimento imaginativo, feito por representações do real a partir do corpo, conclusões sem premissas,

¹⁵⁷ *Ética*, parte II, prop. XXIII. A idéia que a alma é, no atributo pensamento, não é conhecida por ela de forma espontânea; é preciso uma gênese da idéia da idéia para que esta se reconheça: “Pois nós não temos a idéia que somos, pelo menos imediatamente: ela está em Deus, enquanto ele é afetado por uma infinidade de outras idéias. (*Ética*, parte II, prop. 11, cor.). “O que temos é a idéia do que acontece ao nosso corpo, a idéia das afecções do nosso corpo, e é apenas por tais idéias que conhecemos imediatamente nosso corpo e os outros, nosso espírito e os demais”. (*Ética*, parte II, prop. 12-31). Como a substância é única, as idéias das afecções têm uma correspondência, já que as idéias das afecções do corpo representam as idéias enquanto modos do atributo pensamento.

¹⁵⁸ *Ibidem*, prop. XXV.

¹⁵⁹ *Ibidem*, prop. XXVI.

¹⁶⁰ *Ibidem*, prop. XXVII.

¹⁶¹ *Ibidem*, prop. XXVII.

¹⁶² *Ibidem*, prop. XXVIII.

conhecimento inadequado, enquanto expressão do real. O conhecimento adequado passa pela atividade de reconhecimento do modo enquanto gerado de outros modos, concatenados necessariamente nos atributos.

“A idéia da idéia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado da alma humana”.¹⁶³ Como a alma não tem a si mesma como objeto, apenas pode ter um conhecimento confuso de si, pois, só se percebe pelas afecções do corpo, portanto conhecimentos advindo do exterior, os quais dizem mais respeito ao corpo do que a alma.

“Não podemos ter, da duração do nosso corpo, senão um conhecimento extremamente inadequado”.¹⁶⁴ Sendo o modo uma existência causal, a duração deste depende das relações com outros modos. Assim, a alma, tendo as afecções desses modos, não pode ter uma idéia adequada de sua duração, pois envolve infinitas causas, que estão na ordem comum da natureza, ou seja, na natureza naturada, que se constitui de modos que se finitizam; portanto também “não podemos ter da duração das coisas singulares que existem fora de nós, senão um conhecimento extremamente inadequado”.¹⁶⁵ É o que Espinosa chama de contingente, pois não se têm uma idéia adequada de sua duração.

4.2 Das idéias

“Todas as idéias, enquanto se referem a Deus, são verdadeiras”.¹⁶⁶ As idéias, que são modos necessários da existência *causa sui* são verdadeiras, por a expressarem, não tendo nada que as contradiga nem que as falseie. Toda idéia que em nós é absoluta, isto é, adequada e perfeita, é verdadeira. Quando intuimos a idéia pela sua expressão necessária, percorremos o caminho das idéias enquanto modos dos atributos divinos, significando tê-las em suas essências.

“A falsidade consiste numa privação de conhecimento que envolve as idéias inadequadas, isto é, mutiladas e confusas”.¹⁶⁷ A falsidade e o erro são consequência de termos idéias advindas não da essência delas mesmas, ou seja, pelo caminho a que nos

¹⁶³ *Ética*, parte II, prop. XXIX. Isso acontece pela ordem comum da natureza humana, que apenas espelha a força da afecção em seu espírito.

¹⁶⁴ *Ibidem*, prop. XXX.

¹⁶⁵ *Ibidem*, prop. XXXI.

¹⁶⁶ *Ibidem*, prop. XXXII.

¹⁶⁷ *Ibidem*, prop. XXXV.

referimos anteriormente, e sim pelas representações que envolvem mais aspectos de percepção do modo corpo do que a idéia em sua expressão necessária dos atributos divinos.

No escólio dessa proposição, Espinosa dá o exemplo da possibilidade do erro quando os homens imaginam ser livres, por terem a consciência das suas ações, embora ignorem as causas destas. Usam a palavra “vontade” para se referirem a essas causas, o que demonstra sua ignorância, pois não têm a menor idéia do que seja a vontade nem de como ela age sobre o corpo. Portanto o erro da idéia da liberdade consiste em agirmos pelos efeitos das coisas sobre o nosso corpo, e não pelo encadeamento ontológico dos elos que consistem nas idéias necessárias dos atributos divinos.

“As idéias inadequadas e confusas resultam umas das outras com a mesma necessidade que as idéias adequadas, isto é, as idéias claras e distintas”.¹⁶⁸ As idéias inadequadas e confusas assim o são quando vistas pela ótica da singularidade parcial da alma humana permeada pela confusão entre os modos corpo e alma, e não pela necessidade absoluta de expressividade dos atributos divinos, portanto, em essência, não há idéias inadequadas e confusas.

“O que é comum a todas as coisas e existe igualmente no todo e nas partes não constitui a essência de nenhuma coisa singular”.¹⁶⁹ Espinosa, com essa proposição e as seguintes, demonstra o porquê de termos noções comuns, ou seja, conhecimentos de segundo gênero, comuns a todos, pois a existência comum das coisas não constitui, como é óbvio, a essência particular dessas coisas. Assim, se as coisas que são comuns existem tanto no todo quanto nas partes, elas só podem ser concebidas adequadamente, mesmo pelas partes da qual são comuns.

“Daquilo que é comum e próprio ao corpo humano e a certos corpos exteriores, pelos quais o corpo humano é habitualmente afetado, e é comum e próprio a cada uma das suas partes, assim como o todo, a idéia existirá adequadamente na alma”.¹⁷⁰ Essa proposição demonstra a conveniência da adequação das idéias entre os modos.

“Todas as idéias que resultam, na alma, das idéias que nela existem adequadas são também adequadas”.¹⁷¹ No escólio dessa proposição, Espinosa demonstra o erro advindo do segundo gênero de conhecimento, que cria os universais, fruto da dificuldade que tem a alma humana de se ordenar pela ordem necessária da substância, seus atributos e modos, pois o que existe são substância e seus modos. Qualquer conhecimento que tenta encontrar nexos

¹⁶⁸ *Ética*, parte II, prop. XXXVI.

¹⁶⁹ *Ibidem*, prop. XXXVII. Ver nota 31.

¹⁷⁰ *Ibidem*, prop. XXXIX.

¹⁷¹ *Ibidem*, prop. XL.

universais entre tais coisas opera no ordenamento dos entes de razão, tais como: *ser, homem, liberdade*, etc. Tais universais correspondem à possibilidade de um referencial comum à infinitude dos modos, que, obviamente, supera a capacidade que a força da imaginação possa perceber “efetivamente a alma não pode imaginar o número exato dos singulares”.¹⁷² Disso resulta que temos percepções e noções universais das coisas singulares que os sentidos representam mutiladas, confusas e sem ordem para a inteligência. Dos sinais e dos fatores de que ouvimos falar ou das palavras e das coisas as quais recordamos, formamos idéias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas, que nos dão o conhecimento de primeiro gênero. Também das noções comuns tiramos o conhecimento de segundo gênero. “Além desses dois há um terceiro gênero, que resulta do conhecimento que procede da idéia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas”.¹⁷³

“O conhecimento de primeiro gênero é a única causa da falsidade, ao contrário, o conhecimento do segundo e do terceiro gêneros é necessariamente verdadeiro”.¹⁷⁴ Como já discutimos, apenas o segundo e terceiro gêneros de conhecimento partem de idéias adequadas, seja pelas noções comuns dadas pela substância comum a todos, seja pela intuição adequada dos modos necessários dos atributos; por isso o conhecimento do segundo e o do terceiro gêneros, e não o do primeiro, ensinam a discernir o verdadeiro do falso.

“Aquele que tem uma idéia verdadeira sabe, ao mesmo tempo, que tem uma idéia verdadeira e não pode duvidar da verdade da coisa”.¹⁷⁵ Como se trata da imanência da substância única com relação aos seus modos, não há por que o modo duvidar, ou mesmo não reconhecer, uma idéia verdadeira, pois ela é a expressão necessária dos atributos divinos, portanto comum aos modos, sendo índice de verdade em si mesma.

“É da natureza da razão considerar as coisas não como contingentes, mas como necessárias”.¹⁷⁶ Essa proposição apresenta a razão como a possibilidade eminente de percepção da substância, pois opera sob a ótica da eternidade. Obviamente, a razão da qual Espinosa fala não é a razão como discurso dialógico ou reflexão subjetiva de um *eu*

¹⁷² *Ética*, parte II, esc. I da prop. XL.

¹⁷³ *Ibidem*, esc. II da prop. XL.

¹⁷⁴ *Ibidem*, prop. XLI.

¹⁷⁵ *Ibidem*, prop. XLIII. Nosso entendimento explica-se como parte integrante do entendimento divino. (*Ética*, parte II, prop. XI, cor.). Sendo o entendimento infinito um modo, é unívoco com os modos conseqüentes. Portanto a idéia adequada ou verdadeira é adequada tanto nos modos finitos quanto nos modos infinitos, pela univocidade dos atributos.

¹⁷⁶ *Ibidem*, prop. XLIV. As noções comuns são sempre as relações necessárias e eternas dos atributos e modos e dos modos entre si.

hipostasiado, mas a razão como sinônimo de intuição de uma ordem necessária tal que, definido um modo, tem-se necessariamente o outro a partir da definição do primeiro.

