



UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL

CAMPUS DE ERECHIM

CURSO DE FILOSOFIA

GABRIEL VINÍCIUS RIBEIRO DA SILVA

LIBERDADE E EDUCAÇÃO NA *ÉTICA* DE ESPINOSA

ERECHIM

2019

GABRIEL VINÍCIUS RIBEIRO DA SILVA

LIBERDADE E EDUCAÇÃO NA *ÉTICA* DE ESPINOSA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação em Filosofia-Licenciatura da Universidade Federal da Fronteira Sul, *campus* Erechim, como requisito para obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Joice Beatriz da Costa

ERECHIM

2019

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Silva, Gabriel V. R.
Liberdade e Educação na Ética de Espinosa / Gabriel
V. R. Silva. -- 2019.
76 f.

Orientadora: Doutora Joice Beatriz da Costa.
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) -
Universidade Federal da Fronteira Sul, Curso de
Filosofia•Licenciatura, Erechim, RS, 2019.

1. Ética. 2. Educação. I. Costa, Joice Beatriz da,
orient. II. Universidade Federal da Fronteira Sul. III.
Título.

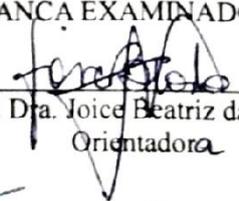
GABRIEL V. R. da SILVA

LIBERDADE E EDUCAÇÃO NA ÉTICA DE ESPINOSA

Trabalho de Conclusão de Curso de graduação
apresentado como requisito para obtenção de
grau de Licenciado em Filosofia da
Universidade Federal da Fronteira Sul.

Este trabalho de conclusão de curso foi definido e aprovado pela banca em: 28/06/2019

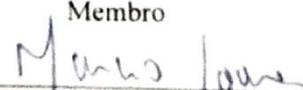
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dra. Joice Beatriz da Costa
Orientadora



Prof. Dr. Thiago Soares Leite
Membro



Prof. Dr. Márcio Soares
Membro

Ao Professor Carlos Eduardo Souza Nascimento.

AGRADECIMENTOS

A minha família e amigos, por todo apoio prestado ao longo de minha trajetória acadêmica,

A minha querida Cila Fernanda, pelo apoio, paciência, e sobretudo por ouvir as minhas dificuldades e me aconselhar sobre elas,

A todo corpo docente do curso de Licenciatura em Filosofia, *campus* Erechim, pelos excelentes ensinamentos e direcionamento filosófico,

Agradeço especialmente a minha orientadora Profa. Dra. Joice Beatriz da Costa, pela paciência, compreensão e pela preocupação com o desenvolvimento desse trabalho. Obrigado por me acompanhar nessa importante etapa da minha vida!

Aos Profs. Dr. Marcio Soares e Dr. Thiago Leite, pela disponibilidade de participação da banca examinadora,

Aos meus colegas, pelos frutíferos debates e pelas trocas de conhecimento.

“Após a experiência ter-me ensinado que tudo o que ocorre de mais frequentemente na vida ordinária é vão e fútil, vi que todas as coisas que eram pra mim causa ou objeto de receio não contém em si nada de bom ou de mau, a não ser enquanto o ânimo se deixava por elas mover, e resolvi indagar se existia algum objeto que fosse um bem verdadeiro, capaz de se comunicar, e pelo qual a alma, renunciando a qualquer outro, pudesse ser unicamente afetada, um bem cuja descoberta e possessão tivessem por fruto uma eternidade de alegria contínua e suprema”

(Espinosa)

RESUMO

O presente trabalho de conclusão de curso (TCC) tem como tema regente a liberdade humana e a importância da educação para a constituição do homem livre, conforme o pensamento do filósofo Baruch Espinosa. O propósito central é analisar a concepção de liberdade do autor e os seus fundamentos, buscando mostrar qual a importância da educação no processo ético de constituição do homem livre. Partindo de uma pesquisa bibliográfica de sua obra *Ética*, a análise teve como resultado a compreensão de que a liberdade humana consiste na capacidade do homem agir por virtude, ou seja, determinar-se a si mesmo a agir exclusivamente segundo as leis de sua natureza, sem que seja determinado ou coagido a operar por alguma causa exterior. Além disso, foi possível concluir que a educação é um recurso imprescindível para o desenvolvimento ético dos homens, permitindo que estes possam se constituir livremente mediante o ensino das virtudes, e, assim, tornarem-se convenientes em natureza segundo a razão.

Palavras-chave: Espinosa. Ética. Educação. Razão. Virtude humana.

ABSTRACT

The present undergraduate thesis has as its guiding theme human freedom and the importance of education for the constitution of the free man, in accordance with philosopher Baruch Spinoza's thinking. The central purpose is to analyze the author's conception of freedom and its foundations, seeking to show the importance of education in the ethical process of constitution of the free man. Starting from a bibliographic research of his work *Ethics*, the analysis had as result the comprehension that human freedom consists of the man's capacity to act out of virtue, that is, to determine himself into acting exclusively according to the laws of his nature, without being determined or coerced to take action because of some external cause. Furthermore, it was possible to come to conclusion that education is an indispensable resource for the ethical development of human beings, allowing them to freely constitute themselves through the teachings of virtues, and, thus, become convenient in nature according to reason.

Keywords: Spinoza. Ethics. Education. Reason. Human virtue.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS E EPISTEMOLÓGICOS DA ÉTICA ESPINOSANA	13
1.1 SUBSTÂNCIA DIVINA, ATRIBUTOS E MODOS: UM TODO INSEPARÁVEL.....	14
1.3 A PASSIVIDADE COMO ESTADO ORIGINÁRIO DA VIVÊNCIA HUMANA	27
1.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	33
2. FUNDAMENTOS DA VIDA ÉTICA	36
2.1 DA SERVIDÃO À LIBERDADE: O PANO DE FUNDO DA VIDA ÉTICA	37
2.2 OS FUNDAMENTOS RACIONAIS DA VIRTUDE HUMANA.....	43
2.3 A RAZÃO COMO POTÊNCIA MODERADORA DOS AFETOS: A VIA PARA A LIBERDADE	50
2.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	58
3. A IMPORTÂNCIA DA EDUCAÇÃO PARA A CONSTITUIÇÃO DO HOMEM LIVRE	61
3.1 A EDUCAÇÃO COMO INSTRUMENTO DA VIRTUDE.....	61
3.2 A ÉTICA SOB A PERSPECTIVA DA EDUCAÇÃO	66
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	68
REFERÊNCIAS	71

INDICAÇÃO DAS CITAÇÕES DA *ÉTICA DE ESPINOSA*¹

A obra *Ética* será citada com as seguintes siglas e abreviaturas:

E: *Ethica ordine geometrico demonstrata* (*Ética demonstrada em ordem geométrica*). As Partes serão indicadas em algarismos romanos (E, I; IV etc); em arábicos serão indicados, seguidos de abreviaturas: as Definições (E, I, *def.* 6) e suas explicações (E, II, 3 *def., expl.*), os Axiomas (E, II, *ax.* 1), os enunciados das Proposições (E, III, P4), as Demonstrações (E, V, 24 *dem.*), os Corolários (E, I, 20, *cor.* 1), os Escólios (E, IV, 9 *schol.*), os Lemas (E, II, 4 *lem.*), os Postulados (E, III, 2 *post.*), os Prefácios das partes (E, IV, *Praef.*).

¹ Indicação das citações extraída da obra *A nervura do real*, de Marilena Chauí (CHAUÍ, 1999, p. 17).

INTRODUÇÃO

O tema da liberdade é sem dúvidas um dos mais debatidos no âmbito da filosofia ética. Ainda hoje, os estudiosos da filosofia lançam questões importantes sobre o que é a liberdade e o que é ser livre. Muitos defendem que a liberdade humana está associada ao poder de escolha do homem, que escolhe voluntariamente seu modo de agir a partir de diversas possibilidades. Outros, por outro lado, concordam em dizer que a liberdade consiste simplesmente na capacidade de o homem determinar-se a si próprio a agir, sem que tal ação sofra qualquer constrangimento vindo do exterior. É comum, também, que o tema da liberdade no campo da ética termine por implicar a educação moral, considerando-se a forma como o ensino dos valores morais pode contribuir para a liberdade humana.

Tendo isso em vista, o presente trabalho de conclusão de curso (TCC) tem como propósito tratar da concepção de liberdade exposta pelo filósofo Baruch Espinosa em sua obra *Ética*, bem como mostrar qual a importância da educação para a constituição do homem livre. Partindo de uma pesquisa bibliográfica de sua obra, bem como a de comentadores importantes, o trabalho se inicia com a consideração dos elementos ontológicos que, segundo o autor, fundamentam a realidade, a fim de mostrar quais são as maneiras pelas quais as coisas existem. De modo geral, o filósofo mostra que tudo o que existe, existe *em si e por si* ou *em outro e por outro*. Existir em si e por si significa existir e agir a partir de si mesmo segundo as leis próprias da natureza dessa coisa, de sorte que a coisa assim existente não pode ser determinada por nenhuma outra coisa. Ao oposto, existir em outro e por outro significa existir e agir a partir de uma causa próxima que se distingue dessa coisa, que, no entanto, a determina a existir e agir. De acordo com o pensamento de Espinosa, a primeira forma de existência implica em liberdade absoluta, ao passo que a segunda se dá por meio de uma coação externa, e, por conseguinte, de forma não-livre.

Neste sentido, a pergunta norteadora do presente trabalho é feita sob um duplo aspecto: em que medida o homem pode ser considerado livre? E, por conseguinte, qual seria a utilidade da educação no processo ético de constituição do homem livre?

No decurso de sua obra, o filósofo toma o *homem* como sendo uma coisa singular, isto é, uma coisa finita, determinada a existir e agir por uma causa próxima. Ora, sendo uma coisa finita, determinada por outro a existir e agir, o homem poderia já de princípio ser considerado como não-livre. Além disso, a finitude faz com que o homem seja limitado por diversas coisas exteriores a ele, as quais podem coagi-lo de variadas formas e impedir que ele exista e aja livremente.

Todavia, o filósofo considera como *livre* aquela coisa que existe e age exclusivamente pelas leis de sua natureza, sem ser determinado por outrem a existir e agir. Segundo ele, embora o homem não seja causa de sua própria existência, ele pode ser considerado livre na medida em que age de acordo com as leis de sua própria natureza, sem ser coagido por outro a agir. Dessa forma, a possibilidade da ética consiste na capacidade de o homem agir por si mesmo, passando da não-liberdade à liberdade.

De acordo com Espinosa, as ações humanas podem ser causadas de duas formas: a primeira, decorrente de uma causalidade inadequada, é quando o homem é determinado a fazer alguma coisa por meio das causas exteriores que o determinam a operar de muitas maneiras. Os efeitos decorrentes da causalidade inadequada são efeitos incertos, pois dependem da maneira como as causas exteriores dispõem o homem submetido ao poder delas. A segunda forma, decorrente de uma causalidade adequada, é quando o homem age a partir de sua própria natureza, ou seja, em conformidade com a sua essência, de sorte que o efeito decorrente dessa causalidade possa ser deduzido exclusivamente dela. No primeiro caso, o homem é dito padecer; no segundo, o homem é dito agir por virtude. Donde se segue, a virtude é o fundamento da liberdade humana.

Dado que a possibilidade da ética consiste na passagem da *paixão à ação virtuosa*, e, portanto, no alcance da liberdade, o presente trabalho apresenta como pressuposto investigativo a ideia de que a educação é um instrumento eficaz para que a liberdade humana seja difundida mediante o ensino das virtudes. Agir por virtude nada mais é que agir exclusivamente segundo as leis da natureza de uma coisa, e na medida em que os homens são educados para que possam agir exclusivamente pelas leis de sua natureza, isto é, por virtude, eles passam a se constituir livremente, ou seja, eticamente.

Todavia o tema da educação é ainda pouco debatido a partir da tese espinosana. Muitos estudiosos das obras de Espinosa sinalizam que o autor nunca dedicou grande atenção ao tema da educação, e que, por conta disso, pouca coisa pode ser deduzida a respeito dela em suas obras, dado que a menção do termo “educar” é feita raramente pelo filósofo. Contudo, ao se analisar o Apêndice da quarta parte de sua *Ética*, é possível perceber que o emprego do verbo *educar* recebe um valor especial, estando demonstrado que a educação é o instrumento pelo qual os homens podem realizar o ensino das virtudes e fazer com que estes se constituam livremente².

² Trata-se do *Capítulo IX* do Apêndice da parte quatro da *Ética*, o qual será referido na seção 3.1 desse trabalho.

Com efeito, para que o presente trabalho realize o seu propósito, o mesmo será dividido em três capítulos. O primeiro capítulo tem como finalidade apresentar alguns dos fundamentos ontológicos e epistemológicos da obra espinosana, que servem de base à sua teoria ética. Sendo assim, o capítulo terá como ponto de partida o conceito de Substância Divina. A Substância Divina é compreendida como *causa primeira* de todas as coisas que existem nela e por ela, de tal maneira que sem ela nada pode existir nem ser concebido. Na sequência, será mostrado como Espinosa deduz a existência do modo humano a partir da concepção da Substância Divina, esclarecendo, por meio dessa, a interação de simultaneidade entre Corpo e Mente humanos. Em relação aos fundamentos epistemológicos da obra espinosana, serão aduzidas as formas pelas quais o homem conhece a realidade, sendo, de modo geral, duas: de forma *inadequada* e de forma *adequada*. O conhecimento que ocorre de forma *inadequada* na Mente é um conhecimento mutilado e confuso, correspondente aos acontecimentos corporais que ocorrem a partir da incidência de uma causa exterior. O conhecimento *adequado*, por outro lado, é um conhecimento desligado de qualquer causalidade exterior, isto é, é um conhecimento que tem como causa exclusiva a própria potência pensante da Mente, sendo tal conhecimento explicado pela ideia das propriedades comuns e denominações intrínsecas ao ser da coisa conhecida.

Conhecimento *inadequado* e *adequado* são resultantes daquilo que, segundo o filósofo, define o ser das coisas singulares, a saber: o *esforço* por perseverar e conservar a existência. Tal *esforço* é considerado como *essência atual* das coisas singulares, concebido como *causa eficiente interna* que faz com que o homem aja. Todavia, na medida em que o homem é determinado a pensar ou agir mediante a potência das causas exteriores que exercem poder sobre a sua, ele é dito padecer, ou seja, realiza uma ação que não se segue exclusivamente das leis de sua natureza, mas conta com a potência das causas exteriores que atuam como *causa parcial* de sua operação. Em outras palavras, ao ser impelido pelas causas exteriores a pensar e agir, o *esforço* do homem se realiza *inadequadamente*, isto é, a partir da incidência parcial de uma causa exterior que se distingue dele.

O segundo capítulo se inicia com o tratamento da *servidão humana*, isto é, da impotência do homem para moderar suas ações e os efeitos afetivos dela decorrentes. De acordo com o autor, o fundamento da servidão é a ação inadequada do homem, que, sendo determinado a operar a partir de causas exteriores, age de forma não-livre. Em outras palavras, a servidão é explicada pela concepção de que o homem, ao sofrer a incidência das causas exteriores, realiza ações que não podem ser deduzidas só de sua essência, mas supõe necessariamente a potência das causas exteriores que atuam como causa parcial de sua ação.

De conseguinte, o autor passa a mostrar em que medida o homem é apto a agir livremente. Para isso, é introduzida a noção de *virtude humana*, sendo essa a atividade do homem enquanto determinado a agir segundo as leis de sua natureza. Ora, em que medida o homem age por virtude? Do ponto de vista da Mente humana, quando o homem *conhece as coisas segundo a razão*, conhecimento esse que não faz referência às causas exteriores, mas que tem como causa única a própria Mente, tomada como objeto de si mesma. Ademais, será visto nesse capítulo qual a potência da razão para pôr medida aos efeitos das ações humanas. Do ponto de vista do Corpo humano, este é dito agir por virtude na medida em que apetece aquilo que serve para a conservação da proporção de movimento e repouso de suas partes, fazendo com que o homem mantenha sua forma. Dessa forma, ao agir por virtude, o homem dá início ao seu estado de liberdade.

O terceiro e último capítulo desse trabalho busca mostrar qual a importância da educação para a constituição do homem livre. Neste sentido, será considerado que a educação é o meio mais eficaz para que o ensino das virtudes seja transmitido³, fazendo que os homens se tornem convenientes em natureza segundo a razão e padeçam menos aos efeitos provocados pela potência das causas exteriores. Sendo o instrumento para o ensino das virtudes, a educação será tomada como um dos meios fundamentais para que os homens se constituam como livres.

Com base nessa estrutura teórica, buscar-se-á mostrar que as questões éticas trazidas por Espinosa são necessariamente vinculadas aos princípios ontológicos e epistemológicos oferecidos nas primeiras partes de sua obra, considerando-se, em primeiro lugar, que o debate sobre as ações humanas decorre do modo como à existência humana é deduzida no contexto ontológico das coisas singulares; em segundo, que o conhecimento decorrente do esforço inadequado ou adequado do homem diz respeito às ações parciais ou totais da Mente humana. Nesse sentido, a existência das coisas singulares depende da natureza da Substância Divina, e a finitude (sendo essa a condição da existência das coisas singulares) é o terreno de onde surge a questão da possibilidade de o homem se constituir livremente.

Do ponto de vista ético, a liberdade consiste na capacidade de o homem agir exclusivamente segundo as leis de sua natureza, ou seja, de realizar aquilo que contribui para a conservação de sua existência (da perspectiva da Mente humana, consiste em conhecer as coisas pela razão, e da perspectiva do Corpo, em apeteer o que contribui para a conservação

³ Não se trata, porém, de considerar a virtude como “valores morais” externos ensináveis aos homens. A virtude, segundo o filósofo, consiste unicamente na capacidade do homem agir exclusivamente segundo as leis de sua própria natureza; portanto, é função da educação sinalizar para os homens a importância de se realizar esse tipo de ação, sendo assim realizado o ensino das virtudes.

da proporção de movimento e repouso entre suas partes). Tal processo é facilitado pela educação, que assume uma função crucial para o desenvolvimento ético do homem mediante o ensino das virtudes.

Ao final deste trabalho, será explicitado que a liberdade humana depende unicamente da capacidade de o homem agir por virtude, e que a educação tem um papel imprescindível para a constituição do homem livre mediante o ensino das virtudes.

1. FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS E EPISTEMOLÓGICOS DA ÉTICA ESPINOSANA

O presente capítulo tem como propósito apresentar alguns dos fundamentos ontológicos e epistemológicos da *Ética* de Espinosa. A primeira seção (1.1) visa tratar dos fundamentos da realidade, partindo da noção espinosana de *Substância*, referindo-se ao ser daquilo que é *causa de si*, que *existe unicamente*, que é *infinita*, *eterna* e *sumamente livre*. Tal Substância é nomeada por Espinosa: *Deus, ou seja, a Natureza*. Dos atributos relativos à existência da Substância Divina, Espinosa deduz a existência de todas as coisas, sendo tal Substância causa eficiente livre, imanente e não transitiva de todas as coisas. Donde se segue que todas as coisas são expressões determinadas daquilo que a Substância Divina é.

A segunda seção (1.2) tem como propósito tratar da interação de simultaneidade entre Mente e Corpo humanos. De acordo com o autor, o homem é resultado da interação não-causal mas simultânea de dois *modos de ser* da Substância Divina, um concebido como afecção do atributo infinito Extensão (o Corpo), e outro concebido como afecção do atributo infinito Pensamento (a Mente). Após mostrar este ponto, serão apresentados alguns dos fundamentos epistemológicos pelos quais o homem conhece a realidade. Conforme a exposição do autor, o conhecimento pode ocorrer de forma adequada ou inadequada, a partir de ideias claras e distintas ou a partir de ideias mutiladas e confusas. Neste sentido, serão vistos dois dos três gêneros de conhecimento definidos pelo autor, quais sejam: *conhecimento imaginário* e *conhecimento segundo a razão*.

A terceira seção (1.3) tratará da natureza daquilo que determina as ações humanas, a saber, dos *afetos*. Os afetos, segundo Espinosa, são acontecimentos que ocorrem simultaneamente na Mente e no Corpo de uma coisa, fazendo com que passem a uma perfeição maior ou menor de existir. Em relação às ações humanas, será visto que essas podem ocorrer de duas formas segundo os afetos: de forma adequada ou inadequada. Tais ações – quer sejam adequadas, quer inadequadas – são originadas por aquilo que, segundo Espinosa, define a existência das coisas singulares, a saber, o esforço realizado por ele para perseverar e conservar sua existência. As ações inadequadas se seguem da incidência das causas exteriores sobre a potência de agir de uma coisa singular, ao passo que as ações adequadas se dão exclusivamente a partir das leis da natureza do agente. Ao final, a quarta seção (1.4) tem como finalidade retomar os principais elementos tratados no capítulo.

1.1 SUBSTÂNCIA DIVINA, ATRIBUTOS E MODOS: UM TODO INSEPARÁVEL

Na primeira parte de sua *Ética*, Espinosa trata da natureza da Substância Divina, sendo esta *única, causa de si, infinita, composta por infinitos atributos*, cada um deles infinito em seu gênero de realidade. *Única*, pois, por Definição, a Substância é “[...] aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa do qual deva ser formada” (E, I, *def.* 3). *Causa de si*, pois sua essência envolve existência necessária, de sorte que não pode ser concebida senão como existente⁴. *Infinita*, pois não é nem pode ser delimitada por outra Substância de mesma natureza, uma vez que é única e causa de si. Ao oposto, uma *coisa finita* pode ser delimitada por outra coisa de mesma natureza que a sua que a encerra e a detém⁵. A Substância é *composta por infinitos atributos infinitos*, entendendo-se por atributo aquilo que o intelecto percebe da Substância como constituindo a essência dela, e, portanto, aquilo que envolve existência necessária⁶. Cada atributo é compreendido *absolutamente*⁷ como um gênero de realidade exclusivo, distinto dos demais, e todos eles, em simultâneo, constituem a essência – isto é, a existência – da Substância Divina⁸. Com efeito, segue-se que a Substância Divina é considerada a única Substância existente, internamente diferenciada por seus infinitos atributos, responsáveis por efetuar sua existência a partir de gêneros de realidade realmente distintos⁹.

