

MARILENA CHAUI

**DESEJO
PAIXÃO
E AÇÃO
NA ÉTICA
DE ESPINOSA**



COMPANHIA DAS LETRAS

MARILENA CHAUI

Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa



Sumário

Nota da autora

Abreviatura das obras citadas de Espinosa

1. LAÇOS DO DESEJO

2. AFASTAR A TRISTEZA

Uma ética da felicidade

A natureza e o homem

Corpo e mente

A vida afetiva

Virtude e liberdade: a força do desejo

3. A CIÊNCIA DOS AFETOS

A voz do pregador

Um texto retórico

A retórica contra os retóricos

Os “homens eminentíssimos”

Da retórica à ciência

Fundamento ontológico da ciência dos afetos

Fundamento epistemológico da ciência dos afetos

4. SOBRE O MEDO

Do que temos medo?

Valentia e culpa

Paixão e vício

Paixão e ação

Por que temos medo?

A política do medo

Segurança e liberdade

5. MEDO E ESPERANÇA, GUERRA E PAZ

6. SERVIDÃO E LIBERDADE

Finitude e fortuna

A servidão e seu campo semântico

Bom, mau e o “modelo da natureza humana”

Contrariedade e comunidade

7. LIBERDADE E NECESSIDADE — UMA DISCUSSÃO ENTRE ESPINOSA
E SEU AMIGO TSCHIRNHAUS

Um amigo de Espinosa

A correspondência de Espinosa com Tschirnhaus

Intermezzo

Liberdade e necessidade

8. LIBERDADE: NOSSO PODER SOBRE OS AFETOS

Notas

Nota da autora

Os ensaios aqui apresentados foram, inicialmente, conferências e artigos publicados entre 1987 e 2005. Embora tenham passado por pequenas modificações e recebido alguns acréscimos, conservam as ideias iniciais.

O leitor notará repetições, pois os textos foram escritos independentemente uns dos outros e em ocasiões diferentes. Decidimos não retirá-las por julgarmos que poderão ser úteis para aqueles não familiarizados com a filosofia de Espinosa.

Abreviatura das obras citadas de Espinosa

1. A obra de Espinosa será citada segundo a edição crítica de C. Gebhardt; quando necessário, será feita menção às edições latina e holandesa de 1677. As siglas correspondentes serão:

G: *Spinoza Opera*. Por ordem da Heidelberger Akademie des Wissenschaften, organizado por Carl Gebhardt. Heidelberg, C. Winter, 1925; 2a edição, 1972, 4 vols. Seguida da indicação do volume em algarismo romano e da página em arábico: G, ii, pp. 262-6.

2. As obras de Espinosa serão citadas com as seguintes siglas e abreviaturas, seguidas da indicação da edição Gebhardt ou outra (conforme acima):

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.*).

TIE: *Tractatus de intellectus emendatione* (Tratado da emenda do intelecto).^{*} Indicaremos a numeração dos parágrafos estabelecida por Bruder (1843-6), embora não conste na edição de Gebhardt, por ter sido adotada por muitas edições e traduções: *TIE*, #19.

TP: *Tractatus politicus* (Tratado político). Em algarismos arábicos será indicado o capítulo, seguido do número do parágrafo: *TP*, 1, #2.

TTP: *Tractatus theologico-politicus* (Tratado teológico-político). Em algarismos arábicos serão indicados os capítulos: *TTP*, 7.

^{*} Embora tradicionalmente o título *Tractatus de intellectus emendatione* seja traduzido por "reforma da inteligência", "reforma do entendimento", "reforma do intelecto" ou "correção do intelecto", e Joaquim de Carvalho tenha proposto "regeneração do entendimento", decidimos vertê-lo por *Tratado da emenda do intelecto* para conservar o sentido original de *emendatio* como medicina da alma ou da mente. A tradução mais correta ou literal seria, na verdade, *Tratado da cura do intelecto*.

1. Laços do desejo*

I.

Desencantamento do Mundo: nessa expressão condensa-se aquilo que conhecemos como modernidade, ideias e práticas desenvolvidas na Europa a partir do século xvii, sob os imperativos da racionalização de todas as esferas do real determinada, de um lado, pela nova *Philosophia Naturalis*, sistema de representações que interpreta a realidade física e humana com os conceitos da mecânica clássica e, de outro, pela nova metafísica, que introduz a distinção substancial entre a extensão e o pensamento. O traço fundante do saber moderno é a admissão de que a realidade não encerra mistérios, está prometida ao sujeito do conhecimento como inteligibilidade plena e ao sujeito da técnica como operacionalidade plena, afirmando a vitória da razão contra o irracional, que não cessa de rondá-la e ameaçá-la.

Uma comparação pode ilustrar a transformação conceitual efetuada na passagem do período renascentista à época clássica.

Na abertura do *Leviatã*, Hobbes escreve:

Do mesmo modo que em tantas outras coisas, a Natureza (arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela Arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois vendo que a vida não é mais do que movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como o relógio) possuem vida artificial? Pois o que é o coração, senão uma mola; os nervos, senão outras tantas cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo o movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo Artífice? E a Arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da Natureza, o *Homem*. Porque pela Arte é criado aquele grande Leviatã a que se chama Estado, ou Cidade (*civitas*, em latim), que não é senão um homem artificial [...] e no qual a soberania é uma *alma* artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os magistrados e outros funcionários judiciários ou executivos, *juntas* artificiais; a recompensa e o castigo [...] são os *nervos*, que fazem o mesmo no corpo natural; a riqueza e a propriedade de todos os membros individuais são a *força*; [...] a concórdia é a *saúde*; a sedição, a *doença*; a guerra civil é a *morte*. Por último, os pactos e convenções [...] assemelham-se àquele Fiat, ao “Façamos o homem” proferido por Deus na Criação.¹

Não é casual a referência hobbesiana à Natureza como arte divina e à Arte como imitação da Natureza e potência para criar não só coisas artificiais, mas ainda o *animal* artificial. O natural — o corpo humano — é descrito como mecanismo artificial — o relógio —, enquanto o artifício — o corpo político — é descrito como mecanismo natural — o corpo humano. Essas descrições espelhadas possuem três objetivos determinados e decisivos para assinalar a modernidade hobbesiana. Em primeiro lugar, toda a realidade é concebida como artefato, uma vez que a Natureza é obra de arte divina, de sorte que a expressão aristotélica “a arte imita a natureza” traduz-se, agora, para “a arte (humana) imita a arte (divina)”: tudo é artifício mecânico. Em segundo, essa passagem ao artefato incide diretamente sobre a teoria da ciência. Com efeito, Hobbes afirma, desde o *De corpore*, que o modelo da ciência verdadeira é a geometria, que nada mais faz senão deduzir as consequências internas e necessárias de suas próprias operações. Só há ciência propriamente dita quando, à maneira do geômetra, conhecemos a gênese e a produção interna do objeto. Ora, só conhecemos a gênese daquilo que nós próprios produzimos e, portanto, só há ciência dos corpos e ações humanos ou dos corpos que o homem produz (linguagem, matemática, psicologia, ética e política). Ou, como diz o adágio seiscentista: “sabe quem faz”. Há ciência apenas daquilo de que somos artífices (não há ciência metafísica nem, rigorosamente falando, física). Em terceiro, naquilo que produzimos somos deuses porque a marca da divindade é a demiurgia. A razão, como poder do artifício, é soberana.

Nada pode contrastar mais com o texto de Hobbes do que o de Yehudah Abravanel, Leão Hebreu, nos *Diálogos do amor*. Compondo uma síntese do pensamento platônico-neoplatônico e aristotélico e uma sùmula do que a literatura transformará em teoria do amor cortês, Leão Hebreu afirma a concepção renascentista do macro e microcosmo, do homem como “pequeno mundo” que espelha o universo e é por ele espelhado:

Digo-te que o Céu, pai de todas as coisas geráveis, move-se num movimento contínuo e circular sobre o todo do globo da matéria primeira, ao mover-se e remexer todas as suas partes germina todos os gêneros, espécies e indivíduos do mundo inferior da geração; assim como, movendo-se o macho sobre a fêmea, e movimentando-se nela, procria filhos [...]. A Terra é o corpo da matéria primeira, receptáculo de todas as influências de seu macho, que é o Céu. A Água é a umidade que a nutre. O Ar é o espírito que a penetra. O Fogo é o calor natural que a tempera e vivifica [...]. Todo o corpo do Céu produz com seu movimento o esperma, assim como o todo do corpo humano produz o seu. E do mesmo modo que o corpo humano é composto de membros homogêneos, quer dizer, não organizados, como ossos, veias, panículos e cartilagens, além da carne, assim o corpo do Oitavo Céu é composto de estrelas fixas de natureza diversa, além da substância do corpo diáfano que penetra entre elas [...]. A geração do esperma, do homem, depende, em primeiro lugar, do coração que dá o calor, forma do esperma; em segundo lugar, do cérebro, que dá o úmido, matéria do esperma [...]; em terceiro, do fígado, que tempera o esperma [...]; em quarto, do baço que engrossa o esperma [...]; em quinto, dos rins que o tornam pungente, quente e estimulante [...]; em sexto, dos testículos, onde o esperma adquire perfeição e compleição gerativa [...]. Sétimo e último, do pênis que lança o esperma [...]. É assim que, no Céu, os sete planetas concorrem para a geração do esperma do mundo [...]. O Sol é o coração do Céu [...] a Lua é o cérebro [...] Júpiter, o fígado [...] Saturno é o baço do Céu [...] Marte, o fel e os rins [...] Vênus, os testículos [...]. Por último, Mercúrio é o pênis do Céu.²

Como todo renascentista, Leão Hebreu opera com a semelhança como eixo organizador do pensamento, isto é, das palavras e das coisas, de maneira que o espelhamento erótico dos corpos do mundo e do homem determina três direções do conhecimento, antagônicas às delineadas no texto de Hobbes. Em primeiro lugar, Leão Hebreu considera animados todos os seres, tanto os insensíveis como os sensíveis e os racionais, não porque seriam “molas”, “rodas” e “cordas” de um mecanismo universal, mas sim porque são habitados pela Alma do Mundo, que os orienta “numa reta e infalível cognição”, cujo nome, nos insensíveis, é desejo natural ou inclinação; nos sensíveis, desejo sensitivo ou apetite; e, nos racionais, desejo racional ou vontade. O mundo, como o homem, habitado por uma alma desejante e amorosa, é vínculo de coisas “que não se amam em vão umas às outras” porque são partes de um “ser íntegro e perfeito”. Em segundo, o conhecimento, ato intelectual próprio apenas dos racionais, é um movimento ascensional de purificação do desejo, subindo do amor sensual ao amor intelectual, produzido pela cópula do intelecto agente (divino) com o intelecto paciente (humano), que arrebatava este último para o “ato copulativo do íntimo e coeso conhecimento divino”. Em terceiro, finalmente, o Artífice divino e o artífice humano se distinguem porque o primeiro é propriamente criador, tirando o mundo do nada, enquanto o segundo é fabricante, imitando o primeiro por meio da “arte de fazer vínculos”, isto é, opera por intermédio dos laços secretos dos desejos das coisas, postos em movimento pela *magia naturalis*, arte para descobrir simpatias e antipatias que se ocultam no âmago de todos os seres.

Sem dúvida, o desencantamento do mundo sofreu interrupções, no correr dos últimos séculos, com a emergência periódica dos irracionalismos; todavia, sob a poeira dos ventos irracionalistas e sob a necessidade urgente de repensar a própria ideia da razão,³ permaneceu intacta a confiança clássica na racionalidade das coisas e do mundo.

É muito possível que o desejo, cuja mística parece tomar conta da ideologia contemporânea, seja uma noção privilegiada para captarmos o advento do mundo desencantado, particularmente quando acompanhamos sua mutação ao passar de conceito metafísico a conceito psicológico: de interpretante das estruturas e acontecimentos cósmico-teológicos, o desejo passou a significante das operações e significações inconscientes da psique humana. O desejo — *eros* platônico, *mimesis* aristotélica, simpatia-antipatia universais renascentista, *Lust-Begierde* dos mistérios teosóficos böhmiãos⁴ — deixou de ser o motor e o móvel do universo para recolher-se no interior da alma, simples paixão humana. É verdade que, para os primeiros filósofos modernos — Bacon, Descartes, Hobbes, Espinosa, Leibniz — as paixões da alma ainda eram parte das operações comuns à Natureza inteira, mas com eles já está a caminho a separação metafísica do em-si e do para-si, preparando a passagem do desejo de condição e suporte do cosmo a objeto de uma ciência particular (a psicologia) e das clínicas (psiquiatria e psicanálise). O desencantamento do mundo tem como pressuposto essa decisiva mutação do desejo que, de misteriosa potência cósmico-teológica, transmuta-se em simples potência da alma cujo enigma cabe à razão decifrar inteiramente.

II.

A palavra desejo tem bela origem. Deriva-se do verbo *desidero*, que, por sua vez, deriva-se do substantivo *sidus* (mais usado no plural, *sidera*), significando a figura formada por um conjunto de estrelas, isto é, as constelações. Porque se diz dos astros, *sidera* é empregada como palavra de louvor — o alto — e, na teologia astral ou astrologia, é usada para indicar a influência dos astros sobre o destino humano, donde *sideratus*, siderado: atingido ou fulminado por um astro. De *sidera*, vêm *considerare* — examinar com cuidado, respeito e veneração — e *desiderare* — cessar de olhar (os astros), deixar de ver (os astros).

Pertencente ao campo das significações da teologia astral ou astrologia, *desiderium* insere-se na trama dos intermediários entre Deus e o mundo dos entes materiais (corpos e almas habitantes de corpos). Os intermediários siderais, eternos e etéreos, exalam diáfanos envoltórios com que protegem nossa alma, dando-lhe um corpo astral que a preserva da destruição quando penetra na brutalidade da matéria, no momento da geração e do nascimento. Pelo corpo astral, nosso destino está inscrito e escrito nas estrelas, e *considerare* é consultar o alto para nele encontrar o sentido e o guia seguro de nossas vidas. *Desiderare*, ao contrário, é estar despojado dessa referência, abandonar o alto ou ser por ele abandonado. Cessando de olhar para os astros, *desiderium* é a decisão de tomar nosso destino em nossas próprias mãos e, neste caso, o desejo chama-se vontade consciente, nascida da deliberação, aquilo que os gregos chamavam *bóulesis*. No entanto, se o “cessar de ver” aparece como um ganho para aquele que toma sua vida em suas próprias mãos, o “deixar de ver” é experimentado como perda e desamparo. *Deixando* de ver os astros, *desiderium* significa privação do saber sobre o destino, prisão na roda da fortuna incerta. O desejo chama-se, então, carência, vazio que tende para fora de si em busca de preenchimento, aquilo que os gregos chamavam *hormé*. Essa ambiguidade do desejo, que pode ser decisão autônoma ou carência, transparece quando consultamos os dicionários vernáculos, nos quais se sucedem os sentidos de desejar: querer, ter vontade, ambicionar, apetecer, ansiar, anelar, aspirar, cobiçar, atração sexual. A oscilação dos significados aparece na diferença sutil de duas palavras, em português: desejante (o vocábulo exprime uma ação) e desejoso/desejosa (o vocábulo exprime uma carência).

Essa mesma ambiguidade, no *Cancioneiro geral* de Garcia de Rezende, exprime-se na tensão entre *cuydar* e *sospirar* que atravessa as cantigas de amor e de amigo e preside a construção do amor cortês. Quando é o *cuydar* (cuidar e *cogitare*, pensar), que tem sua “morada na mente”, o desejo é o pensar que desce do alto da mente para suprir as privações do amor.

Quando é o *sospirar* (de *suspirare*, respirar e exalar profundamente, palavra que Tito Lívio empregou para falar do desejo ardente), “movimento cordial”, o desejo é o pensar que sobe do coração, ansiando pela vida que lhe falta. Nessa tensão, a Renascença fundirá pouco a pouco desejo e amor — “o amor é desejo de união com o amado; todo desejo é amor e todo o amor é desejo”, escreve Leão Hebreu⁵ — marcando a diferença entre o *sospirar* e o *cuydar* com selo de Marsílio Ficino, isto é, com a diferença entre *amor ferinus*, desejo sensual para sempre carente e insatisfeito, e *amor divinus*, desejo intelectual destinado à plenitude bem-aventurada:

Tão pungente poderia ser o desejo e tão íntima a contemplação, que desprendesse completamente e retirasse a alma do corpo, enquanto os espíritos se desligam, devido a sua forte e apertada união, de tal forma que a alma, prendendo-se ternamente no desejado e contemplando o objeto, poderia em breve tempo deixar o corpo de todo exânime [...]. Por isso os sábios declaram que os bem-aventurados morrem beijando a divindade [*morte per bocca di Dio*], arrebatados pela amorosa contemplação e união divina.⁶

Se, como amor, o desejo se alça à plenitude, como desejo, o amor é cada vez mais *sospirar*: lamento, ânsia, nostalgia e vem depositar-se nessa palavra que apenas a língua portuguesa teve o engenho e a arte de inventar, *saudade*. Pensando em português, Espinosa escreveu na Parte iii da *Ética*:

Desiderium é o desejo ou apetite de possuir alguma coisa cuja lembrança foi conservada e, ao mesmo tempo, está entravada pela lembrança de outras coisas que excluem a existência da desejada [...]. Aquele que se recorda de uma coisa com que se deleitou deseja possuí-la nas mesmas circunstâncias em que na primeira vez com ela se deleitou [...] se aquele que ama descobrir que alguma dessas circunstâncias falta, ficará triste, pois imagina algo que exclui a existência da coisa amada. Ora, como deseja por amor essa coisa ou essa circunstância, imaginá-la faltando entristece. Essa tristeza, enquanto referida à ausência do que amamos, chama-se *desiderium* [aqui, rigorosamente, *saudade*]⁷

O laço que prende o desejo à ausência tornou-se gradualmente a definição do próprio desejo. Não é apenas em Espinosa que encontramos *desiderium* como amor do que falta. Hobbes escreve:

Do que os homens desejam se diz também que amam, e que odeiam aquelas coisas pelas quais sentem aversão. De modo que desejo e amor são a mesma coisa, salvo que por desejo sempre se quer significar a ausência do objeto e quando se fala em amor, geralmente, se quer indicar a presença do mesmo.⁸

A marca do desejo como falta, ausência e carência reaparece na *Fenomenologia do espírito* quando Hegel faz a exposição da figura da consciência de si como *Begierde*, o desejo enquanto afirmação abstrata de si pela negação imediata do que é outro, isto é, o desejo da vida, que passa a consumir e destruir as coisas exteriores para sua própria preservação, a consciência desejando afirmar-se pela supressão da exterioridade imediata que a sustenta. Desejo que, em seu percurso imanente necessário, deixa de ser desejo das coisas naturais e torna-se desejo de humanidade, de reconhecimento de si por um outro que é também consciência de si, de sorte que a efetuação do desejo passa pelo desejo de suprimir a outra consciência enquanto outra, submetendo-a à nossa, de tomar posse da consciência alheia para obrigá-la a nos reconhecer como humanos, de tal maneira que o desejo de cada um só possa efetivar-se pela mediação de uma perda, isto é, quando o outro perde a liberdade de desejar por si mesmo, desejando apenas que nosso desejo seja satisfeito. O desejo de reconhecimento culmina na luta mortal entre as consciências, na dialética do senhor e do escravo como supressão de nossa carência pela destruição da humanidade do outro, que deverá, retornando à dialética da vida e do trabalho, refazer a humanidade e a liberdade pelo esvaziamento da ilusão de liberdade do senhor.