“Qualquer idéia de um corpo qualquer, ou de uma coisa singular existente em ato envolve necessariamente a essência eterna infinita de Deus”.¹⁷⁷ É preciso separar, para um melhor entendimento, o conceito de existência. Espinosa usa a palavra “existência” não como duração de algo, ou seja, uma temporalização quantificável que é causada e finitizada por infinitos modos, mas a existência não causada, que é imanente da substância e seus atributos aos modos e que, portanto, é eterna e comum a todas as coisas singulares. Disso se deduz “que o conhecimento da essência eterna e infinita de Deus que cada idéia envolve é adequado e perfeito, e que também a alma humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus”.¹⁷⁸

Sendo a alma humana um modo dos atributos divinos, ela participa da existência comum a todas as coisas. Essa existência é a substância que está tanto no todo quanto nas partes, que possibilita um fruir do modo alma enquanto conhecimento adequado de si mesma para outros modos comuns perpassados pela substância através de seus atributos a todos os modos. Será exatamente esse fruir que nos trará liberdade.

“Na alma não existe vontade absoluta ou livre, mas a alma é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que também é determinada por outras, e essa outra, por sua vez, por outra, e assim até ao infinito”.¹⁷⁹ Essa proposição é fundamental para o nosso intuito, já que, com ela, Espinosa demonstra que o que chamamos de vontade é apenas um nome para a infinidade de afirmações ou negações que a alma faz. A vontade não constitui uma faculdade da alma – isso é uma idéia inadequada da existência causal – como também não há uma alma cognoscente ou concupiscente, como afirma a tradição judaico-cristã.

Sendo uma existência causal, o que é chamado vontade é um modo do atributo pensamento que se identifica com a causa ou idéia da qual é efeito, portanto a vontade é a própria força de existência do modo que procura afirmar-se no objeto do seu desejo.

“Na alma, não existe nenhuma faculdade absoluta de querer e não querer, mas somente volições singulares, isto é, esta e aquela afirmação, e esta e aquela negação”.¹⁸⁰ Incapaz de diferenciar as infinitas articulações dos modos externos que geram o querer ou não querer, a alma usa um recurso mnemônico ao qual dá o nome de vontade. Com o uso, esse ente de razão passa, através da imaginação, a figurar como algo independente dos atos

¹⁷⁷ *Ética*, parte II, prop. XLV.

¹⁷⁸ *Ibidem*, prop. XLVI e prop. XLVII.

¹⁷⁹ *Ibidem*, prop. XLVIII.

¹⁸⁰ *Ibidem*, demonstração da prop. XLIX.

singulares de afirmação do modo no atributo pensamento. Espinosa demonstra que, tratando-se de um ente de razão, a vontade se identifica com a idéia que é o próprio modo.

“A vontade e a inteligência são uma só e mesma coisa”.¹⁸¹ Como dantes exposto, vontade e intelecto não são faculdades da alma, mas sim modos do atributo pensamento, que, enquanto vistos pelo ângulo do modo alma, são uma só e mesma coisa, já que ambos tratam de afirmar ou negar idéias singulares. Com isso, Espinosa põe por terra a afirmação cartesiana de que o erro ocorre pelo fato de que a vontade seria infinita, enquanto o intelecto finito. O autor diz, no escólio:

“concebo que a vontade é mais extensa que a inteligência, se por inteligência se entendem apenas as idéias claras e distintas, mas nego que a vontade seja mais extensa que as percepções, por outras palavras, que a ‘faculdade’ de conceber... pois que com a mesma ‘faculdade’ de querer, podemos afirmar uma infinidade de coisas, assim também, com a mesma ‘faculdade’ de sentir, podemos sentir ou conceber uma infinidade de corpos”.¹⁸²

Portanto não há diferença entre querer e conceber, pois ambos são infinitos: o que quero é o que eu concebo. Nesse sentido, Espinosa coloca em xeque a questão de se conceber a vontade como algo fora do concebido, algo que pode absolutamente indeterminar-se, para, em seguida, determinar-se.

“A vontade é algo de universal que se predica de todas as idéias e que significa apenas o que é comum a todas as idéias; por outras palavras, ela é a afirmação de que a essência adequada assim concebida abstratamente deve existir em todas as idéias e, sob esse ponto de vista somente, é a mesma em todas, mas não enquanto é considerada como constituindo a essência da idéia, pois, nesse ponto de vista, as afirmações diferem entre si, tanto como as próprias idéias”.¹⁸³

O que Espinosa quer deixar claro é a diferença de ordenamento da alma quando ela confunde universais com singulares, entes de razão e as representações com os modos necessários pela imanência dos atributos.

¹⁸¹ *Ética*, parte II, cor. da prop. XLIX.

¹⁸² *Ibidem*, parte II, escólio da prop. XLIX. A grande subversão da *Ética* é demonstrar que a vontade nunca é livre; está sempre vinculada ao objeto em relação ao qual se tem vontade ou querer: “a vontade não pode ser nomeada causa livre, pois finita ou infinita, é sempre um modo que é determinado por outra causa ainda que essa causa seja Deus”. (*Ética*, parte I, prop. XXXII e Demonstração). Assim, sendo a vontade objetiva do objeto na mente, aquele determina esta. Mas, como o modo é uma essência, a qual significa potência de ação dada pela substância este pode-se tornar livre pelas idéias adequadas tanto essas significando noções comuns (2º gênero de conhecimento) quanto essências adequadas pela univocidade dos atributos nos modos (3º gênero de conhecimento).

¹⁸³ *Ibidem*, Escólio da prop. XLIX.

5 DAS AFECÇÕES

Nessa fase, Espinosa demonstra que as afecções da natureza humana são dedutíveis da ordem total e imanente da natureza. A filosofia platônico-cristã, na maioria das vezes, desdenha e ridiculariza o homem, por julgá-lo como um ser de vontade livre e, portanto, fora da totalidade à qual se contrapõe, tendo, dessa forma, a possibilidade de dar a essa totalidade um ordenamento estranho a ela e, por conseguinte, sendo ele mesmo algo que deva ser mudado pela força dessa mesma vontade livre. Suas paixões, supostamente “negativas”, são expressões de sua fraqueza de espírito, e não algo imanente à própria condição do modo homem, como exporá Espinosa. Sendo a substância única e anterior aos seus modos, as reações destes não estão fora daquela, ou seja, o modo homem não é um império num império. Com isso, Espinosa resgata a naturalidade do homem, colocando-o em um posicionamento adequado tanto para um ordenamento conseqüente dentro da totalidade quanto para uma compreensão das afecções do modo homem como reações necessárias desse mesmo ordenamento.

“Nada acontece na natureza que possa ser atribuído a um vício desta; a natureza, com efeito, é sempre a mesma, a sua virtude e a sua potência de agir são unas e por toda parte as mesmas... Portanto, as afecções de ódio, de cólera, de inveja, etc., consideradas em si mesmas, resultam da mesma necessidade e da mesma força da natureza que as outras coisas singulares, por conseguinte, é possível também falar dessas coisas à moda dos géômetras”.¹⁸⁴

Assim o filósofo diz: “Chamo causa adequada aquela cujo efeito pode ser claro e distintamente compreendido por ela, chamo causa inadequada ou parcial aquela cujo efeito não pode ser percebido por ela”.¹⁸⁵ Espinosa esclarece que a causa adequada é aquela cujo efeito está contido nela mesma, ou seja, o efeito é apenas a explicitação do que já está na causa.

“Digo que somos ativos quando se segue da nossa natureza, em nós ou fora de nós, qualquer coisa que pode ser conhecida clara e distintamente apenas pela nossa natureza. Mas, ao contrário, digo que somos passivos quando em nós se reproduz qualquer coisa ou qualquer coisa se segue da nossa natureza, de que não somos senão a causa parcial”.¹⁸⁶

¹⁸⁴ *Ética*, parte III.

¹⁸⁵ *Ibidem*, definição I.

¹⁸⁶ *Ibidem*, definição II.

A ação é sinônima de causa adequada, a paixão é sinônima de causa inadequada; ou seja, quando um efeito celebra a explicitação de sua causa, temos uma ação ou causa adequada; quando não, temos paixão.

“Por afecções, entendo as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as idéias dessas afecções”.¹⁸⁷ É o conceito de afecções enquanto *páthos*,¹⁸⁸ ou seja, mudança na força de ação do modo, afecção da substância, tanto no sentido de aumentá-la, (*páthos* positivo), quanto no sentido de diminuí-la (*páthos* negativo). Obviamente, isso ocorre nos dois atributos, ou seja, na extensão e no pensamento.

“A nossa alma, quanto a certas coisas, age, mas quanto a outras sofre, isto é, enquanto tem idéias adequadas, é necessariamente ativa em certas coisas, mas, enquanto tem idéias inadequadas, é necessariamente passiva em certas coisas”.¹⁸⁹ Essa proposição demonstra a naturalidade tanto da causa adequada como da inadequada, portanto a alma possui necessariamente idéias inadequadas ou parciais. As adequadas decorrem do efeito necessário de uma idéia dada em ato, que, portanto, está adequada tanto no modo, pois é ela mesma, quanto em Deus, já que essa idéia é o encadeamento infinito necessário de outras idéias nos atributos da substância. As inadequadas são necessárias, pois são infinitos modos dos atributos da substância e estão adequadas apenas na substância, mas inadequadas nos outros modos.