Após enunciar as Definições da primeira parte, Espinosa enuncia o seguinte Axioma, cujo fundamento é ontológico: “Tudo que é, é em si ou em outro” (E, I, *ax.* 1). Conforme

⁴ “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente” (E, I, *def.* 1)

⁵ “É dita finita em seu gênero aquela coisa que pode ser delimitada por outra de mesma natureza. P. ex., um corpo é dito finito porque concebemos outro sempre maior. Assim, um pensamento é delimitado por outro pensamento. Porém, um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo” (E, I, *def.* 2)

⁶ Conforme indica a Definição de *causa de si*.

⁷ Isto é, cada qual separado dos demais.

⁸ Segundo Espinosa, na natureza, só pode ser dada uma única Substância de mesmo atributo; logo, só há uma única Substância existente, a qual é infinita (visto que a Substância não envolve o conceito de outra coisa pela qual deva ser formada e, portanto, não pode ser delimitada por outra de mesma natureza), causa de si, etc. Tal Substância é o que o autor chama de Deus: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a Substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (E, I, *def.* 6)

⁹ A ideia aqui implícita é de que a Substância Divina, sendo a única Substância existente no universo, é composta por infinitos atributos, que exprimem, todos em simultâneo, o ser da Substância a partir de gêneros de realidade exclusivos, ou seja, cada atributo difere realmente um dos outros. Dessa forma, considera-se que cada atributo, assim como a existência da Substância, é em si e por si, ou seja, o conceito próprio de cada um deles não envolve o conceito de outro. Todavia, embora cada atributo seja realmente distinto dos demais, todos eles em simultâneo constituem um único ser, a saber, o ser da Substância Divina.

Definição de *Substância* apresentada no primeiro parágrafo dessa seção, é possível entender o significado do “*ser em si*” como *existência que não exige o conceito de outra coisa do qual esta deva ser formada*. Além disso, o filósofo sinaliza no mesmo Axioma aquilo que “*é em outro*”. Trata-se, aqui, da existência dos *modos* da Substância, definidos como as “[...] afecções da Substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual é também concebido” (E, I, *def.* 5). Os *modos* são efeitos que se seguem dos atributos da Substância e são por eles determinados a existir. Ademais, o conhecimento de um modo depende do conhecimento de sua causa, ou seja, de seu atributo e o envolve¹⁰. A essas duas formas de existir (*em si* ou *em outro*), Espinosa dá respectivamente os nomes de *Natureza Naturante* (a Substância e seus atributos, existentes em si e por si), e *Natureza Naturada* (os *modos* como efeitos que se seguem dos atributos da Substância e carregam o conceito de sua causa, existindo em outro e por outro).

Considerando a diferença de existência da *Natureza Naturante* e *Natureza Naturada*, o filósofo define como livre “[...] aquela coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir”. Ao contrário, é dita “[...] necessária, ou antes, coagida, aquela que é determinada por outro a existir e operar de maneira certa e determinada” (E, I, *def.* 7). De acordo com essa Definição, é possível compreender que a existência da Substância é dada *livremente* em decorrência de sua Definição junto à Definição de causa de si, tendo como subsídio a concepção de que a Substância não pode ser determinada por alguma outra coisa a existir e agir, e conseqüentemente que ela existe e age pela só necessidade de sua natureza, sendo, portanto, sumamente livre. Ao contrário, os modos são aquilo que existe em outro e por outro, sendo determinados e coagidos a existir.

Também da Definição de *causa de si*, Espinosa é capaz de extrair a prova da existência eterna da Substância Divina. De acordo com o filósofo, a causalidade de si assegura que a Substância Divina exista necessariamente por essência, sendo o contrário disso – a saber, a não existência da Substância – impossível. Além disso, o filósofo mostra que da Definição verdadeira¹¹ de uma coisa deve se seguir apenas a simples natureza da coisa definida, de tal maneira que a Definição de *causa de si*, referindo-se apenas à existência necessária por essência, não envolve qualquer medição temporal dessa existência. Com efeito,

¹⁰ “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve” (E, I, *ax.* 4)

¹¹ A Definição verdadeira é, portanto, aquela que dá a essência da coisa. Sobre isso, ver: E, I, P8, *schol.* 2.

dado que a Definição de causa de si não inclui qualquer medida temporal ou duração determinada, segue-se que a Substância, sendo causa de si, existe eternamente¹².

A estrutura ontológica do espinosismo se opõe a tradição teológico-metafísica clássica ao conceber os seguintes aspectos: 1) que os *modos* são afecções dos atributos da Substância única, isto é, de Deus; 2) tais *modos* são efeitos necessários, isto é, determinados necessariamente a existir e operar segundo a potência dos atributos da Substância; 3) tais efeitos seguem *necessariamente* da potência absoluta dos atributos de Deus, e *não contingentemente*, mediante uma suposta vontade livre imputada a Deus. Do primeiro aspecto destacado, compreende-se que não há distinção real entre a Substância Divina e seus atributos, pois os atributos são aquilo que constituem a essência dela, isto é, sua existência eterna. Disso se segue que sendo os modos expressões determinadas dos atributos de Deus, *Deus é causa imanente e não transitiva das coisas que ocorrem necessariamente Nele a partir de seus atributos*¹³. Do segundo aspecto se segue a diferença real entre a existência da Substância Divina (em si e por si) e a de seus modos (em outro e por outro, donde se segue que, embora os modos sejam conhecidos a partir de suas causas, isto é, de seus atributos, o ser da Substância não constitui a essência de nenhuma *coisa singular*¹⁴. Do terceiro aspecto segue que Deus produz as coisas em si mesmo *segundo a necessidade de sua natureza*, ou seja, da natureza de seus atributos, e não a partir de uma vontade livre, pois essa – conforme dirá o autor na segunda parte de sua obra – nada mais é que um modo de pensar que não envolve o conceito de qualquer outro atributo afora o Pensamento, não podendo incidir sobre qualquer modo de outro atributo¹⁵.

¹² “Por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só Definição da coisa eterna. Explicação: Tal existência, pois, assim como a essência da coisa, é concebida como verdade eterna, e por isso não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo, ainda que se conceba a duração carecer de princípio e fim” (E, I, *def.* 8).

¹³ Dizer que Deus é causa imanente e não transitiva de todas as coisas é o mesmo que dizer que todas as coisas são em Deus e que Deus é causa de todas as coisas que são Nele, e, além disso, considera-se que fora Deus nenhuma outra Substância pode ser dada. Donde se conclui que Deus é causa primeira e não remota de todas as coisas que são Nele.

¹⁴ Se o ser da Substância pertencesse ao ser de uma coisa singular, isto é, de uma coisa existente finita, logo, essa coisa singular possuiria os mesmos atributos que pertencem à essência de Deus, dado que os atributos instituem o ser da Substância; assim, todas as coisas singulares necessariamente existiriam, o que é absurdo. Sobre isso, ver: E, II, 10 *dem.*

¹⁵ Dessa concepção se segue a ideia de que a vontade, enquanto faculdade da alma, não pode mover o corpo, pois esse é um modo do atributo Extensão que se distingue realmente do atributo Pensamento.

A tradição teológico-metafísica clássica, de Agostinho a Descartes, predicou de Deus uma dupla liberdade¹⁶. A primeira predicação trás consigo o sentido de incondicionalidade, isto é, de Deus como Ente infinito porque incausado, e, portanto, incondicionado. A segunda condiz à natureza absolutamente livre de Sua vontade, pela qual se deu a criação de todas as coisas. Nesse sentido, a vontade é compreendida como predicado quiditativo¹⁷ de Deus. De acordo com Espinosa¹⁸, a tradição sustentara que o Poder de Deus (a sua Vontade) se dá contingentemente, estendendo-se para além de Sua Potência necessária (o Intelecto divino). O intelecto divino seria composto por infinitas ideias, tidas como *essências eternas* que podem ou não passar a existência. A passagem da potência ao ato se dá por meio da ação voluntária de Deus, que escolhe, dentre essas essências, quais fará passar à existência. Tal escolha voluntária se faz livremente e, sendo contingente, se estende para além da necessidade inexorável do intelecto divino.

O primeiro momento da crítica espinosana, voltada a essa noção de criação voluntária, supõe que, sendo atribuídos vontade e intelecto à essência de Deus, seria conseqüente que Deus jamais poderia criar voluntariamente tudo aquilo que está em seu intelecto, pois, assim, exauriria sua onipotência e tornar-se-ia imperfeito, visto que nada mais sobraria para criar. Espinosa compreende que a noção de criação voluntária simultânea à Potência de Deus resultaria na indiferença divina para com as essências não efetivadas, sendo que “[...] Deus não criaria outra coisa senão o que decretou criar por alguma vontade absoluta” (E, I, 17 *schol.*). O segundo momento da crítica mostra que, uma vez atribuídos à essência divina, vontade e intelecto divinos devem se distinguir totalmente da vontade e intelecto humanos. Dessa maneira, o intelecto divino não poderia ser – como ocorre com o intelecto humano – posterior às coisas entendidas, tampouco simultâneo a elas, pois Deus é por causalidade anterior a tudo. Sendo, com efeito, o intelecto concebido *anterior* às coisas entendidas, segue-se que a essência formal delas, isto é, a existência das coisas, se dá de tal maneira que convenha com sua essência objetiva, ou seja, a sua ideia no intelecto divino. Todavia, se o intelecto fosse anterior, a vontade seria posterior, e assim, essa seria semelhante a vontade

¹⁶ De acordo com Chauí (2011), a tradição teológico-metafísica clássica, de Agostinho a Descartes, estabeleceu uma série de distinções que pretendiam diferenciar realmente *liberdade* e *necessidade*. No dizer da autora, a primeira predicação sinaliza que Deus é livre por natureza, isto é, nada pode determinar Deus a existir ou agir; a segunda predicação é de que Deus é livre por vontade, ou seja, Deus tem o poder de escolher livremente entre infinitas possibilidades de criação, escolha essa feita a partir de sua vontade absoluta. Sendo assim, Deus segundo a tradição é necessariamente livre, pois é incondicionado, e Deus é livre mediante a ação de sua vontade, a qual opera contingentemente. Sobre isso, ver: CHAUI, M. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. (p. 193-195).

¹⁷ Isto é, característica da essência de Deus.

¹⁸ Sobre isso, ver: E, I, 17, *schol.*

humana, o que é absurdo. Além disso, o filósofo chama atenção à questão de que se o intelecto divino fosse idêntico ao intelecto humano, então, dado o intelecto humano, dar-se-ia o intelecto divino, ou vice-versa, dado o intelecto divino, dar-se-ia o intelecto humano, o que é também absurdo. Em relação à vontade, o argumento se segue da mesma forma.

O contraponto espinosano é ainda mais profundo, pois, considerando a estrutura ontológica apresentada pelo filósofo, vontade e intelecto nada mais são que modos de pensar, ou seja, modos que não se predicam da essência de Deus, pois são afecções do atributo Pensamento¹⁹. Vontade e intelecto não são, por assim dizer, causas, mas efeitos decorrentes da Substância Divina *enquanto considerada coisa pensante*²⁰. Assim, Espinosa toma como equivoco da tradição teológico-metafísica clássica ter considerado como causa aquilo que é deveras efeito, ou, em termos espinosanos, considerado como atributo aquilo que é modo²¹. Donde se segue que *Deus não produz as coisas contingentemente por uma suposta vontade livre, mas sim necessariamente, segundo a natureza e a ordem causal de seus atributos*.

Espinosa, portanto, esclarece que nada há de contingente na natureza, dado que as coisas são produzidas necessariamente segundo as leis internas à existência da Substância Divina e não podem se seguir em outra ordem senão nessa em que são produzidas. Uma vez que a existência se segue ou da própria essência e Definição da coisa – no caso, a existência da Substância e seus atributos – ou de sua causa eficiente próxima – como no caso dos modos, decorrentes das leis dos atributos de Deus –, conclui-se que as coisas necessariamente existem ou por si ou por outro, por essência ou por sua causa. Ademais, escreve Espinosa:

Ora, por nenhum outro motivo uma coisa é dita contingente senão com relação a um defeito do nosso conhecimento. Com efeito, uma coisa cuja essência ignoramos envolver contradição e de cuja existência, contudo, não podemos afirmar nada de certo porque a ordem das causas nos escapa, tal coisa nunca pode ser vista por nós como necessária, nem como impossível, e por isso chamamo-la de ou contingente ou possível²²

A noção de contingência é, segundo Espinosa, resultante de privação de conhecimento, e, portanto, sendo a privação algo que envolve negação, não é algo que exista realmente na natureza. Deus age somente pelas leis certas de sua natureza eterna, e em

¹⁹ Nesse ponto, é possível considerar que o Pensamento, bem como a Extensão, são atributos que constituem a essência de Deus, isto é, são causas das quais se seguem infinitos efeitos (modos). Os atributos são responsáveis por estabelecer a ordem da Substância única; donde se segue que Deus é coisa Pensante e coisa Extensa.

²⁰ São efeitos que se seguem única e exclusivamente da natureza do atributo Pensamento.

²¹ Conforme o raciocínio espinosano, Vontade e Intelecto são desdobramentos do atributo Pensamento, ou seja, efeitos determinados desse atributo; uma vez que estes são predicados da essência de Deus, torna-se claro o ponto da crítica à tradição, pois esta toma Vontade e Intelecto como que sendo causa do Pensamento, quando na verdade é o oposto.

²² E, I, 33 *schol.* 1

nenhuma outra ordem poderia produzir as coisas que Nele ocorrem. O filósofo ainda mostra que a necessidade pela qual Deus existe e age não se opõe à liberdade – essa suposta pela tradição como algo associado à contingência²³ –, pois, como já demonstrado, a liberdade segundo Espinosa (seja divina ou humana) não corresponde a ação voluntária ou escolha de possibilidades ou fins externos, mas na autodeterminação do agente para agir sem qualquer coação. Com isso, Espinosa afasta a concepção teológico-metafísica clássica de criação contingente²⁴.

Tendo em vista que da necessidade da natureza da Substância Divina se seguem infinitas coisas em infinitos modos, o autor mostra que o que quer que siga da natureza absoluta de algum atributo de Deus é, pelo mesmo atributo, eterno e infinito. Trata-se da tese espinosana sobre os *modos infinitos*, distinguidos em *immediatos* e *mediatos*. A tese se inscreve nas proposições 21 – 30 da primeira parte da *Ética*, não sendo, porém, suficientemente explicada pelo filósofo. Todavia, conforme Teixeira (2001),

O estudo desses textos mostra que com a noção de modos infinitos Espinosa pretende estabelecer uma diferença e uma hierarquia entre o atributo pensamento (*cogitatio*) e o entendimento (*intellectus*), assim como entre o atributo extensão e o “movimento e o repouso”. O pensamento e a extensão pertencem à “Natureza Naturante”; o intelecto, o movimento e o repouso, modos infinitos imediatos da *Ética*, pertencem à “Natureza Naturata”²⁵.

Nesta tese, Espinosa não diz quais são os modos infinitos mediatos; todavia, o enunciado da Proposição 22 mostra que *aquilo que se segue de uma modificação infinita, compreendida sob algum atributo, é, mediante essa mesma modificação infinita, também infinito*. Chauí (2016) afirma que, para Espinosa, a fisionomia do universo, isto é, o encadeamento infinito dos modos da Substância, constitui isso que é chamado de modo infinito mediato²⁶. Contudo, a despeito da dificuldade causada por esse tema, é suficiente considerar que os modos infinitos são, em primeiro lugar, *propriedades eternas simultâneas à natureza de seus atributos*, ou seja, são modificações que, por meio de seus respectivos atributos, são infinitas e eternas²⁷. Em segundo lugar, que tais modificações infinitas preparam

²³ A liberdade explicada pela contingência consiste basicamente na escolha voluntária de fins.

²⁴ A criação contingente é aquela que se segue da escolha voluntária com vista a algum fim. Sobre isso ver: E, I, P16.

²⁵ TEIXEIRA, L. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa**. São Paulo: Editora Unesp, 2001. (p. 166-167).

²⁶ CHAÚÍ, 2016, p. 82-83.

²⁷ Neste ponto, vale distinguir que os atributos são aquilo que pertencem à essência da Substância, enquanto as propriedades são modos de ser decorrentes desses atributos. Neste sentido os modos finitos são propriedades que, embora sejam distintas dos atributos – pois esses são ditos pertencer a essência da Substância Divina –, estão de tal forma compreendidos neles que a natureza dessas propriedades se dá simultaneamente à natureza dos atributos.

aquilo que o filósofo chama de *propriedades comuns a todas as coisas*, as quais fundam o conhecimento do comum, que origina o *conhecimento racional* que o autor chamará de *conhecimento de segundo gênero*²⁸.

Diante dessa breve exposição, é possível notar que em muitos aspectos Espinosa se distancia da tradição filosófica clássica, sobretudo da vertente teológico-metafísica. O autor dispensa as concepções correntes de Substância finita, criada, ou que exista mais de uma Substância na natureza, rejeição essa que se segue da própria Definição de Substância como aquilo que é em si e por si, e cuja natureza não precisa do conceito de outra coisa do qual deva ser formada. Ademais, se uma Substância fosse finita, necessariamente deveria ser delimitada por outra de mesma natureza que a sua, e, assim, existiriam duas Substâncias de mesma natureza, onde o conceito de uma envolveria o conceito da outra, o que é absurdo. O mesmo ocorreria se caso a Substância pudesse ser criada por outra, visto que o conceito da Substância criada envolveria o conceito de sua causa. E uma vez que a infinitude é uma propriedade do ser da Substância, conclui-se que só pode haver uma única Substância infinita. A Substância infinita é composta por infinitos atributos, cada qual responsável por exprimir a sua existência em infinitos modos. Donde resulta que essa Substância é internamente diferenciada pela natureza de seus atributos, dos quais se segue de maneira determinada a existência das coisas mediante leis certas. A Substância é uma potência causal absoluta, de sorte que tudo o que existe, existe necessariamente nela e sem ela nada pode ser concebido. Tal Substância é nomeada por Espinosa: *Deus, ou seja, a Natureza*. Deus é causa imanente e não transitiva de todas as coisas, e não causa remota ou transcendente das coisas que estariam fora dele. Para Espinosa, as coisas singulares são expressões determinadas da potência absoluta de Deus, sendo modificações necessárias que se seguem das leis eternas de seus atributos.

Com efeito, entende-se por coisas singulares aquelas que são finitas e que possuem existência determinada. Donde se segue que a existência do finito se insere dentro do infinito. Ora, não seria isso uma contradição por parte do autor? A resposta é negativa. É necessário manter a distinção entre as ordens constitutivas da *Natureza Naturante* e da *Natureza Naturada*. Deus é uma Substância única composta por infinitos atributos, dos quais necessariamente se seguem infinitas coisas em infinitos modos mediante leis certas. Dentre essas modificações, algumas são infinitas – como o caso dos modos infinitos imediatos e mediatos – e outras finitas – no caso das coisas singulares. A parte finita da natureza é regida

²⁸ A seção 1.2 do presente capítulo tratará brevemente do *segundo gênero de conhecimento*, apontado por Espinosa ao final da parte dois de sua obra.

pela parte infinita: o encadeamento das coisas singulares decorre das leis eternas e imutáveis inerentes à natureza de cada atributo, dos quais se seguem infinitas coisas em infinitos modos. Assim, infinito e finito se articulam, configurando – mantidas as distinções – aquilo que Deus é. A próxima seção deste trabalho mostrará em que medida essa articulação ocorre, a partir da explicação do modo humano.

1.2 UNIDADE ESTRUTURAL DO MODO HUMANO: A INTERAÇÃO DE SIMULTANEIDADE DA MENTE COM O CORPO

Na segunda parte da *Ética*, Espinosa passa a tratar da origem da Mente humana, sendo esta um modo determinado a existir segundo as leis de um dos infinitos atributos da Substância única, a saber, do atributo Pensamento. Já de início, o autor diz algo a respeito do intelecto divino: Deus, enquanto tem a ideia de si mesmo, tem também a ideia de todas as coisas que existem necessariamente Nele e que sem Ele não poderiam existir ou ser concebidas²⁹. Assim, as ideias das coisas existentes são dadas objetivamente no intelecto divino na medida em que Deus tem a ideia de si mesmo, e todas elas condizem com a existência das coisas que são em Deus, e, portanto, são todas verdadeiras – a ideia verdadeira é aquela que convém com seu ideado.

No decurso de sua exposição, Espinosa trás uma concepção curiosa a respeito da origem das ideias. Visto que estas são originadas na Mente a partir das leis internas do atributo Pensamento, o autor considera que o ser formal delas só pode ser explicado segundo a ordem exclusiva desse atributo, e não a partir da ordem de outros atributos. Assim, a causa de uma ideia não é o próprio objeto ideado – supondo tal objeto como objeto extenso, que seria anterior a ideia –, mas sim outra ideia que envolva a natureza da primeira. Tal concepção conserva o que foi demonstrado na primeira parte, a saber, a diversidade real dos atributos da Substância, que, sendo diversos, não possuem relações de causalidade entre si.