É também como carência, privação, ausência e falta que o desejo faz sua aparição na psicanálise. Quando o corpo surge na percepção como corpo próprio e corpo cognoscente,

nó de significações viventes e não como lei de um certo número de termos covariantes [...] sistema de potências motrizes e de potências perceptivas [...] conjunto de significações que rumam para o equilíbrio [...] potência expressiva indefinidamente aberta pela qual o homem se transcende rumo a um comportamento novo ou rumo a outrem ou rumo ao seu próprio pensamento através de seu corpo e de sua fala [...] excesso de nossa existência sobre o ser natural,⁹

a afetividade profunda, que chamamos sexualidade, põe em cena uma potência significativa que é humana porque relação simbólica, isto é, relação com o ausente.

Quando Freud elabora a teoria do desejo a partir da interpretação dos sonhos e enlaça desejo e memória, quase à maneira de Espinosa quando este define *desiderium*, afirma que a ligação mnésica estabelecida com certa percepção leva a que procuremos restabelecer a situação primeira da satisfação, “e esse movimento chama-se desejo”. Indissociavelmente ligado aos traços da memória, o desejo busca realizar-se pela reprodução alucinatória das percepções antigas nas percepções presentes, que se tornam, pela via da substituição, sinais precários de sua satisfação. O obscuro objeto do desejo não é, pois, algo real como um objeto natural, mas “excesso de nossa existência sobre o ser natural”, um sistema de signos que forma o fantasma. Nascido de uma perda irreparável do objeto proibido pela censura, o desejo é a busca indefinidamente repetida dessa perda que não cessa de ser presentificada por outros objetos, sob aspectos aparentemente irreconhecíveis, procurando burlar a censura imposta ao desejante e ao desejado, podendo fazê-lo porque dispõe da potência significativa do corpo. Por isso mesmo, o desejo não se confunde com a necessidade ou com o apetite vital, sempre dirigidos a algo presente e destinados a ser suprimidos pelo consumo imediato do que lhes traz satisfação. A relação com a memória é relação com o tempo, e o desejo se constitui como temporalidade, aptidão do sujeito para protelar indefinidamente a satisfação, desligando-se do dado

presente, encontrando mediações que o remetem ao ausente e abrindo-se para o que conhecemos como imaginário e simbólico.

Seja como desejo de reconhecimento, seja como desejo de plenitude e repouso, o desejo institui o campo das relações intersubjetivas, os laços de amor e ódio, e só se efetua pela mediação de uma outra subjetividade. Forma de nossa relação originária com o outro, o desejo é relação peculiar porque, afinal, não desejamos propriamente o outro, mas desejamos ser para ele objeto de desejo. Desejamos ser desejados, donde a célebre definição do desejo: o desejo é desejo do desejo do outro.

Sob o signo da carência e da falta, a modernidade clássica, decisão racional de abandonar as ilusões dos antigos mistérios, não cessa de repor o desejo com os traços do Eros da genealogia desenhada pela fala de Diotima, no *Banquete* de Platão.

Filho de Póros, o Expediente astuto, e de Pênia, a Penúria, Eros “nesta condição ficou”, narra Diotima. Esquálido, descalço, sem lar e sem teto, pedinte e endurecido, Eros transita num mundo de privação e despojamento, onde o pariu sua mãe Pênia, carente de beleza, “desejo de grávida”. Nem mortal nem imortal, Eros no mesmo dia germina e vive, desfalece e morre para renascer a seguir. Insidioso e alerta, corajoso e decidido, Eros, como seu pai Póros, é “caçador terrível”, cuja astúcia maior consiste em converter em amante o amado, fazendo-o desejar o seu desejo.

Aquilo que o mundo desencantado chama de desejo — desejar o desejo do outro —, o mundo encantado traduzia num símbolo: o fogo,

que converte em amante a coisa amada, o mais ativo de todos os elementos porque tem o poder de converter todos os outros, simples ou complexos, nele mesmo.¹⁰

Aquilo que o mundo desencantado chama de imaginário — o desejo como substituição e sublimação de seu objeto, como mediação indefinida que protela a satisfação e a deposita sem cessar no que não pode realizá-la —, no mundo encantado exprimia-se num oxímoro: a amarga doçura do amor ou a amiga inimizade do desejo, a impossibilidade de, ao fim e ao cabo, determinar seu objeto.

Assim era o desejo no mundo encantado:

Amor é fogo que arde sem se ver;
É ferida que dói e não se sente;
É um contentamento descontente;
É dor que desatina sem doer;
É um não querer mais que bem querer;
É um solitário andar por entre a gente;
É nunca contentar-se de contente;
É cuidar que se ganha em se perder;
É querer estar preso por vontade;
É servir a quem vence, o vencedor;
É ter com quem nos mata lealdade.
Mas como causar pode o seu favor
Nos corações humanos amizade,
Se tão contrário a si é o mesmo Amor?

Ei-lo, agora, na versão do mundo desencantado:

Há tantos desejos quantas espécies de amor e ódio, porém os mais consideráveis e os mais fortes são os que nascem do agrado e do horror [...]. O agrado foi particularmente instituído pela Natureza para representar o gozo do que agrada como o maior de todos os bens pertencentes ao homem e que o faz desejar ardentemente esse gozo [...] e o principal agrado e gozo é o proveniente das perfeições que imaginamos numa pessoa que julgamos capaz de tornar-se um outro nós mesmos, pois, com a diferença do sexo, que a Natureza estabelece nos homens e nos animais destituídos de razão, estabeleceu também certas impressões no cérebro, que fazem com que, em certa idade e em certo tempo, nos consideremos como que defeituosos e como se não fossemos senão a metade de um todo do qual uma outra pessoa deve constituir a outra metade e a aquisição dessa metade é representada confusamente pela Natureza como o maior de todos os bens imagináveis [...] isso determina a alma a sentir por essa pessoa todo o pendor que a Natureza lhe dá para procurar o bem e essa inclinação ou desejo recebe comumente o nome de amor, que produz os mais estranhos efeitos e serve de principal matéria aos fazedores de romances e aos poetas.¹¹

III.

Quando procuramos nos primeiros filósofos clássicos a palavra que traduzimos por desejo, descobrimos que não empregam *desiderium*, e sim *appetitus*, tendo como referência os vocábulos gregos *oréxis* e *hormé*.

Oréxis, ação de tender para algo ou alguém, donde appetite e desejo, vem de *orégô*, tender, estender, dar, oferecer, estender as mãos para implorar e, na voz média, *orégomai*, significa estender-se, alongar-se com as mãos, tentar pegar, tocar com as mãos, visar e procurar atingir alguém para feri-lo (assim são as flechas de Eros-Cupido), lançar-se, expandir-se de alegria, aspirar (à verdade, à glória, à riqueza), puxar para si alguma coisa, donde, desejar. Parente de *oréktikos* (o que tem a propriedade de tender para alguma coisa e, por isso, a de excitar o desejo, a cobiça) e de *oréktós* (tendido, alongado, desejado), *oréxis* é tendência e tensão, excitação e expansão, oferta e súplica, o agarrar e o atingir um alvo. Nela, o

movimento parece vir do interior, suscitado por algo exterior que ecoa no íntimo daquele que tende, se estende e estende as mãos, se alonga e alonga as mãos, se expande e alcança o alvo que o moveu. Por coincidir com a mobilidade interna, os estoicos definiram a *oréxis* como esforço natural de autoconservação dos seres, capaz, nos homens, de fazer-se consciente, e como aptidão racional para estar conforme à Natureza, desejando convir a ela e com ela.

Hormé, assalto, ataque, elã instintivo, ardor, zelo, impulso rumo a um fim, ímpeto violento das ondas e dos animais selvagens, deriva de *hormaô*, empurrar fortemente, exalar um sopro (suspirar), excitar, premeditar, mover com violência e ardor, iniciar uma guerra (literalmente: pôr uma guerra em movimento), preparar-se para se pôr em movimento, e surge em expressões como a chama que brilha, o germe que escapa do invólucro, o rio que brota da fonte, o ruído que se expande. Próxima de *hormainô* (empurrar com força e ardor, agitar o espírito, ansiar) e de *hormétikos* (veemente, ardente, impetuoso), *hormé* traz ao desejo as imagens da luta, do conflito e do combate (não é assim que sempre é descrito pelos moralistas?), da veemência ardente (não será identificado ao fogo que “arde sem se ver”?), do incontrollável, como o rio brotando da fonte e o germe escapando do envoltório (não é sempre apresentado como “mar bravio e revoltoso” pelos retóricos?). Para os estoicos, a *hormé* é instinto cego, oposto à vontade racional, capaz de violentá-la colocando-a contra a Natureza e contra sua própria natureza. Diferentemente de *oréxis*, na *hormé* o impulso e a excitação parecem vir inteiramente de fora, encontrando nela, porém, tanto um poder ofensivo como uma inclinação que supõem a existência de algo na natureza do desejante que o torna apto a receber o movimento externo vindo do desejado, inclinando-se a ele, dando-lhe ímpeto e fazendo-o prosseguir rumo ao fim. Essa relação com a exterioridade — do móvel e do fim —, determinada por algo presente na interioridade do movido, institui a *hormé* como mescla de passividade e atividade, características do desejo em Platão e Aristóteles.

Appetitus, como observa Hobbes, traduz *hormé*. Mas também traduz *oréxis*, adquirindo, assim, uma ambiguidade inexistente na língua grega. Deriva-se de *appeto*, que, por seu turno, vem de *peto*: dirigir-se para, tentativa para atingir algum lugar ou alguma coisa, acompanhado da ideia de violência física ou psíquica e, enfraquecendo-se, significa petição, solicitação, demanda (como *oréxis*, é estender as mãos para implorar). Os três sentidos — atacar, dirigir-se e solicitar — encontram-se em *appeto*: agredir, atacar, tentar agarrar, procurar deitar a mão, acometer e, por extensão, cobiçar, ter inclinação para, desejar. Da mesma família, nascem: *expeto* (chegar, cair sobre, desejar ardentemente), *ímpeto* (lançar-se sobre, atacar) e *impetus* (choque, assalto, impulso, ímpeto). Apetecer é esforço para chegar a algum lugar ou a alguma coisa, mas é também necessidade natural, isto é, fome e sede. Entre o ataque e a demanda, a atividade e a passividade, a necessidade e a falta, *appetitus* é apetite, avidez, agressão, paixão e desejo.

Tendência, impulso, tensão, inclinação, aspiração, ardor, expansão e agitação, *oréxis*, *hormé* e *appetitus*, indissociáveis das imagens de combate, conflito, privação, carência e posse, prendem o desejo num laço que jamais será desatado: o do movimento. Será na mudança profunda sofrida por este conceito, quando houver o desencantamento do mundo com a mecânica moderna, que poderemos apanhar a mutação do desejo. Continuará a ser movimento, porém o movimento agora é diferente. Para seguir a trilha na qual se prendeu o desejo nos laços do movimento e, com eles, foi atado à metafísica e, partindo dela, aos três campos em que será tematizado, desde a Antiguidade — ética, retórica e medicina —, sigamos os passos de Aristóteles.

“Como haverá movimento, se não houver causa motriz em ato?”, indaga Aristóteles no livro Lambda da *Metafísica*. Não é a madeira bruta que se move a si mesma para fazer-se leito, mas é movida pela arte do carpinteiro. Movimento é o que é próprio da matéria, isto é, do indeterminado à procura da determinação. Pura carência, a matéria entra em movimento na busca de uma forma que lhe dê ser e sentido. Movimento, porém, se diz de muitas maneiras: *kínesis* é toda alteração qualitativa, quantitativa, espacial e temporal dos entes sublunares, assim como se chama movimento a geração e a corrupção desses seres. Movimento é mudança, e o que muda é a matéria, isto é, o indeterminado, inacabado e imperfeito, o que não pode chegar nunca à plena identidade consigo mesmo, à perfeição. O perfeito é imóvel porque não carece de mudança para ser aquilo que é. O imperfeito é móvel porque, através da mudança, busca sua própria essência. O simples é imóvel. O composto, móvel. Os sublunares, isto é, os compostos do quente, úmido, seco e frio, possuem a potencialidade para o movimento, ou seja, para a mudança, mas só podem passar da potencialidade à atualidade se houver o ato do motor que os mova. Sem a causa geratriz, os seres não nascem, ainda que a terra tenha a potência para gerá-los; sem a causa artesanal, a madeira não atualizará o leito que contém em potência, o bronze não atualizará o escudo, nem a vinha, o vinho. Todavia, quem atualiza o próprio motor? Que ato imóvel ou imutável deu origem ao movimento do mundo? Seria admissível a tese de Platão, no *Timeu*, de que o princípio do movimento é a Alma do Mundo automotriz [*tò autò eautò kinoun*]? Admitir a tese da imanência da causa do movimento ao mundo movido por ela não seria o mesmo que tentar imaginar um navio movido do interior, sem as ondas e sem os ventos, isto é, sempre imóvel? Para que haja geração, alteração e corrupção dos seres é preciso uma causa sempre atuante e externa. A essa exigência, a teologia astral oferece uma primeira resposta: o movimento circular, contínuo e eterno do céu age sobre os quatro elementos sublunares (água, fogo, terra e ar), fazendo-os iniciar o movimento. Todavia, se os astros, feitos do quinto elemento eterno, o éter incorruptível, estão em movimento, quem os moveu e os move? Onde se encontra a causa primeira e eterna, ato puro dos movimentos? Conhecemos a resposta de Aristóteles: a causa primeira do movimento é o Primeiro Motor Imóvel, princípio [*archê*] exterior e transcendente ao cosmos. No entanto, a resposta suscita nova e maior dificuldade: como um motor externo ao mundo poderia agir no mundo? Como o perfeito poderia descer ao imperfeito?

Há, pois, também alguma coisa que o move [o Primeiro Céu] e, visto que aquilo que é movido e move é um intermediário, deve haver um termo extremo que move sem ser movido, eterno, substância, ato puro. É exatamente assim que o Desejável [*tò orexton*] e o Inteligível [*tò noetón*] movem. Movem sem ser movidos. Com efeito, o objeto do desejo [*epythymetón*] é o bem aparente enquanto o objeto da vontade racional [*ouletòn próton*] é o Bem [*tò on kalón*] [...]. Que a causa final possa residir entre os imóveis é o que demonstra a distinção de seus sentidos. A causa final é o ser para o qual ela é um fim e é também o próprio fim; neste último sentido, o fim pode existir nos imóveis, mas não no primeiro sentido. A causa final assim considerada move como o objeto do amor [*erómenon*] e todas as outras coisas movem porque são elas próprias movidas.¹²

Causa final, o Primeiro Motor Imóvel, ato puro transcendente, tem em comum com o desejável e com o amável o poder de mover sem se mover e sem ser movido; por isso mesmo, na condição de finalidade, tem o poder peculiar de mover à distância, sem imiscuir-se no movimento que suscita. É de longe, sem contato direto, que o fim move os moventes em sua direção. O mundo inferior e o mundo superior, o sublunar e o celeste, tendem para ele por intermédio do inesgotável movimento dos astros e das estações do ano, dos ciclos das gerações e corrupções, das ações humanas [*práxis*] e das artes fabricadoras [*poiesis*], inventadas pelo trabalho do homem. O plenamente acabado, subsistente em si e por si, eternamente no esplendor de sua perfeição, é o que Aristóteles chama de fim — *tò téleion*. Os seres tendem para ele devido a sua perfeição e acabamento, isto é, a sua imobilidade. A mobilidade universal desejanse relaciona-se com o *télos* por meio do próprio movimento — movendo-se espera não mais mover-se — e o desejo é imitação da imobilidade — *mimesis*. O movimento é o meio para imitar o imóvel. O desejo move o mundo, ânsia da matéria indeterminada em busca de sua forma acabada. Assim, o movimento circular do céu, contínuo e eterno, imita a imobilidade do Primeiro Motor; o ciclo regular das estações do ano imita o movimento circular das esferas celestes; o movimento da geração dos seres vivos imita a regularidade das estações; a Natureza [*physis*] e as ações humanas [*práxis*] imitam o Bem; a fabricação [*poiesis*] ou arte [*tekhné*] imita a Natureza; e a poesia imita as ações dos homens. Imitar não é copiar. É emular (fazer como o outro), simular (parecer que é outro) e identificar-se (ser como o outro). A Natureza emula o Primeiro Motor; a arte (as técnicas) emula e simula a Natureza; a ação humana, pela virtude, identifica-se com o Bem.

Imitar a Natureza não é duplicá-la inutilmente, mas é suprir seus desfalecimentos, acabá-la nela mesma. Também não é humanizá-la, e sim naturalizá-la [...] torná-la mais natural, isto é, esforçar-se para preencher a cisão que a separa de si mesma, de sua própria essência ou ideia.¹³

O desejável é o fim imóvel, perfeição, identidade consigo mesmo; o desejo, mediação para reunir o que está separado de si e do fim. O que busca a mediação desejanse? O imediato, o que não carece de mediação, o Bem, que é essencialmente autarquia, independência. A *mimesis* é instrumento da realização mediata, no mundo e no homem, daquilo que é imediato no Primeiro Ser. O desejo é força cósmica que organiza os laços com os quais os quatro elementos — a terra, o fogo, o ar e a água — produzem todos os seres e suas mudanças.

Ser de desejo, ser de mediações, o homem encontra nas mediações, isto é, em sua ação, o que nele há de divino. Porque deseja — carente, mediato, movente-movido, imitador —, o homem se diviniza, pois nasceu com a tendência — *hormé*, *oréxis*, *bouleisis* — para compreender e agir. Ou, como dizem as primeiras linhas da *Metafísica*, “todos os homens têm por natureza o desejo [*hormé*] de conhecer”, ou, como lemos no primeiro livro da *Política*, a finalidade [*télos*] da *pólis* é a autarquia e o bem-viver e, por isso, “o homem é por natureza animal político [*politikón zoon*]” e, como repete Aristóteles na *Ética a Eudemo* e na *Ética a Nicômaco*, a amizade [*philia*] é a virtude que melhor imita a autarquia do Bem ou do divino, pois cada amigo supre as carências dos outros e, juntos, tornam-se mais perfeitos do que separados.

Porque o homem é por excelência um agente que opera e age por mediações, Aristóteles poderá encontrar o principal substituto para a impossibilidade de uma ciência demonstrativa quando o objeto de conhecimento é contingente.

De fato, afirma Aristóteles, só há ciência do necessário, do que é sempre idêntico a si mesmo. A ciência, conhecimento apodítico, exige a estabilidade do objeto, sendo por isso incompatível com o movimento incessante das coisas e do pensamento, isto é, com a contingência inscrita na natureza das coisas e do homem. Contingente é o que muda de maneira inesperada e imprevisível e até contrária a si mesmo; é o que pode acontecer tanto como não acontecer; é o que poderia ser de outra maneira. A ciência, que se ocupa exclusivamente com o necessário, isto é, com aquilo que jamais pode ser de outra maneira, não poderia ocupar-se com a contingência sob pena de destruir-se ou de destruí-la, pois o contingente, tornando-se objeto de ciência, já não poderia ser de outra maneira e desapareceria como contingente. O movimento não pode ser objeto de ciência, pois não há um saber necessário para o que não cessa de mudar. O máximo possível é oferecer ao movimento um substituto que permita alguma ciência do mutável. Na física, o substituto da imobilidade é a regularidade do movimento, o que Aristóteles chama de: o frequente. Há, porém, contingências irreduzíveis, para as quais não há ciência possível. Para isso de que não pode haver ciência, o homem encontrou um substituto: a dialética, discurso sobre o possível, o provável e o verossímil, sobre o que pode tornar-se contrário e oposto a si mesmo.