“Nem o corpo pode determinar a alma a pensar, nem a alma determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outra coisa”.¹⁹⁰

Trata-se da ratificação da independência dos atributos. A substância é expressa por infinitas ordens, que são diferentes quanto à qualidade, mas iguais quanto à ordem, pois expressam todas a mesma coisa. Na demonstração dessa proposição, Espinosa comenta a ignorância que temos de nosso corpo, já que temos a falsa idéia de que ele é governado pela alma.

¹⁸⁷ *Ética*, parte III, definição III.

¹⁸⁸ *Páthos* – Sentimento, estado da alma. Os afetos, enquanto sentimento, são os estados que o *conatus* apresenta quando lhe é impressa alguma afecção exterior. Essas afecções determinam a consciência. “O *conatus* tornado consciente de si sob este ou aquele afeto chama-se desejo, sendo este sempre desejo de alguma coisa. (*Ética*, parte III, demonstração da proposição IX, p. 284).

¹⁸⁹ *Ética*, parte III, prop. I. É importante salientar que a ética espinosana é toda baseada na virtude, entendida esta como ação em si do *conatus*. Portanto a potência do *conatus* dependerá de quanto de idéias adequadas possui, pois, com estas, o *conatus* se expandirá de forma conveniente, já que se expressará com um mínimo de afecções negativas ou contrárias à sua existência.

¹⁹⁰ *Ibidem*, prop. II.

“Daí resulta que a maioria julga que a nossa liberdade de ação existe apenas em relação às coisas que desejamos. A experiência demonstra facilmente que o corpo, as mais das vezes, age independente de nossa vontade, como no caso do sonâmbulo ou quando vemos o melhor e fazemos o pior. Ignorantes das causas pelas quais são determinados, os homens se julgam livres apenas porque são conscientes das suas ações. Além disso, as decisões da alma nada mais são que os próprios apetites, e, por conseguinte, variam conforme as variáveis disposições do corpo”.¹⁹¹

Com isso, Espinosa leva-nos à conclusão de que a alma opera tal como opera o corpo, não é superior a este. Dado qualquer modo frente ao modo homem, este agirá, simultaneamente, tanto no atributo extensão quanto no pensamento em ato.

“As ações da alma nascem apenas das idéias adequadas; as paixões dependem apenas das idéias inadequadas”.¹⁹²

As idéias adequadas são automoventes ou autoconseqüentes, pois, a uma causa determinada, segue-se necessariamente um efeito. Quando não se tem uma idéia adequada, fica-se na dependência de idéias advindas de outros modos, expressão dos atributos da substância.

“Nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior”.¹⁹³ Essa proposição ratifica a infinitude das coisas, na natureza naturante, que se finitizam apenas no nível da natureza naturada, pois, nesse nível, se contrapõem mutuamente, já que “são singularidades de natureza contrária, isto é, não podem coexistir no mesmo sujeito, na medida em que uma pode destruir a outra”.¹⁹⁴

“Toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser”.¹⁹⁵

Essa é a definição de existência no nível dos modos ou da natureza naturada, que não é por si, então está sendo, por isso deseja a existência que é.

“O esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa coisa”.¹⁹⁶ Tal proposição apresenta a essência da existência causal ou modal

¹⁹¹ *Ética*, parte III, escólio da proposição II.

¹⁹² *Ibidem*, prop. III.

¹⁹³ *Ibidem*, prop. IV.

¹⁹⁴ *Ibidem*, prop. V.

¹⁹⁵ *Ibidem*, prop. VI. Sendo o *conatus* consciência dos afetos do corpo, este torna-se dependente dessas afetos para se manter na existência; portanto, quanto mais os afetos são adequados, mais potencializam a existência do *conatus*. “O *conatus* é, pois esforço para aumentar a potência de agir ou experimentar paixões alegres, ou seja ações”. (*Ética*, III, prop. XXVIII).

¹⁹⁶ *Ibidem*, prop. VII. “A potência do homem, enquanto se explica pela sua essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus ou da natureza”. (*Ética*, parte IV). O esforço de se preservar na existência, que é *conatus*, é a consciência da manutenção da relação essencial, que é o modo, pelos afetos ou sentimentos que as

como um esforço ou desejo de perpetuação na existência não-causal, o que é uma tradução necessária no nível dos modos da existência infinita, e a torna necessária, pois é causa adequada pela própria substância. “O esforço pelo qual cada coisa tende a perseverar no seu ser não envolve tempo finito, mas um tempo indefinido”.¹⁹⁷

“A alma, quer enquanto tem idéias claras e distintas, quer enquanto tem idéias confusas, esforça-se por perseverar no seu ser por uma duração indefinida e tem consciência do seu esforço”.¹⁹⁸

Sendo a essência do modo o esforço indefinido de perpetuação na existência infinita, esse esforço ocorre independente de esta ter ou não idéias adequadas. No escólio, Espinosa diz que esse esforço, visto apenas pelo atributo pensamento, chama-se vontade e, quando referido ao mesmo tempo aos dois atributos, chama-se apetite. Portanto é, “apetite” o nome para o esforço do homem, pois essa palavra traduz as ações necessárias do homem no sentido de sua conservação. Não há também diferença entre apetite e desejo, a não ser que o desejo se aplique aos homens quando têm a consciência do seu apetite. Chegamos, assim, à definição de homem: desejo consciente.

“Uma idéia que exclui a existência do nosso corpo não pode existir na nossa alma, mas é-lhe contrária”.¹⁹⁹ Tudo que existe é positivo por si mesmo, sendo negativo apenas em relação ao outro ao qual se contrapõe; portanto, na alma, não existe uma idéia, em essência, que a exclua.

“Se uma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de agir do nosso corpo, a idéia dessa mesma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de pensar da nossa alma”.²⁰⁰

Como a ordem das coisas é a mesma em todos os atributos e o corpo é a primeira idéia da alma, não há como não ser potencializado em um atributo e despotencializado noutro, tendo uma só idéia enquanto causa.

No escólio, há uma outra idéia das afecções, agora sob a ótica do conceito de perfeição, no sentido de aproximação ou não da realidade enquanto facilitação da manutenção do esforço do modo na existência. Sob essa ótica, as afecções podem ser genericamente divididas em dois grandes grupos – as que facilitam a existência do modo, e são chamadas de alegria, e as que dificultam e são chamadas de tristeza: “Por alegria, entenderei a paixão pela

afecções causam no mesmo. Portanto essa consciência em ato torna-se a essência do modo, já que, este passando à existência, “abre-se à possibilidade máxima a ter aptidão para ser afetado”. (*Ética*, parte IV, prop. XXXVIII).

¹⁹⁷ *Ética*, parte III, prop. VIII.

¹⁹⁸ *Ibidem*, prop. IX.

¹⁹⁹ *Ibidem*, prop. X.

²⁰⁰ *Ibidem*, prop. XI.

qual a alma passa a uma perfeição maior, por tristeza, ao contrário, a paixão pela qual a alma passa a uma perfeição menor”.²⁰¹

Espinosa, portanto, define três afecções primárias: alegrias, tristezas e desejos. A partir destas, ele define quase todo o grupo de *páthos* possíveis, tais como: “o amor não é senão a alegria acompanhada da idéia de uma causa exterior, e o ódio não é senão a tristeza acompanhada da idéia de uma causa exterior”.²⁰² Além disso: “a alma esforça-se, tanto quanto pode por imaginar as coisas que aumentam ou facilitam a potência de agir no corpo”,²⁰³ pois, sendo ela ação indefinida de existência modal, procura agir (imaginar) as coisas que possibilitam sua existência e excluir as que dificultam.

“Se a alma foi afetada uma vez, simultaneamente, por duas afecções, sempre que, a seguir for afetada por uma delas, será também afetada pela outra”.²⁰⁴

Essa é a explicação para a simpatia ou a antipatia, já que as afecções dizem mais respeito ao nosso corpo do que aos corpos exteriores. Sendo a ação imaginativa recordação das afecções do corpo, sempre que tivermos uma recordação, a relacionaremos a outra que tivemos simultaneamente àquela. Assim pode acontecer de “uma coisa qualquer ser, por acidente, causa de alegria, de tristeza ou desejo”.²⁰⁵

Nas proposições seguintes, Espinosa explica as mais variadas manifestações de *páthos* da alma, na medida em que ela é envolvida por esta ou aquela idéia, resultando em um complexo de situações psicológicas, fruto da ação imaginativa da alma sendo afetada por infinitos corpos exteriores. Assim, temos: orgulho, comiseração, esperança, medo, segurança, desespero, etc. ...

5.1 Potência das afecções

Passemos, agora, à análise da força das afecções sobre a natureza humana. Definida anteriormente a paixão como uma idéia confusa pela qual a alma afirma a força de existir, maior ou menor, do seu corpo ou de uma parte deste, e na presença dessa idéia confusa na alma esta é levada a pensar em tal coisa em detrimento de outra, sendo alternadamente conduzida pela excelência do objeto causa desta idéia confusa.

²⁰¹ *Ética*, parte III, escólio da proposição XI.

²⁰² *Ibidem*, escólio da prop. XIII. Veja-se os *afetus* sempre são acompanhados de uma causa real. Isso se fará importante para entendermos a liberdade, já que ela ocorrerá por um afeto a algo realíssimo.

²⁰³ *Ibidem*, prop. XII.