A Proposição 7, da parte dois, da *Ética* enuncia que “a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (E, II, P7). Ora, o que vem a significar tal enunciado? Significa que os atributos que constituem a essência absoluta de Deus se exprimem *simultaneamente* numa única e mesma ordem de realidade, de maneira que um modo gerado segundo as leis internas do atributo Pensamento (no caso, as ideias) é

²⁹ Conforme a exposição trazida na seção 1.1, o intelecto divino não é um predicado quiditativo de Deus, mas um modo infinito que se segue imediatamente do atributo Pensamento.

simultaneamente gerado segundo as leis internas do atributo Extensão (no caso, os objetos extensos ideados) numa única e mesma ordem de realidade, mantendo-se a diversidade real dos atributos da Substância. Conforme Espinosa,

“[...] um círculo existente na natureza e a ideia desse círculo, que também está em Deus, são uma só e mesma coisa, que é explicada por atributos diversos; e portanto, quer concebamos a natureza sob o atributo Extensão, quer sob o atributo Pensamento, encontraremos uma só e mesma ordem, ou seja, uma só e mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguirem umas das outras”³⁰

No corolário da Proposição 9 da respectiva parte, o filósofo expõe que o que quer que aconteça no objeto de uma ideia, isto é, num objeto ideado, disso é dado o conhecimento em Deus, ou seja, Deus tem a ideia verdadeira desse acontecimento. Porém, tal ideia ocorre em Deus não enquanto é considerado infinito, pois, nessa medida, Deus possui as ideias de todas as coisas; logo, será enquanto possui a ideia desse objeto e das coisas presentes em tal acontecimento, quais sejam, as ideias das causas próximas desse acontecimento. Nesse sentido, Espinosa afirma que, do ponto de vista do atributo Pensamento, “[...] a ordem e a conexão das ideias [...] é a mesma que a ordem e a conexão das causas” (E, II, 9 *dem.*), ressaltando que a causa de uma ideia (neste caso, da ideia de um acontecimento que ocorreu no objeto ideado) não é a própria coisa ideada, mas sim outras ideias que envolvem este acontecimento.

Todavia, cabe perguntar: o que o autor entende por ideia? “Por ideia entendo o conceito da Mente, que a Mente forma por ser coisa pensante” (E, II, *def.* 3). A análise dessa Definição revela que 1) a ideia não é uma “pintura muda” formada na Mente, isto é, uma representação mental dos objetos da Extensão, uma vez que tais objetos não podem ser a causa das ideias; 2) a ideia, sendo um conceito da Mente, não é uma mera descrição linguística dos objetos, mas é um ato de pensar que exprime a potência da Mente enquanto coisa pensante; 3) sendo coisa pensante, uma ideia é aquilo que ocorre em Deus segundo as leis do atributo Pensamento, das quais se seguem infinitas ideias que concordam plenamente com as coisas ideadas. Onde ocorre que sejam todas verdadeiras quando referidas a Deus; porém, enquanto referidas ao homem, algumas são mutiladas e confusas, e outras, claras e distintas.

Estabelecido os fundamentos das ideias, Espinosa passa a dissertar sobre a origem da Mente humana. Segundo o autor, o que Primeiramente constitui o ser formal da Mente humana é a ideia de uma coisa singular existente em ato. Sendo, portanto, a Mente humana a

³⁰ E, II, 7 *schol.*

ideia de uma coisa singular existente em ato – esta sendo uma parte determinada do intelecto de Deus, visto que nenhuma ideia existe fora de Deus ou sem Ele –, segue-se que o que quer que aconteça no objeto dessa ideia (objeto ideado), Deus terá a ideia desse acontecimento, não enquanto é infinito, mas enquanto constitui a essência da Mente humana e, simultaneamente, enquanto possui a ideia das causas desse acontecimento. Ora, qual seria o objeto ideado do qual a Mente é a ideia? Espinosa mostra ser o Corpo humano, isto é, um modo da extensão existente em ato, e não outra coisa qualquer.

Dizer que a Mente humana é ideia do Corpo humano não significa dizer que este seja a causa da existência dela. Dada a diversidade real dos atributos Pensamentos e Extensão, compreende-se não haver relações de causalidade entre ambos, e, portanto, Mente e Corpo, enquanto modos de atributos distintos, não se relacionam por causalidade. Todavia, embora não haja tais relações entre ambos, é preciso considerar que a atividade dos atributos da Substância ocorre simultaneamente numa única e mesma ordem de realidade, de maneira que um único e mesmo ente possa ser explicado pelas leis de dois atributos realmente diversos. Assim como o círculo existente no atributo Extensão e a ideia desse círculo no atributo Pensamento constituem um único ente, explicado, entretanto, por atributos diversos, Corpo e Mente constituem um único ente, também explicado por atributos diversos.

A perspicácia filosófica de Espinosa é sem precedentes. O autor rompe mais uma vez com a tradição, mostrando que é impossível – dada a diversidade real entre os atributos de Deus – que a Mente possa determinar o Corpo à ação e o Corpo possa determinar a Mente a pensar, visto não haver relação de causalidade entre ambos. O que ocorre é a atividade simultânea desses modos em conformidade com as leis internas de seus atributos: um Corpo opera segundo as leis físicas do atributo Extensão, e simultaneamente, a Mente é responsável por formar ideias das coisas que ocorrem no seu objeto segundo as leis próprias do atributo Pensamento. Assim, a Mente, segundo o autor, é responsável por pensar aquilo que ocorre no Corpo humano, sem exercer qualquer poder sobre ele. Por outro lado, nada ocorre no Corpo que a Mente não possa formar uma ideia. Donde Espinosa dizer que o Corpo existe tal como o sentimos³¹.

A fim de precisar ainda mais a interação de simultaneidade – e não de causalidade – entre Mente e corpo, o autor faz uma breve exposição acerca da natureza do corpo, objeto pensado pela Mente. Segundo ele, o Corpo é uma coisa singular existente em ato, composto

³¹ E, II, 7 *schol.*

de diversos indivíduos de naturezas diversas (uns são moles, outros duros, outros fluidos), que se comunicam entre si numa proporção determinada de movimento e repouso, rapidez e lentidão. Conforme o filósofo, um Corpo necessita de muitos outros corpos para se conservar e para manter a proporção determinada de movimento e repouso entre seus constituintes, sendo constantemente afetado pelos corpos exteriores dos quais ele depende. Donde se conclui que a natureza do Corpo é essencialmente relacional, podendo este afetar e ser afetado³² pelos corpos exteriores de diversas maneiras, e quanto maior é o número de relações que um Corpo pode exercer, tanto maior o número de ideias que sua Mente poderá formar.

Todavia, Espinosa chama a atenção a um fato importante, de que a Mente humana não possui um conhecimento adequado (isto é, claro e distinto) de seus constituintes e dos corpos externos com os quais o Corpo se relaciona. Inicialmente, as ideias formadas pela Mente são *ideias das afecções do corpo*, ideias essas que envolvem parcialmente a natureza do Corpo (das partes afetadas) e parcialmente os vestígios impressos pelos corpos externos afetantes. Uma afecção é, portanto, um acontecimento complexo. A consequência desse fato é que a Mente apenas conhece o seu Corpo e os corpos externos mediante as afecções que resultam dos encontros entre estes, porém, as afecções na Mente dizem mais respeito à constituição do Corpo afetado que do Corpo afetante.

As *ideias das afecções do Corpo* são consideradas ideias confusas e mutiladas, isto é, *inadequadas*, pela seguinte razão: dado que o conhecimento de um efeito depende do conhecimento de sua causa, a ideia de uma afecção, enquanto efeito mental simultâneo às afecções do Corpo depende do conhecimento de suas causas. Ora, a afecção é um acontecimento complexo, que envolve parcialmente a natureza do Corpo afetado e parcialmente a natureza do Corpo afetante; donde se segue que as ideias das afecções do Corpo supõem como causa o Corpo externo afetante e o Corpo afetado, os quais a Mente não conhece senão mediante essa afecção, e, portanto, não os conhece adequadamente. Nas palavras do filósofo:

[...] a Mente não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado, toda vez que percebe as coisas na ordem comum da natureza, isto é, toda vez que é determinada externamente, a partir do encontro fortuito das coisas, a contemplar isso ou aquilo; mas não toda vez que é determinada internamente, a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo, a entender as conveniências, diferenças e oposições

³² A Definição de Afeto é dada pelo autor somente na parte três da Ética; todavia, é possível antecipá-la aqui: “Por afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções” (E, III, *def.* 3).

entre elas; com efeito, toda vez que é internamente disposta desta ou daquela maneira, então contempla as coisas clara e distintamente [...] ³³

Ao ser afetado, o Corpo humano forma uma *imagem* dos corpos externos afetantes, e simultaneamente, a Mente forma uma ideia inadequada a partir dessa imagem. A essa formação de imagens, que ocorre simultaneamente no Corpo e na Mente, Espinosa chama de *imaginação*. A imaginação funda a *experiência psicológica comum dos homens*, e constitui a essência formal da Mente. As imagens são geradas ao passo que a Mente e o Corpo são determinados a operar a partir de causas externas, e o conhecimento derivado das operações parciais ³⁴ é um conhecimento inadequado.

Todavia, Espinosa menciona na passagem supracitada o caso da Mente estar *internamente disposta*. O que isso vem a significar? Que do mesmo modo que a Mente é dita ser ideia de seu corpo, ela pode também ser considerada ideia de si mesma. Tomada como ideia de si mesma, a Mente é considerada *ideia da ideia das afecções do corpo*, ou consciência da ideia das afecções do corpo. Neste sentido, o objeto da ideia deixa de ser o Corpo e passa ser a própria Mente, determinando-se internamente a pensar, ou, dito de outro modo, estando ela internamente disposta. Na medida em que a Mente é ideia de si mesma, isto é, compreende as coisas a partir de si sem referência ao seu Corpo ou ao Corpo exterior afetante, *a Mente se torna apta a formar conceitos claros e distintos sobre as coisas*. Uma ideia clara e distinta é uma *ideia adequada*, que, “[...] considerada em si, sem relação ao objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas da ideia verdadeira” (E, II, *def.* 4). São ideias que, portanto, a Mente forma a partir de si mesma, ou seja, a partir de sua potência pensante sem referência ao objeto ideado.

Ao oposto das ideias adequadas, as *ideias inadequadas*, geradas de maneira imaginativa, são consideradas ideias que envolvem negação, isto é, ideias privadas do conhecimento contido pelas ideias adequadas. Sendo assim, as ideias inadequadas não possuem aquilo que necessariamente explica a natureza de uma coisa – propriedades e denominações intrínsecas à ideia verdadeira – e assim não são tidas como verdadeiras, mas concebidas como causa da falsidade e do erro. Ao dizer isso, Espinosa dá algumas explicações importantes. Considerando que as ideias imaginativas são ideias das afecções do corpo, o autor mostrará que o erro não ocorre em função das imagens propriamente ditas. Um

³³ E, II, 29 *schol.*

³⁴ Uma operação parcial é quando o Corpo e a Mente de um agente são determinados por alguma causa exterior a operar; donde a operação tem como causa parcial o Corpo externo que o determina e o próprio Corpo e a Mente do agente, que também é causa parcial junto com a causa exterior. É, portanto, uma operação incompleta, pois não se segue exclusivamente da natureza do agente, mas supõe a incidência de uma causa exterior.

exemplo pode ser dado a esse respeito³⁵. Supondo-se um homem que avista uma árvore a 300 metros de distância; a árvore avistada ao longe parece menor do que realmente é. Espinosa diria que o fato de este homem contemplar a árvore como sendo menor do que realmente ela é não constitui a forma do erro, pois *é próprio da visão humana contemplar as coisas dessa maneira* (menor ao longe, maior quando perto). *O erro, portanto, não provém das imagens propriamente ditas, mas do fato de o homem constatar a partir de uma ideia inadequada que a árvore mede aquilo que aparenta medir ao longe*. Ademais, Espinosa diria que, embora este homem corrija seu pensamento e conceba as causas pela qual a árvore parece menor, tendo, portanto, uma *ideia adequada e verdadeira* a respeito dela, nem por isso esse homem deixaria de contemplar a árvore desta forma, de modo que pareça menor ao longe. O erro é, portanto, a privação de conhecimento verdadeiro que as ideias inadequadas envolvem; porém, corrigido o erro a partir de uma ideia verdadeira, ainda na presença desta ideia uma imagem não pode ser anulada ou extinguida. Segue-se, portanto, que as Mentes são ditas errar na medida em que afirmam algo sobre as coisas que não pertence realmente a elas, ao passo que o Corpo não poderia contemplar as coisas de outra forma. Logo, o Corpo não é a causa do erro, mas sim as ideias inadequadas dadas na Mente.

Após tratar das ideias inadequadas e da causa do erro, Espinosa diz algo sobre as *ideias adequadas*, isto é, as ideias que se seguem da Mente internamente disposta. Trata-se do *conhecimento das propriedades comuns a todas as coisas*. Ao tratar brevemente da natureza do corpo, Espinosa enunciara que todos os corpos convêm em alguma coisa: “[...] todos os corpos convêm em que envolvem o conceito de um só e mesmo atributo [...] Além disso, em que podem mover-se ora mais lentamente, ora mais rapidamente e, em termos absolutos, ora mover-se, ora repousar” (E, II, 2 *lem., dem.*). O *movimento e o repouso* são propriedades universais da natureza corpórea, e, portanto, não podem ser concebidos senão adequadamente, pois são propriedades inerentes a todos os corpos que não são dadas a partir das imagens, mas da ação introspectiva da Mente. Todavia, o filósofo declara que aquilo que é comum às partes e ao todo da natureza *não constitui a essência* das coisas singulares. A razão disso se encontra na própria Definição sobre a essência, dada pelo filósofo no início da segunda parte: “Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido” (E, II, *def.* 2). A

³⁵ O exemplo a ser dado é análogo ao exemplo de Espinosa dado na quarta parte da *Ética*, o qual é explicado a partir da imagem do Sol. Tal exemplo do autor será trazido e referido na seção 2.1 desse trabalho.

segunda parte da Definição indica um tipo de *reciprocidade* entre essência e existência, onde essa só é posta se aquela for dada, e vice-versa, aquela só é dada se essa for posta. Com efeito, se aquilo que é comum a todas as coisas constituísse a essência de um singular, então, suprimida a existência desse singular, suprimir-se-ia também aquilo que é comum a todas as coisas, o que é absurdo. Logo, a um ser finito pertence uma essência singular, e não uma essência comum.

Por conseguinte, Espinosa distingue três gêneros de conhecimento que servem de fundamento às ideias: 1º *conhecimento imaginário ou consciência das afecções do corpo*, do qual se seguem as ideias inadequadas, isto é, mutiladas e confusas; 2º *conhecimento racional*, instituído a partir das ideias adequadas das propriedades comuns a todas as coisas; 3º *intuição intelectual ou ciência intuitiva*³⁶, que consiste no conhecimento adequado dos atributos de Deus, passando deste ao conhecimento da essência das coisas singulares.

A seção seguinte do presente capítulo mostrará de que maneira o conhecimento afetivo se desdobra a partir do primeiro gênero de conhecimento mencionado acima.

1.3 A PASSIVIDADE COMO ESTADO ORIGINÁRIO DA VIVÊNCIA HUMANA

Ao chegar à terceira parte da *Ética*, Espinosa se detém a falar sobre a natureza dos afetos, concebidos como coisas singulares que se seguem da necessidade da natureza divina, possuindo causas determinadas pelas quais podem ser compreendidos. Na seção anterior foi mostrado que uma afecção do Corpo (pelas quais este passa a perfeição maior ou menor de existir e agir, e, simultaneamente, as ideias dessas afecções) supõe pelo menos dois elementos que lhe servem de causa, quais sejam: 1) o Corpo afetado e 2) o Corpo externo afetante, cujo primeiro assimila os vestígios impressos pelo segundo mediante a constituição de seu próprio corpo.

Tendo em vista que o homem sempre atua como causa de suas afecções, Espinosa distingue a causalidade afetiva em duas: a) *causalidade inadequada* e b) *causalidade adequada*. A primeira é aquela cujo efeito decorrente (o afeto) não pode ser compreendido só por meio dela, mas supõe outra coisa como causa parcial junto com ela, isto é, uma causa exterior. A segunda, ao oposto, é aquela cujo efeito pode ser compreendido clara e

³⁶ De acordo com Espinosa, o *terceiro gênero de conhecimento* é o mais elevado dos três, pois faz conhecer as coisas a partir da essência singular delas. Todavia, o debate sobre esse gênero de conhecimento não é pertinente para o escopo desse trabalho, que consiste em investigar somente as características do primeiro e segundo gêneros de conhecimento. Para saber mais sobre o terceiro gênero, ver: E, II, 40 *schol.* 2.

distintamente só por ela mesma, sendo causa total, e não parcial do efeito. Dessa maneira, o filósofo estabelece uma distinção entre *paixão* e *ação*: o homem padece na medida em que é causa inadequada, isto é, parcial de suas ações, e age na medida em que é causa adequada, ou seja, quando o efeito se segue única e exclusivamente de sua natureza.

A união do Corpo com a Mente, isto é, a interação de simultaneidade entre ambos, pressupõe que quanto mais um homem tem ideias inadequadas e opera em função das causas exteriores que o dispõem, tanto mais sujeito às paixões ele fica, e, por outro lado, quanto mais um homem tem ideias adequadas, que se seguem exclusivamente de sua natureza, a saber, de sua potência pensante, tanto mais se torna apto a agir e permanecer internamente disposto. Neste ponto, é possível verificar mais uma inovação espinosana em relação à tradição filosófica clássica. Dado que a Mente humana é responsável por formar ideias dos acontecimentos que ocorrem no corpo, segue-se que enquanto o Corpo estiver submetido às paixões – isto é, for disposto pelas causas exteriores que o determinam –, a Mente, juntamente com ele, será passiva, e quanto mais o Corpo age sem que seja determinado pela potência das causas exteriores, determinando-se a si mesmo a agir, mais ativa será sua Mente. Dessa forma, Espinosa confronta as noções advindas do platonismo-aristotelismo³⁷, segundo as quais a Mente é responsável por comandar o Corpo e este é determinado a obedecê-la, e que um Corpo ativo (sob o qual recaem todos os vícios e inépcias da natureza humana) implica numa Mente passiva, e ao contrário, uma Mente ativa (à qual se atribui todas as virtudes) implica num Corpo passivo. Para Espinosa, Corpo e Mente são ou passivos ou ativos simultaneamente.

Restringindo o debate sobre os afetos à natureza das paixões, o filósofo considera que estas derivam da própria finitude humana, uma vez que a potência de agir de um homem singular é infinitamente superada pela potência somada das causas exteriores, que o determinam de diversas formas sem que este tenha poder suficiente para controlá-las. A Mente humana, quando externamente determinada a pensar, contém em si algo que envolve negação, ou seja, forma ideias parciais que supõem necessariamente como causa aquilo que *não é*, a saber, a potência das causas exteriores. Assim, a Mente, determinada externamente pela potência das causas exteriores é causa de efeitos que não se seguem exclusivamente de

³⁷ De acordo com Chauí (2011), a tradição filosófica clássica recebera dois legados principais a respeito da interação da Mente com o Corpo. O primeiro, de origem platônica, que consiste em considerar a Mente como o “piloto do navio”, sendo uma entidade alojada no Corpo responsável por animá-lo e dar a ele comando, este servindo de morada temporária para a Mente. O segundo legado, de origem aristotélica, considera o Corpo como instrumento da Mente, que dele se utiliza para agir no mundo e relacionar-se com as coisas. Sobre isso, ver: *Ibid.* p. 73.

sua natureza, supondo necessariamente como causa parcial a potência das causas exteriores que a determinam a pensar.

Em seguida, o autor apresenta a noção daquilo que define o ser das coisas singulares. Na primeira parte da obra, Espinosa dissera que a Definição verdadeira de uma coisa deve apresentar somente a simples natureza da coisa definida, sendo, portanto, algo positivo, que diz respeito ao que essa coisa é. Assim, nada há na Definição de uma coisa que seja dado negativamente, ou que seja dito causa de sua destruição. Disso se segue que 1) a Definição de uma coisa singular nada contém que possa contradizer o caráter positivo dessa Definição; 2) que a Definição verdadeira de uma coisa singular não envolve tempo de duração de sua existência. Com efeito, o autor enuncia: “Cada coisa, enquanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser” (E, III, P6), e em seguida: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa” (E, III, P7). Definido como essência atual das coisas singulares, o *esforço* (em latim, *conatus*) é a potência interna pela qual uma coisa busca perseverar em seu ser, sendo aquilo que define o ser das coisas singulares. Em relação ao ser do homem, o esforço, quando referido apenas à Mente humana, chama-se *vontade*; referido simultaneamente ao Corpo e à Mente, chama-se *apetite*; e enquanto consciência do apetite chama-se *desejo* (o qual não se distingue do apetite senão pelo fato de ser a consciência deste)³⁸.

Sendo algo positivo, o esforço para perseverar na existência é uma potência internamente indestrutível que define o ser das coisas singulares. Embora o esforço para perseverar na existência seja comum a todas as coisas singulares, não significa que ele seja dado na mesma proporção para todas as coisas. Sendo a essência atual de toda coisa singular, o esforço pode sofrer mudanças internas, *mudanças que não implicam em mudança de essência ou forma, mas na variação de intensidade do seu ser atual* (aumento ou diminuição dessa potência). Donde se segue que cada coisa singular é definida a partir de um *esforço singular*, sem o qual a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido o esforço.

³⁸ Visto que o esforço se exprime de três maneiras (as quais são explicadas com distinção), cabe, portanto, descrevê-las. 1) a *vontade*, sendo o esforço referido à Mente humana, é a maneira pela qual a Mente afirma ou nega algo a respeito de uma ideia, afirmação e negação que está contida na própria ideia enquanto é ideia; tal pressuposto serve de respaldo para identidade estabelecida pelo autor entre intelecto e vontade (sobre isso, ver: E, II, P49 *dem., schol.*); 2) o *apetite*, sendo aquilo que é referido ao corpo, é o meio pelo qual o homem age segundo determinadas afecções que o dispõem a apetecer ou repugnar algo a partir de seu esforço para conservar e perseverar em seu ser; 3) o *desejo* nada mais é que a consciência do apetite ou seu conhecimento, o qual não se distingue verdadeiramente dele senão enquanto é um saber a seu respeito. *Vontade, appetite e desejo* são as maneiras pelas quais o homem se esforça para perseverar na existência e pelos quais ele é determinado a agir.