Enquanto as essências simples e imutáveis, objetos da intuição intelectual, são imediatamente idênticas a si mesmas, as essências complexas são mutáveis e por isso estão separadas e cindidas de si mesmas, movendo-se justamente para alcançar unidade e identidade. Para chegar ao conhecimento delas, é preciso mediação, o “trabalho de intermediários laboriosos”, isto é a demonstração [na ciência] e a dialética [onde não houver ciência]. A primeira mediação — a demonstração científica — não é exigida pelo próprio objeto do conhecimento, que, enquanto tal, é sempre imóvel e idêntico a si mesmo, mas é exigida pela mobilidade de nosso pensamento, que precisa de pontos de parada ou de referenciais seguros; a segunda — a dialética

—, porém, é exigida pela própria coisa cindida e móvel, separada da unidade e identidade de sua essência. Esse lugar especial ocupado pela dialética a coloca como referência obrigatória daqueles discursos e daquelas práticas que lidam com um tipo particular de contingente, isto é, com as disposições acidentais que individualizam a espécie humana e, entre elas, uma privilegiada no que respeita ao desejo: o *páthos*, a paixão, disposição passageira e extremamente móvel que afeta o corpo e a alma do homem. Para lidar com essas disposições acidentais existem dois tipos de discursos [*logoi*] — a ética e a retórica — e dois tipos de artes [*tekhnai*] — a retórica e a medicina. Não há ciência do desejo enquanto *páthos*. Sobre ele há apenas opinião certa e intervenção certa. Passamos, assim, da ciência a discursos e práticas sobre o desejo humano.¹⁴

Diferentemente do *páthos*, que é disposição passageira, o *éthos* é disposição natural, a constância, aquilo que, na *Poética*, Aristóteles diz constituir a semelhança de si consigo mesmo ou, como a tradição consagrou, o caráter de alguém, que varia de pessoa a pessoa segundo sua constituição ou temperamento (aquilo que, em português, chamamos de índole e os latinos chamavam de *ingenium*¹⁵). Como caráter ou índole, o *éthos* é o temperamento, isto é, a maneira como em cada um dos humanos se temperam ou se combinam os constituintes do corpo e da alma, identificados pela medicina antiga aos quatro elementos (quente, frio, seco, úmido) e aos quatro “sucos” ou humores (sangue, fleuma, bílis amarela e bílis negra). Como sujeito da proposição, o *éthos* recebe o *páthos* como um de seus predicados possíveis. Sendo por natureza, o *éthos* é movimento natural finalizado cujo *télos* é o Bem e cujo meio é a virtude, “lugar da identidade do sujeito que, por intermédio da ação virtuosa, atualiza suas disposições, as exerce e as pratica”.¹⁶ A ética é discurso para educação do *éthos* como *práxis*, para que realize sua finalidade natural. Essa educação transforma a *oréxis* e a *hormé*, que passam de impulsos irrefletidos a tendência racional e refletida, *bóulesis*, e é educação indispensável porque o que a Natureza faz espontaneamente, o *éthos* só pode fazer deliberadamente, pois o desejo pode ameaçar a identidade do caráter, sob os imperativos contrários do *páthos*.

Somos desejo natural — é nosso *éthos* sermos desejantes e desejosos como tudo o que existe no mundo sublunar ou no mundo do movimento —, mas também *temos* desejos acidentais, sofremos passivamente a contingência, os acidentes de nossas vidas e por isso somos seres naturalmente submetidos aos acidentes passionais. O *páthos* é um predicado variável de nosso *éthos*, um movimento não deliberado, um acontecimento imprevisível, que nos faz ora tristes, ora alegres, ora benevolentes, ora vingativos, ora generosos, ora avarentos, ora perdulários, ora sensuais, ora frígidos. Nossa índole natural pode tornar-se desejo contrário a si mesmo, sob o impacto das paixões.

O *páthos* é precisamente a voz da contingência, da qualidade que se irá atribuir ao sujeito, mas que ele não possui por natureza, por essência [...]. Lugar de uma diferença a ultrapassar na e pela identidade do sujeito, o *páthos* é, ao mesmo tempo, tudo o que o sujeito é e tudo o que ele não é [...]. *Phýsis* e *páthos* se opõem, pois a natureza é um princípio ativo de devir, fim interno ao sujeito que o faz tornar-se em ato o que ele era em potência e que assim se torna pela mediação do acidente, do *páthos* [...]. Contingente, ele abre uma alternativa para a escolha deliberada [...]; tornando-se incontornável, exige a ação, pois a paixão é o obstáculo a que a ação reage. Onde a relação ética estar forçosamente ligada à paixão [...]. O *páthos*, acidente, contingente, disposição passageira, ao se tornar paixão exprime a natureza humana, a liberdade e a aposta ética, isto é, a ação que transforma o desejo de simples preferência em virtude.¹⁷

Ora, se a ética faz intervir a razão para dirigir o desejo por meio da virtude, alterando a direção, a velocidade e a finalidade de seu movimento para que não se perca na *akrasía*, na incontinência, mas encontre sua destinação natural — para que “de simples preferência se transforme em virtude” —, há outro discurso que não pretende educar o desejo — oferecer-lhe a mediação virtuosa ou o justo meio-termo entre extremos opostos —, mas pretende movê-lo, comovendo-o enquanto *páthos*. O discurso que toma as paixões e o desejo como meio e fim é a retórica, arte de encontrar as mediações persuasivas.¹⁸

Contingente, combate, conflito, contrariedade e diferença no interior do indivíduo e entre os indivíduos, o desejo não é apenas móvel, mas oscila, por exemplo, entre a fixidez da disposição melancólica e inconstância da disposição colérica. Por isso mesmo é reversível, sempre podendo ser contrariado ou invertido, forçado a seguir outro curso e outro rumo, levado a outros fins. Sobre essa multiplicidade instável e vária, atuam a ética, para educá-lo e transformá-lo em vontade refletida, e a retórica, para persuadir o ouvinte (indivíduo ou multidão reunida) a desejar emitir um juízo correto sobre um fato passado, tomar uma decisão correta sobre um acontecimento futuro, louvar ou vituperar o que o orador lhe apresenta como belo ou feio. A retórica desperta e adormece desejos, comovendo o ânimo do ouvinte, tocando no *páthos*.

A retórica aristotélica procura matizar e conciliar duas tradições gregas: a psicagogia pitagórica e gorgiana, de um lado, e a dialética platônica, de outro. A primeira opera com a *peithô* [a doce persuasão] e a *apathê* [a sedução] para enfeitiçar a alma do ouvinte, encantá-lo com palavras que induzam ao prazer e expulsem a dor, pois

assim como alguns remédios expulsam do corpo alguns humores e outros expulsam outros, uns acalmam a doença e outros a vida, assim também as palavras. Um(a)s afligem, outras alegam, umas espantam, outras medicam e enfeitiçam a alma.¹⁹

Por sua vez, a dialética platônica, discurso do verdadeiro e do justo, ergue-se contra a psicagogia condenando-a como feitiço e mentira, adulação e contrafação da medicina, veneno e máscara. Aristóteles, para quem a dialética não se destina a ser ciência, mas a oferecer um substituto para o discurso apodítico, define a retórica como arte do discernimento (dialética) e dos meios de persuasão (psicagogia), equilibrando o *éthos* do orador e o *páthos* do ouvinte. Mas a presença da tradição psicagógica tem ainda outro efeito, o de criar um laço que ata o desejo à medicina da alma, Aristóteles admitindo, com a

medicina antiga, a existência de uma tendência natural de certos humores à doença, particularmente a bÍlis negra [*melainÈs cholÈs*], “mistura instável” do frio e do quente, que forma o *Èthos* dos melancólicos. São estes últimos os que estão particularmente dispostos por natureza à *manía*, aquela loucura que a Renascença chamou de *furor* e que, para filósofos e médicos gregos, era inseparável do amor e do desejo.

A Ética procura educar os humores e a retórica, persuadi-los. Nos dois casos, movê-los na boa direção. Ora, no campo da medicina, a palavra que designa o desejo não é *orÈxis* nem *hormÈ*, e sim *epithymía*. Aqui, tocamos o fundo do indivíduo, o núcleo de seu ser como ser animado, pois *thymós*, sopro, é o ânimo, princípio da vida, do sentir, do pensar e do querer, tendo como órgão e sede o coração. *Epithymía* foi a palavra empregada por Aristóteles na *Metafísica*, como vimos, ao se referir ao Desejável.

Thymós, o sentir a si mesmo e a emoção (literalmente, mover-se para fora de si), tem suas doenças, a *dysthymia* — desânimo, diminuição da força do desejo — e a *athymia* — perda do desejo de viver, desejo de morrer —; tem sua saúde, a *euthymia* — alegria que solta o coração no desejo de viver, aumentando a vida —, e é a maneira pela qual, vivente móvel e movente, “o indivíduo apreende o seu ser no mundo, sente-se ser e viver na alegria e na tristeza”.²⁰ O desejo, como a metafísica demonstra e a medicina mostra, é o fundo secreto da vida e da individualidade; é a alma.

Ora, se, para Aristóteles, perder o desejo é adoecer, para os estoicos, desejar é estar doente.

Na abertura do terceiro livro das *Tusculanas*, Cícero lamenta o estado em que se encontra o tratamento da alma, ou melhor, do ânimo:

Como explicar, Brutus, que, compostos de ânimo [*animo*] e corpo, possuamos, para tratar das doenças do corpo, uma arte cuja utilidade reconhecemos e cuja invenção atribuímos aos deuses imortais, enquanto a medicina do ânimo [*medicina animi*] não foi sentida como uma carência [*desiderata*] antes de ser inventada, nem cultivada depois de sua invenção, não obtendo estima e aprovação de muita gente e sendo, antes, suspeita e odiosa a maioria? Seria porque julgamos com a alma [*animo*] sobre a doença e a dor do corpo, mas o corpo não nos faz sentir as do ânimo? Disso resulta que o ânimo é chamado a julgar seu estado justamente quando aquilo com que julga [a mente] está doente.²¹

Seriam as doenças do corpo piores do que as da alma? Pode-se curar o corpo e não se acredita que para a alma haja remédio algum? Ora, as doenças da alma são muito mais graves do que as do corpo, e as deste são odiosas porque estendem seus efeitos sobre aquela para atormentá-la:

Um ânimo doente sempre erra, não sabe sofrer nem resignar-se, jamais cessa de desejar.²²

Advindas do destempero e da discórdia entre os humores, duas são as mais graves doenças do ânimo: a aflição crônica [*aegritudo*] e o desejo [*cupiditas*]. São elas as afecções [*affectiones*] passionais que atacam o *appetitus*, a tendência natural à autoconservação. *Morbus*, a doença, lembra Cícero, em grego se diz *pathê*, e as *Tusculanas* propõem a tradução: *perturbatio*. Aflição e desejo são as perturbações que roubam a saúde do ânimo, saúde que os estoicos chamavam de *apatheia*, negação do *páthos*, impassibilidade e indiferença ao sofrimento e à dor. *Tranquillitas*, dizem os romanos. Serenidade, escreve Sêneca.

Apetecer é a disposição natural que assegura nossa conservação; desejar é a doença do apetite: como seu nome latino indica, *cupiditas*, o desejo é avidez, cobiça, cupidez; é o apetite que perdeu a medida e está perturbado. O vocabulário de Cícero é sugestivo. *Perturbatio* é agitação violenta e desordenada, vinda de *turbo*, agitar desordenadamente, mover com violência; *affectio*, derivando-se de *afficio* e de *facio*, remete a *factio*, facção, sedição, guerra interna entre partidos opostos. As paixões, perturbações e afecções do ânimo, escreve Cícero, são sediciosas e tornam a alma inimiga de si mesma. A doença da alma, cindindo-a e separando-a de si mesma, colocando-a na luta contra si, é movimento, mas de um tipo particular, aquele que Aristóteles chamara de movimento violento — aquele que um ser realiza forçado pelo exterior e contrariando sua natureza — para distingui-lo do movimento natural que um ser realiza porque é de sua natureza realizá-lo. O desejo, paixão e doença do ânimo, contraria a natureza do agente, rebaixa-o a mero paciente, rouba-lhe a autarquia imperturbável, a *tranquillitas*, que é virtude e ideal do sábio.

Para o estoicismo grego, *orÈxis* e *hormÈ* são tendências naturais que indicam o acordo do homem com a Natureza, mas que somente a razão, por intermédio do hábito virtuoso, pode transformar em disposição consciente de concordar com a Natureza. O desejo, paixão excessiva, é o que desvia a tendência natural, perturbando-a porque julga os objetos a que tendemos naturalmente. Esse juízo é opinião ou *phantasia*, representação subjetiva, que encobre o objeto e muda o curso do movimento natural, dispondo a alma contra si mesma e contra a Natureza. Esta, totalidade orgânica, causa eficiente interna e finalidade imanente, é artesã que deposita em cada ser uma centelha de si mesma para que cada um possa viver em concordância com ela. O desejo, lemos nas *Tusculanas*, por ser opinião, é fruto dos costumes [*mores*] e nos faz adoecer porque perverte ou até apaga a centelha natural [*lumen naturale*] da virtude. Por isso, ao apetite, “arte inata”, deve ser acrescentada uma “arte refletida”, a vontade, que exclui o desejo, pois este é heterônomo, faz do agente paciente que tem fora de si a causa de sua ação. A Natureza, razão vivente, é autônoma, dá a si mesma suas leis e seus fins (não os recebe de fora, como julgaram Platão e Aristóteles), e a razão humana é arte que a imita, ensinando a tendência natural a cooperar com a Natureza e com a natureza de cada um, ensinando-lhe a aprender com a vontade a querer essa cooperação. Cooperar com a Natureza é dizer sim ao encadeamento das causas naturais, à necessidade natural, ao destino. Dizer sim ao destino, eis a virtude do sábio. O desejo é rebelião contra o destino porque é sedição contra a Natureza.

O desejo, *cupiditas* — prosseguem os estoicos romanos —, é perda do poder de si e sobre si, perda da faculdade de julgar e por isso é doença do juízo. Aquele que deixa de ser *sui juris*, isto é, de estar sob seu próprio direito, fica subjugado a um poder alheio, a uma força alheia, torna-se *alienus juris*, e essa alienação da mente é *dementia*, loucura. Para curá-la, restaurando o poder [o *imperium*] da razão, existe apenas uma medicina, a *medicina mentis*. Esta, diz Cícero nas *Tusculanas*, embora seja nossa única salvação, nasce sem a aprovação e a estima de muitos, torna-se “suspeita e odiosa à maioria”. Seu nome é filosofia.

Nas *Tusculanas*, a referência à medicina tem como objetivo fornecer resposta a duas perguntas clássicas do estoicismo. É o desejo natural? É favorável à virtude? Ambas são respondidas negativamente. O desejo, por ser cisão e perturbação da alma, é desmedido, e “aquilo que é excessivo não pode ser natural”, pois a Natureza, sempre sábia, é medida e proporção, concórdia consigo mesma. Não sendo natural, o desejo é mera opinião, juízo fantasioso sobre o bem e o mal e por isso mesmo não pode ser favorável à virtude, pois, sendo falsa opinião e desmedido, é contrário à razão. A virtude, império da reta razão sobre o desejo e as paixões, é vontade de bem-viver. O desejo é vício, combate entre a reta razão e a fantasia.

Todavia, pouquíssimos são filósofos. Raros os sábios. Se a virtude está ausente na maioria, turba perturbada e turbulenta, o que fazer com os que não conseguem curar-se do desejo? Para auxiliá-los contra o vício, a ética torna-se moral: arte para regular e normalizar hábitos e costumes das gentes, tão poderosos quanto as leis da própria Natureza. À moral cabe criar uma medicina segunda, ou menor do que a filosofia. Enquanto esta última trabalha para abolir o desejo, a outra opera no sentido de simplesmente moderá-lo, oferecendo-lhe objetos de satisfação menos efêmeros e capazes de dar-lhe algum repouso. A medicina moderadora é aquela que, operando com as palavras, age sobre a opinião, movendo o ânimo do ouvinte. Chama-se oratória, e o médico, orador. “*Semper oratorum eloquentiae moderatrix fuit auditorum prudentia*”, escreve Quintiliano. A eloquência visa a natureza, a índole do ouvinte — seu *ingenium*, determinado pelos humores — por intermédio de seu ânimo — sua *cupiditas* — e por meio de suas opiniões, persuadindo-o. Ela o faz graças a três operações, definidoras da retórica: *movere* [comover], *docere* [ensinar, ou seja, demover dos preconceitos] e *delectare* [deleitar, ou seja, promover o agrado]. Recuperando a medicina da alma da sofística grega, isto é, a psicagogia de Górgias e Isócrates, a retórica romana, ou a *eloquentia*, persuade sobre o bem e o mal, apelando para isso ao belo e ao horrendo, com os quais trata de *incitare animum*.

Está aberta a via que o cristianismo percorrerá. A paixão, que Agostinho chama de *libido*, movimento irracional da alma que o homem compartilha com os animais selvagens, particulariza-se nos humanos por meio do desejo, *cupiditas*, que se torna sinônimo de concupiscência, *concupiscentia*, denotando um modo de ser, mais do que uma disposição passageira. É doença que desnatura a natureza original do homem e contraria a vontade de Deus. Não só doença, mas vício, o desejo se faz pecado e habita em nós. Surge como potência desagregada do homem e desordenadora da Natureza, agente do Mal. O desejo é pecado original e origem do pecado.

Prosseguindo na trilha iniciada por Isócrates, o cristianismo trabalha com uma retórica dupla, a partir da distinção entre convencer e persuadir. Porque é consciente, o indivíduo é apto a falar consigo mesmo. A convicção é discussão interior em que, no solilóquio, vencemos o combate travado no ânimo pelas forças do pecado e alcançamos o arrependimento, único consolo do pecador que aprendeu a mortificação do desejo. Todavia, se para o indivíduo solitário a convicção basta para a morte do desejo, quando se trata da assembleia — a *ekklésia* — faz-se necessária a persuasão. O médico das almas, capaz de vituperar o vício e religar o humano e o divino, recorrendo para isso ao mistério da Palavra sagrada, inventa um novo gênero literário, o sermão, e institui seu autor, o pregador.

A pregação que frutifica, a pregação que aproveita, não é aquela que dá gosto ao ouvinte, é aquela que lhe dá pena. Quando o ouvinte a cada palavra do pregador treme; quando cada palavra do pregador é um torcedor para o coração do ouvinte; quando o ouvinte vai do sermão para casa confuso e atônito, sem saber parte de si, então é a pregação qual convém, então se pode esperar que faça fruto. [...] Semeadores do Evangelho, eis aqui o que devemos pretender nos nossos sermões, *não que os homens saiam contentes de nós, senão que saiam muito descontentes de si*; não que lhes pareçam bem nossos conceitos, mas que lhes pareçam mal os seus costumes, as suas vidas, os seus passatempos, as suas ambições e, enfim, todos os seus pecados [...]. Se eu contentara aos homens, não seria servo de Deus. Oh! Contentemos a Deus, e acabemos de não fazer caso dos homens.²³

O que deve pregar o pregador para que os homens “não saiam contentes de nós, senão que saiam muito descontentes de si”?

Sigamos, pois, o Apóstolo que nos avisa a usarmos deste mundo sem abuso [...] que nos ensina que até as esposas devem ser tidas como se não se tivessem [...] e muitos dão a si mesmos a condição de eunucos por causa do reino de Deus [...]. Alguns proíbem-se desejar até mesmo coisas lícitas, abstando-se de vinho e carne [...]. Estamos no momento em que chegaram ao fim os limites dos séculos; destinados por Deus antes da criação do mundo para o extremo final dos tempos, *somos instruídos pelo Senhor como que para castigar, e ousar dizer, para castrar o mundo. Somos inteiramente circuncidados, tanto no espírito como na carne, porque no espírito e na carne fizemos a circuncisão dos desejos*.²⁴

Palavras do apologeta Tertuliano que desafiariam o correr dos séculos.