²⁰⁴ *Ibidem*, prop. XIV, p. 287. *Ibidem*, prop. XV.

²⁰⁵ *Ibidem*, prop. XV.

Nessa parte, Espinosa expõe oito definições, que encadeiam o entendimento imanente de bem e mal, já que por isso o filósofo entende, respectivamente, aquilo que temos certeza de nos ser útil e aquilo que nos impede de ter o que julgamos útil à preservação de nossa existência.

A terceira definição diz respeito às coisas singulares, cuja existência é contingente, ou seja, que existem não pela necessidade da natureza naturante, mas pelas relações contingentes da natureza naturada. Claro que esta opera de acordo com a necessidade da substância enquanto natureza naturante, pois os modos são expressões naturais e necessárias de seus atributos: “Chamo contingentes às coisas singulares, enquanto, considerando nós somente a sua essência, nada encontramos que ponha necessariamente a sua existência, ou que necessariamente a exclua”.²⁰⁶

A quarta definição é a diferenciação do conceito de possível em relação a contingente: este é visto pelo aspecto da essência da coisa particular e aquele visto no âmbito do intelecto cognoscente, que identifica as causas que produziram tal coisa particular: “Chamo possíveis as mesmas coisas singulares, enquanto, atendendo nós às causas pelas quais devem ser produzidas, ignoramos se elas são ou não determinadas a produzi-las”.²⁰⁷

Espinosa, nesse estágio, reporta-se aos modos. Faz-se necessário, assim, distinguir o que é contingente do que é possível. Este se diz da existência percebida não pela essência, mas sim pelas causas que podem ou não produzir tal coisa particular; aquele diz respeito à existência como necessidade lógica de sua essência, ou seja, que não envolve nenhuma contradição.

A quinta definição diz respeito ao conceito de afecções contrárias, que seriam idéias confusas, contrárias por acidente e não em suas essências, tais como: gula e avareza, que são tipos de uma afecção mais geral, no caso, o amor: “Por afecções contrárias entenderei as que arrastam o homem em sentidos opostos, embora sejam do mesmo gênero – como a gula e a avareza, que são espécies de amor – e que não são contrárias por natureza, mas por acidente”.²⁰⁸

A sexta definição nos remete à não-temporalização das afecções, que são sempre presentes, mesmo que na temporalidade tenha ocorrido um intervalo, ao qual damos o nome genérico de “tempo”. Portanto o tempo não necessariamente anula a força de uma afecção;

²⁰⁶ *Ética*, parte IV; Pensadores, definição III.

²⁰⁷ *Ibidem*, definição IV.

²⁰⁸ *Ibidem*, definição V.

apenas a torna um pouco confusa pelas imagens de outras afecções, mas ela pode ser resgatada, como se estivesse presente.

“O homem experimenta pela imagem de uma coisa passada ou futura a mesma afecção de alegria ou de tristeza que pela imagem de uma coisa presente”.²⁰⁹

A penúltima definição dessa parte trata do apetite, que é a paixão sob a égide do corpo, em vista de um fim, que o movimenta: “Por fim, em vista do qual fazemos alguma coisa, entendo o apetite”.²¹⁰

Na última definição, é colocada a sinonímia entre virtude e potência como sendo a expressão da essência da coisa dada, que age conforme à sua natureza.

“Por virtude e potência entendo a mesma coisa; quer dizer, a virtude, enquanto se refere ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem o poder de fazer algumas coisas que só podem ser compreendidas pelas leis da própria natureza”.²¹¹

Postas essas definições, que nos facultam o entendimento da potência das afecções, Espinosa lança mão de apenas um axioma, no qual afirma: “não existe, na natureza, nenhuma coisa singular tal que não exista uma outra mais poderosa e mais forte que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais poderosa pela qual a primeira pode ser destruída”.²¹² Esse axioma é fundamental para o assunto que estamos abordando, pois gera sempre uma possibilidade, senão de sermos livres absolutamente, mas de operarmos nossa virtude (potência = existência) no sentido de não estarmos à mercê das orientações das paixões. Como isso ocorre é o que veremos a seguir.

Em primeiro lugar, Espinosa diz que a potência das paixões só acontece na medida em que o intelecto não segue a ordem necessária dos encadeamentos dentro do atributo pensamento, pois “nada do que uma idéia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro, enquanto é verdadeiro”.²¹³ Portanto não é a presença da verdade que suprimirá o falso, pois, neste sentido – apenas da idéia enquanto afecção do corpo –, a idéia falsa é também verdadeira, ela é um ente de imaginação formado na alma, em função de que esta recebe todas as afecções do corpo e forma as idéias a partir deste, o que a torna verdadeira, no plano do conhecimento imaginativo. Obviamente, ela não suportará um desenvolvimento ontológico necessário, que é a prerrogativa das idéias adequadas, pois de suas existências não será possível um desdobramento genético de outras existências, o que demonstra a sua

²⁰⁹ *Ética*, parte III; proposição XVIII.

²¹⁰ *Ibidem*, parte IV; definição VII.

²¹¹ *Ibidem*, parte IV; definição VIII.

²¹² *Ibidem*, parte IV; axioma I.

²¹³ *Ibidem*, prop. I.

falsidade. Isso ocorre pelo fato de sermos um modo da substância e, assim, termos sempre as afecções dos outros modos que nos afetam no atributo pensamento a partir do atributo extensão, pelo modo corpo. Com isso, podemos perceber o quanto é limitada a força de nosso *conatus* frente aos infinitos outros modos.

Portanto o que nos resta, já que somos parte imanente da natureza, é nos atermos às idéias adequadas que nossa natureza pensante nos faculta, pois será por elas que poderemos obter um mínimo de liberdade, já que a força das paixões não depende de nossa persistência na existência, mas da existência de um modo externo, que nos causa paixões. Por conseguinte, a paixão é uma necessidade imanente à nossa condição de modo da substância, dentre infinitos outros modos. Em função disso, não podemos “refrear nem suprimir nossas afecções, a não ser por outra afecção mais forte”.²¹⁴

Já que a alma afirma sua existência através de idéias, quando estas são fruto do encontro fortuito com os modos exteriores, afirmaremos nossa existência de modo confuso e inadequado, visto que operamos com idéias advindas das representações dos modos exteriores, que dizem mais sobre nossos corpos e, assim, podem, dependendo das circunstâncias do corpo, aumentar ou diminuir o poder de ação desses corpos. Com isso, Espinosa define, na proposição VIII, o que podemos entender como bem ou mal, como sendo aquilo que favorece ou atrapalha a ação do *conatus*, respectivamente. Por serem idéias confusas e inadequadas, elas são operadas pela mente na temporalidade da imaginação, que fará com que uma afecção imaginada como presente seja mais forte do que uma imaginação em um tempo vindouro. Assim, “uma afecção que imaginamos necessária é mais forte que uma que imaginamos como contingente e não necessária”²¹⁵ é uma proposição interessante, pois aponta para uma liberdade pelo desejo das afecções necessárias, ratificada pela proposição que afirma:

“não é o conhecimento da verdade pura e simplesmente capaz de refrear uma paixão, a não ser que esse conhecimento se faça também paixão forte o suficiente para fazê-lo. Como também, que as afecções têm uma força maior quando presentes do que se tratando de algo futuro ou de coisas contingentes”.²¹⁶

²¹⁴ *Ética*, parte IV, demonstração da proposição XIV.

²¹⁵ *Ibidem*, prop.XI.

²¹⁶ *Ibidem*, prop. XIV e demonstração da prop. XII.

Com isso, Espinosa considera explicadas as causas da impotência e da inconstância humanas, ocasionadas pela força das afecções. Ele passa, nesse ponto, a discorrer sobre o porquê de os homens não observarem os preceitos da razão, como também sobre quais são os ditames desta e quais afecções estão de acordo com ela. Assim, Espinosa coloca dois preceitos da razão, que seriam:

“O fundamento da virtude é o próprio esforço por conservar o seu ser, e a felicidade consiste em o homem poder conservar o seu ser”.

“A virtude deve ser desejada por si mesma e não existe nada de preferível a ela ou que nos seja mais útil, por causa do qual ela deveria ser desejada”.²¹⁷

Espinosa passa a demonstrar a coincidência do desejo guiado pela razão, que reza os preceitos naturais de conservação de seu ser com a procura do que lhe é útil para essa mesma conservação, sem que isso seja um ato de impiedade ou não-virtude.

Pela sua natureza individual, o homem julga o que lhe é bom ou mal pelos afetos, tendo consciência das afecções externas. Aquele que busca conservar o seu ser a partir das afecções que lhe causam alegria aumenta cada vez mais sua virtude ou potência.

“Quanto mais cada um se esforça e pode procurar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é dotado de virtude e, inversamente, quanto mais cada um omite conservar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é impotente”.²¹⁸ Esse esforço é a própria essência do homem, que se traduz em um desejar ser feliz, agir bem e viver bem a sua existência em ato e, em sendo sua essência, nada lhe é anterior, pois o incremento da virtude traduz-se em aumento da força do *conatus* em se preservar cada vez mais.