A noção espinosana de *essência singular* resulta num problema sério, que deriva do fato do autor considerar que a Definição de uma coisa não se dá a partir de seu gênero ou diferença específica. A tradição metafísica clássica³⁹ costumara dizer que *essência* e *existência* distinguem-se realmente, de tal maneira que podemos compreender aquela sem que esta seja dada. A essência, de acordo com a tradição, é aquilo que é *objetivamente* enquanto conceito sobre a realidade (coisa em si mesma), e a existência, por outro lado, é a atualização da essência ou seu ser formal. A existência deve concordar plenamente com a essência, e essa, por sua vez, é aquilo que define o ser formal ou atual de uma coisa singular. Ora, visto que a essência é aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida, segue-se que, do ponto de vista da tradição, a existência das coisas singulares deve ser definida a partir de *noções universais* que circunscrevem o ser delas, e, portanto, são definidas a partir de seu *gênero e diferença específica*. Porém, para Espinosa, as noções universais nada são além de entes de razão, ou melhor, entes de imaginação⁴⁰, que não existem de fato na natureza das coisas. Isso pode ser percebido a partir do que dissera o autor em outra obra sua, intitulada *Breve Tratado*. Lá ele escreve: “[...] se Deus houvesse criado a todos os homens como a Adão antes da queda, então teria criado apenas a Adão, e não a Pedro e nem a Paulo [...] Concluímos, então, dizendo que Pedro deve concordar necessariamente com a ideia de Pedro, e não com a ideia de homem [...]” (Espinosa, 2014, p. 78).

O contraponto espinosano permite constatar que 1) a essência de uma coisa singular é uma *essência singular*, e não uma essência universal definida a partir de gênero ou diferença específica; 2) tal essência singular nada mais é que o esforço singular de cada coisa, que se distingue em *intensidade* da essência das demais coisas singulares, de sorte que se possa haver mudança *na* essência dessa coisa (podendo essa ser aumentada ou diminuída, passando a uma perfeição maior ou menor), sem que haja uma mudança *de* essência. Ora, em que medida ocorre mudança na essência de uma coisa singular? Na medida em que essa coisa é afetada

³⁹ De acordo com Chauí (2016), Espinosa vê que o modo como a tradição metafísica clássica acostudou-se a definir as coisas traz pelo menos quatro problemas, dos quais (para fim de explicação da ideia abordada) serão indicados dois: 1) o da “falsa lógica”, que consiste em definir as coisas a partir de seu gênero e diferença específica, ou seja, a partir de um processo abstrato de reunião de dados empíricos sob a designação de um termo universal; 2) a definição da essência de uma coisa por suas propriedades. Ambas as maneiras implicam em abstração, pois sendo o homem uma coisa finita, que só pode formar em si distintamente certo número de imagens das coisas, segue-se que a dedução de um gênero e de uma espécie supõe esse número limitado de imagens; por isso, trata-se de um procedimento abstrato. A essência não é, portanto, uma unidade correspondente a uma coleção de dados empíricos. Ver: CHAUI, M. **A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. 2 vol. (p. 86-87).

⁴⁰ Ou seja, noções formadas a partir de imagens universais. Sobre isso, ver: E, II, 40, *schol.*

por outra, de modo que sua potência de existir seja aumentada ou diminuída por meio dessa afecção.

A essência e a existência de uma coisa singular concorrem com a potência das causas exteriores, que, somadas, são infinitamente maiores e mais fortes do que esta. Donde se segue que as causas exteriores podem ocasionar a destruição da coisa singular. Com efeito, uma coisa singular só pode ser destruída pela potência das causas exteriores, quais infinitamente maiores que a sua, e não a partir daquilo que define sua existência, ou seja, sua destruição não pode se seguir de sua essência, visto que essa é algo positivo. No entanto, dada a reciprocidade entre essência e existência, é possível considerar de princípio que, sendo suprimida a existência da coisa singular, suprime-se também a sua essência; todavia, isso só ocorre ao se prestar a atenção somente à existência da coisa, submetida à duração indefinida do existir. No entanto, enquanto se presta atenção somente à sua essência, compreende-se que esta, sendo explicada sem relação ao tempo, é uma verdade eterna, ou seja, é dada de tal forma que é impossível que seja atribuído a ela algo de contrário à sua definição, sendo, portanto, necessária e eterna; ademais, a noção de essência como verdade eterna não extingue a mutualidade entre essência e existência, porém, sendo ela considerada em si mesma, é percebida *sob algum aspecto da eternidade*, ao passo que a existência é a *duração indefinida do existir*.

Mais uma vez, Espinosa se posiciona de forma implacável. De acordo com o filósofo, o homem age a partir daquilo que define o seu ser, isto é, por meio do esforço por perseverar em seu ser, e não em vista de fins externos; segue-se, portanto, que o esforço é concebido como *causa eficiente interna* das ações humanas⁴¹. Em outras palavras, o esforço, enquanto potência interna que constitui o ser das coisas singulares, determina que as ações humanas sejam efetivadas de “dentro para fora”, e não de “fora para dentro”, como supõe a ideia de causalidade final, pela qual o homem seria um ente perfectível que escolhe racionalmente fins externos (perfectivos) que o aperfeiçoam. No entanto, embora o homem aja a partir daquilo que define o seu ser, seu esforço pode ser efetivado inadequada ou adequadamente. Inadequada quando o homem não opera exclusivamente a partir de seu esforço, mas é

⁴¹ O *esforço* é concebido como *causa eficiente interna*, pela qual o homem é determinado a fazer alguma coisa. Na medida em que o homem se esforça por buscar aquilo que contribui para sua conservação e por afastar aquilo que impede que sua existência seja conservada, ele realiza essa essência, a saber, o seu esforço, seja enquanto é determinado pelas causas exteriores (e nesse caso, embora esse esforço ocorra, sua ocorrência é inadequada), seja enquanto é determinado internamente pelas leis de sua própria natureza. Sobre isso, ver: E, III, 9 *dem., schol.*

impelido a agir pela potência das causas exteriores. Adequada quando o homem é causa total de suas ações, isto é, quando estas se seguem exclusivamente das leis de sua natureza.

Sendo o *desejo* o esforço concebido como consciência do apetite, Espinosa o define como *a própria essência do homem enquanto determinado a agir mediante uma afecção sua qualquer*. Essa concepção traz em seu cerne a ideia de que as afecções determinam a qualidade dos nossos desejos. No entanto, segue-se, primeiramente, que o desejo, sendo a essência do homem, precede as afecções; em segundo, porém, que as afecções podem determinar a qualidade dos desejos humanos, fazendo com que um homem passe a uma potência maior ou menor de existir e agir. A natureza afetiva é dada a partir de dois afetos primários, quais sejam: a *Alegria* e a *Tristeza*. A alegria é definida como “[...] a passagem do homem de uma perfeição menor a uma maior”; a tristeza, ao oposto, é “[...] a passagem do homem de uma perfeição maior a uma menor” (E, III, *def.* 1 e 2, p. 341). Tais afetos podem ser combinados de múltiplas maneiras – inclusive com o desejo, determinando, assim, a sua qualidade. A Alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior, Espinosa nomeia *Amor*; ao oposto, a Tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior, nomeia-se *Ódio*; o Amor a alguém que faz o bem a um próximo chama-se *Apreço*; o Ódio a alguém que faz o mal a um próximo chama-se *Indignação*; o desejo imoderado que provém do Amor pela comida chama-se *Gula*; o desejo imoderado que provém do Amor por copulação chama-se *Lascívia*; assim ocorrendo com todos os afetos, onde alguns aumentam e outros diminuem o esforço vital por perseverar e conservar a existência. Espinosa ainda diz que um homem pode ser afetado de diversas formas por uma mesma coisa externa que pode ora alegrá-lo, ora entristece-lo; na mesma medida, um mesmo homem pode afetar de diversas formas as coisas externas, podendo ser causa de Alegria ou Tristeza para estas.

Dessa maneira, o tratado espinosano sobre a natureza dos afetos permite concluir que: 1) os afetos podem ser causados de forma inadequada (como efeitos que não podem ser deduzidos exclusivamente essência da coisa singular, mas que envolvem parcialmente a potência das causas externas e, portanto, envolvem negação) ou adequada (deduzidos única e exclusivamente da potência humana ou atuação de sua essência), conforme visto nos parágrafos anteriores; 2) o esforço, concebido como essência das coisas singulares, é uma potência interna pela qual as coisas buscam perseverar e conservar o seu ser, sendo assim dispensada a ideia de *causalidade final* ou atuação com vista a fins exteriores; 3) o desejo é considerado uma potência interna, ou seja, é *a essência atual do homem enquanto é determinado a agir mediante uma afecção sua qualquer*, sem que isso signifique a

precedência do afeto em relação ao desejo, mas que a qualidade dos desejos depende dos afetos; 4) o desejo pode ser combinado de múltiplas formas com afetos Alegres ou Tristes, pelos quais a potência de agir do homem é aumentada ou diminuída, passando, assim, a uma potência maior ou menor de existir e agir; 5) dado que o desejo pode se seguir de forma inadequada ou adequada, alguns afetos são considerados passivos, enquanto outros são ativos. Referida ao corpo, essa potência consiste em afetar e ser afetado de diversas maneiras pelos corpos exteriores; referida à Mente, a potência consiste em formar ideias das coisas, sendo estas adequadas ou inadequadas.

De modo geral, na parte três da *Ética*, Espinosa apresenta a natureza dos afetos que são paixões, ou seja, que derivam da potência das causas exteriores em concorrência com a potência de uma coisa singular. Do ponto de vista da Mente humana, as paixões constituem o *primeiro gênero de conhecimento*, denominado *conhecimento imaginário* ou *ideia das afecções do corpo*, que envolvem necessariamente a potência das causas exteriores. Neste ponto, cabe transpor o primeiro aspecto da pergunta norteadora deste trabalho: tendo em vista que o homem é uma coisa singular, isto é, uma coisa finita, cuja existência pode ser delimitada pela existência das causas exteriores maiores e mais fortes que a sua, as quais o determinam a operar de diversas formas, em que medida o homem pode ser considerado como coisa livre? Ou, em outras palavras, quando é que o homem se torna apto a agir segundo as leis de sua própria natureza? No capítulo seguinte, serão abordados os elementos sobre os quais versa o *segundo gênero de conhecimento*, a saber, o *conhecimento racional*, dado pelo esforço da Mente para entender as coisas clara e distintamente. Além disso, será demonstrado de que maneira a razão pode contribuir para a moderação dos afetos, inserindo o homem no caminho que conduz à liberdade.

1.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

O presente capítulo buscou apresentar alguns dos fundamentos ontológicos e epistemológicos apontados na *Ética*, visando delinear a maneira como as coisas são originadas a partir do ser da Substância Divina e são compreendidas segundo a ordem causal da natureza. A Substância Divina é considerada causa primeira e próxima de todas as coisas; donde se segue que Deus produz as coisas a partir de si mesmo, isto é, as coisas são originadas necessariamente a partir do que Deus é, sendo, portanto, afecções dos atributos de Deus. Neste sentido, o autor considera que as coisas não se dão contingentemente segundo

uma suposta vontade livre, pois, conforme suas explicações, a vontade seria um simples modo de pensar, que não pode ser predicado quiditativamente de Deus. Neste sentido, Deus é considerado *causa imanente e não-transitiva* de todas as coisas, onde cada coisa é uma expressão determinada dos atributos de Deus e passa a existir de acordo com as leis internas desses atributos, que estabelecem, simultaneamente, uma única e mesma ordem de realidade, a saber, a da Substância única.

Da exposição acerca da natureza divina, o filósofo deduz a existência do *modo humano*, explicada pela união da Mente (um modo determinado do atributo Pensamento) com o Corpo (um modo determinado do atributo Extensão). Tendo em vista que os atributos Pensamento e Extensão são de naturezas realmente diversas, Espinosa justifica essa união a partir da sentença que diz que a *ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas*. Donde se segue que, embora a Mente e Corpo sejam modos derivados de atributos realmente distintos, a atividade de cada atributo ocorre em simultaneidade com os outros, instaurando uma única e mesma ordem de realidade. Logo, aquilo que ocorre no atributo Pensamento – conforme as leis internas desse atributo – ocorre simultaneamente no atributo Extensão – conforme as leis internas desse atributo –, de sorte que um único ente pode ser explicado simultaneamente pela ordem dos dois atributos realmente distintos. Assim, o modo humano é justificado pela união da Mente com o corpo: a Mente é responsável por formar ideias daquilo que ocorre no corpo, sem que este, no entanto, seja a causa dessas ideias, visto não haver relação de causalidade entre coisas realmente distintas. Com efeito, a relação que há entre Mente e Corpo é uma relação de simultaneidade, onde os acontecimentos psíquicos ocorrem em simultaneidade com os acontecimentos corporais, estabelecendo uma única e mesma ordem de realidade, a saber, a dos modos da Substância Divina. No final da segunda parte, Espinosa distingue três gêneros de conhecimento, dos quais o presente trabalho tratará (para que conclua seu objetivo) somente de dois deles, a saber, o *primeiro gênero*, nomeado *conhecimento imaginário*, e o *segundo gênero*, nomeado *razão*.

Ao chegar à terceira parte de sua obra, o autor desenvolve um tratado sobre as paixões humanas, sendo estas uma consequência *exclusiva* do *primeiro gênero de conhecimento*. De acordo com o filósofo, as paixões são efeitos afetivos que têm como causa parcial a natureza do Corpo afetado e simultaneamente a natureza do Corpo afetante; neste sentido, a *paixão* é considerada um *efeito afetivo inadequado* que não pode ser deduzido exclusivamente da natureza humana, pois envolve necessariamente a potência de uma causa exterior parcial. O conhecimento da paixão, isto é, a ideia das afecções do corpo, é uma ideia inadequada, ou

seja, confusa e mutilada, visto que a Mente humana, ao formar uma ideia dos acontecimentos corporais, não contém em si aquilo que necessariamente explica a natureza desse acontecimento, a saber: a ideia das propriedades comuns e denominações intrínsecas, que explicam necessariamente a natureza das coisas segundo a razão. Ademais, dado que o conhecimento imaginativo nada mais é que a consciência dos acontecimentos corporais, segue-se que a Mente humana não conhece o seu Corpo nem os corpos exteriores senão por meio das afecções, estas podendo se dar imaginariamente de muitas formas, envolvendo inconstância. Todavia, embora não sejam explicadas exclusivamente a partir da natureza humana (pois supõem necessariamente uma causa parcial externa), as paixões *são efeitos necessários* que não contrariam o esforço humano por conservar e perseverar na existência. Esse esforço pode ser realizado de duas formas: *inadequadamente*, quando o homem não é senão causa parcial de seus afetos, e *adequadamente*, quando o homem é causa total de seus afetos. Na medida em que o homem é apenas causa parcial de seu fazer mediante as afecções, ele é dito padecer, e na medida em que é causa total de seu fazer mediante as afecções, ele é dito agir. Em que medida o homem é dito agir? Enquanto ele é, faz e pensa aquilo que decorre única e exclusivamente de sua natureza, sem qualquer referência às causas exteriores; tal ação na Mente se segue do esforço racional do homem para conhecer as coisas clara e distintamente, tendo como causa exclusiva a sua potência pensante. Ora, visto que a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas, enquanto a Mente conhece as coisas clara e distintamente segundo as leis de sua natureza, o Corpo também realizará ações que se seguem única e exclusivamente de sua natureza, realizando, assim, o seu esforço por perseverar e conservar o seu ser. O próximo capítulo terá como objetivo tratar das ações humanas, e de como, por meio delas, o homem se constitui livremente.

2. FUNDAMENTOS DA VIDA ÉTICA

No presente capítulo, serão abordados os fundamentos da vida ética, presentes na obra de Espinosa em questão. A vida ética se inicia na medida em que o homem realiza a passagem da paixão à ação e, por conseguinte, da servidão à liberdade. Sendo assim, a primeira seção (2.1) tem como objetivo mostrar no que consiste o estado de servidão e por que ele demarca a impotência humana para existir e agir. Ao agir inadequadamente, isto é, segundo a incidência das causas exteriores, o homem é dito padecer aos afetos, e dessa forma, se encontra em estado de servidão. O oposto, ao agir adequadamente, realizando aquilo que se segue exclusivamente de sua natureza, o homem é dito agir livremente, ou seja, se encontra em estado de liberdade.

A segunda seção (2.2) apresenta a noção de virtude humana, que consiste na capacidade de o homem agir exclusivamente segundo as leis de sua natureza. A virtude é uma consequência do esforço racional realizado pelo homem para apetecer o seu útil, isto é, aquilo que contribui para a conservação de seu ser. Ao fazer isso, o homem age exclusivamente segundo as leis de sua natureza, esta considerada como causa eficiente interna pela qual o homem age. Ademais, será visto de que forma os homens podem se tornar convenientes em natureza segundo a razão, de forma que cada um deles seja sumamente útil para os demais.

A terceira seção (2.3) busca mostrar qual o poder da razão para a moderação dos afetos. A essência da razão é a própria Mente humana enquanto está internamente disposta e, assim, passa a compreender os afetos sem referi-los às suas causas parciais. Ao realizar seu esforço pela razão, a Mente se torna apta a entender as coisas segundo aquilo que necessariamente explica o ser dela, ordenando-as de acordo com a ideia das propriedades comuns a todas as coisas. Ao fazer isso, o homem padece menos aos afetos, e assim, se efetiva como coisa livre. Por fim, a quarta seção (2.4) tem como finalidade retomar os principais elementos tratados no capítulo.

2.1 DA SERVIDÃO À LIBERDADE: O PANO DE FUNDO DA VIDA ÉTICA

A quarta parte da *Ética* é dedicada ao tema da servidão humana. A servidão humana é definida nominalmente⁴² pelo autor como a “[...] impotência humana para moderar e coibir os afetos” (E, IV, *Praef.*), quando o homem, submetido ao poder das causas exteriores que ele não domina, é incapaz de moderar os afetos provindos desses encontros. Além do tratamento desse tema, Espinosa se propõe a analisar o que há de *bom* e de *mal* nos afetos, pelos quais se dá o desenvolvimento da vida ética.

No prefácio da referida parte – antes de iniciar o tratamento da servidão humana – o autor examina alguns conceitos pares, usuais na filosofia, partindo, porém, da significação originária desses conceitos, quer dizer, de sua significação vulgar. São os conceitos de *perfeito-imperfeito*, *bem-mal*. Acerca do primeiro par (perfeito-imperfeito), Espinosa analisa que a significação originária desses termos refere-se à *completude* ou *incompletude* de uma coisa. O filósofo dá um exemplo⁴³: um engenheiro de uma casa, sabendo que essa ainda se encontra incompleta, julgará sua obra imperfeita. No entanto, ao perceber que a casa assumiu a forma definida em seu projeto, concretizando, assim, o escopo do autor, esta será julgada por ele como perfeita.

Todavia, ao ser introduzido no âmbito filosófico, o par *perfeito-imperfeito* passou a assumir outra dimensão, associado aos *modelos* de realidade. Com base no exemplo apresentado, Espinosa diz:

[...] depois que os homens começaram a formar ideias universais e excogitar modelos de casas, edifícios, torres, etc., e a preferir alguns modelos de coisas a outras, aconteceu que cada um veio a chamar perfeito o que via convir com a ideia universal que formara desta maneira sobre a coisa, e imperfeito, ao contrário, o que via convir menos com o seu modelo concebido, ainda que a coisa estivesse plenamente acabada na opinião do artesão⁴⁴.

De acordo com Espinosa, a instauração dos *modelos universais* para a realidade prepara uma consequência inevitável: a legitimação de preconceitos relativos às coisas ditas imperfeitas, isto é, que se aproximam menos dos modelos excogitados. Donde ocorre que os

⁴² Conforme Chauí (2016), a *definição nominal* de uma coisa distingue-se de sua *definição real*, pois aquela define a coisa a partir de uma *propriedade* sua, e a outra, a partir da natureza própria da coisa, ou seja, daquilo que constitui necessariamente sua essência. Assim, a autora escreve que o Prefácio da quarta parte da *Ética* “[...] se inicia com a definição nominal da servidão, cuja definição real será construída à medida que se efetua a dedução de sua gênese necessária, isto é, o embate entre a força do conatus singular e o conjunto de forças externas com que ele necessariamente se relaciona” (*Ibid.*, p. 383).

⁴³ E, IV, *Praef.* (p. 371-373)

⁴⁴ E, IV, *Praef.* (p. 373)

filósofos passaram a conceber a realidade a partir de uma *hierarquia de entes*, onde alguns são mais perfeitos que outros⁴⁵.

A respeito do segundo par (bem-mal), o autor explica que este se institui de maneira semelhante ao primeiro, sendo, entretanto, noções que a Mente forma a partir da comparação das coisas entre si. Com efeito, Espinosa mostra que esses conceitos não são coisas nem ações, mas simples modos de pensar; donde se segue que estes nada são senão *entes de razão*, e não *entes reais*. Visto que são simples noções formadas pela Mente ao comparar as coisas entre si, segue-se que uma coisa pode ao mesmo tempo ser boa, má ou indiferente, como a música que pode ser “[...] boa para o Melancólico, má para o Lastimoso, no entanto, nem boa nem má para o Surdo” (E, IV, *Praef.*).

De início, o tratamento desses conceitos parece desviar a atenção do leitor do propósito estabelecido pelo autor no começo do prefácio; no entanto, a análise dos conceitos esclarece algumas coisas importantes acerca da doutrina espinosana. Embora Espinosa rejeite a significação filosófica atribuída a esses conceitos, o autor sugere a conservação desses termos para a explicação de sua doutrina, porém, modificando o sentido que eles têm. Ao propor o exemplo do engenheiro, o autor alude sua concepção de que o homem age na medida em que é causa total de suas ações, ou seja, quando é causa completa daquilo que ocorre nele. Dessa forma, um homem conhece adequadamente as coisas quando é causa total, e não parcial de suas ideias, concebendo-as *perfeitamente*, ou seja, a partir do sentido completo e exclusivo de seu “projeto”, isto é, de sua natureza pensante⁴⁶. Em relação às noções de bem-mal, é possível verificar que o autor não as compreende como sendo coisas, mas sim como modos de pensar que, em sua doutrina, referirá o aumento ou diminuição da potência de agir de uma coisa singular.