Não nos deverá espantar, portanto, que, no século xvii, aquele que será chamado de “Satã encarnado”, Espinosa, afirme, no Prefácio à Parte iii da *Ética* que “quase todos os que escreveram sobre os afetos e a maneira de viver dos homens” parecem haver escrito sobre coisas que estão fora da Natureza ou que lhe são contrárias, pois imaginam que o homem perturba a ordem natural — é sedicioso — e tem sobre seus afetos um poder absoluto [*imperium*], e por isso “atribuem a causa da impotência e inconstância humanas a não sei que vício da natureza humana”. Eis por que a ridicularizam, desprezam, lastimam

e amaldiçoam. E na abertura do *Tratado político*, escreve:

Filósofos há que concebem os afetos em nós conflitantes como vícios em que caem os homens por sua própria culpa. Por isso costumam ridicularizá-los, deplorá-los, censurá-los e (quando querem parecer mais santos) detestá-los. Acreditam proceder divinamente e elevar-se ao cume da sabedoria prodigalizando todo tipo de louvor a uma natureza humana que em parte alguma existe, machucando com seus ditos aquela que realmente existe. Concebem os homens não como são, mas como gostariam que fossem. Por isso quase todos, em lugar de ética, escreveram sátira e, em política, quimera conveniente ao país da Utopia ou à Idade de Ouro dos poetas, quando nenhuma instituição era necessária [...]. Tomei todo o cuidado para não ridicularizar as ações humanas, nem lamentá-las ou detestá-las, mas entendê-las. Considerei os afetos humanos, tais como o amor, o ódio, a cólera, a inveja, a glória, a misericórdia e outras comoções do ânimo não como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem, assim como o calor, o frio, as tempestades e trovoadas pertencem à natureza da atmosfera e que, embora incômodos, são contudo necessários, têm causas certas pelas quais nos esforçamos de entender sua natureza.²⁵

Também não será casual que, buscando romper com a tradição, Descartes apresente o *Tratado das paixões da alma* declarando:

Meu intuito não foi explicar as paixões como orador, nem mesmo como filósofo moral, mas como físico.²⁶

IV.

Antes, porém, que a ruptura com os antigos e medievais viesse a consagrar-se, a retórica, dirigida pela moral, havia se tornado *medicina animi*, operando no interior de três tradições: a platônica, de ascese do desejo; a aristotélica e a epicurista, de educação do desejo; e a estoica (e cristã), de abolição do desejo, no sábio (e no santo), ou de sua moderação, para o vulgo (ou para o pecador). Essas tradições, além de cercadas pelas indagações acima apontadas (é o desejo natural ou não? é favorável à virtude ou não?), estão orientadas por uma discussão que se tornará nuclear na Renascença e será herdada pelos primeiros filósofos clássicos. Trata-se da retomada da oposição entre o necessário e o contingente ou da tentativa de separar e, portanto, de determinar o que está em nosso poder para governar o desejo e o que escapa de nosso poder porque submetido ao poderio da Fortuna.

O desejo, porque *páthos*, está preso no laço da contingência, do provável, do possível. Seja por originar-se de uma disposição natural, seja por decorrer de opiniões e costumes, seja por ser tendência voluntária (em contraposição ao apetite, inclinação involuntária), o desejo está enlaçado às particularidades da vida de cada indivíduo, de sua geração e educação. Por ser mescla ambígua de atividade (decisão deliberada) e passividade (ímpeto da carência), coloca-nos sob o poderio das circunstâncias e dos acontecimentos, a incerta e caprichosa Fortuna. Por isso, a passagem do desejo-paixão (ou passividade) ao desejo-ação (ou atividade) articula-se, em Aristóteles, à ideia de escolha deliberada; nos epicuristas, à ideia de engenho para substituir as representações da dor pelas do prazer; e, nos estoicos, à ideia de substituição do desejo pela vontade racional de concordar com o todo da Natureza. Essa passagem da passividade desejosa à atividade desejante é sempre descrita como passagem da submissão ao que não está em nosso poder àquilo que está inteiramente sob nosso domínio. Na tradição que prevalecerá sobre as demais, a estoica, a Fortuna será dita senhora das coisas exteriores e das circunstâncias que afetam nosso corpo, mas sem poder sobre o espírito do sábio que, em todas as circunstâncias, consulta apenas a razão, não se deixa corromper pelos costumes e aprendeu a despojar-se de todo desejo. Com a tradição estoica instala-se a oposição entre desejo e virtude pela oposição entre Fortuna e vontade guiada pela reta razão.

Ora, para que o sábio possa liberar-se da Fortuna e seguir os desígnios da Providência, precisa distinguir os sinais da primeira e os signos da segunda. Para essa distinção, o estoicismo desenvolveu uma teoria da *divinatio*, leitura e interpretação dos signos providenciais, inscritos no mundo dos acontecimentos ou nas relações entre os astros e as coisas terrenas. Com isso, a *divinatio* repunha a teologia astral e, com ela, a diferença entre *considerare* e *desiderare*. O *desiderium* tornava-se, assim, o risco de uma perda irreparável para aquele que, consultando os astros, não pudesse vê-los, assim como o risco de impedir a harmonia natural para aquele que decidisse abandonar a interpretação dos signos siderais. O cristianismo, aderindo à moral estoica, mas repudiando como idolatria a astrologia e os augúrios, passou a distinguir entre a Providência geral de Deus (que opera por decretos universais, as leis naturais), a Providência divina particular (que opera por milagres e profecias) e a Fortuna, contingência ou acidente, cujo perigo aumenta à medida que o desejo é concebido como efeito da liberdade humana, sempre contingente. Encontrou, porém, na metafísica neoplatônica um substituto aceitável para a *divinatio* estoica, passando da astrologia a angelologia. Os anjos não são estrelas, mas intermediários que usam os astros para fazer chegar até nós as mensagens da Providência particular de Deus. Dessa maneira, *desiderium*, abandono dos sinais angélicos ou perda das mensagens divinas, tornou-se pecado do orgulho.

Assim, se o desejo, enquanto *cupiditas*, era o pecado da concupiscência, enquanto *desiderium* torna-se o pecado da soberba. Mais do que isso. Na verdade, a *cupiditas* surge como consequência do *desiderium*: ao desconsiderar ou abandonar os signos divinos, o homem concupiscente segue apenas sua desmedida *cupiditas*. A pergunta que atormenta o cristão desejoso-desejante sobre o que está e o que não está em seu poder sofre, então, pequeno deslocamento: aquele que, por *desiderium*, julga estar apenas sob seu próprio poder, seguindo somente seu próprio desejo [*cupiditas*], peca, cai do estado perfeição original e obedece apenas à sua natureza desnaturada, submete-se aos caprichos do Mal e transgride a vontade

racional da Providência. Opondo o homem a Deus e à Natureza, e entregando-o a si mesmo e ao demônio, senhor da Fortuna, o desejo é insensatez orgulhosa.

No entanto, quando a Renascença restituir o neoplatonismo e recuperar a teologia astral, restituir o aristotelismo e recuperar a metafísica do desejável como motor imóvel do mundo, e inserir, estoicamente, o homem no todo da Natureza como microcosmo que espelha o macrocosmo, o laço que prendia o desejo à Fortuna voltará a ser atado, mas para afirmar que o movimento desejante só em aparência é transgressão do mandamento divino porque, em essência, é a realização do divino em nós.

Inserido no todo da Natureza, definido como microcosmo e posto pela teologia astral sob o governo dos astros, o homem e seus desejos suscitam a interrogação renascentista. Como o desejo, motor do macrocosmo e do microcosmo, pode concordar consigo mesmo? Como as forças que movem o universo e o governam podem favorecer ou prejudicar as forças que movem e governam o homem, isto é, como a Fortuna pode auxiliar ou destruir os humanos? Deve o homem manter-se na reverência do *considerare*? E, inversamente, como as forças que movem e governam o homem podem concordar ou rivalizar com aquelas que movem o mundo, isto é, como a virtude pode cooperar com o mundo ou dominá-lo? Deve o homem ousar a irreverência do *desiderare*? Está em jogo nessa interrogação a autonomia do homem na rede dos acontecimentos cósmicos, definida pelo estoicismo e apropriada pelo cristianismo como desejo de cooperar com o destino, isto é, com a Divina Providência, e que sofrerá uma primeira e decisiva contestação na obra de Maquiavel quando este fizer da *virtù* o poder viril para dobrar a insolência da *Fortuna*, nome que, acovardados, damos à adversidade. Na mesma direção vai Francis Bacon, que, no *Valerius Terminus*, denomina Deus o Doador e Arquiteto das Formas e, no *De Augmentis*, retomando uma expressão contida no subtítulo de seus *Ensaio*s, designa o homem *Faber Fortunae*, Arquiteto da Fortuna. Fascinado pelo adágio romano — *Faber quisque fortunae suae*, que traduz para “o molde da fortuna de um homem é ele próprio” — Bacon chega a propor sua reformulação para *Faber quisque ingenium sui*, arquiteto de sua própria índole, “porque ensinaria aos homens a buscar a correção de suas imperfeições, em vez de disfarçá-las, e atingir as virtudes”.

O trabalho do Arquiteto da Fortuna para modelar seu próprio destino modelando sua própria índole começa pela modelagem do desejo, para a qual é requerido o serviço da retórica:

O dever e ofício da retórica é aplicar a razão à imaginação para melhor mover a vontade [...]. Se pudéssemos bem ordenar os afetos e torná-los sempre dóceis à razão, seriam inúteis todos os meios de persuasão e todos os caminhos para insinuar-se nos ânimos; bastaria apresentar a verdade nua e no estilo mais simples. Infelizmente, não é assim. Ao contrário, quantas dissensões são causadas pelos afetos, quantos tumultos e sedições excitam no ânimo. É o que dizem os versos conhecidos: *video meliora proboque, deteriora sequor* [vejo o melhor e o aprovo, mas sigo o pior]. De sorte que a razão, deixada sozinha, seria logo arrastada pela servidão e feita cativa; mas a deusa persuasão impede a imaginação de esposar a causa das paixões e, por seu intermédio, arranjando uma aliança entre a imaginação e a razão, as coliga contra as paixões.²⁷

Reencontramos aqui os *topói* ou lugares-comuns antigos: a paixão como perturbação, sedição, tumulto e servidão da alma; a eloquência como pedagogia moral necessária, uma vez que a razão, que vê e aprova o melhor, não pode levar a imaginação a segui-lo nem impedi-la de tornar-se cativa do pior, perdendo seu poder por ficar sob o direito de um outro, *alienum juris*. Todavia, sob a aparência do antigo, a modernidade já começa a oferecer seus primeiros sinais. De fato, a retórica, como para Aristóteles e Quintiliano, fabricadora dos *exemplaria* de virtude, só é eficaz porque adaptada às condições individuais de tempo e lugar e das disposições do ouvinte, sendo por isso obrigada ao conhecimento da *complexio* ou *constitutio* ou *ingenium* do ouvinte a ser educado, conhecimento que lhe é oferecido pela medicina dos temperamentos e caracteres. No entanto, essa medicina já não concebe a Natureza à maneira antiga, nem a antiga define a ação do médico.

Antes de mais nada, nisto como *em tudo que concerne à prática, devemos avaliar o que está em nosso poder e o que não está*, pois, num caso, pode-se fazer alterações e, noutro, somente fazer empregos. O agricultor nada pode sobre a natureza do solo nem sobre as estações do tempo. Assim também com o médico: nada pode sobre a constituição do doente nem sobre a variedade dos acidentes. No que toca à cultura do ânimo [*cultura animi*] e à cura de suas doenças, três coisas devem ser consideradas: as características diferentes das disposições [*characteres diversis dispositionum*], as afecções [*affectus*] e os remédios [*remedia*]. Do mesmo modo, no tratamento das doenças do corpo, três coisas devem ser consideradas: a compleição ou constituição do doente [*complexio sive constitutio aegri*], a doença [*morbus*] e o tratamento [*curatio*]. Dessas três coisas, somente a última está em nosso poder.²⁸

Como no texto que citamos anteriormente, Bacon inicia com um antigo lugar-comum — “em tudo o que concerne à prática, devemos avaliar o que está em nosso poder e o que não está” —, estabelece (à maneira dos antigos) a correspondência entre os termos da medicina corporal e os da anímica (à constituição correspondem os caracteres; à doença, os afetos; à cura, o tratamento) e deixa em nosso poder (também à maneira antiga), apenas o auxílio à natureza do doente. A novidade, porém, é inegável. De fato, a correspondência entre as duas medicinas funda-se numa teoria nova das relações entre corpo e alma como aliança entre confederados, cada qual senhor de seu território e de suas leis, mas capazes de um pacto porque ambos estão submetidos à mesma lei natural do *appetitus*, entendido como inclinação à autoconservação. Além disso, a comparação entre as duas medicinas introduz um conceito que, já presente nas *Tusculanas*, recebe agora um sentido inteiramente novo: a cultura da alma. Esta orienta a comparação baconiana entre o médico e o agricultor e conduz à arte moral, e é apresentada por Bacon com o curioso nome de “geórgica da alma”.²⁹ Para entendê-la precisamos regressar ao texto do *De augmentis* que vínhamos citando, mas agora em sua versão inglesa, cujo teor é diverso do original latino:

Pontos da Natureza; pontos da Fortuna. Com o fundamento de uma e as condições da outra, nosso trabalho está preso e limitado. Nessas coisas, portanto, é-nos deixado somente operar por emprego. *Vincenda est omnis Fortuna ferendo* — a fortuna pode ser vencida e ultrapassada pelo sofrimento —, mas também *Vincenda est omnis Naturae ferendo* — a Natureza pode ser vencida e ultrapassada pelo sofrimento. Não por um sofrimento embotado e negligente, mas por um sofrimento prudente e industrioso [*wise and industrious suffering*] que extrai e trama engenhosamente o uso e a vantagem daquilo que parece adverso e contrário.³⁰

Aqui encontramos a inovação baconiana, que modifica o sentido dos lugares-comuns antigos que pareciam ter sido mantidos. A Natureza é fundamento, a Fortuna, circunstância, porém, ao acrescentar ao dito antigo sobre a Fortuna um novo ditado sobre a Natureza — não é apenas a Fortuna que deve ser dobrada por nós, sofrer em nossas mãos, mas também a própria Natureza —, ao introduzir a ideia do “sofrimento industrioso e prudente” que vence a Fortuna e a Natureza, ao definir esse sofrimento como extração laboriosa e astuta daquilo que a Natureza e a Fortuna nos oferecem como “adverso e contrário”, Bacon anuncia seu conceito-chave, o da *Natura vexata*, a Natureza atormentada, violentada pelo engenho humano, conceito que orientará a ciência, a arte e a geórgica da alma para o aumento imensurável do campo das coisas que estão em nosso poder. Em suma, a geórgica da alma decorre da transformação sem precedentes do conceito de Natureza: esta deixa de ser objeto de contemplação e auxílio para as técnicas para se tornar aquilo sobre o que o homem pode operar e dobrar ao seu poder.

Para conhecer, isto é, para conquistar o saber e a capacidade para operar sobre a Natureza, não basta conhecer-lhe a constituição (fixa e estática), mas é necessário desenvolver procedimentos que permitam penetrar no âmago das suas formas, isto é, das regras invisíveis de suas mutações internas, apanhá-la em seus movimentos secretos, tomá-la não como um ser plácido e inerte, mas vivo e tormentoso. No entanto, insiste Bacon repetindo Heráclito, *Nature is often hidden*, e, se quisermos desocultá-la, precisamos provocá-la, violentá-la, atormentá-la para que nos deixe ver suas formas, pois é somente agindo sobre elas que poderemos comandá-la. O homem é ministro da Natureza, escreve Bacon no *Novum organum*, porém a Natureza de que o homem é ministro, aquela que depois de obedecida se torna obediente, não é Natureza “natural”, mas trabalhada, alterada, violentada, *vexata*.

Agora, a herança médica antiga é substituída pela medicina alquímica e pelo procedimento indicado para restaurar a saúde dos corpos naturais e purificar os metais vis para deles extrair o metal perfeito, o ouro. A alquimia encarrega-se de separar [*separare*] e extrair [*extrahere*] o que está escondido e implicado nos corpos, procurando purificá-los [*depurare*], liberando-os de obstáculos, fazendo-os amadurecer, acelerando ou retardando seu movimento. Todavia, Bacon não é Paracelso. Ainda que, à maneira dos renascentistas, fale em antipatias e simpatias entre as coisas, conceba o *appetitus* como natural a todos os seres, empregue, no caso da alma, expressões como *expurgare*, *emendare*, e, no caso do corpo, *depurare*, Bacon desenvolve uma concepção inteiramente artificialista da “separação”, cujo modelo é a *dissectio*, praticada pela anatomia, e cujo objeto é a Natureza atormentada. Artificio prudente e industrioso, a separação e a dissecação operam sobre as formas, tanto para transformá-las como para fazê-las gerar seres inesperados que a Natureza, deixada a si mesma, jamais engendraria.

É nesse contexto que podemos compreender a geórgica da alma e o lugar que nela tem o desejo. Se é verdade que o objetivo da moral é a virtude, entendida como a vontade conduzida pela reta razão e seduzida pelos bens com que a persuade a retórica com seus *exemplaria*, e se é verdade que “os ferrões da vontade são as paixões e seus ministros são os órgãos e os movimentos voluntários”, também é verdade que a Natureza colocou em nós um “começo de inclinação” que pode ser dirigido segundo nosso engenho e arte, assim como plantou em nós “ervas boas e ervas más”, cabendo ao jardineiro da alma desenvolver uma arte para extirpar as últimas e cultivar as primeiras. A Natureza nos dá o apetite, mas nós nos damos desejos, criando uma segunda natureza que, por isso mesmo, está inteiramente em nosso poder. A *Natura vexata*, no caso do homem, surge quando, feita a travessia das constituições e dos caracteres, aportamos na região dos afetos que, sendo causados pelo costume e pelo hábito, estão sob nosso domínio.

A geórgica da alma tem como objeto constituições e caracteres, impressos em nós pela Natureza, e suas doenças, os afetos, impostos a nós pela Fortuna; seu objetivo não é um quadro geral e classificatório das paixões como exemplares universais abstratos (a cólera, a esperança, a crueldade), mas casos individuais, delineados à maneira dos poetas e historiadores (o colérico, o esperançoso, o cruel), isto é, comportamentos momentâneos ou duradouros, causados pela conjunção da Natureza e da Fortuna; tem como finalidade, determinar as causas que estão em nosso poder porque sobre elas deveremos agir, tomando-as como “ingredientes dos remédios” para o tratamento da alma (educação, exercício, louvor, censura, imitação, emulação); e tem como método, uma “exata anatomia das constituições”, uma “viva pintura dos caracteres” e o abandono da posição aristotélica, segundo a qual o hábito e o costume não têm poder para alterar o natural. O erro de Aristóteles, julga Bacon, esteve em desconsiderar aqueles seres cuja natureza é suscetível de aumento ou diminuição e nos quais o hábito e o costume, violentando a placidez natural, são capazes de produzir alterações definitivas, criando uma segunda natureza. Hábito, o desejo precisa ser submetido à arte que depura, extirpa, libera, amadurece e fortifica seus próprios artificios.

“A arte imita a Natureza” significa, agora, que a arte faz como a Natureza, fazendo por ela e mesmo contra ela aquilo que, sendo potencialidade natural, a Natureza não consegue por si mesma atualizar, senão quando violentada. A educação do

desejo exige que ele seja desenvolvido pouco a pouco e vergado em sentido contrário, como o jardineiro verga a planta para forçá-la a crescer reta. Como o jardineiro da *Nova Atlântida*, que, atormentando a Natureza, desloca sementes para regiões mais adequadas para que frutifiquem como jamais o fariam naturalmente, realizando enxertos que criam espécies novas e surpreendentes, assim também o filósofo moral deslocará os objetos do desejo, criará novos hábitos e costumes e garantirá ao homem a condição de *Faber Fortunae*, arquiteto da Fortuna, porque é *Faber ingenii sui*, arquiteto de seu caráter ou de sua natureza.