Sendo o homem afeito a idéias inadequadas, incorre em erro quando afirma sua potência a partir dessas idéias. Portanto só a partir do conhecimento de segundo e terceiro gêneros é que o homem pode fazer com que idéias inadequadas que geram paixões possam ser recolocadas, a partir da ação do *conatus*, no sentido de se tornarem adequadas, e isso será o princípio de autonomia do seu esforço de ser, agir e viver. Pelo ângulo da alma, esse esforço se traduz em adquirir cada vez mais conhecimento que possa guiá-la, no intuito de sempre conservar o seu ser através de idéias adequadas. E qual é a idéia adequada suprema que pode, com absoluta certeza, conduzir a alma no caminho da bem-aventurança? Resposta à proposição: “o bem supremo da alma é o conhecimento de Deus, e a suprema virtude da alma

²¹⁷ *Ética*, parte IV, escólio da prop. XVIII.

²¹⁸ *Ibidem*, prop. XX.

é conhecer a Deus”.²¹⁹ Espinosa define o desejo supremo da alma, que é o conhecimento da existência absolutamente infinita, causa de todo ente e que lhe é extremamente útil, pois é a resposta de suas indagações quanto à sua origem, sua relação com o todo e o seu fim, e como pode, através desse conhecimento, manter-se cada vez mais na conservação de sua existência, já que, “de posse” desse conhecimento, fica extremamente mais fácil agir no sentido de ser cada vez mais livre, pois age conhecendo as regras dessa existência.

Uma dessas regras é posta na proposição que nos diz: “as coisas são más para nós, na medida em que nos são contrárias, e não pelo que têm de diferente de nossas naturezas, que, no caso, nos seriam indiferentes”.²²⁰ Com isso, Espinosa se refere a nossa condição natural de, estando afeitos às paixões, podermos divergir, sendo, portanto, causa de aumento ou diminuição do *conatus* de outrem, como também de nós mesmos, dependendo da forma em que sejamos afetados, em cada momento, por diversos objetos. Só sairemos desse conflito constante quando agirmos sob a égide da razão, que se traduz no desejo da existência *causa sui*.

“Na medida em que os homens vivem sob a direção da razão, só nessa medida eles concordam sempre necessariamente em natureza”.²²¹ Neste ponto, Espinosa identifica a razão como algo comum aos homens e considera que, só agindo sob sua direção, é que eles poderiam alcançar algum acordo, já que estariam a agir por uma ordem comum a todos. Mais que isso: sendo a virtude o desejo de existência, desejar algo comum que pode ser possuído por todos torna-os iguais, e não mais contrários, pois só as paixões fazem os homens adversos uns para com os outros. Assim, não haveria essa contrariedade, já que o bem mostrado pela razão, que se traduz em conservação, é um bem comum: “O bem supremo daqueles que seguem a virtude é comum a todos e todos podem igualmente alegrar-se com ele”.²²² Espinosa conclui:

²¹⁹ *Ética*, parte IV, prop. XXVIII.

²²⁰ *Ibidem*, prop. XXX. As coisas são más na medida em que podem estar em uma relação que destrói outras, ou seja, as essências dos modos mantêm as partes extensas em uma relação de movimento ou repouso, que pode ser contrária a uma outra relação de movimento e repouso.

²²¹ *Ibidem*, prop. XXXV. É bom lembrar que a razão não é algo frio, calculista; pelo contrário, a razão da alma, pela definição das afecções, é desejo, sendo este a própria essência da alma, portanto a razão da alma será dada via afetos do *conatus*, ou seja, pela alegria ou tristeza que os objetos do desejo trazem a este.

²²² *Ibidem*, prop. XXXVI.

“a verdadeira virtude não é outra coisa que viver apenas sob a direção da razão, e, por conseguinte, a impotência consiste só em o homem se deixar conduzir pelas coisas que estão fora dele e em ser determinado por elas a fazer aquilo que a constituição comum das coisas externas reclama e não o que reclama a sua própria natureza, considerada só em si mesma”.²²³

Viver sob o reclame da razão não é senão viver sob a égide dos reclames da natureza comum, tais como “alimentar-se e recrear-se com comida e bebida moderadas e agradáveis, assim como com os perfumes, a amenidade das plantas verdejantes, o ornamento, a música, os jogos desportivos, os espetáculos e outras coisas do gênero, de que cada um pode usar sem dano algum para outrem”.²²⁴

Além disso, Espinosa demonstra também “que todas as paixões que são ações determinadas por uma afecção, podem e devem ser determinadas pela razão, transformando-se em ações propriamente ditas”.²²⁵ Isso ocorre pela ação constante do *conatus*, com o fim de termos sempre idéias adequadas que concebemos clara e distintamente. E tais idéias sempre correspondem à totalidade de nosso corpo, diferentemente das idéias inadequadas, que privilegiam as partes em detrimento do todo.

“O desejo que nasce da razão não pode ter excesso”,²²⁶ pois, é a própria ação do *conatus* no sentido de produção de sua existência por si mesma; não pode, portanto, exceder-se. O que Espinosa está demonstrando é que a ação constante da razão como uma reflexão autoproducente do agir é a forma de se fazer livre, pois entre agir e pensar não há diferença, já que o pensamento é natural, tal como a ação, sempre no sentido daquilo que lhe é útil e primordial à conservação racional de sua existência. Não há nem mesmo lugar para pensar a morte, já que “o homem livre em nada pensa menos que na morte, e a sua sabedoria não é uma meditação da morte, mas da vida”.²²⁷

Em seguida, Espinosa traz algumas proposições sobre o homem livre, que sempre age pelos ditames da razão. Assim, evitando ser alvo de ações geradas a partir das paixões tanto

²²³ *Ética*, parte IV, escólio da prop. XXXVII.

²²⁴ *Ibidem*, escólio da prop. XLV.

²²⁵ *Ibidem*, prop. LIX.

²²⁶ *Ibidem*, prop. LXI. O desejo que nasce pela razão nasce da produção do *conatus* em si mesmo. Portanto, são idéias cujos afetos são alegrias, pois nasce tendo a alma enquanto ação do pensar, como causa e assim sendo, tem uma causa adequada via noções comuns ou pelas essências.

²²⁷ *Ibidem*, prop. LXVII. Livre é sinônimo de ação constante do *conatus*, que é desejo pela égide da razão que se traduz pelos afetos de alegria, portanto, não há lugar para pensar a morte, que seria uma ação do *conatus* pela ordem das afecções do medo, impotência, etc... Nada de culpa ou remorso.

interiores quanto exteriores, ele diz: “o homem livre, que vive entre os ignorantes, procura, quanto lhe é possível, evitar os seus favores”,²²⁸ já que, com isso, pode pôr-se como causa das afecções de outro que não se sentir agradecido por tais favores.

“A virtude de um homem livre revela-se tão grande quando evita como quando supera os perigos”. Espinosa não vê nenhuma contradição entre fugir de uma situação adversa ou enfrentá-la, desde que essa ação seja sob os auspícios da razão, que, nesse momento, mostra qual o melhor caminho para manter a existência. E finaliza dizendo “que a amizade entre homens livres é o maior bem a que um homem pode aspirar, pois só os homens livres são gratos uns para os outros, assim como só estes agem sempre de boa fé”.²²⁹ Mas é preciso que sua ação sempre seja deferida no plano do entendimento da ação universalizável, pois comum a todos é a razão, que traz o conhecimento necessário dos acontecimentos, das coisas; portanto o homem livre, que sabe dessa necessidade, não vê neles motivos para julgar algo como horrendo, ímpio e injusto, pois essa ação provém do fato de termos idéias inadequadas, ou seja, perturbadas, mutiladas e confusas. O homem dito livre se esforçará por conceber as coisas como são em si, evitando os afetos que podem tirá-lo do reto caminho da necessidade. Como isso será possível veremos a seguir.

²²⁸ *Ética*, parte IV, prop. LXX.

²²⁹ *Ibidem*, demonstração da prop. LXII.

6 DA LIBERDADE

6.1 Da liberdade do corpo

Finalmente, podemos adentrar amiúde na questão principal deste trabalho, que é a definição de liberdade no pensamento espinosano.

Depois de percorrermos as questões referentes à substância, seus atributos e modos, suas relações recíprocas necessárias, como também as origens e definições de alma, afecções e suas forças, podemos agora discorrer sobre a força da alma frente às afecções, ou seja, qual é o método que podemos seguir para nos fazermos “livres” da natureza naturada.

Espinosa indica, em primeiro lugar, que precisamos compreender que somos parte da natureza naturada, portanto não temos um império da vontade sobre as afecções, como achavam os estóicos, Santo Agostinho, ou mesmo Descartes.²³⁰ A força da alma reside na ação desta na busca constante de idéias adequadas dentro do atributo do qual é modo, pois um atributo não pode interferir no outro, como foi propagado erroneamente pela tradição judaico-cristã. Mas é evidente, pelo que foi posto, que, sendo o corpo objeto da alma, as idéias, que são afetos do corpo na alma, podem ser substituídas, quando se passa a agir somente pelas idéias que estão no atributo pensamento, do qual a alma é um modo.