A quarta parte é composta por um único Axioma, cujo enunciado mostra que a natureza das coisas é considerada um conjunto de coisas singulares que se articulam num

⁴⁵ Sobre isso, ver: E, IV, *Praef.* (p. 375)

⁴⁶ Ao agir dessa forma, o homem realiza aquilo que se segue exclusivamente de sua essência, que nada mais é que uma causa eficiente interna efetuada de modo adequado. A ideia de que o homem age a partir de uma causa eficiente interna expulsa a noção de finalismo, o que pode ser percebido a partir do seguinte exemplo, apresentado pelo autor no mesmo prefácio: “Ora, a causa que é dita final nada mais é que o próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa primeira de uma coisa. Por exemplo, quando dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa, certamente não entendemos nada outro senão que um homem, por ter imaginado as comodidades da vida doméstica, teve o apetite de edificar uma casa. Por isso, a habitação, enquanto considerada como causa final, nada outro é que este apetite singular, que na realidade é causa eficiente, considerada como primeira porque os homens comumente ignoram as causas de seus apetites” (E, IV, *Praef.*)

sistema desigual de forças em conflito, onde um singular é infinitamente menor e mais fraco que a soma das coisas exteriores que podem destruí-lo. Segue-se daí que as coisas singulares estejam já *de princípio* submetidas ao poderio das causas exteriores, que podem dominá-las e determina-las a operar de diversas formas.

De acordo com Espinosa, estar submetido ao poder das causas exteriores implica em servidão absoluta. Estando submetida à potência das causas exteriores, a coisa singular é dita padecer, sendo, portanto, uma parte da natureza que não pode ser entendida por si mesma sem as outras partes que agem sobre ela. Dessa maneira, considera-se que os efeitos decorrentes das ações dessa coisa singular não podem ser deduzidos apenas de sua natureza, mas supõem necessariamente a potência das causas exteriores.

Os efeitos decorrentes da servidão humana são designados *afetos passivos* ou *paixões*. Os afetos passivos são consequências necessárias da finitude humana, isto é, sendo o homem uma coisa singular, naturalmente terá o seu ser delimitado pelo ser de outras coisas singulares, as quais podem dispô-lo de variadas formas ou mesmo destruí-lo. Donde se segue que as coisas singulares, na medida em que são assim dispostas pela potência das causas exteriores, necessariamente padecem, ou seja, operam a partir de afetos passivos. Todavia, a servidão não é a única forma exclusiva de se existir. Embora ela funde a etapa originária da vivência de um homem singular, é possível que este possa ser considerado como agente livre, ou seja, como agente que opera exclusivamente a partir das leis de sua natureza, tornando-se, assim, causa adequada – isto é, total e livre – de suas ações. Contudo, dizer que o homem pode atingir o estado de liberdade não significa dizer que o homem possa abdicar-se da vida afetiva; o ser humano é por essência um ser relacional, que necessita de outras coisas para se constituir, se conservar e se regenerar; ademais, do ponto de vista afetivo, quanto mais complexa é a vivência de um homem, tanto mais sua Mente será apta a pensar. Dessa maneira, a *liberdade humana não consiste em renunciar a vida afetiva, mas em exercer poder sobre essa vivência a partir do que o homem é por essência*, ou seja, agir de forma autônoma de acordo com a potência interna desse homem, sem se deixar coagir pela potência das causas exteriores.

De acordo com o filósofo, *um afeto só pode ser refreado ou suprimido por um afeto contrário e mais forte*; na Mente, um afeto é uma ideia pela qual esta afirma de seu Corpo uma potência de agir maior ou menor. Na medida em que há aumento na potência de agir de um singular, o afeto é dito ser *bom*, ao passo que, havendo diminuição, o afeto é dito ser *mal*. Tal noção fomenta a suposição espinosana de que *um afeto não pode ser suprimido pela*

presença de uma ideia verdadeira considerada em si mesma. Conforme Espinosa, uma afecção na Mente – isto é, a ideia de uma afecção do Corpo –, considerada em si mesma, nada possui de falso senão enquanto a Mente afirma algo sobre a ideia que não pertence a ela de fato. A questão é que uma afecção na Mente é uma ideia imaginativa, e as imagens em si mesmas nada contêm de falso. Sobre isso, o filósofo apresenta um novo exemplo:

[...] quando olhamos para o sol, imaginamos que ele dista de nós cerca de duzentos pés; no que nos enganamos enquanto ignoramos a verdadeira distância dele; porém, conhecida a distância, o erro é suprimido, mas não a imaginação, isto é, a ideia do sol que explica a natureza dele apenas enquanto o Corpo é afetado por ele; por isso, embora conheçamos a verdadeira distância dele, não obstante imaginaremos que ele está perto de nós⁴⁷.

A partir desse exemplo, Espinosa constata o fato de que uma ideia verdadeira – como, no exemplo, a ideia da verdadeira distância do sol em relação ao homem – não é por si mesma suficiente para suprimir uma afecção na Mente, visto que, embora um homem tenha ideias verdadeiras sobre as coisas, é próprio de sua constituição corpórea contemplar certas coisas de maneira até mesmo contrária a essa ideia verdadeira, e, assim, espera-se que a Mente forme uma ideia sobre essa percepção. Disso não se segue, entretanto, que as imagens ou ideias imaginativas sejam por si mesmas falsas, isto é, uma imagem na mente, enquanto uma ideia que explica inadequadamente a natureza da coisa imaginada na medida o Corpo é por ela afetada, é verdadeira como *imagem*, isto é, enquanto corresponde ao modo como essa imaginação se dá no corpo. Segue-se, portanto, que uma ideia verdadeira não pode por si mesma suprimir uma afecção, e, contudo, uma afecção só pode ser suprimida por outra afecção mais forte e intensa.

A concepção exposta pelo autor sobre as afecções permite concluir que: 1) a ideia de uma afecção, ou a afecção na Mente, ocorre quando esta afirma de seu Corpo uma potência maior ou menor de existir, sendo, portanto, uma ideia imaginativa sobre os encontros corporais; 2) a ideia verdadeira, por outro lado, refere-se apenas à Mente humana, sendo, por assim dizer, um modo de pensar que afirma algo sobre a própria Mente, e não sobre o corpo. A ideia verdadeira não é a ideia da afecção – ou seja, não é a ideia mutilada e confusa que decorre dos encontros corporais –, mas sim a *ideia da ideia da afecção*, isto é, um modo de pensar que se segue exclusivamente da potência pensante da Mente (da Mente internamente disposta), que constitui a forma da ideia da afecção na medida em que possui todas as propriedades e denominações intrínsecas necessárias ao ser da coisa ideada, concordando plenamente com essa. É por isso que a ideia verdadeira, considerada em si mesma, nada pode

⁴⁷ E, IV, 1 *schol.*

contra os afetos, pois, como mostra o exemplo do sol, a ideia verdadeira não é capaz de suprimir a afecção do Corpo enquanto este é afetado pelos corpos exteriores.

Sendo assim, caberia a pergunta: o que o sábio pode mais que o estulto, se o seu conhecimento não pode intervir diretamente no campo afetivo? É aí que Espinosa sinaliza que a natureza do problema é meramente aparente. O conhecimento verdadeiro de uma afecção institui a *forma* da afecção, ou seja, trás consigo as propriedades e denominações intrínsecas dessa afecção na Mente, não se distinguindo realmente dela senão por uma *distinção de razão*. Em relação ao exemplo do sol, o conhecimento de sua verdadeira distância institui a forma da afecção, sendo, portanto, a ideia da ideia dessa afecção, isto é, o próprio afeto, do ponto de vista de suas propriedades e denominações intrínsecas necessárias.

Segundo essas ideias, Espinosa considera que, em relação aos afetos primários, “[...] o conhecimento do bom e do mal nada outro é que o afeto de Alegria ou de Tristeza enquanto dele somos cōscios” (E, IV, P8, *dem.*). O enunciado espinosano demarca a identidade entre o conhecimento verdadeiro do bom e do mal (conhecimento daquilo que aumenta ou diminui a potência de agir de uma coisa singular) e os afetos de Alegria e Tristeza. O conceito verdadeiro de bom e de mal se refere à *consciência* da Alegria e da Tristeza, consciência que não se distingue realmente do afeto *senão enquanto é um conceito sobre ele*, ou seja, um produto que se segue exclusivamente da natureza pensante Mente humana. Da mesma forma que o desejo não se distingue realmente do apetite senão enquanto é a consciência dele, o conhecimento do bem e do mal não se distingue dos afetos de Alegria e Tristeza senão enquanto é a consciência deles. Ao ser concebido como *afeto*, isto é, ao ser tomado como consciência do afeto que só se distingue dele por uma distinção de razão⁴⁸, o conhecimento do

⁴⁸ A *distinção de razão* se distingue da *distinção real* na medida em que esta (distinção real) supõe ao menos dois extremos reais, ao passo que a distinção de razão refere-se a dois ou mais modos de situar uma mesma coisa segundo a razão, por exemplo: “Tulio” e “Cícero” são modos de situar um mesmo indivíduo, sendo este o terceiro termo da relação de razão. Noutras palavras: não há diferença real entre “Tulio” e “Cícero” enquanto situam um mesmo indivíduo, mas somente uma distinção de razão (Alt, 2018, p. 37). À meia distância da distinção real e a distinção de razão, encontra-se uma das distinções formuladas por Duns Scotus, a saber, a *distinção formal*. Em relação a distinção formal de Scotus, Deleuze (201?) explica: “Esta diz respeito à apreensão de quiddidades distintas, que nem por isso deixam de pertencer ao mesmo sujeito. Ela se refere, evidentemente, a um ato do entendimento. [...] Ele [o entendimento] apreende, objetivamente, formas atualmente distintas, mas que como tais compõem um único e mesmo sujeito. Entre animal e racional não existe apenas uma distinção de razão como entre *homo-humanitas*; é preciso que a própria coisa já esteja ‘estruturada segundo a diversidade que pode ser pensada do gênero e da espécie’. A distinção formal é mesmo uma distinção real, porque ela exprime as diferentes camadas de realidades que formam ou constituem um ser. Nesse sentido, diz-se que ela é *formalis a parte rei* ou *actualis ex natura rei*. Mas ela é um mínimo de distinção real, porque ela exprime quiddidades, realmente distintas, que se coordenam e compõem um ser único” (p. 42). Em Espinosa, a distinção entre o conhecimento de um afeto e o próprio afeto não é uma distinção real nem uma distinção formal, pois não se trata de considerar dois extremos realmente distintos, tampouco de considerar duas quiddidades realmente distintas. O conhecimento do afeto não se distingue realmente do próprio afeto, isto é, ele é o próprio

bem e do mal recebe uma dimensão afetiva que faz com que ele possa intervir no campo afetivo.

Retomando a noção do desejo como a essência atual do homem, Espinosa mostra que do conhecimento verdadeiro do bem e do mal (enquanto consciência da Alegria e da Tristeza) segue-se necessariamente um desejo que será tanto maior quanto mais forte for o afeto. O desejo é o esforço pelo qual o homem é determinado a fazer alguma coisa mediante uma afecção sua qualquer, e por isso, quanto mais fortes são as afecções, mais intensos serão os desejos humanos. Os afetos determinam a qualidade dos desejos humanos, sem, no entanto, o preceder, pois o desejo é a *potência interna essencial* ao homem, pelo qual este busca perseverar na existência e conservar o seu ser; a afecção, por outro lado, é aquilo que *ocorre ao homem*, determinando a qualidade de seus desejos, isto é, de sua busca por perseverar e conservar o seu ser. Ademais, as afecções são efeitos resultantes da ação inadequada ou adequada do homem, implicando que os desejos sejam ativos ou passivos. O homem determinado externamente a operar, age passivamente, enquanto o homem que age exclusivamente segundo a sua potência interna de agir, age livremente.

Ora, considerando a *identidade* entre o *conhecimento verdadeiro* e os *afetos primários*, é possível deduzir a maneira como o homem atingirá o *estado de liberdade*. O conhecimento verdadeiro do bem e do mal é a consciência dos afetos de Alegria e Tristeza; tal conhecimento se segue exclusivamente da potência pensante do homem, ou seja, é a ideia da ideia de uma afecção que contém em si as propriedades e denominações intrínsecas necessárias desses afetos, propriedades e denominações que não provém da ideia da afecção do Corpo (pois esta é uma ideia imaginativa, mutilada e confusa), mas do esforço da Mente para compreender as coisas adequadamente – nesse caso, o esforço para conhecer os afetos – a partir de si mesma, como forma da ideia da afecção. O conhecimento verdadeiro de um afeto tem como causa não a Mente enquanto determinada externamente a pensar sobre as afecções de seu corpo, mas sim a Mente enquanto é internamente disposta, ou seja, enquanto se esforça a partir de sua própria potência pensante para entender as coisas. Neste sentido, a Mente se torna causa adequada de suas ideias, uma vez que essas se seguem exclusivamente de sua natureza, sendo ela, portanto, causa total, e não parcial, de seus efeitos, concebendo-os perfeitamente.

afeto enquanto a Mente tem consciência dele, sendo, portanto, uma distinção de razão. A consciência do afeto é um modo de referir o próprio afeto sem se distinguir realmente dele.

Com efeito, o desejo que se segue da Mente internamente disposta é adequado, que provém do conhecimento adequado do bem e do mal enquanto consciência dos afetos primários. Determinado a fazer alguma coisa mediante o conhecimento do bem e do mal, este considerado em sua dimensão afetiva, o homem é dito agir de forma autônoma, ou seja, a partir daquilo que ocorre exclusivamente nele, ou seja, segundo as leis de sua natureza. Eis a chave para a liberdade humana.

Todavia, Espinosa ainda indaga: em que medida pode o homem se considerar livremente, sendo que ele é uma coisa singular, finita e corruptível? Em outras palavras, como pode o homem, a partir de sua autonomia e liberdade, impedir que as forças exteriores exerçam poder sobre suas ações, sem ter que abrir mão de se relacionar com elas (o que seria impossível, visto que o homem é por essência um ser relacional)? Mais uma vez, a finitude humana volta a assombrar a possibilidade de o homem se constituir livremente. As ações livres de um homem não suprime o fato de que este se encontra cercado pela potência de infinitas coisas singulares que podem dispô-lo externamente de diversas formas, exercendo, ainda, poder sobre sua atividade. Acerca disso, Chauí (2016) escreve: “[...] Espinosa demonstrou não ser cabível supor que sejamos sempre exclusivamente ativos (nossa finitude interdita essa suposição), de maneira que a presença de um desejo ativo não significa ausência de desejos passivos que, somados, são mais potentes”⁴⁹. Como amenizar tal sintoma decorrente da finitude humana? É o que será visto na próxima seção, onde se buscará mostrar quais afetos podem contribuir para a saída efetiva da servidão rumo à liberdade.

2.2 OS FUNDAMENTOS RACIONAIS DA VIRTUDE HUMANA

A presente seção tem como propósito indicar quais são os afetos que convém com a natureza da razão humana, ou seja, quais afetos são originados pelo *segundo gênero de conhecimento*. Na parte dois da *Ética*, Espinosa definiu o conhecimento racional como conhecimento das propriedades comuns às coisas de mesma natureza, propriedades essas que constituem a essência de nenhuma coisa singular, pois o que pertence à essência de um singular não é algo comum a muitas coisas, mas algo também singular.

⁴⁹ *Ibid.* p. 419.

De acordo com o filósofo, o conhecimento daquilo que é comum às partes e ao todo da natureza é um conhecimento dado adequadamente na Mente, ou seja, é o conhecimento daquilo que é *próprio* e *necessário* ao ser de todas as coisas. Enquanto conhecimento verdadeiro, a ideia dessas propriedades nada pode sobre os afetos, dado que um afeto só pode ser refreado ou suprimido por um afeto contrário mais forte, conforme a exposição da seção anterior. Diferentemente da ideia das propriedades comuns, o *desejo*, enquanto conhecimento do apetite (esforço referido simultaneamente ao Corpo e à Mente), é dito possuir uma dimensão afetiva na medida em que sua qualidade e atualização depende de afecções humanas. Nesse sentido, para que a razão possa intervir de alguma forma no campo afetivo, ela precisa possuir – tal como o desejo – uma dimensão afetiva. Em que medida a razão (ou seja, o esforço da Mente dado a partir do conhecimento das propriedades comuns) assume uma dimensão afetiva? Enquanto ela é tomada como *consciência*, ou seja, como *conhecimento dos afetos*.

Espinosa mostra que, embora o homem possa conhecer os afetos mediante o segundo gênero de conhecimento, a finitude humana determina que este seja constantemente coagido pela potência das causas exteriores sobre as quais ele não tem poder algum, e, quando somadas, são infinitamente maiores e mais fortes que a potência do homem singular. Todavia, mesmo diante dessa situação assombrosa, que parece impedir que o homem possa se desenvolver de forma autônoma, o autor dá aos leitores um sinal de esperança. Ele escreve:

[...] não digo isto com o fim de concluir que seja preferível ignorar a saber, ou que o inteligente em nada difira do estulto na moderação de seus afetos; mas sim porque é necessário conhecer tanto a potência como a impotência de nossa natureza para que possamos determinar o que a razão pode e o que não pode na moderação dos afetos⁵⁰.

Após sua observação, o autor começa a introduzir a noção de *virtude humana*, sendo essa a potência responsável por ocasionar a passagem da *paixão* à *ação* e, por conseguinte, da servidão à liberdade⁵¹. De acordo com o filósofo, a virtude consiste na capacidade do homem agir exclusivamente segundo as leis de sua natureza, realizando, assim, o seu esforço por perseverar e conservar o seu ser. Dessa maneira, Espinosa mostra que a virtude humana pressupõe certos princípios racionais, descritos por ele da seguinte forma:

Como a razão nada postula contra a natureza, ela postula, portanto, que cada um ame a si mesmo, que busque o seu útil, o que deveras é útil, que apeteça tudo que deveras

⁵⁰ E, IV, 17 *schol.*

⁵¹ Vale considerar que para Espinosa, o desenvolvimento ético do homem consiste na realização dessa passagem, de sorte que o homem possa se constituir e viver de forma autônoma segundo a virtude.

conduz o homem a uma maior perfeição e, falando absolutamente, que cada um, o quanto está em suas forças, se esforce por conservar o seu ser⁵².

A concepção ética de Espinosa mostra que: 1) a virtude é aquilo que se segue do esforço humano para perseverar e conservar o seu ser, ou seja, *o esforço* (entendido como essência do homem e das demais coisas singulares) *é o fundamento da virtude*; 2) sendo a virtude a potência pela qual o homem se esforça para perseverar e conservar o seu ser *exclusivamente a partir das leis de sua natureza*, é necessário que ela seja mediada por aquilo que se segue exclusivamente da natureza humana, a saber, *pela razão*, cujos ditames postulados por esta não são contrários a natureza humana; 3) visto que a virtude se segue exclusivamente das leis da natureza humana, segue-se que ela deve ser apetecida por si mesma, sem levar em conta algum fim externo moralmente “prometido” em decorrência de seu uso⁵³. Donde se conclui que a alegria de viver ou felicidade não difere da virtude (esta sendo amparada pelos ditames da razão), não sendo, portanto, um prêmio ou fim a ser alcançado por meio do uso dela.

A noção espinosana de *útil* indica *aquilo que serve para a conservação do ser de uma coisa*, fazendo com que a coisa passe de uma perfeição menor a uma maior. Tendo isso em vista, o filósofo retoma o que foi dito na segunda parte sobre o caso das coisas singulares necessitarem de muitas outras coisas para se conservar e se regenerar, e também, que quanto mais complexa é a vivência desse singular, tanto mais a sua Mente é apta a pensar. Dessa maneira, é útil para as coisas singulares aquilo que possa convir totalmente com a natureza delas, contribuindo, assim, para sua conservação e regeneração. O filósofo ainda mostra que a utilidade é ainda maior quando se trata de indivíduos da mesma espécie, os quais, sendo convenientes em natureza segundo a espécie, podem unir suas forças e constituir “[...] um indivíduo duplamente mais potente que cada um em separado” (E, IV, 18 *schol.*). Neste ponto, vale a pena ressaltar que a noção espinosana de *indivíduo* remete a uma coisa singular composta de diversas partes, que comunicam os seus movimentos entre si ocasionando um efeito único, as quais constituem, todas em simultâneo, um único indivíduo.

Neste ponto, a investigação de Espinosa adquire um sentido *comunitário*. O filósofo mostra que na medida em que os indivíduos se articulam e se comunicam a partir do que é comum à natureza de todos eles – e não a partir do que eles discrepam, pois nessa medida são

⁵² E, IV, 18 *schol.*

⁵³ Espinosa rejeita a ideia de que o seguimento da virtude traga como consequência o bem-estar do homem, ou seja, que a virtude deva ser seguida em vista da felicidade humana. De acordo com o autor, o bem-estar e a felicidade humana *são* a própria virtude, a qual é apetecida por si mesma, e não em vista de algum fim externo.

contrários uns aos outros –, estes passam a compor um indivíduo único de mesma natureza. Ora, os homens convêm somente segundo a razão, ou seja, enquanto se articulam a partir do entendimento do que é comum a natureza de todos eles; ao oposto, enquanto são conduzidos pela ordem comum da natureza, isto é, a partir dos efeitos imaginativos que envolvem inconstância, são contrários uns aos outros (ou seja, aquilo que é bom para um pode ser mal para outro, e assim por diante), e nessa medida, discrepam entre si. No caso dos homens, a articulação implica na constituição de um indivíduo de mesmo Corpo e mesma Mente, onde cada um buscará conservar o seu ser a partir daquilo que é comum a todos, e, assim, o útil de cada um será também o útil de todos. Ora, o conhecimento daquilo que é comum a muitas coisas é um conhecimento racional (originado pelo segundo gênero de conhecimento), que ocorre no homem exclusivamente a partir das leis de sua natureza pensante, e, portanto, a conveniência entre os homens se segue do desempenho da virtude humana, mediada pelos ditames da razão.