Aqui se esclarece o preceito baconiano de “aplicar a razão à imaginação”, tarefa da retórica na moral. Fruto da imaginação, o desejo não pode ser vencido pela razão: “Vejo o melhor e aprovo, mas sigo o pior”, dizem os versos de Ovídio. No entanto, a razão pode persuadi-lo, oferecendo-lhe novos objetos de satisfação ou substituindo-os por outros. À razão cabe a astúcia industriosa e prudente de tornar vantajoso o que parece contrário e adverso, calculando a força dos desejos, obrigando-os a combater entre si, atormentando-os para que o mais fraco seja vencido pelo mais forte, proposto pela inteligência à persuasão. A geórgica da alma modela o desejo, modelando a índole do indivíduo. Contrariamente ao que supunha o estoico, a reta razão, enquanto simples razão, não tem poder sobre o desejo, mas é poderosa na invenção das circunstâncias para dominá-lo e alterá-lo. Mais do que agarrar a ocasião, como fazia o médico antigo, o jardineiro da alma cria a ocasião, altera as circunstâncias e usa o desejo para vencer desejos.

O deslocamento do desejo para a região da Fortuna, do hábito e do costume, garante ao homem pleno poder sobre ele e a possibilidade de alterá-lo inteiramente, segundo as circunstâncias e a sedução das palavras, dos gestos e dos exemplos. A geórgica da alma cria, assim, uma segunda natureza que é, ao fim e ao cabo, nossa única natureza, artifício laborioso e imitação perfeita porque criadora do próprio modelo, a partir do “começo de inclinação”, escondido em nós pela Natureza. O desejo é natural por ter se tornado inteiramente artifício.

V.

Desde Aristóteles, o desejo, definido essencialmente como movimento, determinou as formulações sobre a relação entre a Natureza e a Arte, a primeira tornando-se cada vez mais artesã, e a segunda, cada vez mais natural. A *Natura vexata* baconiana corresponde, noutro contexto, ao ideal de divinização do homem, aspirado por Giordano Bruno:

Os deuses deram ao homem o dom do intelecto e das mãos e o criaram semelhante a eles ao dar-lhe faculdades acima dos animais que permitem operar não somente segundo as leis da Natureza, mas fora e além delas, podendo formar outras naturezas, outros recursos, outras ordens por meio de seu engenho, com aquela liberdade sem a qual não se assemelharia aos deuses nem seria um deus na Terra.³¹

Se o renascentista, para quem o mundo era figuras e vozes, aspirava a criar novas formas e naturezas, para o filósofo clássico interessa a liberdade para criar e alterar movimentos. A realidade é feita de coisas, ideias e instrumentos. O homem moderno não é mais um simples *mechanicus*, e sim *machinator*; mais do que artesão, que extrai da matéria o que ela lhe permite, é geômetra, algebrista e engenheiro, concebendo movimentos novos, isto é, máquinas. Sob o imperativo da máquina, a separação entre Arte e Natureza é abolida: a máquina é natural e a Natureza, maquinismo. Já havíamos visto essa mutação quando, no início, mencionamos a abertura do *Leviatã*. Podemos observá-la também em Descartes:

Não há diferença alguma entre as máquinas que os artesãos constroem e os diversos corpos de que se compõe a Natureza, senão esta: que os efeitos das máquinas dependem apenas da ação dos tubos ou das molas e de outros instrumentos que, devendo possuir alguma proporção com as mãos daqueles que as constroem são sempre suficientemente grandes para deixar aparecer suas figuras e movimentos, enquanto os tubos e as molas produzidos pelos efeitos naturais são, geralmente, bastante minúsculos para serem percebidos por nossos sentidos.³²

A diferença entre a máquina artificial e a natural é apenas de grau, e o homem pode construir autômatos, “máquinas móveis que o engenho humano pode produzir empregando nisso pouquíssimas peças”, se comparado ao corpo humano, ainda que “devamos considerar que o corpo, máquina feita pela mão de Deus, é incomensuravelmente mais bem ordenado e contém movimentos mais admiráveis do que qualquer das que possam ser inventadas pelos homens”.

Da mesma maneira, na *Monadologia*, Leibniz escreve:

Assim, cada corpo orgânico de um vivente é uma espécie de máquina divina ou um autômato natural que ultrapassa infinitamente todos os autômatos artificiais. Porque uma máquina feita pela mão do homem não é máquina em todas as suas partes [...], mas as máquinas da Natureza, isto é, os corpos vivos, são ainda máquinas em suas menores partes até o infinito. É isso que faz a diferença entre a Natureza e a Arte, isto é, entre a arte divina e a nossa.³³

Há duas artes: a divina, que produz a máquina infinita, e a humana, que produz máquinas finitas. A nova máquina é diversa daquela concebida pelos renascentistas, que tomavam a Natureza menos como maquinismo e mais como organismo animado, constituído de forças secretas, articuladas por obscuros desejos, e cujas partículas, agindo à distância, por amor e ódio, simpatia e antipatia, dispunham os germes para a germinação de novas vidas na pulsação do mundo. A oficina do moderno *machinator* é a Natureza como *orologium*, relógio, peça mecânica exemplar por sua precisão, regularidade e quase automação. Rodas, molas, cordas, juntas, escreve Hobbes. Tubos e molas, continua Descartes. Sob o paradigma do relógio, é o novo conceito do movimento que faz sua aparição e é com ele que Descartes elabora a teoria dos corpos animados como

animais-máquinas e Hobbes, a teoria do *conatus*, esforço originário de autoconservação dos seres naturais. No *Leviatã*, lemos:

Há nos animais dois tipos de movimentos que lhe são peculiares. Um deles chama-se vital; começa com a geração e continua sem interrupção durante toda a vida. Deste tipo são a circulação do sangue, o pulso, a respiração, a digestão, a nutrição, a excreção etc. Para estes movimentos não é necessária a ajuda da imaginação. O outro tipo é o dos movimentos animais também chamados movimentos voluntários, como andar, falar, mover qualquer dos membros da maneira como, primeiro, é imaginada pela mente. A sensação é o movimento provocado nos órgãos dos sentidos e partes inferiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos etc., e a imaginação é apenas o resíduo desse mesmo movimento que permanece depois da sensação [...] a imaginação é primeira origem dos movimentos voluntários [...] esses pequenos inícios do movimento, no interior do corpo humano, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis, chamam-se esforço [*conatus*]. Esse esforço, enquanto vai na direção de algo que o causa, chama-se apetite ou desejo, sendo este último um nome mais geral, e o primeiro costuma limitar-se a significar desejo de alimento, particularmente a fome e a sede. Quando o esforço vai na direção de evitar alguma coisa, chama-se aversão. As palavras apetite e aversão vêm do latim e ambas designam movimentos, um de aproximação e outro de afastamento. Também os gregos tinham palavras para exprimir o mesmo, *hormé* e *aphormé*.³⁴

O *conatus* [esforço], movimento interno ao corpo, é o movimento infinitesimal e invisível dos espíritos animais, isto é, daqueles corpos “tão sutis que não atuam sobre os sentidos”, como lemos em *A natureza humana*. É um impulso voluntário de aproximação ou de afastamento do objeto externo que o suscita, tendo como origem a presença de imagens sensoriais retidas em nós e que constituem a imaginação. Um primeiro movimento, a sensação, dirigido dos sentidos ao cérebro, continua como movimento para a retenção das imagens e, dirigindo-se do cérebro ao coração, causa um desejo determinado. O movimento interno se inicia como desejo indeterminado e termina como desejo determinado.

Espinosa radicaliza a posição hobbesiana, fazendo do *conatus* a essência atual de um ser singular:

Todo ente se esforça, tanto quanto estiver em seu poder, para perseverar em seu ser [...]. O esforço pelo qual todo ente se esforça para perseverar em seu ser não é senão a essência atual desse ente [...]. A mente [*mens*], seja enquanto tem ideias claras e distintas, seja enquanto tem ideias confusas, esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indefinida e tem consciência de seu esforço [...] esse esforço, enquanto referido apenas à mente, chama-se vontade; mas quando se refere simultaneamente à mente e ao corpo, chama-se apetite [*appetitus*]. O apetite é a própria essência do homem [...] entre o apetite e o desejo [*cupiditas*] não há qualquer diferença, senão a de que o desejo é aplicado aos homens quando têm consciência de seus apetites e, por conseguinte, pode ser assim definido: o desejo [*cupiditas*] é o apetite [*appetitus*] de que se tem consciência.³⁵

O *conatus* é a essência atual de um ente singular. O desejo, apetite de que temos consciência, é a essência atual de um homem. O desejo é, pois, *conatus*, movimento infinitesimal de autoconservação na existência. É o poder para existir e persistir na existência. É a pulsação de nosso ser entre os seres que nos afetam e são por nós afetados.

O desejo, sempre o soubemos, esteve enlaçado ao movimento. Entretanto, como já observamos, antigamente, o movimento era desejo; agora, o desejo é movimento. E o movimento já não é a *kinesis*, não é um processo de mudanças em direção a um fim, mas um estado do corpo; não é, em si mesmo, qualitativo, mas uma propriedade mensurável dos corpos, isto é, uma quantidade que determina qualidades na matéria, tais como a forma, a figura e a grandeza. O movimento, agora, é aquele cujas leis foram trazidas por Galileu e Descartes, deslocamento no espaço, ou, como o define Hobbes, “acidente universal dos corpos [...] o contínuo abandono de um lugar e a aquisição de um outro”. Enquanto o movimento aristotélico e escolástico carecia de uma causa (eficiente, material, formal e final), o movimento moderno é a causa e se mantém a si mesmo indefinidamente em linha reta no espaço homogêneo que lhe oferece a geometria. Definido como causa eficiente e efeito dos deslocamentos espaciais, é apenas movimento retilíneo uniforme ou uniformemente acelerado, do qual todos os outros são variantes ou derivados. Em *Os princípios da filosofia*, Descartes propõe-se a explicar o que é o movimento, “não segundo o uso ordinário, mas segundo a verdade”:

Ele é o transporte de uma parte da matéria, ou de um corpo, da vizinhança daqueles que o tocam imediatamente, e que consideraremos como em repouso, para a vizinhança de alguns outros.³⁶

Movimento é mudança de lugar. À medida que se desenvolve a nova *Philosophia Naturalis*, nada resta no movimento que permita concebê-lo como qualidade diferenciada dos seres: as antigas distinções, herdeiras de Aristóteles, tais como movimento celeste circular perfeito, movimento retilíneo sublunar imperfeito, movimento natural, movimento violento, tornam-se expressões sem sentido. E nada resta que permita imaginá-lo como ato finalizado de uma inteligência desejante presente nas coisas, nem como simpatia e antipatia, amor e ódio universais. Concebido sob os imperativos das ideias enquanto representações, isto é, como conceitos produzidos pelo sujeito do conhecimento, discriminadores que operam com a identidade e a diferença intrínsecas dos seres enquanto objetos de conhecimento, o movimento, propriedade do objeto corporal, é representação de uma relação quantitativa no espaço geométrico, homogêneo e reversível, obedece ao princípio de inércia e, portanto, tenderá a manter-se indefinidamente até que seja interrompido por um outro, contrário, ou por um obstáculo em repouso. É geométrico: movimento do ponto que traça uma reta, da reta que traça um círculo; acrescido do tempo ou da velocidade. É físico e descrito pela cinemática (como o *conatus* cartesiano) e acrescido, ainda, da força ou da intensidade, é analisado pela dinâmica (como os *conatus* hobbesiano e espinosano).

O princípio de inércia ou da conservação indefinida do movimento é o fundamento do conceito de *conatus* como esforço infinitesimal realizado por um corpo para manter-se em seu estado, e tal esforço definirá, doravante, o homem como um ser que opera para autoconservar-se na existência. O desejo, movimento de autoconservação de que temos consciência, é um

fenômeno físico-mecânico que repercute na alma como consciência do esforço de autoconservação na existência. Torna-se objeto da fisiologia (análise dos movimentos vitais e animais do corpo) e da psicologia (análise da sensação, da imaginação e da vontade da alma).

Para Descartes, o *conatus* é uma força centrífuga, isto é, tendência a afastar-se indefinidamente do centro de origem do movimento; mas, para Hobbes e Espinosa, é também uma reação à pressão centrípeta que afeta externamente um corpo. Sua função é manter o equilíbrio interno de um corpo e restabelecê-lo quando rompido pelas forças externas. Em Descartes, o *conatus* limita-se a ser um caso do princípio de inércia, proposto pela física cartesiana; nas filosofias hobbesiana e espinosana, porém, o *conatus* é também esforço para desvencilhar-se de um obstáculo externo, e o desejo se realiza num campo de forças em conflito, num meio ou ambiente de antagonismos. Relação intercorporal, o *conatus*, enquanto desejo, é relação intersubjetiva e definido como tendência à autoconservação que leva o homem a agir de maneira determinada. É esse vínculo entre desejo e ação determinada que o transforma no principal objeto da ética e da política modernas. Para Espinosa, os corpos complexos são produzidos pela integração de corpúsculos simplíssimos segundo diferentes proporções de movimento e repouso, sendo por isso indivíduos concretos que se definem como *conatus*, o qual, além de pressupor um sistema de movimento e de repouso individual interno e sua relação com o exterior, supõe sobretudo o corpo como singularidade complexa. Isso determinará tanto a forma como a capacidade de cada *conatus* para relacionar-se com a pressão externa, produzida por outros corpos tão complexos quanto o seu e que também são *conatus*. A relação interna do indivíduo consigo mesmo, assim como sua relação com os corpos exteriores, jamais será simples, mas múltipla e diversificada. Por isso, no caso de Espinosa, diversamente de Descartes e Hobbes, o princípio de inércia é apenas um caso particular do *conatus* e o mais abstrato de todos, não podendo servir como princípio de definição do próprio *conatus* tomado concretamente. Sem dúvida, Espinosa afirma que o *conatus* é o esforço para permanecer indefinidamente da duração e que só pode ser destruído pela ação de causas externas, porém o princípio de inércia não define plenamente o *conatus* enquanto essência atual de seres concretos singulares. Nessa medida, o conceito espinosano de *conatus* não se encontra, como em Descartes e Hobbes, articulado ao de inércia e ao de velocidade, mas a um outro: o de intensidade ou força. De acordo com Espinosa, definidos pelo *conatus* como *potentia agendi*, ou potência de agir, os indivíduos se definem pela variação incessante de suas proporções internas de movimento e repouso, ou variação de sua força interna para a conservação, de sorte que o esforço de autoconservação visa manter a proporção interna no embate com as forças externas, pois são elas que podem destruí-lo, como também são elas que o auxiliam a regenerar-se e ampliar-se.

O fato de que as representações da nova mecânica tenham se tornado o parâmetro para o estudo do movimento corporal e anímico acarreta algumas consequências de grande envergadura para o conceito de desejo.

Em primeiro lugar, tendo a filosofia clássica estabelecido a distinção real entre corpo e alma (seja porque os considere como substâncias distintas, à maneira de Descartes e de Leibniz, seja porque os considere modificações diferentes de uma mesma substância, como Espinosa, seja porque considere impossível a existência de substâncias espirituais e admita apenas as corporais, como é o caso de Hobbes), torna-se problemático falar em movimento da alma, uma vez que o movimento é uma determinação essencial dos corpos, uma propriedade da matéria que não pode ser predicada ao espírito. E, no entanto, o corpo apetece e a alma deseja. Três soluções são possíveis. A primeira delas, adotada por Hobbes, consiste em considerar a alma um nome para operações mentais do cérebro e, portanto, capaz de movimento. A segunda, adotada por Espinosa, consiste em considerar o desejo como consciência dos movimentos corporais pela mente que, embora também seja definida como *conatus*, não realiza movimentos, e sim ordena, conecta e encadeia pensamentos, alguns dos quais são afetos e desejos. A terceira, enfim, adotada por Descartes e Leibniz, ainda que por razões diferentes em cada um deles, consiste em distinguir o movimento corporal e o anímico, atribuindo a este último algo que fora rigorosamente excluído do movimento corporal, isto é, a finalidade; ou, em outras palavras, na alma, o desejo é movimento dirigido por e para um fim externo, distinguindo-se dos movimentos corporais que, sendo mecânicos, não são finalizados. Escreve Leibniz:

A alma segue suas próprias leis, e o corpo, as suas; e ambos se encontram, em virtude da harmonia preestabelecida entre todas as substâncias [...]. As almas agem segundo as leis das causas finais *por apetição*, fins e meios. Os corpos agem segundo as leis das causas eficientes ou dos movimentos. E os dois reinos, o das causas eficientes e o das causas finais, são harmônicos entre si [...]. Se Descartes tivesse sabido disso teria caído em minha teoria da harmonia preestabelecida.³⁷

A segunda consequência, decorrente da distinção real entre corpo e alma, é o surgimento do problema de saber se os movimentos do corpo podem causar efeitos na alma, problema que o desejo põe de maneira inexorável a todos os modernos. Sendo substancialmente distintos (ou modalmente distintos, no caso espinosano), como corpo e alma podem interagir, se o princípio de causalidade (responsável pelo nascimento da nova ciência da natureza) exige que causa e efeito sejam de mesma natureza? Em Hobbes, o problema encontra solução imediata, uma vez que o filósofo exclui a ideia da alma como substância espiritual presente num corpo material; há apenas o corpo e a consciência do que nele se passa, consciência que não é senão sistema de movimentos cerebrais, sanguíneos e nervosos. Espinosa e Leibniz, por razões metafísicas diferentes, solucionam a questão concebendo as relações entre corpo e alma como expressivas, isto é, o corpo e a alma não agem causalmente um sobre o outro, mas cada qual exprime, à sua maneira, o que se passa no outro, e o desejo é expressão anímica do apetite corporal (ainda que Espinosa e Leibniz concebam diversamente a própria ideia de expressão). Em Descartes, a solução cria novos e

insolúveis problemas porque supõe alguma relação causal entre corpo e alma. Independentemente das novas dificuldades criadas, a solução cartesiana parte da introdução da ideia de uma terceira substância, o composto substancial alma-corpo, que é a “minha natureza”, isto é, o ser humano. Esse composto revela que a alma, diferentemente do que pensara Platão e a tradição platônica, não está no corpo como o piloto em seu navio, mas está substancialmente unida a ele; e, diferentemente de Aristóteles e da tradição aristotélica, a alma não é um conjunto de faculdades vitais (nutritivas, vegetativas, motrizes) espalhadas pelo corpo e princípio de individuação da matéria, mas é una, indivisível e simples, sediada num espaço quase imaterial na região do cérebro (a glândula pineal) de onde modifica a direção e a velocidade dos movimentos vindos do corpo, e é princípio exclusivamente pensante, isto é, volitivo e intelectual. Segundo Descartes, o movimento dos espíritos animais no corpo leva até a alma informações que a fazem desejar coisas, julgando-as conforme a afetem do ponto de vista do bom e do mau; esse juízo, por seu turno, dirige o movimento dos espíritos animais no corpo, determinando-o a executar “os movimentos que lhe servem” para obter o bom e afastar o mau.

Seja qual for a solução encontrada, um ponto será comum a todos os filósofos do início da modernidade: o laço que prende o desejo à imaginação.³⁸ Com efeito, o campo privilegiado das relações entre alma e corpo é aquele em que ambos operam com o mesmo referencial e esse campo é o das imagens, produzidas no corpo pela ação dos objetos exteriores sobre os órgãos dos sentidos, os nervos, o sangue e o cérebro. A imaginação (sensação, percepção, memória, fantasia e linguagem) é o lugar enigmático onde transcorrem a passividade (do corpo e da alma, receptores da ação externa) e a atividade (do corpo e da alma, fabricantes das imagens internas). É na e pela imaginação que o desejo — *appetitus* e *cupiditas* — realiza seus movimentos, prendendo a alma ao seu corpo e o corpo à sua alma. Enlaçado nas imagens, o desejo enlaça nosso ser à exterioridade (coisas, corpos, os outros), carregando-a para nossa interioridade (sentimentos, emoções) e, simultaneamente, enlaça o interior ao exterior, impregnando este último com os afetos, fazendo todos os seres surgirem como desejáveis ou indesejáveis, amáveis ou odiosos, fontes de alegria, tristeza, desprezo, ambição, inveja, esperança ou medo.