“Se no mesmo sujeito, são excitadas duas ações contrárias, deverá necessariamente produzir-se, em ambas ou numa só, uma mudança, até deixarem de ser contrárias”.²³¹ Esse axioma coloca a relação necessária de que em se contradizendo duas afecções, há que existir mudança nelas, já que é impossível para o sujeito conviver com tal contrariedade em ato. Assim, pela proposição VII da parte II, a ordem e a conexão das coisas são as mesmas que a ordem e a conexão das idéias nos respectivos atributos, pois são expressões de uma única e absoluta ordem, que é a substância. Assim, também, na alma, a ordem e conexão das idéias (idéias enquanto afetos do corpo, por ser este objeto da alma) se produzem segundo a ordem e

²³⁰ Todos esses filósofos colocam a vontade como algo exterior ao intelecto. Concebem a vontade como uma faculdade da alma capaz de reprimir os desejos. Descartes, por exemplo, considera que o erro consiste em que a vontade é infinitamente maior que o intelecto: “E, em seguida, olhando-me de mais perto e considerando quais são meus erros, descubro que dependem do concurso de duas causas, a saber, do poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, meu livre-arbítrio; isto é, de meu entendimento e, conjuntamente, de minha vontade. Não posso tampouco lastimar-me de que Deus não me tenha dado um livre-arbítrio ou uma vontade bastante ampla e perfeita, visto que, com efeito, eu a experimento tão vaga e tão extensa que ela não está encerrada em quaisquer limites. Mas, se considero a faculdade de conceber que há em mim, acho que ela é de uma extensão muito pequena e grandemente limitada”. (Meditação Quarta, Do Verdadeiro e do Falso. *Meditações*, p. 301. Pensadores). Santo Agostino no *Livre-Arbítrio*, fala da subordinação do corpo, ou seja, da alma concupiscente à alma racional entendida esta como a boa-vontade. (*Livre-Arbítrio*, parte II).

²³¹ *Ética*, parte V, axioma I.

o encadeamento das afecções do corpo. Dessa forma “se nós separarmos pelo pensamento uma comoção da alma, ou seja, um afeto da sua causa externa e a ligarmos a outros pensamentos, então o amor ou o ódio para com a causa externa, assim como também as flutuações da alma, que nascem destes afetos, serão destruídos”,²³² ou seja, removida a causa dos afetos, que era uma idéia externa, retiramos as conseqüências dessa causa.

“Um afeto, que é paixão, deixa de ser paixão no momento em que dela formamos uma idéia clara e distinta”.²³³ O ato de formarmos idéias adequadas, ou seja, pela sua causa, nos impede de termos idéias confusas, já que estas originam-se pelo fato de não sermos causa delas. Os afetos são idéias das modificações do corpo que se formam na alma pelo fato de este ser objeto da alma. Dessa forma, só resta à alma gerar uma idéia clara dessa afecção, procurando sua origem, destacando a sua força; ou seja, desmistificá-la pela ação do pensamento, no sentido de compreendê-la e, assim, formar um conceito adequado na alma, livre das idéias ocasionadas pela afecção do corpo.

“Não há nenhuma afecção do corpo de que nós não possamos formar um conceito claro e distinto”.²³⁴ Assim, podemos, pela ação do pensamento, “operar uma desconexão” entre a afecção no atributo pensamento e sua causa externa, ou seja, da afecção do corpo, e associar-nos a idéias mais adequadas, o que é a atuação do próprio pensamento. Portanto a ação do pensamento, que consiste em formar idéias adequadas, é a chave de nossa liberdade, já que, com isso, saímos do ordenamento pelos afetos do corpo na alma, que geram paixões, e vamos para o ordenamento da própria ação do pensamento, que é sinônimo de libertação.

“Na medida em que a alma conhece as coisas como necessidades, tem maior poder sobre as afecções, por outras palavras, sofre menos por parte delas”.²³⁵

O reconhecimento da necessidade das afecções coloca a alma em situação de menos paixão em relação às afecções. É importante ressaltar que há afecções que são oriundas de idéias adequadas, ou seja, da razão e “que, portanto, devem ser ratificadas pelo pensamento. Temos também que estar atentos e sempre voltados para os afetos de alegria, que nos facultam sermos mais resistentes às vicissitudes das paixões. Isso se consegue tendo-se regras básicas

²³² *Ética*, parte V, prop. II.

²³³ *Ibidem*, prop. III.

²³⁴ *Ibidem*, prop. IV.

²³⁵ *Ibidem*, prop. VI. A idéia absoluta, origem de todas as coisas por necessidade de sua essência, pode e deve auxiliar no apaziguamento de nossas paixões, já que ela sempre nos lembra de que tudo tem uma razão necessária de ser e, como nada, está fora das conseqüências da explicação da idéia absoluta, “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido” (*Ética*, I, prop. XV).

de vida, tais como: “o ódio se vence pelo amor, e a ordenação dos nossos pensamentos e imaginação deve atender sempre àquilo que há de bom em cada coisa”.²³⁶

Espinosa afirma também: “A alma pode fazer que todas as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas, se refiram à idéia de Deus”.²³⁷

A idéia absoluta, *causa sui*, e seus encadeamentos neutralizam as afecções singulares, já que tem uma necessidade que tanto as coloca no plano das afecções exteriores quanto nos possibilita o entendimento de suas próprias afecções, pois elas podem ser encadeadas pela ordem divina.

“Aquele que se compreende a si mesmo e às suas afecções distintamente, ama a Deus, e tanto mais quanto mais se compreende a si e às suas afecções”.²³⁸ O amor para com a idéia absoluta, que coloca todo o ordenamento, faculta o entendimento das afecções, já que estas são modos naturais de todo esse ordenamento. Portanto, esse amor para com Deus se traduz em conhecimento de toda a realidade, relevante para que possamos fazer-nos livres, pois nossa ação será consoante com a ordenação necessária.

“Este amor para com Deus deve ocupar a alma acima de tudo”.²³⁹

Sendo Deus a idéia adequada por excelência e esta estando presente em nossa alma, nos possibilita uma ação livre, já que, por um lado, compreendemos os encadeamentos necessários dessa idéia adequada e, por isso, sendo ela a totalidade, não nos remeterá a nenhum ente em particular, deixando-nos, assim, livres para que, sem paixão alguma (já que a idéia de Deus não causa nenhuma paixão particular, pois se trata do todo), possamos ter nossas forças voltadas para o que seja mais útil à nossa conservação.

“A idéia de Deus, que existe em nós, é adequada e perfeita e, por conseguinte, na medida em que contemplamos Deus, agimos”.²⁴⁰ Agimos impulsinados pelo que amamos, e o que amamos é a necessidade absoluta que, assim, nos faculta a liberdade.

Pelo que foi dito, Espinosa pode, então, resumir assim o poder da alma sobre as afecções: 1. no próprio conhecimento das afecções; 2. em que a alma separa a afecção do pensamento da causa externa, que nós imaginamos confusamente; 3. no tempo, graças ao qual as afecções que se referem às coisas que nós compreendemos triunfam das que se referem às coisas que nós concebemos confusamente, ou seja, de maneira multilada; 4. na enorme

²³⁶ *Ética*, parte V, escólio da prop. X.

²³⁷ *Ibidem*, prop. XIV.

²³⁸ *Ibidem*, prop. XV. Veja que essas proposições estão nos preparando para a mudança efetiva de como nos libertar de nossas afecções. 1º) pelo entendimento da ação do modo, o que nos dá a certeza da separação entre o modo e suas afecções; 2º) que essas afecções são necessárias pela univocidade da substância através dos atributos.

²³⁹ *Ibidem*, prop. XVI.

²⁴⁰ *Ibidem*, demonstração da prop. XVIII.

quantidade de causas pelas quais as afecções, que se referem às propriedades comuns das coisas ou a Deus, são alimentadas; 5. finalmente, na ordem em que a alma pode ordenar as suas afecções e encadeá-las entre si”.²⁴¹

Ainda na seqüência de tal escólio, Espinosa completa afirmando a possibilidade da liberdade a partir do conhecimento da idéia adequada que é o encadeamento da alma sob os auspícios do terceiro gênero de conhecimento, ou seja, aquele que coloca a alma na necessidade: “Depois, deve notar-se que as doenças do espírito e os infortúnios tiram, sobretudo, a sua origem do amor excessivo para com uma coisa que está sujeita a muitas mudanças e de que nunca podemos ser senhores”.²⁴²

Espinosa demonstra, assim, o “objeto” que vale a pena nos unir por amor, aquele que ele se punha a buscar no *Tratado da Emenda do Intelecto*. Entretanto isso se refere à liberdade das afecções do corpo, que se reflete na alma, por ser aquele objeto desta. Mas qual é a liberdade da alma sem relação ao corpo?

6.2 Da liberdade da alma

“A alma não pode imaginar nada, nem recordar-se das coisas passadas senão enquanto dura o corpo”.²⁴³

A alma, que tem o corpo por objeto, refere-se a este só enquanto ele existe e gera na alma suas afecções, ou seja, suas memórias, experiências, etc. ... Mas, na natureza naturante, há a idéia de todos os corpos, que não se extingue quando o corpo enquanto modo ou natureza naturada se desfaz, portanto tanto a idéia de corpo como a idéia de alma na natureza naturante não se extinguem, pois são a causa delas.

“A alma humana não pode ser absolutamente destruída juntamente com o corpo, mas alguma coisa permanece, que é eterna”.²⁴⁴

A compreensão da parte eterna da alma vem exatamente do que já havia sido posto pelo conhecimento do terceiro gênero, conhecimento esse que intui as coisas pelo ângulo da eternidade, e é exatamente essa evidência que nos coloca o lado eterno da alma.

²⁴¹ *Ética*, parte V, escólio da prop. XX.

²⁴² *Ibidem*, escólio da prop. XX.

²⁴³ *Ibidem*, prop. XXI.