Do ponto de vista da Mente humana, a virtude se dá como resultado do esforço para entender as coisas clara e distintamente. Tal concepção é evidente, uma vez que a razão versa sobre o conhecimento adequado das coisas que decorre exclusivamente da natureza pensante da Mente, sem levar em conta as causas exteriores como causa parcial a esse conhecimento. Segue-se, portanto, que a Mente humana internamente disposta, estando apta a entender as coisas clara e distintamente segundo as suas propriedades necessárias, *age a partir do que ela mesma é, ou seja, a partir das leis de sua natureza, e, portanto, age por virtude.*

Espinosa mostra que *a essência da razão é a própria Mente humana enquanto compreende as coisas clara e distintamente.* Além disso, ele destaca que *o esforço pelo qual a razão é fundada é o esforço para entender as coisas clara e distintamente.* Donde se segue que *o desejo, sendo esse o esforço pelo qual o homem é determinado a fazer alguma coisa, vincula-se à razão, tornando-se esforço racional para entender as coisas clara e distintamente.* O desejo, conforme mostrado nas seções anteriores, pode ser realizado de forma inadequada ou adequada. Porém, vinculado à razão, o desejo se torna exclusivamente desejo racional (adequado), sendo o esforço para entender as coisas clara e distintamente. Assim, é útil à razão aquilo que conduz a entender, e, portanto, “[...] nada sabemos ao certo ser *bom* senão o que deveras conduz a entender e, ao contrário, ser *mal* aquilo o que pode impedir que entendamos” (E, IV, 27 *dem.*).

A virtude humana é deduzida do esforço racional da Mente para entender as coisas clara e distintamente. Ademais, foi constatado que o conhecimento racional (conhecimento de segundo gênero) consiste no entendimento das propriedades comuns a todas as coisas. Expostas essas noções, o filósofo se sente preparado para apresentar sob que condições se dá o conhecimento das propriedades comuns. Primeiramente, Espinosa frisa que se trata do conhecimento daquilo que é *comum a coisas de mesma natureza*. Assim, coisas que são realmente distintas – que não possuem qualquer tipo de relação de causalidade entre si, como por exemplo, o Corpo e a Mente – não podem ter nada em comum, e, portanto, não podem ser *boas* ou *más* umas às outras, visto não haver relações de causalidade entre elas (uma não pode aumentar ou diminuir a potência de existir da outra). Em segundo lugar, segue-se como consequência que somente coisas de mesma natureza podem favorecer ou coibir, aumentar ou diminuir a potência de agir de um singular. Donde se conclui que aquilo que é bom ou mal a um Corpo é algo de mesma natureza que ele, ou seja, outros corpos, que podem favorecê-lo ou coibi-lo em sua capacidade de afetar e ser afetado. Já aquilo que é bom ou mal para a Mente são outras ideias, que favorecem ou coíbem sua capacidade de entender. Contudo, um Corpo não pode determinar uma Mente a ter ideias e uma Mente não pode determinar um Corpo ao movimento ou ao repouso, dado a diversidade real entre ambos.

Após ter mostrado que coisas que são de naturezas diversas nada possuem em comum entre si, Espinosa demonstra que uma coisa singular não pode ser má à outra segundo aquilo que possuem em comum, mas na medida em que coisas de mesma natureza podem ocasionar o mal umas às outras, essas coisas são ditas *contrárias* umas às outras. Tendo em vista que uma coisa é dita má enquanto é causa de Tristeza (isto é, causa da diminuição da potência de agir de outra coisa), segue-se que se uma coisa pudesse ser má à outra pelo que possui de comum com ela, então, tal Tristeza seria causa da diminuição disso mesmo que elas possuem em comum, o que, segundo o autor, é absurdo. Por exemplo⁵⁴: se João e Guilherme convêm segundo a propriedade A, A não pode ser causa de Tristeza, isto é, João não pode afetar Guilherme de Tristeza segundo a propriedade A, pois, se isso ocorresse, estariam diminuindo e coibindo aquilo mesmo que eles têm em comum, o que seria absurdo, visto que *conveniência implica em soma, não em subtração*. Donde se segue que João só pode afetar Guilherme de Tristeza a partir de outras propriedades que eles não convêm, e, nessa medida, são ditos contrários um ao outro.

⁵⁴ Exemplo análogo ao de Espinosa. Ver: E, IV, 30 *dem.*

Espinosa mostra ainda que aquilo pelo que as coisas convêm é *bom* e *útil*, ou seja, favorece, e não diminui, a potência de agir delas quando afetadas mediante essa propriedade. Além disso, o filósofo mostra que, *na medida em que as coisas se unem a partir daquilo que elas convêm, mais fortes elas se tornam mediante essa propriedade*, de maneira que todas elas, convindo em natureza, se esforçarão para a conservação de seu ser segundo essas propriedades que são comuns; e na medida em que todas elas concorrem para a produção de uma única ação, isto é, concorrem para causar um único efeito, são consideradas *simultaneamente* um único indivíduo, ou seja, uma única coisa singular de mesma natureza.

Diante disso, é possível notar que: 1) sendo a razão o conhecimento daquilo que é comum a todas as coisas, segue-se que as coisas só podem convir em natureza segundo a razão; 2) nada é útil à razão senão o que conduz a entender, e o esforço para entender as coisas pela razão é um *desejo racional*; 3) o desejo racional é a causa da *virtude humana*, ou seja, é o fundamento das ações que se seguem exclusivamente das leis da natureza da coisa singular; 4) as coisas que convêm em natureza a partir de propriedades comuns são úteis e boas entre si, ou seja, cada uma se esforçará para conservar o seu ser a partir disso que possui em comum com outras, e quanto mais as coisas convêm em natureza, mais forte elas se tornam segundo essa propriedade, constituindo, assim, um único indivíduo de mesma natureza; ademais, enquanto são convenientes em natureza segundo a razão, essas coisas singulares se esforçarão o quanto podem para *afastar o que é contrário a essa natureza*, ou seja, se esforçarão para afastar o que possa rebaixar ou coibir essa potência de agir. Nas palavras de Espinosa:

[...] quanto mais uma coisa convém com nossa natureza, tanto mais nos é útil ou boa e, vice-versa, quanto mais uma coisa nos é útil, nesta medida tanto mais convém com nossa natureza. Pois enquanto não convém com nossa natureza, será necessariamente diversa de nossa natureza ou contrária a ela. Se diversa, então [...] não poderá ser nem boa nem má; porém, se contrária, então será também contrária ao que convém com nossa natureza, isto é [...], contrária ao bom, quer dizer, má. Por conseguinte, nada pode ser bom a não ser enquanto convém com nossa natureza, e por isso, quanto mais uma coisa convém com nossa natureza, tanto mais é útil, e vice-versa (E, IV, 31 *cor.*)

Tendo então mostrado que os homens só podem convir em natureza segundo a *razão*, Espinosa agora explica porque os homens não podem convir enquanto estão submetidos às *paixões*. Em primeiro lugar, o leitor poderia se perguntar se os homens submetidos às paixões não convêm no fato de que são determinados pelas causas exteriores que exercem poder sobre eles; todavia, dizer isso é o mesmo que dizer que *o azul convém com o vermelho enquanto não são verdes*, ou seja, ambos convêm *negativamente* com o que eles não são, e visto que a

negação nada é, então ambos convém em nada⁵⁵. Os homens submetidos às paixões não podem convir no fato de que são determinados pela potência das causas exteriores, pois as causas exteriores são aquilo que esses homens não são, e, portanto, a conveniência se daria a partir de uma negação, o que é absurdo. Além disso, o filósofo mostra, em segundo lugar, que, submetidos às paixões, os homens discrepam entre si, ou seja, qualquer coisa pode ser boa ou má a cada um, e aquilo que é bom a um, pode ser mau a outro, e assim por diante. Ademais, submetidos às paixões, os homens possuem um conhecimento inadequado sobre as coisas, ou seja, conhecem as coisas imaginariamente a partir das afecções do corpo, as quais podem se dar de diversas formas, fazendo com que os homens sejam inconstantes. Ao contrário, o homem conduzido pela razão é capaz de perceber as coisas a partir de sua necessidade interna, ou seja, a partir das propriedades que são comuns às partes e ao todo e envolvem constância. Na medida em que os homens discrepam entre si – isto é, enquanto consideram ser bom e útil aquilo que para outro é mal e nocivo –, são tomados como possivelmente danosos uns aos outros, e, nesse sentido, são contrários entre si.

Embora seja uma lei universal do esforço que cada um busque o seu útil – busca que se segue, todavia, do desejo adequado ou inadequado –, Espinosa considera que *o homem conduzido pela razão realiza o seu esforço por virtude*, isto é, a partir daquilo que se segue dele próprio, ou seja, de sua natureza pensante, sem que seja determinado pelas causas exteriores. E dado que a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das causas, o Corpo se esforçará simultaneamente para agir em consonância com a Mente por virtude. Nesse sentido, a ação virtuosa do homem deve ocorrer de acordo com os ditames da razão, de tal maneira que os homens se esforcem a partir desses preceitos e, assim, convenham em natureza, de sorte que aquilo que é bom e útil para um é também bom e útil para todos. Aqui se encontra a chave para a compreensão da conveniência humana segundo a razão: *quanto mais os homens se esforçam segundo a razão para apetecer o seu útil, tanto mais serão úteis uns aos outros, e todos em conjunto procurarão afastar o que seja mal a esse ser comum*. Uma vez que os homens, convenientes em natureza, agem de tal forma que sejam todos causa total e perfeita de efeitos que são deduzidos apenas dessa natureza comum, nessa medida, são considerados um indivíduo único. Agir pela condução da razão é agir por virtude, e o esforço racional – ou seja, o desejo que se segue da razão – consiste em apetecer somente aquilo que conduz a entender. Em que medida o homem entende segundo a razão? Na medida

⁵⁵ Exemplo análogo ao de Espinosa. Ver: E, IV, 32 *dem. schol.*

em que sua Mente é apta a perceber as *propriedades comuns* às coisas de mesma natureza, propriedades essas que configuram *necessariamente* o ser dessas coisas.

Em relação ao corpo, isto é, o objeto pensado pela Mente, é *útil* aquilo que o dispõe de diversas formas a afetar e ser afetado pelos corpos externos, contribuindo para a conservação da proporção de movimento e repouso entre as partes que o constituem; *nocivo*, ao contrário, o que torna o Corpo menos apto a afetar e ser afetado, desregulando, assim, a proporção de movimento e repouso entre suas partes. Quanto mais o Corpo é apto a agir de diversas formas, afetando e sendo afetado pelos corpos exteriores, tanto mais a Mente unida a ele será apta a pensar. Dada a relação de simultaneidade entre Mente e Corpo, compreende-se que enquanto a Mente se esforça por entender as coisas clara e distintamente, sendo útil para si tudo aquilo que a conduz a entender, o Corpo se esforça por estabelecer laços com aquilo que propicia a conservação da proporção de movimento e repouso de seus constituintes, sendo útil o que contribui para essa conservação. Dessa maneira, o homem é dito agir por virtude ao realizar isso que se segue exclusivamente das leis de sua natureza, inserindo-se, assim, na via que conduz à liberdade. Por virtude, os homens se tornam convenientes em natureza, e, assim, buscarão o quanto está em suas forças por afastar o que deriva da passividade, ou seja, por afastar os efeitos provenientes da causalidade exterior que eles não dominam, e serão determinados a apetecer aquilo que contribui para a conservação de seu ser e para o aumento da potência de agir de cada um deles.

Na próxima seção, será visto de que maneira o homem conduzido pela razão pode moderar os afetos passivos e tornar-se livre a partir dos afetos ativos.

2.3 A RAZÃO COMO POTÊNCIA MODERADORA DOS AFETOS: A VIA PARA A LIBERDADE

Ao chegar à quinta e última parte da *Ética*, Espinosa se encarrega de falar de que maneira a razão pode contribuir para a moderação e comedimento dos afetos, indicando no que consiste a via que conduz o homem à liberdade. Na primeira parte de sua obra, o filósofo havia dito que o conhecimento de um efeito depende do conhecimento de sua causa e o envolve, e que, havendo nenhuma causa, é impossível que se siga um efeito. Agora, na quinta parte, o autor escreve que “[...] a potência de um efeito é definida pela potência de sua causa enquanto a sua essência é explicada ou definida pela essência de sua causa” (E, V, *def.* 2).

Ora, tendo em vista o que foi tratado nas seções anteriores, é possível compreender que a potência pensante da Mente é capaz de conceber efeitos que se seguem exclusivamente de sua natureza, sem referência às causas exteriores que atuam como causa parcial dos afetos. Nessa medida, a Mente humana se esforça por entender as coisas segundo a razão (sendo tal esforço uma causa eficiente interna), a qual tem como causa a própria Mente enquanto age pelas leis de sua natureza pensante; a Mente é dita ser causa total e perfeita de suas ideias.

Espinosa demonstrou na segunda parte da *Ética* que a essência da Mente humana é formar ideia do que ocorre em seu objeto, a saber, o Corpo, e nesse sentido, as afecções no Corpo são ordenadas da mesma forma que as ideias das afecções na Mente. Tal concepção tem uma justificativa: *nada pode ocorrer num Corpo que não seja simultaneamente percebido pela Mente, pois esta é responsável por pensá-lo*. Todavia, o autor explica que o conhecimento claro e distinto das afecções não ocorre de forma imaginativa, ou seja, o conhecimento dos afetos *não é* a ideia confusa de uma afecção do corpo. O autor também demonstrou que o conhecimento imaginativo (inadequado) é um conhecimento parcial e confuso, que envolve concomitantemente a ideia do Corpo afetado – o qual a Mente só conhece por meio das afecções que nele ocorrem – e a ideia do Corpo afetante – o qual a Mente só conhece mediante os vestígios que este imprime no Corpo afetado do qual ela é ideia. Dessa maneira, considera-se que a causa do conhecimento imaginativo não é exclusivamente a Mente humana enquanto coisa pensante, mas também parcialmente a potência das causas exteriores, sem as quais esse conhecimento não ocorre. Ao passo que um afeto envolve necessariamente a potência das causas exteriores em concorrência com a potência de um singular afetado, esse afeto é considerado um afeto passivo ou paixão, que não pode ser compreendido por si sem considerar suas causas, a saber, o Corpo afetado e corpos externos afetantes.

Todavia, o autor nos mostra que a passividade é suprimida no momento em que a Mente humana é disposta internamente. O que isso significa? Que na mesma medida em que a Mente forma ideias dos acontecimentos corporais, ela pode também formar ideias a partir de si mesma, ou seja, *ideias das ideias dos acontecimentos corporais*. Ao fazer isso, a Mente toma como objeto não o seu Corpo ou os corpos externos, mas a si mesma, iniciando, assim, sua *atividade reflexiva*. Desse modo, a potência reflexiva da Mente consiste em: 1) separar a ideia da afecção de suas causas parciais – do Corpo afetado e dos corpos externos afetantes; 2) tomar como objeto de suas ideias não os corpos, mas as ideias das afecções do Corpo que ocorrem na Mente; 3) relacionar essas ideias com outras ideias que explicam necessariamente

sua natureza ou a definem, e, dessa maneira, a Mente se esforça para compreender as coisas clara e distintamente.

Espinosa é sagaz ao mostrar que a Mente humana pode formar de qualquer afeto um conceito claro e distinto na medida em que abstrai a ideia da afecção de suas causas parciais e a relaciona com outras ideias das quais ela mesma é causa, realizando, assim, uma ação que se segue exclusivamente das leis de sua natureza pensante. A ideia da ideia de uma afecção não se distingue do próprio afeto senão por uma distinção de razão, ou seja, enquanto toma o afeto não como efeito de uma causalidade inadequada, mas segundo outras ideias que explicam necessariamente sua natureza. Ademais, *a ideia da ideia da afecção está unida à Mente tal como essa está unida ao seu corpo*, e dado que a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas, segue-se que a ideia da ideia da afecção não se distingue realmente da própria afecção.

Tendo em vista que a ideia clara e distinta é aquela que, considerada em si mesma, sem relação com a coisa ideada, possui todas as propriedades e denominações intrínsecas que a configuram como ideia, considera-se automaticamente que tal Definição já exclui qualquer referência da ideia a suas causas parciais. A ideia clara e distinta, considerada em si mesma, é explicada por outras ideias que tem como causa a própria Mente, a qual é responsável por instituir um nexos causal necessário que acompanha a ordem e a conexão das coisas. Nesse sentido, os afetos podem ser compreendidos clara e distintamente a partir da relação que a Mente estabelece entre eles e as noções comuns, isto é, as propriedades comuns a todas as coisas. Donde se segue que as ideias das afecções corporais podem ser deduzidas clara e distintamente da ideia dessas propriedades. Dessa forma, as afecções do corpo são concatenadas segundo às leis daquilo que é comum a todos os corpos, leis que se seguem da ordem universal do movimento e do repouso. *Movimento e repouso*⁵⁶ são propriedades necessárias, comuns a todos os corpos, e explicam, portanto, a natureza das afecções corporais; na medida em que as ideias das ideias das afecções são ligadas às ideias dessas propriedades necessárias, sem referência aos objetos que, imaginariamente, causam essa afecção, a Mente compreende esses afetos adequadamente a partir daquilo que necessariamente explica a natureza deles. Ao agir dessa forma, a Mente é considerada *causa*

⁵⁶ Na seção 1.1 desse trabalho, foi mostrado que o movimento e repouso constituem o *modo infinito imediato* que se segue da natureza eterna do atributo Extensão, e, por meio desse atributo, são infinitos e eternos. Neste sentido, o conhecimento das coisas ordenadas segundo as leis do movimento e repouso é um conhecimento que se dá *sob aspecto da eternidade*, o que equivale dizer que a razão, enquanto versa ao conhecimento das propriedades comuns, das quais se tem o movimento e repouso, conhece as coisas sob aspecto da eternidade.

adequada de suas ideias, seguindo-se exclusivamente das leis de sua natureza, e, portanto, a Mente age por virtude.

Visto que as coisas singulares existentes são necessariamente determinadas a operar segundo o nexos infinito das leis e causas que regem a *Natureza Naturada*, o filósofo mostra que a Mente humana, compreendendo as coisas como realmente necessárias, é apta a exercer maior poder sobre os afetos e deles padecer menos. O conhecimento racional nada mais é que o conhecimento das propriedades comuns a todas as coisas, propriedades que explicam a natureza necessária dessas coisas. Logo, o homem que conhece as coisas clara e distintamente segundo a razão, é apto a exercer maior poder sobre os afetos e deles padecer menos. Ora, pela ordem das ideias das ideias, sem referência às coisas ideadas, a razão é capaz de compreender os afetos segundo suas propriedades necessárias, e visto que o conhecimento do afeto não se distingue realmente do afeto, o conhecimento racional pode diminuir o efeito de um afeto na Mente. Sobre isso, Espinosa dá um exemplo, dizendo que “[...] a Tristeza por um bem perdido é mitigada tão logo o homem que perdeu considera que de maneira nenhuma teria podido conservar aquele bem” (E, V, 6 *schol.*). Diante desse exemplo, é possível notar que o homem que conhece as coisas segundo a razão é apto a relacionar os casos particulares (nesse caso, a perda de um bem) às leis universais e necessárias da natureza, de sorte que, compreendendo esse caso segundo as leis universais fundadas pelas noções comuns da razão, seu efeito afetivo (a Tristeza consequente da perda) é diminuído ou mitigado pela compreensão de que *eventos assim podem ocorrer conforme as leis da natureza*. As propriedades comuns são úteis à razão, ou seja, são ideias que levam a entender as coisas clara e distintamente, e, nesse sentido, os eventos ordenados segundo a ideia das propriedades comuns propiciam entendimento, e, ao entender, a mente passa a uma perfeição maior, e por isso os eventos ordenados segundo a razão são causa de *Alegria*. Por isso, no exemplo do autor, a Tristeza é tão logo mitigada ou suprimida, pois o evento é ordenado segundo a razão, que apetece somente aquilo que conduz a entender. Dessa maneira, considera-se que o homem conduzido pela razão é apto para *interpretar os afetos* segundo a ordem das ideias das ideias, que *formalizam* os afetos na Mente segundo sua *necessidade interna*, isto é, de acordo com as ideias das propriedades comuns a todas as coisas. Assim, a razão faz com que os homens conduzidos por ela padeçam menos aos afetos, mudando o sentido (estes passam a ser compreendidos a partir de sua necessidade interna) e a qualidade (deixam de ser afetos passivos e tornam-se afetos ativos) deles.

O conhecimento dos *afetos originados pela razão* tem como causa a própria Mente, enquanto *separa a ideia do afeto de suas causas parciais e a relaciona com outras ideias que explicam necessariamente a natureza dessa afecção*. Sendo assim, a potência de um afeto originado pela razão é definida pela potência de sua causa, a saber, a própria Mente enquanto permanece internamente disposta, e, dessa maneira, a razão conhece os afetos a partir da necessidade que envolve a realidade deles, necessidade essa que é explicada pela ideia das propriedades comuns. Tendo em vista que os afetos interpretados pela razão são explicados a partir de sua necessidade interna – isto é, a partir das propriedades comuns que estão presentes nas partes e no todo da natureza –, Espinosa sinaliza que os afetos nascidos da razão são mais potentes que os afetos advindos da imaginação, ou, noutros termos, o conhecimento de segundo gênero é superior ao de primeiro gênero.