A presença da imaginação como teia e trama que prende o desejo é o corolário da geometria e da física do *conatus*, isto é, da naturalização do *appetitus* e da *cupiditas*. Dizer que os filósofos clássicos naturalizam o desejo não é dizer que constatarem empiricamente o fato bruto de que a natureza humana é desejosa e desejante. A naturalidade do desejo é metafísica: decorre necessariamente da demonstração de que ele é efeito determinado de causas determinadas que o produzem em conformidade com as leis universais e a ordem necessária da Natureza. Ao inseri-lo numa teoria da imaginação, os primeiros modernos o situavam numa teoria geral dos movimentos corporais, isto é, da sensibilidade corpórea em suas relações determinadas com a afetividade anímica, também dotada de leis próprias.

A terceira consequência concerne ao fato de que, independentemente do sucesso ou do fracasso da empreitada, todos os filósofos do início da modernidade estão convencidos da possibilidade da elaboração de uma ciência do *páthos*, rigorosa, demonstrativa, de preferência de estilo matemático. Pela primeira vez, desde Aristóteles, rompe-se a ideia de uma contingência inalcançável pelo saber e são superadas as duas consequências dessa suposição, isto é, a moral secundada pela retórica e a definição, que data dos estoicos, da filosofia como *Ars vivendi e medicina mentis* que ensina a governar, moderar e persuadir o desejo. O desencantamento do mundo é a convicção de que o desejo, e todo *páthos*, pode elevar-se à condição de objeto de um saber matemático dedutivo, tornar-se ideia clara e distinta (para nós, ainda que permaneça obscuro em si), demonstrado por ciências fundadas na evidência racional (seja partindo de intuições intelectuais evidentes, seja chegando a elas pelo caminho da gênese geométrica do objeto) e que tais conhecimentos não são apenas especulativos, mas práticos, destinados, no caso de Descartes, a fazer do homem “senhor e possuidor da Natureza” e, no caso de Hobbes e Espinosa, a fundar uma nova política, que permita passar da barbárie à vida civil (em Hobbes, pela limitação que o direito civil impõe ao *conatus*, definido como desejo crescente de mais poder; em Espinosa, pela capacidade do direito civil para concretizar o *conatus* ou o desejo natural de governar e não ser governado). Nos três casos, ciências que garantam ao homem ampliar o campo das coisas que estão em seu poder e limitar o senhorio da Fortuna, mesmo porque esta já não se encontra escrita e inscrita nos astros, mas nas circunstâncias que nós mesmos criamos ou naquelas que podemos conhecer inteiramente, aprendendo a ler a escrita matemática do grande livro da Natureza.³⁹ Como afirma Espinosa:

Tratarei, pois, da natureza e da força dos afetos e da potência da mente sobre eles com o mesmo método com que tratei de Deus e da mente, e considerarei as ações e desejos humanos como se tratasse de linhas, planos e corpos.⁴⁰

Assim como linhas, planos e corpos são efeitos necessários de movimento, também os afetos possuem causas determinadas que podem ser perfeitamente conhecidas. A dinâmica do *conatus* toma o movimento como uma causa, rigorosamente definida como tal, uma vez que é responsável pela gênese dos corpos e de seus efeitos e, apreendendo-o segundo a exigência galileana de tomá-lo não como passagem entre dois pontos em repouso, mas como continuidade e trânsito ininterruptos, permite uma ciência do desejo de estilo matemático, cujos pressupostos são: a causa do movimento é outro movimento; o começo de um movimento já é movimento; um corpo é efeito de movimentos e causa de outros, e toda variação qualitativa — no caso, a variação afetiva causada pelo desejo — é uma variação de quantidades, velocidades e direções de movimento, ou, como exige Espinosa, de relações de proporção entre movimento e repouso.

Completemos o texto espinosano acima citado retomando uma passagem do *Tratado político* com que alcançaremos a

quarta consequência da nova física ou filosofia natural nas teorias modernas do desejo:

Para contribuir nesse estudo com o mesmo espírito de liberdade da matemática, tomei todo cuidado para não ridicularizar as ações humanas, nem lamentá-las ou detestá-las, mas entendê-las. Considerei os afetos humanos, tais como o amor, o ódio, a cólera, a inveja, a glória, a misericórdia e outras comoções do ânimo não como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem, assim como o calor, o frio, as tempestades e trovoadas pertencem à natureza da atmosfera e que, embora incômodos, são contudo necessários, têm causas certas pelas quais nos esforçamos de entender sua natureza, e quando a mente deles possui verdadeiro conhecimento com eles alcança contentamento, como se deleita com o conhecimento do que agrada aos sentidos.⁴¹

Não louvar nem machucar os afetos. Não rir, não chorar, não lamentar nem detestar, mas entender. Essa passagem famosa assinala a ruptura do discurso moderno com a mais poderosa tradição da filosofia moral: o tratamento das paixões ora como vícios merecedores de vituperação, ora como virtudes idealizadas pelo louvor dos moralistas. Em outras palavras, rompe-se o laço que prendia o desejo à retórica. Entender [*intelligere*], escreve Espinosa. Opondo o *intelligere* filosófico ao *movere, docere et delectare* retóricos, naturalizando as emoções e oferecendo a gênese do desejo numa natureza humana “tal como é e não como [moralistas e teólogos] gostariam que ela fosse”, Espinosa desata os laços que, desde Aristóteles, haviam prendido o desejo à retórica, ao discurso dos moralistas e pregadores. Não se trata mais de discorrer sobre o desejo para *incitare animum* e dobrá-lo a paradigmas e valores. Trata-se de conhecê-lo, determinando suas leis.

Essa ruptura possui três causas evidentes. Por um lado, a retórica havia ocupado o lugar da ciência do *páthos*, tida por impossível, mas essa ciência tornou-se possível agora. Por outro, a retórica ficara impregnada com a versão cristianizada do estoicismo, oferecendo ao teólogo e ao pregador farta matéria para condenar o desejo como contrário à Natureza, à razão e à virtude e, agora, a nova ciência permite naturalizá-lo como nunca pudera sê-lo antes, senão na metafísica aristotélica da *mimesis* e, ainda assim, embora natural, o desejo humano permanecera fora do campo do conhecimento apodítico. A naturalização, ainda que o mantenha como luta e conflito “que arrasta um homem em direções contrárias”, como escreve Espinosa, afasta o desejo daquilo que o tornara inalcançável pela teoria e o lançara no campo da dialética e da retórica. De fato, definido, sobretudo na tradição estoica, como perturbação sediciosa que põe a alma contra si mesma e contra a Natureza, o desejo era contradição viva. Ora, desde a Grécia, a filosofia (com exceção de Heráclito) declarara a inexistência da contradição nas coisas e nas ideias: o que se contradiz é nada, pois se autodestrói; por conseguinte, se há seres e ideias, nada se contradiz. O real e o inteligível, isto é, o verdadeiro, são regidos pela identidade e pela não contradição, uma vez que o embate interno entre um positivo e o seu negativo próprio destrói um ser. Por esse motivo, a *kinesis* (isto é, o movimento entendido como processo finalizado de alteração ou mudança qualitativa e quantitativa, como geração e corrupção) só é real e racional quando não envolver contradição (isto é, quando não significar passagem de um ser ao seu não ser). Por conseguinte, é real e inteligível, é verdadeiro, apenas aquele movimento que não faça um ser passar em seu contrário negador. Quando, portanto, indo muito além da contingência aristotélica do *páthos*, o estoicismo definiu o desejo como perturbação contraditória e, assim, instalou a contradição no interior da alma, fez dele algo de que não se poderia ter ciência, algo existente e, no entanto, impensável. Não podendo ser coisa nem ideia, o desejo tornou-se, como vimos, mera opinião e, nessa qualidade, objeto da dialética e da retórica. A metafísica clássica mantém a expulsão do contraditório (somente com Hegel a contradição ganhará dignidade filosófica), porém naturaliza o desejo — este não é opinião, mas movimento corporal e operação consciente da alma — e desloca o conflito, retirando-o do interior da própria alma para fazê-lo operar seja entre a alma e o corpo (Descartes), seja entre a força centrífuga do corpo e a centrípeta do ambiente (Hobbes), seja entre as forças contrárias de desejos opostos *na* mente e não *da* mente (Espinosa). Assim, a retórica pode ser afastada porque desapareceu o pressuposto que lhe permitia funcionar, ou seja, as paixões e o desejo como contradição das opiniões *da* mente ou no interior *da* alma.

Por fim, a recusa da retórica não se limita apenas ao discurso ético, mas alcança todos os discursos da filosofia natural e da metafísica, à medida que a noção de representação, isto é, de conceitos produzidos pela atividade intelectual do sujeito do conhecimento, destinados a marcar as ideias e as coisas com o sinal da diferença e da identidade intrínsecas, afasta o discurso retórico, tido com incompatível com o novo saber:

Discursar sobre a natureza das coisas por meio de metáforas e alegorias nada mais é do que divertir-se e jogar com palavras vazias porque esses esquemas não exprimem a natureza das coisas, mas apenas suas semelhanças e aparências [...]. Todas as teorias, na filosofia, expressas somente com termos metafóricos, não são verdades reais, porém meros produtos da imaginação.⁴²

Já não se trata de “aplicar a razão à imaginação por meio da deusa persuasão”, como pretendia Bacon, mas permitir que a razão limite a imaginação por conhecer a natureza das coisas tais como são realmente, e não como parecem ser pelas relações de semelhança ou diferença que mantêm com outras, de sorte que “metáforas e alegorias” não mais podem levar ao conhecimento do desejo, nem do que pode a alma humana para moderá-lo. A persuasão, quando for aplicada, será aquela oferecida por Pascal para “o acordo entre os discursos e a inconstância de nossos caprichos”:

Essa arte, que chamo arte de persuadir, e que é apenas e propriamente a condução de provas metódicas perfeitas, consiste em três partes essenciais: definir os termos de que nos queremos servir por meio de definições claras; propor princípios ou axiomas evidentes para provar a coisa de que se trata; substituir mentalmente, na demonstração, as definições no lugar dos definidos.⁴³

Assim, uma passagem de Hobbes, que conserva a aparência do discurso retórico, já não pode ser lida retoricamente nem

como texto de filosofia moral, sob pena de perder seu significado filosófico novo:

Não existe fim último [*finis ultimus*] nem sumo bem [*summum bonum*] de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais. E ao homem é impossível viver quando seus desejos chegam ao fim, quando seus sentidos e imaginação ficam paralisados. *A felicidade é um contínuo progresso do desejo* de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro senão o caminho para a obtenção do segundo. A causa disso é que o objeto do desejo humano não é gozar apenas uma só vez, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro [...]. Assinalo, assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte.⁴⁴

Essa passagem, que poderia ser lida como retórica do epicurista e como agudeza do psicólogo moral, afirma simplesmente que a “felicidade como progresso contínuo do desejo” e o desejo como “perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder” são efeitos naturais e necessários da física do *conatus* (ou do princípio de inércia, que define o movimento como continuidade indefinida até que seja interrompido por um outro contrário ou por algum obstáculo externo em repouso) e da dinâmica das forças (ou do embate entre forças internas centrífugas mais fortes que as centrípetas provenientes da pressão ambiental). Sendo o *conatus* movimento de autoconservação na existência e expansão de sua força na ausência de obstáculo externo mais poderoso que ele (em perfeita consonância com a nova teoria do movimento), e sendo o desejo a expressão consciente desse esforço, conclui-se que seu término só poderá ser a morte. Eis por que a definição hobbesiana do direito natural como “liberdade para usar seu próprio poder” e da liberdade como “ausência de impedimentos externos” derivam-se diretamente de sua concepção do desejo.

Finalmente, a quinta consequência da nova física para o saber aparece quando lemos os tratados e discursos éticos modernos e observamos neles a ausência de um referencial que jamais abandonou o pensamento dos antigos, medievais e renascentistas, qual seja, a classificação das constituições ou dos caracteres e temperamentos, oferecida pela arte médica, a partir das teorias dos quatro elementos e dos quatro humores. Paixões e virtudes deixam de ser descritas e deduzidas desse referencial. Não que os clássicos deixem de falar em melancólicos, maníacos, sanguíneos, coléricos ou fleumáticos, mas o uso desses termos já não se refere ao caráter ou à índole como disposição natural fixa sobre a qual se desenham os comportamentos e os desejos. A razão disso está na mudança da medicina humoral, sob o impacto da anatomia e da fisiologia, inteiramente mecânicas. Se, como vimos na geórgica da alma baconiana, nada podíamos fazer quanto ao caráter ou ao temperamento, dado natural irredutível, mas tudo podíamos quanto ao desejo, porque nascido de circunstâncias sob nosso poder, agora acrescenta-se à possibilidade de alterar o desejo e criar desejos novos, agindo sobre a máquina do corpo, a de alterar o caráter de alguém, alterando os movimentos corporais. A nova medicina, ao nascer, tinha tais pretensões.

Descartes, por exemplo, que pusera a moral, a mecânica e a medicina na mesma posição na árvore do conhecimento, isto é, como ramos cujo tronco é a física e a raiz, a metafísica, esperava que o conhecimento claro e distinto da alma e do corpo redundasse numa medicina em que cada um, conhecendo sua própria natureza, pudesse ser “médico de si mesmo”. Eis por que a exposição mais sistemática da medicina cartesiana (ou de sua fisiologia) é inseparável da exposição das paixões (ou da psicologia), ambas articuladas às demonstrações mecânicas: movimentos corporais e sentimentos precisam ser conhecidos em suas causas e operações para que o homem possa exercer seu poder tanto sobre a Fortuna como sobre sua própria natureza. Por isso mesmo, a medicina se desenvolve no sistema cartesiano como instrumento para “tornar os homens mais sábios e prudentes” e a ciência médica se fundamenta numa fisiologia em que o corpo é tomado como sistema térmico, dotado de um foco de calor (o coração), um misturador (o fígado) e um condensador (os pulmões) e cujo modelo de funcionamento é o das bombas hidráulicas, com seus tubos e molas.⁴⁵ As emoções da alma são explicadas a partir dos movimentos dos espíritos animais no sangue, no cérebro e nos nervos, agitando a sede material da alma, a glândula pineal, que, dependendo da velocidade e da direção de tais movimentos, produz uma paixão determinada. Descartes ainda conserva a ideia de influência do temperamento (ou disposição natural) sobre o desejo, porém acrescenta a influência dos órgãos e descreve a variação passional menos pelo caráter (pois este é formado pela combinação do temperamento com as circunstâncias) e muito mais pelas variações fisiológicas dos movimentos dos espíritos animais no sangue, nervos, coração e cérebro, pelo papel do engenho (agudeza intelectual) e do hábito (a segunda natureza criada pelo engenho).

Como observa Lívio Teixeira,⁴⁶ se houver presença da medicina na moral cartesiana não é como patologia (o desejo não é doença, e sim natural) nem como terapêutica, mas como substrato da psicofisiologia, permitindo, agora sim, uma psicoterapia na qual a razão, para dominar os afetos, pode calcular sobre o desejo (à maneira epicurista), ou tentar educá-lo (à maneira aristotélica) ou dobrá-lo à virtude (à maneira estoica). Diremos que, mais do que uma psicoterapia do desejo (como pensa Lívio Teixeira), Descartes propõe uma técnica calculadora e pedagógica, desenvolvida pelo engenho. Este tem um papel fundamental porque está apto para alterar as disposições naturais e esse papel lhe é dado graças à mecânica. Com efeito, na *Dióptrica*, Descartes distingue no movimento o aspecto quantitativo e o escalar, isto é, qualitativo, determinado por sua direção. No *Tratado das paixões da alma*, as alterações do desejo decorrem do poder do engenho para mudar a direção do movimento dos espíritos animais e, com isso, mudar as disposições do corpo, os hábitos e as representações. Assim, os desejos naturais — como a atração sexual, o agrado em consumir ou possuir o que nos conserva — podem ser inteiramente alterados por desejos adquiridos pela aplicação das técnicas engenhosas, que mudam a direção dos movimentos corporais. Essa mudança, aliás, será fundamental para a concepção cartesiana da virtude como ação da vontade racional sobre a direção dos movimentos corporais.

No caso de Espinosa, a relação com a medicina aparece de duas maneiras distintas. No *Tratado da emenda do intelecto*, ela aparece indiretamente como estruturadora do próprio texto, escrito em conformidade com os tratados médicos seiscentistas, mas seu objeto não é o corpo, e sim o intelecto,⁴⁷ cuja “anatomia” e “fisiologia” são descritas a partir da experiência do desejo, que se inicia como desejo dos bens incertos da Fortuna, que por isso são males certos, e termina com a afirmação de que somos capazes de plena satisfação do desejo quando desejamos bens certos por sua natureza, de sorte que o texto espinosano pode ser lido como *medicina animi*, medicina do ânimo. Todavia, uma outra relação com a medicina transparece no desenvolvimento da *Ética*. Na Parte ii dessa obra, Espinosa oferece brevemente a física e a fisiologia do corpo humano; na Parte iii, o corpo e a mente são deduzidos como modos finitos ou expressões singulares da potência da Natureza, portanto, como forças vitais intrinsecamente afirmativas e indestrutíveis, isto é, como *conatus* e, no final dessa Parte, o desejo é definido como “a própria essência do homem”; na Parte iv, são demonstradas as causas do enfraquecimento e do fortalecimento do *conatus*, o risco de morte (sob o peso da potência de causas externas), o desejo de vida (como fortalecimento da potência interna do *conatus*) e a passagem da passividade à atividade como conquista da saúde corporal e mental — Espinosa fala em remédios (éticos) que auxiliam cada um a ser médico de si mesmo. Nesse desenvolvimento da obra espinosana, dois aspectos merecem atenção. Em primeiro lugar, Espinosa não classifica os afetos e desejos (quer enquanto paixões, quer enquanto ações) segundo a tipologia médica dos quatro humores, mas descreve uma rede afetiva intrincada de desejos múltiplos (contrários na paixão; concordantes na ação) que não dependem do temperamento, mas das disposições atuais de nosso corpo e de nossa mente enquanto constituem um indivíduo singular que afeta outros e é por eles afetado de inúmeras maneiras conforme as circunstâncias. Sob este aspecto, a melancolia, por exemplo, não define um tipo de caráter ou de temperamento, mas a disposição ou o estado em que se encontra alguém cujo *conatus* corporal está completamente enfraquecido pelo poderio de forças externas contrárias à sua e cujo *conatus* mental encontra-se paralisado, incapaz de exercer sua potência de pensar. Em outras palavras, alguém não é melancólico, mas pode *ficar* ou *estar* num estado melancólico. Em segundo lugar, consoante ao ensinamento de Descartes, Espinosa também sublinha a importância do hábito, porém, rompendo com a teoria cartesiana, concebe o hábito moderador não como ação racional voluntária exercida sobre o desejo, mas como aptidão do corpo e da mente para manter as circunstâncias que reforçam o desejo de autoconservação e excluir aquelas, contrárias, que o enfraquecem. Essa aptidão possui maiores possibilidades de sucesso quando não for guiada apenas pela imaginação, mas também pela razão. E aqui encontramos a grande inovação espinosana: o desejo não é somente operação imaginativa e paixão; é um afeto originário que pode ser passivo ou ativo, uma paixão ou uma ação, e nossa razão só disporá da capacidade moderadora se for vivida por nós como um afeto ou um desejo ativo cuja força suplanta a de afetos passivos ou paixões. Assim, em lugar de o desejo tornar-se racional, como toda a tradição filosófica prometera, é a razão que precisa tornar-se desejante para ser racional.