²⁴⁴ *Ibidem*, prop. XXIII.

“O esforço supremo da alma e a suprema virtude são compreender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento”.²⁴⁵ Essa proposição diz definitivamente em que consiste a liberdade: consiste em entender-se a realidade sob o ângulo das essências eternas, que são idéias claras e distintas na substância; mais que isso: significa amar, desejar os modos necessários que põem a realidade. Perceba-se que Espinosa passa da liberdade enquanto entendimento das relações necessárias da substância, seus atributos e modos conseqüentes explicitados pelas noções comuns, para assumir, no terceiro gênero de conhecimento, que é o conhecimento pelas essências a verdadeira e em última estância, a liberdade, já que, com o terceiro gênero de conhecimento, esse filósofo ratifica a essência do homem como desejo consciente de uma realidade realíssima objeto desse desejo. Pelas noções comuns, não é possível uma liberdade, ou seja, pelo entendimento, simplesmente, não se pode ser livre; é preciso amar o objeto desse conhecimento.

“Desse terceiro gênero de conhecimento, provém o maior contentamento da alma que pode existir”.²⁴⁶ O contentamento íntimo, que se consegue pelo conhecimento de Deus, através do terceiro gênero de conhecimento, se traduz no máximo de liberdade a que o homem pode aspirar, pois, este tem por si o ordenamento do real, e as suas conseqüências necessárias, ou seja, um conhecimento, que permite transitar no meio dos infinitos modos como um Deus, já que possui a idéia que adequada a todas as idéias.

“Tudo que a alma compreende, do ponto de vista da eternidade, não o compreende porque concebe a existência presente atual do corpo, mas porque concebe a essência do corpo do ponto de vista da eternidade”.²⁴⁷

O terceiro gênero de entendimento nos revela o eterno, e tudo que é concebido pelo ângulo do eterno é adequado, é o ordenamento necessário, ou seja, é a própria existência sem causa ou *causa sui*. Portanto, quando a alma caminha pela idéias eternas é conduzida pelo que é, então percebe que esse caminhar imanente na substância, através dos modos e seus respectivos atributos, corresponde à liberdade à qual o homem pode aspirar. Essa liberdade dada por esse gênero de conhecimento gera cada vez mais uma alegria, ou uma maior perfeição, que faz com que haja mais desejo ou amor por tal conhecimento. Esse desejo que nasce da alegria pelo conhecimento do eterno, Espinosa chama de amor intelectual a Deus.

“O amor intelectual de Deus, que nasce do terceiro gênero de conhecimento é eterno”.²⁴⁸ O amor intelectual a Deus é a beatitude da alma humana, e a sua liberdade, pois é

²⁴⁵ *Ética*, parte V, prop. XXV.

²⁴⁶ *Ibidem*, prop. XXVII. As noções comuns, sendo idéias adequadas, nos levam necessariamente a Deus. *Ética*, II, prop. 45 e 46. Mas essa idéia, concebida pelo intelecto, não traduz, ou seja, não é perfeitamente adequada à essência do modo homem, enquanto *conatus*, que, pelas proposições VII e VIII da parte III e demonstrações, é desejo consciente, ou seja, consciência do esforço de preservação na existência. Portanto somente a idéia de Deus concebida pelo 3º gênero de conhecimento é perfeitamente adequada à idéia do modo homem, e com isso lhe proporciona um maior contentamento.

²⁴⁷ *Ibidem*, prop. XXIX.

²⁴⁸ *Ibidem*, prop. XXXIII.

um entendimento pelo plano do eterno, livre das afecções do corpo enquanto afeto de outros corpos ou de infinitos modos.

“Deus ama-se com um amor intelectual e infinito”.²⁴⁹ O amor intelectual a Deus é o entendimento que Deus tem de si mesmo explicado pela essência da alma humana, que é um modo de Deus. “Por estas coisas compreendemos claramente em que consiste a nossa salvação, ou seja, a nossa felicidade ou liberdade, a saber, num amor constante e eterno para com Deus; por outras palavras, no amor de Deus para com os homens”.²⁵⁰

Portanto, o movimento em direção a Deus, ou seja, pelo desejo do eterno, é uma ação constante que nos faculta o máximo de perfeição, um estar junto a Deus, um querer ser Deus; em outras palavras, ser ação sempre no intuito da eternidade, pois “quanto mais perfeição uma coisa tem, tanto mais age e menos sofre e, inversamente, quanto mais age mais perfeita é”.²⁵¹

Assim, é o exercício constante da inteligência que nos proporciona ser e, com isso, ser livre não como julga o vulgo, “que acredita ser livre na medida em que lhe é permitido obedecer às suas paixões, e que renuncia ao seu direito na medida em que é obrigado a viver segundo as prescrições da lei divina”,²⁵² por estar com medo das conseqüências criadas pela própria imaginação.

“A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude, e não gozamos dela por refrearmos as paixões, mas, ao contrário, gozamos dela por podermos refrear as paixões”.²⁵³ A felicidade consiste no amor para com Deus, amor este que nasce do terceiro gênero de conhecimento e, por conseguinte, esse amor, na medida em que age, deve ser referido à alma, e por conseqüência, é a própria virtude. A ação que é o amor intelectual a Deus, é a própria *virtus* do sábio. Essa *virtus* é a felicidade, pois, é a busca pela necessidade, a qual põe a liberdade de todas as afecções, já que é o amor eterno do todo.

“Se o caminho que eu mostrei para a liberdade parece árduo, pode todavia ser encontrado. Com certeza deve ser árduo aquilo que muito raramente se encontra. Como seria possível, com efeito, se a liberdade estivesse à mão e pudesse encontrar-se sem grande trabalho, que ela fosse negligenciada por quase todos? Mas todas as coisas notáveis são tão difíceis como raras”.²⁵⁴

²⁴⁹ *Ética*, parte V, prop. XXXV.

²⁵⁰ *Ibidem*, parte V, escólio da prop. XXXVI.

²⁵¹ *Ibidem*, parte V, prop. XL.

²⁵² *Ibidem*, escólio da prop. XLI.

²⁵³ *Ibidem*, prop. XLII.

²⁵⁴ *Ibidem*, parte V, prop. XLII.

7 CONCLUSÃO

A filosofia de Espinosa demonstra que é possível a liberdade, não a liberdade no sentido vulgar desse termo, entendido como a possibilidade que temos de escolher, entre várias opções, aquela que melhor nos aprouver. Nesse sentido, estaremos sempre presos a essa possibilidade, já que o fato de termos consciência da escolha não demonstra o porquê dessa mesma escolha. Portanto esse modo de entender a liberdade como livre-arbítrio é um equívoco da nossa consciência imaginativa, que não nos remete às causas de tais escolhas, operando na temporalidade das ações contingentes. Espinosa nos faculta o entendimento da realidade na qual existimos, colocando-nos em um ordenamento, a partir da idéia adequada, que é a existência *causa sui* e seus desdobramentos necessários. Essas conseqüências são os modos dessa existência *causa sui*. De posse desse conhecimento intuitivo, adquirido após ter sido retificado o intelecto, Espinosa nos demonstra as relações dos modos dentro da existência *causa sui*, suas forças inter-relacionadas, e quais as possibilidades que nós, enquanto força modo, temos, frente às afecções em nossa alma, advindas dos outros modos; ou seja, Espinosa faz-nos trilhar o caminho que projeta a nossa liberdade como uma ação do pensamento, no sentido de que essa ação gere idéias adequadas, que constituem o real.

Essas idéias, por serem eternas, são *a priori* sem paixões, pois são reais, já que as paixões que nos escravizam nascem de idéias confusas, inadequadas, que formamos por sermos naturalmente apensos a elas, já que são imagens que temos na alma advindas do corpo, pois este é objeto daquela. Somos escravos quando fazemos dessa ordem, ou seja, a ordem imaginativa, a ordem das paixões, nossa direção. Nesse caso, não seremos livres, pois, mesmo que escolhêssemos, sempre estaríamos sob a égide dessa idéia externa, inadequada, confusa, qualquer, porque ela não é fruto de nossa ação enquanto intelecto atuante no sentido de nos tornarmos autônomos, geradores de nossas próprias idéias necessárias.

Essa ação constante e necessária, geratriz de idéia, nos faculta a intuição de que estamos a fruir a partir da eternidade, da necessidade, e isso nos faz fortes e conseqüentemente felizes, já que o pressuposto básico de nossa existência é mantermo-nos o máximo possível nessa existência. Essa felicidade gera um desejo por mais felicidade, portanto a liberdade é agora definida como sendo o amor pela eternidade, que traz mais e mais virtude, ou seja, nos faz ser o máximo possível. Liberdade não é poder escolher entre

possíveis, mas amar o que faz com que se seja o mais possível. Dessa forma, Espinosa desfaz a contradição aparente entre necessidade e liberdade, já que esta não é uma ação de uma vontade que independa do objeto do qual se origina; pelo contrário, pelo fato de estarmos imersos na infinitude dos modos, e sendo também um desses modos, estamos sempre experienciando as mudanças de afetos de nosso ser nas relações imanentes com os outros modos.

Espinosa, de certo modo, retoma o conceito grego de Anánke²⁵⁵, ou seja, a necessidade da realidade, expressa de forma indubitável na unicidade da substância e nas conseqüências imanentes e necessárias de sua expressividade em atributos e modos, que, se, por um lado, são realidades necessárias da substância, por outro são uma parte da força imanente dessa substância e, portanto, podem e devem fazer valer essa força, no sentido de serem o início de ações também necessárias.