O autor argumenta que os afetos derivados da imaginação humana são efeitos confusos, que se dão na Mente enquanto esta envolve negação, supondo como causa parcial aquilo que ela não é. O afeto decorrente da vida imaginativa não se desliga de suas causas parciais, as quais a Mente não conhece adequadamente senão enquanto recebe o afeto por elas causado. Por que tal conhecimento é confuso? Porque não envolve aquilo que necessariamente explica a natureza do afeto, ou seja, carece do conhecimento que as ideias adequadas envolvem. Enquanto o afeto é definido inadequadamente pela natureza confusa de suas causas parciais, é considerado *paixão*. A paixão é, portanto, um efeito da causalidade inadequada, onde o homem, submetido ao poder das causas exteriores, não possui *medida* para regular seus afetos, estando solto ao sabor dos encontros fortuitos da natureza que determinam suas ações. Ademais, um e mesmo objeto pode ser causa tanto de Alegria quanto de Tristeza para esse homem em momentos diferentes, uma vez que ele se encontra em concorrência com as demais coisas singulares que, somadas, são infinitamente maiores e mais fortes que ele, podendo diminuir ou aumentar sua potência de agir. Tal condição permeia a finitude humana, e quanto mais um homem opera inadequadamente, tanto mais submetido às paixões ele estará, vivendo, assim, na inconstância servil.

Ao oposto, o homem guiado pela razão conhece as coisas a partir de sua causa total, qual seja, a própria Mente enquanto potência pensante que busca aquilo que conduz entender. A Mente internamente disposta possui potência suficiente para causar ideias que explicam necessariamente a natureza das coisas conforme as propriedades comuns, ordenando-as por

meio de um nexa necessário da natureza que *independe da situação temporal*⁵⁷ em que essas coisas se encontram. Em outras palavras, o nexa necessário da natureza condiz àquilo que é eterno, ou seja, aquilo que configura intimamente o ser das coisas singulares segundo as leis eternas da natureza. Nenhum Corpo escapa às leis do movimento e do repouso, e, portanto, tudo o que é relativo à natureza extensa pode ser ordenado e explicado racionalmente a partir dessas leis. Vale lembrar que o conhecimento daquilo que está presente nas partes e no todo da natureza não constitui a essência de nenhuma coisa singular; porém, tais noções comuns são adequadas na Mente na medida em que elas envolvem necessidade, ou seja, configuram necessariamente o ser de todas as coisas, sendo uma “marca” presente em todas elas. Assim, o conhecimento das coisas singulares ligado às noções comuns envolve constância, ou seja, se dá a partir daquilo que é eterno, imutável, e que jamais poderia deixar de constituir o ser desses singulares, e, portanto, esse conhecimento é considerado um conhecimento mais potente e mais forte que aquele derivado das ideias imaginativas que envolvem inconstância e negação.

Após ter mostrado qual é a potência da razão para moderar os afetos – visto que o conhecimento adequado dos afetos originados pela razão não se distingue realmente do próprio afeto, fazendo com que a razão assuma uma importante dimensão afetiva que a permite intervir no campo afetivo –, o autor trata das condições em que essa potência pode ser realizada. Para que os afetos possam ser ordenados racionalmente em conformidade com as ideias das propriedades comuns, Espinosa considera preciso que o homem se esforce o quanto possa por afastar aquilo que o impeça de entender, ou seja, só é possível que tal potência seja realizada enquanto o homem *não se depara com afetos que são contrários à razão*. O esforço realizado pela razão é um esforço por entender as coisas clara e distintamente, e, portanto, enquanto o homem se esforça por apetecer somente aquilo que conduz a entender, tem poder para ordenar as afecções segundo a ordem da razão. Neste sentido, o autor escreve: “Por este poder de corretamente ordenar e concatenar as afecções do Corpo, podemos fazer com que não sejamos afetados por afetos maus. Pois [...] requer-se uma maior força para coibir Afetos ordenados e concatenados segundo a ordem do intelecto do que para coibir os incertos e vagos” (E, V, 10 *schol.*). Um afeto ordenado segundo a razão (ou, como menciona Espinosa, segundo o intelecto) se explica a partir daquilo que é necessário, isto é, aquilo que constitui

⁵⁷ De acordo com a nota anterior, o conhecimento advindo da razão é um conhecimento dado sob aspecto da eternidade, ou seja, um conhecimento que versa sobre as propriedades que constituem necessariamente o ser de uma coisa independente de sua situação temporal, isso é, de sua transformação enquanto coisa singular existente em ato.

necessariamente o ser de toda coisa, a saber, as propriedades comuns. Nesse sentido, tal conhecimento envolve constância, visto que se explica pela ideia de algo que está presente nas partes e no todo, obedecendo, assim, as leis eternas da natureza. Por esta razão, os afetos assim ordenados são mais fortes, e não podem ser facilmente destruídos, ao passo que os afetos incertos e vagos podem ser diminuídos ou destruídos de muitas maneiras por afetos contrários e mais fortes.

Além disso, faz sentido também considerar a passagem em que o autor afirma que o poder de organizar as afecções segundo a ordem do intelecto faz com que “não sejamos afetados por afetos maus”. O que isso quer dizer? Em primeiro lugar, que um afeto de Tristeza (cuja consciência é a ideia do mal) supõe necessariamente a ação de uma causa externa, da qual o homem afetado, segundo a lei de auto conservação do esforço, buscará se afastar. Disso se segue, em segundo, que os afetos derivados da Tristeza não são originados pela razão, visto que a Tristeza envolve impotência e supõe sempre a ação de uma causa exterior parcial, e, portanto, não ocorre por virtude, ao passo que somente os afetos de Alegria são convenientes à natureza das coisas singulares na medida em que contribuem para a conservação e aumento da potência de agir delas, fazendo-as perseverar na existência. Ora, uma vez que a razão nada postula contra a natureza humana, então, é necessário que os afetos nascidos dela sejam afetos Alegres, que favoreçam, e não diminuam o esforço por perseverar e conservar a existência.

Todavia, Espinosa alega que nem sempre o homem tem condições de conhecer os afetos segundo a ordem da razão, ou seja, de concebê-los segundo sua necessidade explicada pelas noções comuns, pois a potência das causas exteriores é infinitamente maior que a sua. Nesses casos, o autor recomenda:

[...] o melhor que podemos fazer enquanto não temos um conhecimento perfeito [isto é, adequado, do qual o homem é autor e causa total dele] de nossos afetos é conceber uma reta regra de viver ou certos dogmas da vida, confiá-los à memória e aplica-los continuamente às coisas particulares que frequentemente se apresentam na vida, para que assim nossa imaginação seja largamente afetada por eles e nos estejam sempre à mão. P. ex.: pusemos entre os dogmas de vida [...] vencer o Ódio com Amor ou Generosidade, e não compensá-lo com Ódio recíproco. E para que tenhamos essa prescrição da razão sempre à mão quando for preciso, cumpre pensar e meditar frequentemente nas injúrias comuns dos homens, bem como na maneira e na via pela qual são repelidas otimamente pela Generosidade; com efeito, assim unimos a imagem da injúria à imaginação desse dogma, e ele nos estará sempre à mão [...] quando sofreremos injúria⁵⁸.

⁵⁸ E, V, 10 *schol.*

Dessa maneira, quanto mais os homens conhecem as coisas segundo a ordem da razão e buscam viver de acordo com os seus ditames, tanto mais úteis serão uns aos outros, sendo todos convenientes em natureza e, nessa medida, constituirão em conjunto um único indivíduo, sendo que tudo aquilo que contribui para a conservação de um, contribuirá igualmente para a conservação de todos. Ademais, na medida em que os homens se esforçam por apetecer o útil segundo a razão, ordenando as afecções do Corpo conforme a ordem instituída por essa, tanto mais estarão propensos a levar uma vida alegre, e, assim, muito menos serão discrepantes em natureza. Ao passo que os homens agem segundo os ditames da razão, a qual nada postula contra a natureza humana, estes são ditos agir por virtude, e, portanto, passam a se constituir livremente, uma vez que liberdade é determinar-se a si mesmo a agir sem ser coagido por alguma força exterior, ou seja, agir de acordo com as leis próprias da natureza da coisa. A ação virtuosa, por assim dizer, demarca a passagem da servidão à liberdade.

Com isso, Espinosa demonstra qual poder tem a razão sobre os afetos, expondo, dessa forma, em que medida o *sábio* se distingue do *servo*. Tal potência é baseada em alguns critérios, quais sejam: 1) formar um conhecimento claro e distinto dos afetos; 2) o conhecimento claro e distinto dos afetos depende da capacidade de a Mente se desligar da ideia imaginativa das causas parciais (do Corpo afetado e do Corpo externo afetante); 3) ao fazer isso, a Mente é dita agir adequadamente, ou seja, passa a ser causa de ideias que dependem dela enquanto determinada internamente a pensar; 4) o conhecimento das afecções do Corpo deve ser ligado às ideias das propriedades comuns – as quais envolvem necessidade e constância – e, uma vez organizado a partir delas, os afetos são concebidos sumamente mais fortes que aqueles considerados incertos e vagos.

As condições para a realização dessa potência são: 1) apetecer somente aquilo que conduz a entender e afastar, o quanto possível, aquilo que impede a Mente de realizar sua potência; 2) que os homens sejam convenientes em natureza, de sorte que os interesses advindos da razão sejam iguais a todos eles e, portanto, sejam afetados constantemente de Alegria; 3) *que os homens sejam educados de tal maneira que possam ser conduzidos pela razão, de modo a conservar e difundir esse estado de liberdade e que, em conjunto, possam gozar dessa Alegria constante.*

Em decorrência do exposto, a importância da educação para constituição do homem livre é o que será tratado no próximo capítulo.

2.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Ao longo do presente capítulo, buscou-se apresentar a maneira como se organiza a concepção ética de Espinosa, partindo da ideia de que a finitude humana é fundadora do terreno originário da servidão. O homem considerado como uma coisa singular existente em ato tem sua potência de existir e agir infinitamente superada pela potência das causas exteriores, que incidem sobre o seu ser e podem dispô-lo de variadas formas. Assim, o homem submetido ao poderio das causas exteriores não tem poder suficiente para moderar e coibir seus afetos, os quais não advêm exclusivamente das leis de sua natureza, e, por conseguinte, não podem só por ela ser entendidos, pois envolvem necessariamente a potência das causas exteriores. As consequências disso são o *conhecimento imaginário das coisas segundo a ordem comum da natureza* e a *servidão humana*. Na medida em que o homem conhece as coisas imaginariamente por meio das ideias das afecções do corpo (primeiro gênero de conhecimento), o homem é dito padecer, e, portanto, sua Mente envolve negação, pois o conhecimento não deriva exclusivamente da potência pensante da Mente, mas supõe como causa parcial aquilo que ela não é, a saber, a potência das causas exteriores. Além disso, na medida em que a Mente forma um conhecimento imaginativo sobre as coisas que ocorrem confusamente nela, ela carece daquilo que as ideias verdadeiras envolvem: o conhecimento das propriedades necessárias e denominações intrínsecas ao ser da coisa conhecida. O conhecimento das propriedades necessárias comuns a todas as coisas de mesma natureza origina o que o filósofo chama de razão (segundo gênero de conhecimento), que tem como essência a própria Mente enquanto concebe as coisas clara e distintamente, tomando como objeto não as coisas ideadas, mas a si mesma, sendo, portanto, *ideia da ideia do objeto por ela pensado*. Estando internamente disposta, a Mente é capaz de separar a ideia da coisa ideada e ligá-la a outras ideias que explicam necessariamente o seu ser; e ao ordenar adequadamente essas ideias a partir de outras que explicam necessariamente o ser da coisa, sem referi-las aos objetos ideados, a Mente realiza uma *ação*, isto é, faz algo a partir do que ela mesma é, sem depender de qualquer causa exterior parcial que possa explicar a origem dessas ideias. Ao agir segundo o esforço racional para conhecer as coisas adequadamente, a Mente se torna causa total e perfeita de suas ideias, e, assim, assume sua forma virtuosa. Ao agir virtuosamente, o homem passa da *servidão à liberdade*, essa consistindo em agir

exclusivamente segundo as próprias leis da natureza de uma coisa sem ser coagido por outrem.

Considerando que o esforço é a essência atual de toda coisa singular, é importante lembrar que é ele o único fundamento da virtude, ou seja, a virtude tem como regra fundamental *esforçar-se por perseverar e conservar a existência segundo as leis próprias da natureza da coisa*. Visto que a virtude é uma consequência imediata do esforço racional que acompanha os ditames da razão (que nada prega contra a natureza), segue-se que os homens guiados pela razão buscarão apetecer somente aquilo que é necessário para a conservação de seu ser; e ao passo que são convenientes em natureza segundo a razão, ou seja, enquanto buscam agir a partir daquilo que possuem em comum, apetecer somente aquilo que favorece a conservação de seu ser e afastar aquilo que é nocivo, são tidos como *sumamente úteis* uns aos outros, de sorte que todos serão iguais em natureza e nada buscarão fazer que não leve em conta o bem-estar do próximo. Quanto mais os homens convêm em natureza, tanto mais serão úteis uns aos outros, e enquanto não discrepam em natureza, produzirão efeitos que se seguem única e exclusivamente dessa natureza, e, nesta medida, são considerados simultaneamente um indivíduo único. Ademais, na medida em que os homens conhecem os afetos pela razão, desligando a ideia do afeto de suas causas parciais, o afeto-paixão é destruído, visto que a paixão supõe imaginariamente a atuação de uma causa exterior parcial em concorrência com a potência do singular; portanto, ao desligar a ideia do afeto de suas causas parciais imaginárias, os homens padecem menos a esse afeto, pois os concebem como *coisas necessárias que se dão em conformidade com as leis da Natureza Naturada*. Para tanto, o afeto deve ser explicado por outras ideias originadas pela razão, a saber, as ideias das propriedades comuns às coisas de mesma natureza. As propriedades comuns são noções daquilo que constitui necessariamente o ser de todas as coisas de mesma natureza, e, portanto, não podem ser concebidas senão adequadamente. Dessa forma, enquanto os afetos são conhecidos e ordenados segundo a razão, esta recebe uma dimensão afetiva importante que a permite intervir no campo afetivo, dado que o conhecimento do afeto não se distingue dele senão por uma distinção de razão.

De acordo com Espinosa, a passagem da servidão à liberdade é o pressuposto da vida ética. Tal passagem é realizada no campo afetivo, na medida em que o homem é capaz de moderar e regular seus afetos segundo a razão. O primeiro benefício que se segue do exercício da razão é que o homem passa a agir exclusivamente por virtude, ou seja, deixa de ser regulado pela inconstância dos encontros casuais – dos quais se seguem os afetos passivos – e

passa a determinar-se a si mesmo a agir pelas leis de sua natureza, tornando-se causa total e perfeita de suas ideias e de suas ações. Nesta medida, os afetos deixam de depender da potência das causas exteriores e passam a resultar do próprio esforço para conservar e perseverar na existência, e, assim, tornam-se afetos ativos, que, do ponto de vista da Mente humana, são consequentes do esforço por entender clara e distintamente mediante as *propriedades comuns* que necessariamente explicam a natureza desses afetos, e, do ponto de vista do Corpo, se seguem do esforço realizado por esse para manter a proporção de movimento e repouso entre seus constituintes. Neste sentido, o segundo benefício é que, ao agir por virtude, os homens buscarão apetecer somente aquilo que é útil à sua natureza, e, assim, serão motivados por uma Alegria constante que favorece o aumento da potência de existir e agir de cada um deles. Para tanto, é importante que os homens possam convir em natureza segundo a razão, de modo que todos eles configurem simultaneamente um único indivíduo de mesma natureza e, assim, possam se esquivar daquilo que é contrário a essa natureza. Dessa forma, dada a importância de que os homens sejam convenientes em natureza segundo a razão, é cabível perguntar se há algum meio eficaz para que isto ocorra e, por conseguinte, para que os homens possam agir por virtude, visto ser essa o fundamento da liberdade humana. Assim, o propósito do presente trabalho, em resposta a essa questão, é mostrar que a *educação* é um dos meios pelo qual os homens podem realizar essa conveniência, de sorte que todos eles, mediante o ensino das virtudes e de sua utilidade, possam alcançar esse estado de liberdade. Tal tema será tratado no próximo capítulo.

3. A IMPORTÂNCIA DA EDUCAÇÃO PARA A CONSTITUIÇÃO DO HOMEM LIVRE

O presente capítulo tem como finalidade mostrar qual a importância da educação para a constituição do homem livre. Dessa maneira, a primeira seção (3.1) visa mostrar que a educação é o meio pelo qual o ensino das virtudes pode ser transmitido, fazendo com que os homens possam ser convenientes em natureza segundo a razão. Tendo em vista que a virtude decorre do esforço racional para perseverar e conservar a existência, segue-se que os homens só podem convir em natureza segundo a razão, pela qual se tornam iguais em natureza e não discrepam entre si. Sendo assim, a educação é considerada útil à razão na medida em que, por meio dela, o ensinamento das virtudes pode ser transmitido, de sorte que os homens, percebendo a importância da virtude, se esforçarão para realizar aquilo que se segue exclusivamente da natureza racional, isto é, apetecer somente o que contribui para conservação da existência. Ao agir segundo as leis próprias da natureza humana, ou seja, por virtude, o homem se torna livre, e a educação é o meio pelo qual a liberdade ocorre.

Ao final, a segunda seção (3.2) tem como finalidade retomar os principais elementos tratados no capítulo.

3.1 A EDUCAÇÃO COMO INSTRUMENTO DA VIRTUDE

No capítulo anterior do presente trabalho, buscou-se enfocar o percurso ético que caracteriza a obra de Espinosa, considerando a maneira como o homem pode, mediante a razão (segundo gênero de conhecimento), exercer poder sobre seus afetos e, assim, realizar a passagem da servidão à liberdade. Ao fazer uso da razão para entender clara e distintamente a natureza dos afetos segundo as suas propriedades necessárias, a Mente humana age por virtude, isto é, age exclusivamente segundo as leis de sua natureza pensante, e assim, converte os afetos em afetos ativos. Dado que esse processo de compreensão se dá por virtude, isto é, depende única e exclusivamente do esforço da Mente para entender clara e distintamente, é possível conceber que *a virtude é o fundamento da liberdade humana*, uma vez que o homem *age exclusivamente pelas leis de sua natureza sem ser determinado por outrem*.

Neste sentido, cabe aqui trazer o segundo aspecto da pergunta norteadora do presente trabalho: qual a importância da educação no processo de constituição do homem livre? O

capítulo anterior mostrou que, embora o homem se constitua virtuosamente, este permanece, porém, sendo uma coisa singular, o que equivale a dizer que mesmo estando sob a guia da razão, o homem pode ainda ser tomado por afetos passivos, considerando que a paixão decorre da incidência da potência das causas exteriores maiores e mais fortes sobre a de um singular. Sendo a potência das causas exteriores superiores a de um singular, segue-se quanto mais intensamente um homem singular é por elas afetado (estando ou não sob o poderio da razão) tanto mais esse afeto é apto a destruir a afecção anterior considerada mais frágil. Portanto, é necessário, para que o homem possa permanecer sob a guia da razão, que as condições externas sejam favoráveis. É por isso que Espinosa diz que *nada é mais útil ao homem do que outros homens de mesma natureza que ele*. Com isso, o autor não quer dizer seja útil ao homem conduzido pela paixão outros homens conduzidos por estas, pois enquanto estão submetidos às paixões, os homens são contrários entre si. Dessa forma, somente enquanto são guiados pela razão os homens podem convir em natureza, dado que a razão nada postula contra a natureza humana e, assim, permite que todos sejam iguais segundo o seu exercício. Sendo assim, enquanto os homens são convenientes em natureza, tanto mais estarão propensos a se unir, de sorte que, não sendo diferentes em natureza, passarão a constituir um indivíduo único, e assim, tanto mais potentes e fortes serão. Assim, cada um buscará apetecer o seu útil em conformidade com essa natureza comum, sem, no entanto, contradizê-la.

Dessa forma, buscando responder a questão de como os homens podem se tornar convenientes em natureza, cumpre mostrar qual a importância a educação tem para o tratado ético espinosano, e se essa pode ser tomada como recurso suficiente para que os homens possam convir em natureza. O termo “educar” é mencionado poucas vezes na obra de Espinosa. No entanto, ao aparecer, o termo trás consigo algo de importância vital e ao mesmo tempo surpreendente. No *Capítulo IX* do Apêndice da quarta parte de sua obra, o filósofo escreve:

Não há nada que possa convir mais com a natureza de alguma coisa do que os outros indivíduos da mesma espécie; e por isso [...] nada é dado de mais útil ao homem, para que conserve seu ser e frua da vida racional, do que o homem conduzido pela razão. Além disso, já que não encontramos nada, entre as coisas singulares, de mais excelente do que o homem conduzido pela razão, por conseguinte, em coisa alguma pode alguém mostrar mais destreza no engenho e na arte do que em educar os homens para que vivam por fim sob o império próprio da razão⁵⁹.

Diante dessa passagem, é possível perceber qual importância a educação tem para que se estabeleça a conveniência entre homens segundo a razão. De acordo com Espinosa, nada é

⁵⁹ E, IV, p. 497-499.

mais útil ao homem guiado pela razão do que outros homens também guiados pela razão, pois por meio dessa, todos se tornam concordantes em natureza. Conforme Espinosa, nada pode se seguir da razão que seja contrário ao esforço por perseverar e conservar a existência, e, desse modo, nenhum afeto de Tristeza pode se seguir dos postulados da razão, visto que a Tristeza é a passagem do homem a uma perfeição menor, ou seja, é um estado em que a natureza humana é rebaixada, onde o esforço por perseverar e conservar a existência é diminuído. Assim, estando a razão humana em conformidade com a natureza, será ela a causa da alegria de viver dos homens, onde cada um buscará, pelo império de sua razão, apetecer somente aquilo que contribui para o aumento de sua potência de existir e agir. Por isso, ao serem conduzidos pela razão, os homens se esforçarão por não causar danos uns aos outros, visto que qualquer dano é nocivo à natureza humana, e, portanto, somente buscarão apetecer o que é útil a si e, por conseguinte, a todos, e, dessa forma, serão todos generosos, confiáveis, justos e honestos uns com os outros. Com isso em vista, é possível tomar a educação como um instrumento fundamental, que permite os homens viverem sob o império da razão mediante o ensino das virtudes, para que assim possam convir em natureza e aumentar suas forças para existir e agir, passando a uma perfeição cada vez maior. Além disso, a educação pode ser tomada como utilíssima, uma vez que por meio dela os homens podem se conservar por meio do exercício da razão e realizar ações que não são contrárias à natureza humana, e assim favorecer o bem-estar social.