Se tomarmos Espinosa como ponto extremo da radicalidade clássica, sua obra, mais do que a de seus contemporâneos, permite que observemos como a modernidade desata os laços que prendiam o desejo à astrologia — já não há diferença de natureza entre o céu e a terra, e nossa fortuna não está nos astros, mas em nosso poder sobre as circunstâncias que criamos ou enfrentamos; à retórica — metáforas, alegorias, exemplos, perorações, exortações, topos e tropos do comover, ensinar e deleitar são obstáculos ao conhecimento da verdadeira natureza do desejo, e não carecemos desses substitutos porque há ciência do *páthos*; à filosofia como “arte de viver e morrer” e medicina da alma, isto é, como discurso normativo da moral — a ética é discurso dedutivo e demonstrativo das causas e formas da passividade e da atividade anímicas, e o desejo é natural, não opinião valorativa; à medicina dos temperamentos e caracteres — o desejo é efeito, na consciência, de movimentos mecânicos, conhecidos pela física e pela fisiologia, e paixão de uma individualidade singular que não é apenas uma variante de uma tipologia de caracteres; e às metafísicas aristotélica e neoplatônica, que concebiam o desejo como força cósmica universal — o desejo é manifestação consciente do esforço individual de autoconservação na existência e, por ser consciente, é próprio do homem, que compartilha com os animais a tendência ao movimento para autopreservação, chamada apetite.

Compreendemos, então, por que Espinosa, no Prefácio à Parte iii da *Ética*, escreveu que “ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e a origem dos afetos, nem o que pode a mente humana para moderá-los” e que Descartes tenha iniciado o *Tratado das paixões da alma* declarando:

Nada há em que melhor apareça quão defeituosas são as ciências que recebemos dos antigos do que naquilo que escreveram sobre as paixões; pois embora seja esta uma matéria cujo conhecimento foi sempre muito procurado, e ainda que não pareça ser das mais difíceis, porquanto cada qual, sentindo-as em si próprio, não necessita tomar alhures qualquer observação para lhes descobrir a natureza, todavia o que os antigos ensinaram é tão pouco, e na maior parte tão pouco crível, que não posso alimentar qualquer esperança de me aproximar da verdade, senão distanciando-me dos caminhos que trilharam. Eis por que serei obrigado a escrever aqui como se tratasse de uma matéria que antes de mim ninguém houvesse tocado.⁴⁸

VI.

O “ninguém que eu saiba” de Espinosa, no entanto, é mais radical do que o “antes de mim ninguém” de Descartes. Espinosa realiza os propósitos de seus contemporâneos indo além deles e, na maioria das vezes, contra eles.

Para os contemporâneos de Espinosa, a relação entre a alma e o corpo, vimos, enlaça o desejo à imaginação, e a relação

entre julgar e agir o enlaça à razão ética, à *recta ratio*. Ora, imaginação e razão tendem a ser antagônicas, e a primeira, obstáculo para a segunda. As imagens, produtos corporais da sensação e da percepção, são vivências subjetivas, obscuras, parciais e abstratas, enquanto as ideias são objetivas, claras, distintas, evidentes e universais. O imaginário obscurece o racional e se coloca como intervalo irracional a ser suprimido ou controlado pela racionalidade das representações intelectuais. No entanto, se assim deve ser no caso do conhecimento, o mesmo não parece possível no caso do desejo, ainda que a ética se erga como operação da *recta ratio* e exija que a razão teórica dite as normas da vida afetiva e da ação. Eis por que duas soluções foram propostas. A primeira pretende que a razão atue sobre a imaginação desejosa empregando um substituto, a persuasão. A segunda distingue o desejo, tendência corporal que arrasta a alma, e a vontade, atividade anímica treinada pelo intelecto, que impõe ao corpo seus ditames racionais. Tanto num caso como noutro, a ética se torna moral normativa que oferece à persuasão ou à vontade regras, normas, paradigmas da ação virtuosa, que operam como causas finais, de sorte que a razão, impondo fins externos ao desejo, tenha o império sobre ele, agindo à distância ou indiretamente sobre a imaginação. Assim, porque o pressuposto teórico é o de que o desejo opera segundo fins, a razão, não podendo agir diretamente sobre ele, impõe-lhe finalidades racionais. É tarefa da vontade dirigir o desejo para os fins dispostos pela razão.

Ora, escreve Espinosa no Prefácio à Parte v da *Ética*, os estoicos já haviam sido obrigados pela experiência a reconhecer que a razão e a vontade não conseguem o império absoluto sobre as paixões e foram forçados a desenvolver uma teoria sobre o costume como substituto do poderio racional ou mediador entre razão e imaginação. Por seu turno, Descartes, adotando a posição do estoicismo tardio, julgou ser possível a vontade exercer pleno poder sobre o desejo porque concebeu a formação engenhosa dos hábitos a partir da união substancial do corpo e da alma, numa obscura relação causal entre movimento (corporal) e vontade (espiritual), graças à atividade da glândula pineal no cérebro:

Visto que a uma vontade qualquer podemos ligar um movimento qualquer da glândula e, por consequência, dos espíritos animais, e que a determinação da vontade depende só de nosso poder, então, se determinássemos nossa vontade por juízos certos e firmes e os ligássemos aos movimentos das paixões que queremos ter, adquiriríamos sobre elas um império absoluto.⁴⁹

Explicitado o pensamento de Descartes, imediatamente Espinosa o critica em nome dos próprios princípios cartesianos, isto é, a distinção substancial entre o corpo e a alma e o recurso à glândula pineal:

Tal é o parecer desse homem ilustríssimo, parecer que eu dificilmente acreditaria proviesse de um homem tão ilustre, se fosse menos sutil. [...] Que entende ele, por favor, por união da mente e do corpo? Que conceito claro e distinto tem ele de um pensamento estreitissimamente unido a uma parcelazinha de matéria? [...] Por certo não há nenhuma relação entre vontade e movimento e, consequentemente, nenhuma resultante da potência da mente com a do corpo.⁵⁰

A crítica espinosana incide, em primeiro lugar, sobre a suposição de que haja império da vontade sobre o desejo; em segundo, sobre o conceito de união substancial da alma e do corpo, formando uma terceira substância composta, o homem; em terceiro, sobre o resultado das duas primeiras suposições, isto é, a passagem do desejo para a vontade e desta para a ação da mente sobre o corpo, que deve, então, permanecer passivo. Essa crítica pressupõe o abandono, por Espinosa, da imagem do desejo movido por fins externos e do antagonismo entre imaginação e razão como luta entre o corpo e a mente, ou como embate entre a concupiscência e a vontade.

Em todas as suas obras, Espinosa demonstra que a noção de causa final ou de finalidade é uma construção imaginária na qual recorremos à noção de um fim para suprir nossa ignorância quanto à causa real e verdadeira de uma coisa, um acontecimento ou uma relação. Não existem causas finais; só existem causas eficientes. Uma vez que somos expressões finitas da causalidade imanente da substância absolutamente infinita, somos, como ela, causas eficientes — o *conatus* como potência de agir. Todavia, há maneiras diversas de realizarmos a causalidade que somos. Podemos ser uma *causa inadequada*, lemos na Parte iii da *Ética*, quando algo acontece em nós sem que dependa inteiramente de nosso ser, mas da potência de causas externas que nos comandam de fora. Somos causa parcial do que se passa em nós e por isso somos passivos. A paixão exprime nossa causalidade eficiente inadequada. Podemos, porém, ser *causa adequada* quando o que acontece em nós e fora de nós depende apenas de nosso ser e somente por ele é explicado. Somos causa total ou completa do que se passa em nós e fora de nós e por isso somos ativos. A ação exprime nossa causalidade eficiente adequada.

Ser causa inadequada é encontrar fora de si a causa de nosso desejo; ser causa adequada é encontrar na força interna do corpo e da mente a causa plena de nosso desejo. Eis por que o desejo é definido por Espinosa como causa eficiente que pode ser determinada do exterior, na paixão, e do interior, na ação. No entanto, e isso é essencial, quer seja causa inadequada quer adequada, o desejo é sempre *conatus*, esforço de perseverança da existência. Isto significa, em primeiro lugar, que o desejo nos exprime tanto na passividade como na atividade e, como consequência, em segundo, que a passagem da paixão à ação não é passagem do desejo ao poderio imperial da vontade, nem é supressão do desejo pela razão, mas mudança qualitativa do próprio desejo, que passa de causa inadequada a adequada. Por isso a *Ética* demonstra que os mesmos desejos que experimentamos quando passivos podemos experimentar quando ativos.

Se só há causas eficientes e se somos uma causa eficiente, o que é uma causa final?

A causa a que chamam final não é senão o próprio desejo humano enquanto considerado princípio ou causa primeira de alguma coisa [...] o desejo singular é, na realidade, uma causa eficiente [...] os homens são conscientes de seus desejos, apetites e ações, mas ignorantes quanto às causas porque são

Não desejamos nem fazemos coisas porque as julgamos boas, belas, justas ou verdadeiras, mas porque as desejamos e as fazemos, as julgamos assim. O juízo sobre as coisas não determina o desejo, mas é determinado por ele. Porém, porque a imaginação ignora a causalidade eficiente desejante, tende a inverter a relação desejo-desejado, tomar o segundo como desejável em si e instituí-lo como fim externo anterior ao ato singular de desejar. Esquecendo ou ignorando a singularidade de cada desejo e que cada desejo inventa seu objeto, a imaginação generaliza o singular desejado, universaliza-o abstratamente e o coloca fora de nós como valor, regra, norma e paradigma externo, que opera coercitivamente sobre a multiplicidade dos desejos. Ora, ser passivo é ter fora si a causa do afeto ou do desejo e, assim, o que a tradição chamou de reta razão e vontade guiada pelos bons fins (as virtudes) ou pelo Bem como fim supremo (a divindade) não é senão a maneira imaginária de nos condenar à passividade e à heteronímia. Projeção fantástica da causa desejante na finalidade desejada, a reta razão moral é uma das mais poderosas figuras da alienação e da autoridade, só podendo imaginar a singularidade desejante como transgressão e desvio da norma, doença, vício, pecado e culpa.

Que é, pois, o desejo?

O desejo — *cupiditas* — é a própria essência do homem enquanto concebida como determinada a fazer algo por uma afecção dela mesma. [...] Por afecção da essência humana entendemos não importa qual disposição [*constitutionem*] dessa essência, seja inata ou não [...]. Portanto, pelo nome de desejo entendo todos os esforços, impulsos, apetites e volições do homem, os quais variam segundo a disposição variável de um mesmo homem, e não é raro vê-los de tal maneira opostos entre si que o homem, puxado em sentidos contrários, não sabe para onde voltar-se.⁵²

Alfa e ômega da essência humana, o desejo é o que nos faz agir e abarca a totalidade da vida afetiva, não se distinguindo do apetite, do impulso ou da volição. Alargando o conceito de disposição natural (que, na definição do desejo, Espinosa chama de *constitutio*), sem prendê-lo às classificações da medicina humoral, Espinosa marca o desejo com o selo da mais profunda singularidade, não só por defini-lo como causa eficiente (e não como uma finalidade universal abstrata), mas também por fazê-lo depender de “uma afecção determinada” da essência singular de um homem singular, pois é exatamente isso que o torna extremamente variável e sem conteúdo prefixado. Nele e com ele é tecida a irredutível individualidade de nossas vidas. Somos desejo, e nossos desejos são nós. No Capítulo ii do Apêndice à Parte iv da *Ética*, lemos:

Todos os nossos esforços ou desejos [*conatus, seu cupiditates*] seguem da necessidade de nossa natureza de tal maneira que podem ser conhecidos ou por ela mesma, como sua causa próxima, ou enquanto somos uma parte da Natureza que não pode ser concebida adequadamente por si mesma sem os outros indivíduos.⁵³

E, no Capítulo iii desse mesmo Apêndice, Espinosa escreve:

Os desejos que seguem de nossa natureza de tal maneira que só podem ser entendidos por ela mesma são os que se referem à mente enquanto é concebida como constituída por ideias adequadas. Os outros desejos, pelo contrário, só se referem à mente humana enquanto esta concebe as coisas inadequadamente. A força e o crescimento deles não se definem pela potência humana, mas pela das coisas exteriores a nós. É por isso que, corretamente, os primeiros são chamados ações, enquanto os últimos são chamados paixões. Aqueles sempre indicam nossa potência; estes, nossa impotência e um conhecimento mutilado.⁵⁴

Se, na paixão o desejo é determinado pelas causas externas, delas depende e com elas varia, faz-se contrário a si mesmo e nos arrasta ao desamparo, seria de esperar que Espinosa acompanhasse a tradição. Esta pediria que Espinosa completasse sua definição do desejo oferecendo o papel imperial da razão e da vontade para dominá-lo. Mas nosso filósofo não é dócil à tradição e percorrerá um caminho insólito.

Força do corpo e fraqueza da mente, a imaginação pode levar-nos a confundir imagens e ideias, operação corporal e operação intelectual. Nessa confusão vive a paixão e nela se enreda o desejo. Que diferença há, na mente, entre imaginar e entender? Imaginar é construir ideias com imagens, mediadores trazidos pelo corpo em suas relações com os outros corpos. Entender é produzir somente pela própria força do intelecto ideias que se encadeiam e se articulam segundo necessidades lógicas e causais.

A imagem nada nos ensina sobre a natureza de nosso corpo, dos outros corpos, de nossa mente e das outras mentes, pois sua função não é ensinar e conhecer, mas representar relações que envolvem o estado atual de nosso corpo e o dos corpos exteriores. A imagem corporal, transformada na mente em ideia imaginativa, torna-se um véu interposto entre nós e nós mesmos. Ora, como potência de pensar, a mente passa a exercer com as ideias imaginativas sua aptidão espontânea de articular, encadear, relacionar, diferenciar e juntar ideias que, por serem imaginativas, não oferecem à mente as razões do que está articulando, encadeando, relacionando, diferenciando ou unindo. Como consequência, em lugar de entender, a mente passa a fabricar cadeias imaginárias de causas, efeitos e finalidades abstratas com que supre a falta de conhecimento verdadeiro. Eis por que os desejos imaginários, nascidos das imagens e das ideias imaginativas, nos arrastam em direções opostas e nos deixam desamparados, amando e odiando as mesmas coisas, afirmando-as e negando-as ao mesmo tempo. Ocultando-nos de nós mesmos, o véu das ideias imaginativas induz à inversão entre o desejante e o desejado: cremos que, externo a nós, o desejado ou o indesejado é a causa do desejo ou da aversão que vivenciamos. Por esse motivo, a coisa externa (ou a potência das coisas externas) comanda o que se passa em nós, e não só estamos possuídos pela exterioridade, mas nela depositamos

nosso ser e nossa vida, submetidos à perda iminente e contínua das coisas desejadas, ameaçados pela frustração e pela insaciável carência. Por dependermos delas em vez de elas dependerem de nós, nosso *conatus* deixa-se determinar por elas, enfraquecendo-se ao fortalecê-las. Somos causa inadequada.

Uma paixão, demonstra Espinosa, nunca é vencida por uma razão, mas apenas por outra paixão mais forte e contrária; e uma paixão forte só é vencida por uma ação mais forte e contrária. A ação — porque depende inteiramente do agente como causa adequada ou total dos efeitos — é sempre mais forte ou potente do que uma paixão, mesmo que esta seja muito forte; por conseguinte, o afeto ativo é mais forte do que o afeto passional. Uma vez que a razão enquanto razão não tem poder algum para frear ou coibir a paixão, mas, também, uma vez que pensar é a potência e a virtude própria da mente, como desenvolver essa potência ou essa atividade se a paixão nos deixa mergulhados no campo imaginativo? Como passamos da condição de causa inadequada à de causa adequada ou autodeterminada? Responde Espinosa na Parte iv da *Ética*: um conhecimento verdadeiro somente vence uma paixão se ele próprio for experimentado como um afeto, pois o *conhecimento* verdadeiro do bom e do mau nada mais é do que o *afeto* de alegria ou de tristeza quando dele somos conscientes. Se o trabalho do pensamento for experimentado por nós afetivamente, será mais forte do que o afeto passional. Pensar é o agir da mente como causa adequada de seus afetos e ideias, e essa ação, que Espinosa denomina *amor intelectual*, é o mais forte dos afetos ativos. Se desejar saber for sentido por nós como alegria e amor intelectual e se ignorar for por nós experimentado como fraqueza e tristeza, a razão iniciará seu percurso no interior do desejo, e não contra ele.⁵⁵

Levantar o véu das imagens rumo às ideias é o ato com que a mente, por si mesma, se torna capaz de compreender que o desejo tem nos outros (humanos e coisas) apenas a *ocasião*, pois tem como *causa* nosso *conatus* e que, portanto, o desejo se origina em nós e parte de nós rumo aos outros e às coisas. Compreender o desejo e sua origem, eis a ação da mente. Pensar, portanto, não significa deixar de desejar, e sim saber por que desejamos e o que desejamos. Por isso Espinosa afirma que *os mesmos desejos* que experimentamos como paixões podemos experimentar como ações. Assim, em lugar de pretender agir sobre o corpo para dominá-lo, a mente ativa esforça-se para conhecê-lo e conhecer-se, referindo o desejo à sua causa interna. Tornando-se capaz de reflexão, a mente torna-se capaz de *interpretar seus afetos* e de conviver com a potência imaginante de seu corpo. A razão não nos corta do mundo nem nos separa de nosso corpo; como ação intelectual, é simplesmente uma maneira melhor e mais feliz de estar no mundo, ser corpo e mente:

Ninguém pode desejar ser feliz, agir bem e viver bem que não deseje, ao mesmo tempo, ser, agir e viver, isto é, existir em ato. O que é evidente por si e pela definição do desejo, pois o desejo de viver feliz, isto é, de ser, agir e viver, é a própria essência do homem ou o *conatus* pelo qual cada um se esforça para conservar seu ser.⁵⁶

* Esta é uma versão modificada de uma conferência proferida no curso da Funarte, O Desejo, e publicada em Adauto Novais (org.). *O desejo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

2. Afastar a tristeza

Por certo, só uma feroz e triste superstição proíbe que nos alegremos [...] expulsar toda melancolia.

Ética iv, proposição 45, escólio

UMA ÉTICA DA FELICIDADE

A filosofia de Espinosa é uma ética da alegria, da felicidade, do contentamento intelectual e da liberdade individual e política. Na abertura de uma de suas primeiras obras, o *Tratado da emenda do intelecto*, o filósofo escreve:

Tendo eu visto que todas coisas de que me arreceava ou temia não continham em si nada de bom nem de mau senão enquanto o ânimo se deixava abalar por elas, decidi, enfim, indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro, comunicável e pelo qual unicamente, afastado tudo o mais, o ânimo fosse afetado; mais ainda, se existia algo que, uma vez encontrado e adquirido, me desse eternamente a fruição de uma alegria contínua e suprema.¹

O escopo do tratado é não apenas buscar os meios para adquirir a força de ânimo — pois somente deste depende a qualidade das coisas desejadas —, como ainda esforçar-se “para que muitos também a adquiram”, pois “faz parte de minha felicidade” compartilhar com outros o verdadeiro bem e “formar uma sociedade tal que a maioria possa chegar a ele facilmente”.

A afirmação de que a felicidade é compartilhar com outros a fruição do bem é reiterada no *Tratado teológico-político*, onde lemos:

A verdadeira felicidade e beatitude do indivíduo consiste unicamente na fruição do bem e, não, como é evidente, na glória de ser o único a fruí-lo quando os outros dele são excluídos; quem se julga mais feliz só porque é o único a ser feliz, ou porque é mais afortunado do que os outros, ignora a verdadeira felicidade e a beatitude.²

A filosofia espinosana germina nessa busca e a ela se dedica até seu florescimento em sua obra magna, a *Ética*, em cuja conclusão lemos:

Se o caminho que mostrei conduzir a este estado [de plenitude e contentamento] parece muito árduo, pode, todavia, ser encontrado. E com certeza há de ser árduo aquilo que muito raramente se encontra. Como seria possível, com efeito, se a salvação estivesse à mão e pudesse encontrar-se sem muito trabalho, que fosse negligenciada por quase todos? Mas tudo que é precioso é tão difícil quanto raro.³

Essa ética é a verdadeira entrada da filosofia na modernidade, pois se oferece liberada do peso de duas tradições: a da transcendência teológico-religiosa ameaçadora, fundada na ideia de culpa originária e na imagem de um Deus juiz; e a da normatividade moral, fundada na heteronímia do agente, uma vez que este, para ser moralmente virtuoso, deve submeter-se a fins e valores externos não definidos por ele.