Assim, podemos e devemos ser heróis, pois a Anánke, ou o destino, não determina a ação dos modos (homens) em todos os seus detalhes; sempre há o espaço da ação do modo que, de forma imanente, pode imprimir uma ordem singular nos outros modos, por aspirar à necessidade. É esse espaço-modo que se torna possível a ação heróica, ética, portanto livre, já que a ação movida pelo amor que visa à necessidade torna o modo mais resistente aos afetos naturais, aos quais está sujeito, pela condição de horizontalidade imanente aos outros modos, expressividades necessárias da substância única. Por conseguinte podemos até mesmo ser livres diante do inevitável, como a morte, tal como fora Heitor ao enfrentar o imbatível Aquiles.²⁵⁶ A vida tem que ser a expressão da sua própria liberdade, da sua singularidade, da sua força-modo, que, imprimindo uma ação pelo desejo do necessário, faz o diferente.

Espinosa demonstra de forma categórica que nossa alma não é superior ou melhor do que o corpo, como entende a tradição platônico-cristã. O corpo, tal como a alma, pode fruir, no seu atributo, nas apreensões intuitivas necessárias do real que se traduzem nos afetos de alegria. Espinosa resgata o corpo, tornando-o também via de conhecimento. O modo corpo, assim como a alma, age no nível do terceiro gênero de conhecimento quando não há

²⁵⁵ Anánke – Na história das idéias ocidentais, a necessidade foi representada por figuras místicas. As três parcas ou moiras, representavam a fatalidade, isto é, o destino inelutável de cada um de nós, do nascimento à morte. Uma das parcas ou moiras era representada fiando o fio de nossa vida, enquanto a outra o tecia e a última o cortava, simbolizando nossa morte. Dicionário de Mitologia Greco-Romana.

²⁵⁶ *Iliada*, Homero – Heitor, mesmo sabendo que inevitavelmente seria morto por Aquiles, no momento adequado o enfrenta.

interferência do modo pensamento, já que, apesar de independentes, são interativos e simultâneos os modos, pela unicidade da substância.

Mas o homem é desejo, ou seja, é uma força desejante de ser, pois sua existência é uma existência causada. Portanto a consciência de ser desejante se revela nos objetos dos nossos desejos. Dessa forma, Espinosa demonstra que desejo/vontade não é um ente real quando colocado fora de sua expressão objetiva; nesse caso, é apenas um ente de razão, ou seja, uma generalização para os infinitos desejos singulares. Assim, agir sob essa ordem é agir como escravo, que tem apenas consciência dos seus desejos mas não de suas causas. É por isso que se faz necessário ter o conhecimento da geração da totalidade que constitui o real por idéias gerativas dela e não por idéias representativas, para que, assim, possamos aumentar a nossa força-modo enquanto ação singular dessa mesma totalidade.

Assim, a liberdade não é exatamente um conceito ou uma escolha; é a própria ação do modo enquanto força viva prenhe de amor pela necessidade e na necessidade.

8 BIBLIOGRAFIA

Obras citadas

AGOSTINHO, Santo. O Livre-Arbítrio / Santo Agostinho; Tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira; revisão Honório Dalbosco. – São Paulo: Paulus, 1995.

DELEUZE, Gilles. Espinosa: filosofia prática / Gilles Deleuze. – São Paulo: Escuta, 2002.

DESCARTES, René. Meditações / René Descartes. – São Paulo: Nova Cultural, 1996.

SILVA, Markus Figueira da. Epicuro: Sabedoria e Jardim / Markus Figueira da Silva. – Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

Obras consultadas

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia; Tradução Alfredo Boni. – São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ABREU, Luís Machado de. Uma apologia de Spinoza / Luís Machado de Abreu. – Aveiro: Universidade de Aveiro, 1986.

_____. História da Filosofia; Tradução Antônio Ramos Rosa. – Lisboa: Editora Presença, 1986.

ALBIAC, Gabriel. Senão nascer e morrer. Um conflito judaico no Amsterdão Pré-Espinosano / Gabriel Albiac. – Lisboa: Sociedade Portuguesa de Filosofia, 1985.

BORGES, Coelho Antônio. Em torno do Deus *sive natura* de Espinosa / Antônio Coelho Borges. – Lisboa: História e Sociedade, 1979.

CARVALHO, Joaquim de. Sobre o lugar de origem dos antepassados de Baruch de Espinosa / Joaquim de Carvalho. – Lisboa: Sociedade Portuguesa de Filosofia, 1987.

CHARTIER, E. Espinosa / E. Chartier. – Lisboa: Editorial Inquérito, 1987.

CHAUÍ, Marilena. Política em Espinosa / Marilena Chauí. – São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. A nervura do real: imanência e liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. Espinosa – uma filosofia da liberdade. – São Paulo: Moderna, 1999.

_____. Linguagem e Liberdade: o discurso de Baruch Espinosa, da realidade sem mistérios ao mistério do mundo. – São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

_____. A instituição do campo político em Espinosa.- Lisboa: Análise, 1989.

COSTA, Dalila L. Pereira da. *A nova Atlântida* / Dalila L. Pereira da Costa. – Porto: Lello e Irmão, 1977.

CURLEY, Edwin. *Spinoza's Methaphysics: An Essay in Interpretation*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1969.

CUSA, Nicolau de. *A Douta Ignorância*; Tradução, prefácio, introdução e notas de Reinhold Aloysio Ullman. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

DAMÁSIO, Antônio. *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos* / Antônio Damásio. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DELBOS, Victor. *O espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913* / Victor Delbos; tradução de Homero Silveira Santiago. – São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa e os signos* / Gilles Deleuze; Tradução Abílio Ferreira. – Porto: Rés Editoura, 1970.

DESCARTES, René. *Discurso do método: para conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*; Tradução Thereza Christina Stummer. – São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DICIONÁRIO DE MITOLOGIA GRECO-ROMANA. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DURANT, Will. *A era de Luís XIV* / Will e Ariel Durant; Tradução Mamede de Souza Freitas. – Rio de Janeiro: Record, 1994.

ESPINOSA, Baruch. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; ÉTICA; Tratado Político* / Baruch de Espinosa; Tradução Joaquim de Carvalho. Coleção Os Pensadores. – São Paulo: Nova Cultural, 1997.

_____. *Tratado Teológico-político*; Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. – São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FERREIRA, Maria Luísa. *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa* / Maria Luísa Ferreira. – Lisboa: Fundação Caloust Gulbenkian, 1997.

_____. *Uma eternidade diferente. Reflexões sobre a proposta de Spinoza*. – Lisboa: Communio, 1991.

_____. *A outra parte da ética*. – Lisboa: Communio, 1995.

FRAGOSO, Emanuel A. da Rocha. *Spinosa: cinco ensaios – por Renan, Delbos, Chartier, Brunschwig e Boutroux* / Emanuel A. da Rocha Fragoso. – Londrina: Edvel, 2004.

GIANCOTTI, Emília. *Necessity and Freedom-reflections on texts by Spinoza*. ed. Hessing, London, 1979.

GUTTMAN, Julius. *A filosofia do judaísmo* / Julius Guttman. – São Paulo: Perspectiva, 2003.

HUISMAN, Denis. Dicionário dos Filósofos / Denis Huisman. – São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JORDÃO, Francisco. Sistema e interpretações em Espinosa / Francisco Jordão. – Coimbra: Editora Casto Liva, 1993.

_____. História, Salvação e Comunidade. – Lisboa: Fundação Caloust Gulbenkian, 1990.

KASHAP, S. Paul. Spinoza and Moral Freedom. New York, Stale University of New York Press, 1987.

MAIMÔNIDES, Moisés. O guia dos perplexos / Moisés Maimônides; Tradução e prefácio Uri Lam. – São Paulo: Landy Editora, 2004.

MOREAU, Joseph. Espinosa e o espinosismo / Joseph Moreau; Tradução Lurdes Jacob e Jorge Ramalho. – Lisboa: Edições 70, 1982.

PEREIRA, Miguel Batista. Bento Espinosa na modernidade européia, modernidade e secularização / Miguel Batista Pereira. – Coimbra: Almedina, 1990.

REALI, Giovanni. História da Filosofia: Do Humanismo a Kant / Giovanni Reali. – São Paulo: Paulus, 1990.

ROSEN, S. Hegel, Descartes and Spinoza, Spinoza's Metaphysics, ed. Wilbur, 1976.

SCALA, André. Espinosa / André Scala; Tradução Tessa Moura Lacerda. – São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

SCLIAR, Moacyr. Saturno nos trópicos: a melancolia européia chega ao Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SCRUTON, Roger. Espinosa – São Paulo: Edições Loyola, 1996.

STRAWSS, Leo. Spinoza's Critique of Religion, New York, Schocken Books, 1965.

TEIXEIRA, Lívio. A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa / Lívio Teixeira. – São Paulo: Editora UNESP, 2001.

YOVEL, Yirmiyahu. Espinosa e outros hereges / Yirmiyahu Yovel. – Lisboa: Imprensa Nacional, 1993.

ZWEIG, Arnold. O pensamento vivo de Spinoza / Arnold Zweig; Tradução Gastão Pereira da Silva. – São Paulo: Martins Editora, 1981.