Desta perspectiva, a educação desenvolve uma função ética de grande importância, sendo ela responsável por estreitar os vínculos entre os homens para que estes configurem um único indivíduo de mesma natureza, unidos por amizade. Todavia, é importante considerar que autor não se preocupa em idealizar um modelo educativo que seja útil a todos os homens, uma vez que um modelo educativo prontamente estruturado contradiria a sua tese, sendo como que um *fim externo* – isto é, algo exterior a natureza humana – a ser apetecido, o que, segundo Espinosa, seria absurdo, dado que o homem não age em vista de fins. Contudo, o filósofo sinaliza qual ensino deve se seguir da educação: o ensino das virtudes. A virtude pode ser realizada de diversas formas, desde que não contradiga seu fundamento único: o esforço por perseverar e conservar a existência. Além disso, a virtude deve obedecer aos ditames da razão mencionados no capítulo anterior, os quais não devem ser tomados como fins exteriores, mas como uma *exigência* da própria natureza humana.

Após ter mostrado que a educação é responsável por estreitar os vínculos e unir os homens por amizade, Espinosa considera que, para isso ocorrer,

[...] requerem-se arte e vigilância. Com efeito, os homens são variáveis (pois raros são os que vivem segundo a prescrição da razão), no mais das vezes invejosos e mais inclinados à vingança que à Misericórdia. E assim é preciso uma singular potência de ânimo para suportar cada um com o respectivo engenho e conter-se de maneira a não imitar tais afetos. Porém, são molestos para si e para os outros aqueles que aprenderam mais a recriminar os homens e a censurar os vícios do que a ensinar-lhes as virtudes, e mais abalar os ânimos dos homens do que a firmá-los⁶⁰.

Nessa passagem, o autor retoma o que havia dito na parte quatro de sua obra, sobre o caso dos homens serem mais inclinados a viver sob o poder das paixões que sob o poder da razão, de maneira que são constantemente afetados de Tristeza. O homem submetido ao poder das paixões é mais constantemente impelido pela *vingança* que pela *Misericórdia*, e prefere responder ao Ódio de outro mais pelo *ódio mútuo* que pela *Piedade*. Embora o filósofo não traga explicitamente, é possível deduzir a partir dessa passagem qual seria a função do educador. Com efeito, o educador deve, em primeiro lugar, ser capaz de chamar a atenção dos homens à importância deles serem conduzidos pela razão em vista de seus benefícios, de modo que possam, em sociedade, convir em natureza e evitar danos mútuos. Em segundo, o educador deve ser alguém de ânimo moderado, que seja capaz de ensinar os homens a viver por virtude sem recriminar os vícios e as inépcias humanas, direcionando-os pela via que conduz à liberdade, isto é, pelo caminho da razão que faz com que os homens ajam exclusivamente pelas leis de sua natureza, e não a partir dos impulsos incitados pelas causas exteriores. Em terceiro, o educador deve instruir aos homens que suas ações devem favorecer eles próprios e, por conseguinte, os demais homens a sua volta, de maneira que possam eles estar cada vez mais unidos segundo a razão, e também destacar amplamente como a virtude pode contribuir para a conservação e para a Alegria de todos eles.

O *Capítulo XXXII* do Apêndice da parte quatro traz algo também passivo de análise. Nele, Espinosa diz que, embora a potência de agir de um homem singular seja infinitamente superada pela potência das causas exteriores, e, por conta disso, não tenha ele sempre poder suficiente para arranjar tudo àquilo que se encontra fora de si, é preciso que este compreenda que, embora não possa impedir certos acontecimentos, estes ocorrem necessariamente conforme leis eternas e necessárias da Substância Divina, e ao entender tais acontecimentos segundo suas causas necessárias, sua Mente se alegra, visto que é útil à razão aquilo que conduz a entender. Com efeito, Espinosa diz:

Se entendermos isto clara e distintamente, aquela nossa parte que se define pela inteligência, isto é, a nossa melhor parte, se contentará plenamente com isso e se esforçará para perseverar neste contentamento. Pois, enquanto entendemos, não podemos apetercer senão o que é necessário e, absolutamente, não podemos contar-

⁶⁰ E, IV, p. 499.

nos senão com o verdadeiro; e por isso, enquanto entendemos corretamente essas coisas, nesta medida o esforço da nossa melhor parte convém com a ordem da natureza inteira⁶¹.

Embora tal passagem tenha aparentemente nenhuma ligação com o tema da educação, é possível considerar que, na medida em que os homens são educados para que ajam sob a condução da razão, torna-se útil à natureza deles tudo o que conduz a entender, e por isso, na medida em que se tornam aptos a interpretar os acontecimentos fortuitos pela razão, organizando tais acontecimentos de acordo com a ideia de suas leis e propriedades inerentes (ideia a qual sua Mente é causa), o homem age por virtude, sendo causa total e perfeita de suas ideias, e, assim, age livremente. Ademais, considera-se também que ao agir por virtude, o homem padece menos aos afetos derivados dos acontecimentos fortuitos, pois, ao compreender as coisas segundo suas causas necessárias, a Mente apetece o seu útil, e, por fim, sua mente se alegra.

O esforço decorrente da razão, isto é, o esforço por entender, é um *desejo alegre*, dado que a Mente humana, na medida em que tem ideias claras e distintas, buscará cada vez mais apetecer aquilo que contribui para a conservação de seu ser e para o aumento de sua potência de existir, ou seja, visará tão somente o seu útil mediante esse esforço. Assim, sendo convenientes segundo a razão, os homens se esforçarão por apetecer somente o útil a essa natureza comum, de sorte que o bem-estar de um signifique também o bem-estar dos outros. Ademais, quanto mais os indivíduos convêm em natureza, tanto mais fortes se tornam para conservar esse ser comum e resistir à potência das causas exteriores contrárias, visto que conveniência resulta em união e soma de forças. Assim, é possível concluir que por meio da educação, os homens podem se tornar sumamente úteis uns aos outros, de sorte que sejam convenientes em natureza e assim, aumentem suas forças para existir e agir e vivam sempre alegremente por virtude. O ensino das virtudes – sendo essa a função racional da educação – é o elemento chave para que os homens partilhem de uma liberdade comum.

⁶¹ E, VI, p. 513.

3.2 A ÉTICA SOB A PERSPECTIVA DA EDUCAÇÃO

Na presente seção, buscar-se-á enquadrar os principais pontos tratados neste capítulo. O primeiro deles é a caracterização do percurso ético espinosano, que consiste na capacidade do homem passar da servidão à liberdade ao se tornar *causa adequada de suas ideias e de suas ações*. Para que essa passagem seja realizada, é necessário que o homem aja por virtude, ou seja, realize ações que se seguem exclusivamente das leis de sua natureza. Ora, quando é que o homem age por virtude? Quando suas ações se dão a partir de sua própria potência, que, do ponto de vista da Mente, consiste em estar internamente disposta – enquanto ideia da ideia das afecções do Corpo –, e do ponto de vista do Corpo, consiste em apetecer somente aquilo que é causa de sua conservação, isto é, da preservação da proporção de movimento e repouso de seus constituintes. Ao agir por virtude, o homem dispensa qualquer incidência provinda das causas exteriores, determinando-se a si próprio a operar e, assim, torna-se livre. A virtude é considerada uma consequência do exercício da razão, ou seja, do esforço realizado pela Mente para entender as coisas adequadamente a partir da ideia das propriedades comuns, as quais ela própria concebe por meio de sua potência pensante. Ao apetecer o seu útil, a Mente, explicada pela razão, passa a uma potência maior de existir, e, portanto, se alegra.

Um segundo ponto concerne à questão de que os homens só podem convir em natureza segundo a *razão*, visto que enquanto operam mediante as paixões, os homens discrepam em natureza, ou seja, o que é causa de alegria para um pode não ser para outro, e assim por diante. Porém, tendo em vista que a razão nada postula contra a natureza humana, é necessário que os efeitos derivados dela favoreçam o esforço humano por conservar e perseverar na existência, e, nesta medida, os homens guiados pela razão não são contrários uns aos outros, mas realizam por meio dela aquilo que se segue de sua natureza. Assim, enquanto não é tomado por afetos passivos – que se dão a partir da consideração de uma causa exterior parcial –, o homem permanece apto a fazer uso da razão, ou seja, apetecer somente aquilo que conduz a entender, ou seja, o seu útil. Por isso, dado que o exercício da razão depende de condições externas favoráveis, é necessário que os homens sejam educados para que vivam sob o império da razão, de sorte que possam ser convenientes em natureza e buscar somente o que contribui para a conservação de seu ser.

A educação tem, portanto, um papel fundamental para o desenvolvimento ético dos homens. Ela é o meio segundo o qual o ensinamento das virtudes pode ser transmitido. Dito de outro modo: ela é o recurso capaz de estabelecer a conveniência entre os homens por meio

do ensino das virtudes, fazendo com que estes, guiados pela razão, sejam sumamente úteis uns aos outros, de sorte que as ações realizadas por eles terão como *objetivo único* a conservação da existência, e assim, nada farão que seja contrário a isso, de modo que jamais poderão ser danosos uns aos outros enquanto conduzidos pela razão. Tal objetivo único não deve ser entendido como *um fim* a ser apetecido pelo exercício da virtude, mas como algo que está contido na própria natureza humana⁶² enquanto causa eficiente interna, de maneira que a virtude seja apetecida por ela mesma, e não em vista de algum fim externo. Ao agirem segundo a razão, os homens se tornam convenientes e passam a configurar simultaneamente um único indivíduo de mesma natureza, que buscará apetecer somente o seu útil e afastar aquilo que seja contrário e nocivo. Neste sentido, os homens se esforçarão para ser causa de Alegria para os outros e, assim, serão sempre Generosos, Honestos e Confiáveis uns com os outros. Assim, torna-se patente a importância imprescindível da educação para a constituição do homem livre mediante o ensino das virtudes.

⁶² A saber, o esforço para perseverar e conservar a existência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do estudo realizado pelo presente trabalho, pôde-se concluir que a liberdade humana resulta unicamente da ação virtuosa do homem, ou seja, do esforço realizado por este para agir segundo as leis de sua própria natureza, sem ser coagido pela potência das causas exteriores. Tal esforço consiste na busca pela conservação e perseveração na existência, de sorte que, ao agirem de acordo com as regras desse esforço, os homens se tornam convenientes em natureza, e assim, nada farão que seja contrário a esse esforço. De acordo com o autor, enquanto estão submetidos às paixões, os homens são ditos discrepar em natureza, sendo contrários e danosos uns aos outros; porém, ao passo que agem *segundo a razão*, se tornam convenientes em natureza, pois buscarão realizar somente aquilo que está de acordo com a essência humana, isto é, de acordo com o esforço por conservar e perseverar na existência. Dado que a razão nada postula contra a natureza humana, ao fazerem uso dela, os homens se esforçarão, por exemplo, por não tratar o Ódio recebido com Ódio mútuo, e se esforçarão para serem sempre Generosos, Justos, Piedosos, uns com os outros. Além disso, considera-se que a razão, ou melhor, o *desejo racional*⁶³ que visa entender as coisas adequadamente, é o fundamento da virtude, e esta, por sua vez, o fundamento da liberdade. Donde se segue que os homens só são livres enquanto fazem uso da razão, e só por meio dessa se tornam também convenientes em natureza.

Sendo livres as ações que se seguem exclusivamente da natureza do agente, Espinosa estabelece uma ruptura com as doutrinas éticas que sustentam que a liberdade humana consiste na escolha voluntária de fins possíveis, pelas quais a *liberdade* se vincula à noção de *contingência*. De acordo com o autor, o homem não exerce sua liberdade mediante o poderio da vontade, pois essa nada mais é que um modo de pensar, que consiste simplesmente em afirmar ou negar algo a respeito de uma ideia. Sendo um modo do Pensamento, a vontade não

⁶³ Neste ponto, deve-se manter em vista a identidade entre desejo e razão, que permite que a razão assuma uma dimensão afetiva importante. Considerando que a essência da razão é a própria Mente enquanto se esforça por conhecer as coisas adequadamente, segue-se que o esforço racional converte-se em desejo racional, que visa apetecer o útil da razão, ou seja, aquilo que conduz a entender adequadamente. Em que medida a Mente entende adequadamente uma coisa? Quando ela é capaz de conceber por si mesma ideias que envolvem necessidade. E em que medida uma ideia envolve necessidade? Quando a Mente, a partir de seu esforço reflexivo, conecta a ideia de uma coisa à ideia das propriedades inerentes ao ser dessa coisa, propriedades essas que envolvem necessariamente o ser dessa coisa. É o que ocorre com o conhecimento dado a partir das propriedades comuns. Aquilo que é conhecido mediante essas propriedades não pode ser conhecido senão adequadamente, pois tais propriedades constituem necessariamente o ser dessa coisa. Vale lembrar que tal esforço reflexivo se segue exclusivamente da potência pensante da Mente, sem referir-se a qualquer causa exterior, e por isso a Mente é dita agir por virtude.

pode ser causa das ações do Corpo, ou seja, a Mente humana, enquanto faz uso da vontade, não pode determinar o Corpo à ação, uma vez que estes são realmente diversos. O que determina as ações do Corpo são as *afecções* originadas de sua relação com outros corpos, ao passo que as ações na Mente se seguem de sua relação com outras ideias. A liberdade para Espinosa consiste na capacidade do homem – este sendo resultado da interação *simultânea* de dois atributos substanciais realmente diversos – agir exclusivamente a partir das leis de sua natureza, que se dão *necessariamente* a partir da essência do agente, isto é, de seu esforço, concebido como causa eficiente interna de suas ações, e não a partir da escolha voluntária de fins externos (causa final). Donde a enigmática concepção espinosana de *livre necessidade*, tornando patente que o fundamento da liberdade humana é unicamente a ação virtuosa do homem.

Além disso, o presente estudo trouxe a seguinte hipótese: que a educação tem um papel primordial para o desenvolvimento ético do homem. Tal hipótese foi confirmada ao ser mostrado que educação é o meio pelo qual o ensino das virtudes pode ser transmitido, sendo responsável por chamar a atenção dos homens para os benefícios da ação virtuosa e da liberdade. Ademais, pelo ensinamento das virtudes, a educação permite os homens se tornem convenientes em natureza segundo a razão, fazendo com que estes realizem unicamente o que se segue do princípio geral do esforço, a saber, a busca pela conservação e perseverança na existência. Nessa medida, os homens, unidos por amizade, passam a constituir um único indivíduo de mesma natureza. Tal união faz com que estes aumentem suas forças para que resistam com ânimo equilibrado à potência das causas exteriores.

A finitude humana, conforme visto nos capítulos anteriores, faz com que, originariamente os homens estejam imbuídos no estado de servidão, onde são dispostos de diversas formas pela potência das causas exteriores, maiores e contrárias às suas. Ao ser impelido pela potência das causas exteriores, o homem age a partir daquilo que ele não é, e o conhecimento acerca desses encontros é um conhecimento confuso, imaginativo, que se refere apenas ao modo como corpo é afetado pelos corpos exteriores, envolvendo, assim, negação. O conhecimento imaginativo, bem como as operações parciais do homem, supõe necessariamente a incidência das causas exteriores sobre sua potência de agir, as quais o determinam a operar de diversas formas. Tal operação envolve negação, ou seja, ocorre a partir daquilo que o próprio agente não é. Nesse sentido, para abandonar esse estado de passividade, o homem necessita agir exclusivamente por virtude, tornando-se, dessa forma, causa total de suas ações e de suas ideias, de sorte que passe a se constituir livremente.

Assim, faz-se necessário que os homens possam somar suas forças mediante o exercício das virtudes, de modo que possam resistir em conjunto ao poderio das causas exteriores. Todavia, enquanto operam ao sabor das causas exteriores, os homens são ditos discrepar em natureza, e nesta medida são contrários uns aos outros. Por isso, é preciso que os homens possam convir em natureza. Ora, em que medida os homens convêm em natureza? Enquanto formam um conhecimento adequado das propriedades comuns a todos eles, conhecimento esse originado pelo esforço racional da Mente para entender as coisas adequadamente. Ao identificar aquilo que é comum a todos os homens, a Mente compreende que tal propriedade constitui necessariamente a existência de todos eles, e, tendo em vista que razão nada postula contra a natureza humana, os homens, enquanto guiados pela razão, farão sempre o que esteja de acordo com essa natureza. O que a natureza humana requer? Que os homens se esforcem para perseverar e conservar sua existência. Nesse sentido, a razão nada postula que seja contrário a esse esforço, de sorte que, segundo a razão, os homens se tornam iguais em vista desse princípio, e, assim, menos serão contrários uns aos outros segundo a razão.

Tendo em vista que o uso da razão implica em ação, ou seja, depende da ação reflexiva da Mente (ou, em outros termos, da Mente dispor-se internamente a pensar) para entender as coisas adequadamente segundo as propriedades comuns, segue-se que a razão ou desejo racional para entender as coisas adequadamente é o fundamento da virtude. Na medida em que os homens se esforçam para apeteer aquilo que proporciona a conservação de seu ser e afastar o que seja contrário a essa conservação, estes são dito agir por virtude, e, nesta medida, se tornam convenientes em natureza. Com efeito, a virtude é sumamente útil aos homens, visto que tudo o que decorre dela contribui para a conservação da existência humana sendo ela também o fundamento da liberdade humana. Dessa forma, é preciso que os homens sejam educados de tal maneira que possam fazer uso da virtude, e que, enfim, a educação possa sinalizar aos homens os benefícios de se agir por virtude. Ao agir por virtude, ou seja, ao agir de acordo com as regras gerais do esforço (afastar o que é nocivo e apeteer o útil), os homens não podem ser considerados contrários entre si, pois, enquanto são contrários, são danosos uns aos outros, e enquanto são danosos, não agem conforme as regras do esforço. Logo, é necessário que os homens sejam educados de tal modo que possam agir por virtude, e assim, convenham em natureza segundo a razão, de sorte que assim possam se constituir livremente, ou seja, eticamente.

REFERÊNCIAS

Bibliografia principal:

CHAUÍ, M. **A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. vol. 1.

_____. **A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. vol. 2.

_____. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ESPINOSA, B. **Breve Tratado**. Tradução: Emanuel Angelo da Rocha Frago e Luís Cesar Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

_____. **Ética**. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015.

_____. **Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos**. Tradução: Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

OLIVEIRA, F. **O lugar da educação na filosofia de Espinosa**. 2008. 121 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/251810/1/Oliveira_FernandoBonadia_de_M.pdf>. Acesso em: 04 jun. 2019.

RABENORT, W. **Spinoza como Educador**. Fortaleza: Eduece, 2010. Disponível em: <https://www.uv.mx/personal/jmercon/files/2011/08/Rabenort_Prefacio_Parte1.pdf>. Acesso em: 04 jun. 2019.

SANTIAGO, H. **Espinosa e o cartesianismo: O estabelecimento da ordem nos Princípios da Filosofia Cartesiana**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

TEIXEIRA, L. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa**. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

Bibliografia complementar:

ALT, G. J. R. **Individuação e Distinções em J. Duns Scotus**. 2018. 81 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-graduação em Filosofia, Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018. Disponível em: <<http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/7853/2/DISSERTA%C3%87%C3%83O%20-%20GUIDO%20REY%20ALT.pdf>>. Acesso em: 07 jun. 2019.

CASTRO, F. C. L. **Substância, Liberdade e Existência: Impasses metafísicos em Spinoza**. Montréal: Sens Public, v. 2, dez. 2006. Disponível em: <<http://sens->

public.org/IMG/pdf/SensPublic_FCaprio_Substancia_Liberdade_e_Existencia.pdf>. Acesso em: 05 jul. 2019.

DELEUZE, G. **Espinosa: Filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. **Espinosa e o problema da expressão**. [S.l], 201?. Disponível em: <<http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/12/DELEUZE-G.-Espinosa-e-o-Problema-da-Express%C3%A3o1.pdf>>. Acesso em: 06 jun. 2019.

ESPINOSA, B. **Obra Completa I**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

_____. **Obra Completa II**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

_____. **Obra Completa III**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

_____. **Obra Completa IV**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MENDES, R. P. **Do comum à comunidade: a vida em sociedade na Ética IV**. São Paulo: Cadernos Espinosanos, 2018. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/epinosanos/article/view/139933/149779>>. Acesso em: 07 jun. 2019.

PAULA, M F. **Alegria e felicidade: a experiência do processo liberador em Espinosa**. 2009. 330 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-05032010-123532/publico/MARCOS_FERREIRA_DE_PAULA.pdf>. Acesso em: 07 jun. 2019.

PEREIRA, R. P. **O conatus de Spinoza: auto-conservação ou Liberdade?**. São Paulo: Cadernos Espinosanos, 2008. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/epinosanos/article/view/89343/92215>>. Acesso em: 07 jun. 2019.

SANTIAGO, H. **Espinosa e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos Princípios da filosofia cartesiana**. São Paulo: Editorial Humanitas, 2004.

SILVA, A. P. **Conhecimento e afetividade em Espinosa: Da reforma da inteligência à potência do conhecimento como afeto**. 2012. 137 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2012. Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/Pos-Graduacao/Filosofia/Dissertacoes/silva_ap_me_mar.pdf>. Acesso em: 05 jun. 2019.