Com efeito, a tradição teológico-religiosa concebe o homem como um ser decaído em decorrência de uma falta originária, quando, usando seu livre-arbítrio, transgrediu os mandamentos divinos. Assim, a primeira manifestação de nossa liberdade foi o pecado e, com ele, a culpa. Colocando-se contra a tradição, no Prefácio à Parte iii da *Ética*, Espinosa escreve:

Quase todos que escreveram sobre os afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora da Natureza. Parecem, antes, conceber o homem na Natureza qual um império num império [*imperium in imperio*]. Pois creem que o homem mais perturba do que segue a ordem da Natureza, que possui potência absoluta sobre suas ações e que não é determinado por nenhum outro que ele próprio. Ademais, atribuem a causa da impotência e inconstância humanas não à potência comum da Natureza, mas a não sei que vício da natureza humana, a qual, por isso, lamentam, ridicularizam, desprezam, ou, o que o mais das vezes acontece, amaldiçoam; e aquele que sabe mais arguta ou eloquentemente escarnecer a impotência da mente humana é tido como divino.

Por seu turno, a tradição normativa submete a ética a imagens de coisas boas ou más em si e apresenta bom e mau como modelos externos da conduta virtuosa (conforme ao bem) e viciosa (conforme ao mal), identificando a liberdade com o poder da vontade para escolher entre valores postos como regras e normas para o agente. Nas duas tradições, o corpo é tido como a causa das paixões da alma e estas são consideradas vícios em que caímos por nossa culpa, desobedecendo à vontade de Deus (na tradição teológico-metafísica) ou contrariando as leis da Natureza (na tradição da normatividade moral).

A ética espinosana subverte essa dupla tradição porque sua viga mestra é a ideia de que o homem é efeito imanente da atividade de uma potência absolutamente infinita, Deus, que engendra a Natureza sem separar-se dela. Porque efeitos imanentes à causa infinita, os seres humanos, como todas as coisas singulares finitas, são uma parte da Natureza e uma expressão singular do ser absolutamente infinito. A liberdade não é livre-arbítrio da vontade — seja esta divina ou humana —, mas a ação que segue necessariamente das leis da essência do agente, ou, em outras palavras, a liberdade não é a escolha

entre alternativas externas possíveis, mas a autodeterminação do agente em conformidade com sua essência. Eis por que Espinosa introduz a enigmática expressão *livre necessidade* com que indica que liberdade e necessidade não se opõem e que a primeira pressupõe a segunda.

Afastando imagens antropomórficas e antropocêntricas da divindade, Espinosa demonstra que Deus não é um poder monárquico e legislativo, uma vontade soberana que comanda e julga as ações humanas; que os humanos não são dotados de livre-arbítrio a rivalizar com a vontade divina; e que, por suas paixões e ações, não são perturbadores da ordem natural, mas uma parte dela, uma potência natural capaz de tomar parte na atividade infinita da Natureza.

A NATUREZA E O HOMEM

Espinosa parte de um conceito muito preciso, o de *substância*, isto é, de um ser que existe em si e por si mesmo, que pode ser concebido em si e por si mesmo e sem o qual nada existe nem pode ser concebido. Toda substância é substância por ser causa de si mesma (causa de sua essência, de sua existência e da inteligibilidade de ambas) e, ao causar-se a si mesma, causa a existência e a essência de todos os seres do universo. Causa de si, a substância existe e age por sua própria natureza e por isso mesmo é incondicionada — é causa de si. A essência da substância absolutamente infinita é constituída por infinitos atributos infinitos em seu gênero, isto é, por infinitas ordens diferenciadas de realidade, sendo por isso uma essência infinitamente complexa e internamente diferenciada em infinitas estruturas reais infinitas. Existente em si e por si, essência absolutamente complexa, a substância absolutamente infinita é potência absoluta de autoprodução e de produção de todas as coisas. Há, portanto, uma única e mesma substância absolutamente infinita constituindo o universo inteiro.⁴ *Essa substância é Deus.*

Ao causar-se a si mesmo, pondo por si mesmo a necessidade de sua própria existência, Deus faz existir todas coisas singulares que O exprimem porque são efeitos de Sua potência infinita. Em outras palavras, a existência da substância absolutamente infinita é, simultaneamente, a existência de tudo o que sua potência gera e produz: Deus é *causa eficiente imanente* de todos os seres que seguem necessariamente de sua essência absolutamente infinita, não se separa deles, e sim se exprime neles e eles O exprimem.

Há, assim, duas maneiras de ser e de existir: a da substância e seus atributos (existência em si e por si) e a dos efeitos imanentes à substância (existência em outro e por outro). A esta segunda maneira de existir, Espinosa dá o nome de *modos da substância*. À substância e seus atributos, enquanto atividade infinita que produz a totalidade do real, Espinosa dá o nome de *Natureza Naturante*. À totalidade dos modos produzidos pelos atributos, designa com o nome de *Natureza Naturada*. Graças a causalidade imanente, a totalidade constituída pela Natureza Naturante e pela Natureza Naturada é a unidade eterna e infinita cujo nome é Deus. A imanência está concentrada na expressão célebre: *Deus sive Natura* — “Deus, ou seja, a Natureza”.

Tudo o que existe, portanto, possui causa determinada e necessária para existir e ser tal como é: é da essência dos atributos causar necessariamente as essências e potências de todos os modos e encadear ordenadamente as leis causais universais que regulam a existência e as operações desses modos; e todos modos, porque exprimem a potência universal da substância, são também causas que produzem efeitos necessários. Isso significa que nada há de contingente no universo e que tudo é necessário. Há um ser necessário por sua própria natureza ou por sua essência — Deus — e há seres necessários pela causa — os seres singulares, efeitos imanentes da potência necessária de Deus.

Porque a substância é a unidade imanente e ativa de seus infinitos atributos infinitos, ou seja, uma estrutura causal infinitamente complexa produtora de si mesma e de todas as coisas, sua ação se realiza diferenciadamente, pois cada um de seus atributos, numa ordem de realidade distinta das outras, produz efeitos próprios e exprime de maneira própria a ação comum do todo. Dos infinitos atributos infinitos que constituem a essência da substância, conhecemos dois: a extensão e o pensamento. A atividade do atributo extensão dá origem às leis da natureza física e aos corpos; a do atributo pensamento, às ideias e à sua ordem e concatenação. Assim, a ação dos atributos produz regiões diferenciadas de realidade, campos diferenciados de entes singulares, mas essas regiões ou campos exprimem sempre o mesmo ser ou a mesma substância. Em outras palavras, a unidade e a relação entre os entes produzidos pelos atributos são internas ao próprio ser ou à substância: o que um atributo realiza numa esfera de realidade é realizado de maneira diferente numa outra esfera por um outro atributo, e as atividades de ambos exprimem a mesma realidade sob perspectivas distintas porque são ações diferenciadas da *mesma* substância absolutamente complexa. Corpos e ideias são modos e, como tais, efeitos imanentes de atributos de uma só e mesma substância internamente diferenciada, ou, como lemos no escólio da proposição 7 da Parte ii da *Ética*, “um modo da extensão [um corpo] e a ideia desse modo [uma mente] são uma só e a mesma coisa, expressa, todavia, de duas maneiras”, e por isso, enuncia essa proposição, “a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”.

O homem, contrariamente ao que imaginara toda a tradição, não é uma substância finita, mas um *modo finito* da substância absolutamente infinita ou uma expressão determinada da potência imanente de Deus — é este o sentido de *ser parte* do ser absolutamente infinito. Além disso, contrariamente ao que imaginara a tradição, ele não é um composto de matéria e forma, nem, como supusera o tomismo, um composto de essência e existência, nem, enfim, como dissera Descartes, uma substância composta de duas outras, uma corporal e outra anímica. O ser humano é um modo singular finito de dois atributos

da substância absolutamente infinita — a extensão e o pensamento —, uma maneira de ser singular, constituída pela mesma unidade complexa que a de sua causa imanente, possuindo a mesma natureza que ela: pelo atributo pensamento, é uma mente; pelo atributo extensão, um corpo. Por que um ser singular? Porque, explica Espinosa na Definição 7 da Parte ii da *Ética*,

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

CORPO E MENTE

O corpo humano é uma singularidade extremamente complexa, constituída por uma diversidade e pluralidade de corpos duros, moles e fluidos relacionados entre si pelo equilíbrio de suas proporções de movimento (variação de velocidade e lentidão) e repouso. É uma unidade estruturada: não é um agregado de partes, mas unidade de conjunto e equilíbrio de ações internas interligadas de órgãos; é, portanto, um ser singular:

Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são constrangidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros, ou se eles se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa, dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo compõem um só corpo ou Indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos.⁵

Sobretudo, é um ente singular dinâmico. Em primeiro lugar, porque a extensão espinosana não é a matéria inerte nem o espaço geométrico, mas uma energia universal ou atividade infinita, e, em segundo, porque o equilíbrio interno de cada corpo é obtido por mudanças internas contínuas e por relações externas contínuas, formando um sistema centrípeto e centrífugo de ações e reações, que se transforma sem perder a identidade toda vez e sempre que for conservada a *proporção* de movimento e repouso entre seus constituintes. Isto significa que o corpo não é uma unidade isolada que entraria em relação com outras unidades isoladas, mas é um ser originária e essencialmente relacional: é constituído por relações internas entre os corpúsculos que formam suas partes e seus órgãos e pelas relações entre eles, assim como por relações externas com outros corpos ou por *afecções*, isto é, pela capacidade de afetar outros corpos e ser por eles afetado sem se destruir, regenerando-se, transformando-se e conservando-se graças às relações com outros.

O corpo, sistema dinâmico complexo de movimentos internos e externos, pressupõe e afirma a *intercorporeidade* como originária sob dois aspectos: de um lado, porque ele é, enquanto um ser singular, uma união de corpos; de outro, porque sua vida se realiza na coexistência com outros corpos externos. Não só o corpo está exposto à ação de todos os outros corpos exteriores que o rodeiam e dos quais precisa para conservar-se, regenerar-se e transformar-se, como ele próprio é necessário à conservação, regeneração e transformação de outros corpos. Um corpo humano é tanto mais forte, mais potente, mais apto à conservação, à regeneração e à transformação, quanto mais ricas e complexas forem suas relações com outros corpos, isto é, quanto mais amplo e complexo for o sistema das afecções corporais.

Se Espinosa revoluciona a tradição negando que o ser humano seja uma substância e um composto substancial e afirmando que o corpo é uma singularidade dinâmica e intercorpórea, maior ainda é a revolução operada quanto à alma, ou o que o filósofo denomina *mens*, a mente.

A tradição recebeu dois legados: o platônico, que define a alma como o piloto no navio, isto é, uma entidade alojada numa outra para comandá-la, mantendo-se a distância dessa outra que simplesmente lhe serve de morada temporária; e o legado aristotélico, que define o corpo como *órganon*, isto é, instrumento da alma, que dele se vale para agir no mundo e relacionar-se com as coisas. Estes dois legados, embora diferentes, trazem um outro, que lhes é comum: a ideia de que a alma é uma substância dotada de faculdades, isto é, funções específicas e autônomas, existentes em estado potencial, que ela atualiza se dispuser das condições corporais adequadas para isto. Onde a ideia de localização anatômico-fisiológica das faculdades anímicas: a vegetativa, no fígado, a motriz, nos membros locomotores e preenseis, a autodefensiva ou colérica, no coração, a racional, no cérebro. Esses legados chegam ao século xvii e serão apropriados e transformados pela filosofia cartesiana.

Descartes introduz uma separação radical entre corpo e alma, definindo-os como substâncias de essências diferentes — *res cogitans*, a alma; *res extensa*, o corpo —, cada qual seguindo suas leis próprias, sem comunicação ou relação de causalidade mútua, pois uma substância é o que existe em si e por si e não se relaciona causalmente com outras de natureza diversa da sua. Substância material e espacial, o corpo animal e humano é, do ponto de vista anatômico e fisiológico, uma máquina, descrita segundo o modelo da mecânica clássica, portanto do princípio de inércia e das leis do movimento, pensadas por Descartes como ação por choque ou por contato direto. A alma ou substância pensante é definida por um conjunto de faculdades próprias e autônomas que são modos de pensar — imaginação, memória, sentimento, vontade e razão. O homem é um composto substancial, formado pela união de um corpo e de uma alma, os quais, sendo substâncias, são essencialmente diferentes e não podem agir um sobre outro, pois substâncias distintas não mantêm relações causais. Descartes traz, assim, duas inovações de grande envergadura. A primeira consiste em mostrar que, contrariamente ao que supunha a tradição greco-romana, a alma não é princípio da vida e do movimento do corpo, este explicando-se inteiramente pelas leis da mecânica; e que o corpo não é causa dos pensamentos e sentimentos na alma, estes devendo ser explicados inteiramente pela essência da

substância pensante. A segunda inovação consiste em negar o que a tradição afirmara, isto é, que as paixões nasçam de conflitos no interior da alma, entre suas faculdades; de fato, afirma Descartes, as paixões nascem de um conflito entre a alma e o corpo.

Todavia, o dualismo substancial criará todos os problemas que Descartes não poderá resolver. De fato, sua filosofia afirma de maneira peremptória que o conhecimento verdadeiro é o conhecimento evidente e que este é conseguido apenas por meio de ideias claras e distintas, e que clareza e distinção dependem da independência de uma ideia com relação a outras. Uma ideia clara e distinta é aquela que pode ser conhecida apenas por si mesma, sem referência a outras — podemos, portanto, ter uma ideia clara e distinta da substância corporal e uma outra, igualmente clara e distinta, da substância pensante. Ora, o homem só pode ser uma ideia confusa, pois, sendo um composto e união de substâncias incomunicáveis, sua ideia não pode ser tomada pelo prisma da independência ou da distinção, mas da relação entre heterogêneos ou de realidades diferentes. Em outras palavras, podemos ter uma ideia clara e distinta da alma e uma outra, igualmente clara e distinta, do corpo, porém a união de ambos é uma ideia obscura e confusa, uma vez que não há como explicar racionalmente que matéria e espírito estejam unidos para formar uma substância composta. Esta é, no fim das contas, menos um conhecimento racional e muito mais um dado da experiência, uma vez que não podemos negar que *sentimos* a união de nosso corpo e de nossa alma. Todavia, justamente por ser uma experiência e um sentimento, a união substancial é *constatável*, mas não uma ideia racionalmente *demonstrável*. A paixão e a ação voluntária serão os momentos privilegiados para Descartes explorar a união da alma e do corpo e, ao mesmo tempo, aquilo que revela a aporia em que desemboca de sua filosofia.

No *Tratado das paixões da alma*, Descartes começa definindo a paixão e a ação como termos reversíveis, isto é, ação é o que se diz quando se considera o ponto de partida de uma operação, e paixão, o seu ponto de chegada, de sorte que, por exemplo, uma ação da alma é uma paixão do corpo e vice-versa, uma ação do corpo, uma paixão da alma. A seguir, tendo demonstrado que a alma não causa movimentos no corpo (uma substância não age sobre outra de natureza distinta da sua), Descartes é obrigado a afirmar que, por meio da vontade, a alma pode alterar a direção e a velocidade desses movimentos, alterando o que se passa nela mesma, isto é, suas próprias paixões; e depois de demonstrar que o corpo não causa pensamentos na alma, é obrigado a afirmar que o corpo pode imprimir impressões da alma, determinando seus sentimentos. Essas duas afirmações são consequência da física cartesiana, na qual o movimento é concebido como ação por contato (choque) e não admite ação e reação a distância, mas exige contato entre o agente e o paciente, de sorte que, embora, do ponto de vista metafísico, isto seja incompreensível, é preciso admitir que, de alguma maneira, a alma precisa de contato direto com o corpo e este com ela para que ela possa agir sobre os movimentos dele (ainda que ela não os cause) e ele possa agir sobre sentimentos dela (ainda que ele não os cause), sem o quê não haveria paixão nem ação. Donde a teoria cartesiana da glândula pineal — uma pequeníssima glândula instalada em nosso cérebro, servindo de sede corporal para nossa alma e de onde ela opera sobre a direção e velocidade dos movimentos corporais e estes operam sobre a vontade —, encarregada da missão (impossível) de estabelecer a comunicação entre a alma e o corpo.

Perante a tradição e o dualismo cartesiano, a inovação espinosana é sem precedentes.

Como já observamos, Espinosa nega que a mente, o corpo e o homem sejam substâncias, demonstrando que são modificações ou expressões singulares da atividade imanente de uma substância única e infinita. O que o atributo pensamento efetua produzindo ideias e mentes, o atributo extensão efetua produzindo movimentos e corpos. Trata-se de duas atividades simultâneas de uma única substância que se exprime de duas maneiras diferentes, ou seja, são efeitos simultâneos da atividade de dois atributos substanciais de igual força ou potência e de igual realidade. Isto significa que a comunicação entre corpo e mente está dada de princípio — ambos são expressões simultâneas de uma só e mesma substância — e, de outro lado, que a singularidade do homem como unidade de um corpo e de uma mente é imediata — a união não é algo que lhes acontece, mas aquilo que um corpo e uma mente são quando são corpo e mente humanos. Além disso, porque são efeitos simultâneos da ação de uma única substância, corpo e mente não estão, como sempre afirmara a tradição, numa relação hierárquica, em que a mente seria superior ao corpo. Espinosa pode recusar não só a ideia de união substancial cartesiana, como também a ideia platônica da alma piloto do corpo (a alma como dirigente do corpo) e a aristotélica do corpo órgão da alma (o corpo como instrumento da alma). O homem, como a substância de que é efeito imanente, é a unidade de duas ordens de realidade internamente articuladas ou de duas potências de agir; é um ser cuja unidade se exprime diferenciadamente pelas operações corporais e psíquicas.

A essa primeira ruptura vem acrescentar-se outra, de igual envergadura: a recusa espinosana da ideia de faculdades da alma, particularmente a distinção cartesiana entre entendimento e vontade, esta última entrando em ação no ato de juízo, posterior ao ato do entendimento de conceber uma ideia. Assim, na proposição 49 da Parte ii da *Ética*, Espinosa demonstra que “na mente não é dada nenhuma volição, ou seja, afirmação e negação afora aquela envolvida pela ideia enquanto é ideia”, e, no corolário dessa proposição, lemos que “vontade e intelecto são um só e o mesmo.” Com efeito, explica Espinosa, “vontade e intelecto nada são senão as próprias volições e ideias singulares” e, visto que uma volição e uma ideia singulares são um só e o mesmo, “logo vontade e intelecto são um só e o mesmo”.

Para Descartes, o entendimento apreende ideias separadamente; a vontade as reúne na afirmação e na negação, que constitui o ato de julgar. A mente, demonstra Espinosa, é uma força pensante. Pensar é conhecer alguma coisa afirmando ou

negando sua ideia. Uma ideia é uma afirmação ou uma negação, e não carece de uma vontade que venha produzi-las no ato do juízo. Por conseguinte, afirmar ou negar são, simultaneamente, volições singulares ou atos singulares de afirmação ou negação, de sorte que uma ideia ou um pensamento é, a um só tempo, um *ato de pensar e de querer*. Não há uma faculdade de entender ou um entendimento e uma outra, de querer ou uma vontade, mas atos singulares de querer ou não querer, que nada mais são do que atos de afirmar ou negar alguma ideia. Ora, a distinção cartesiana era fundamental para explicar a causa do erro: este decorre de atos livres da vontade, quando esta julga para além ou aquém do que o entendimento permite. Em outras palavras, a vontade é a faculdade da liberdade ou o poder para julgar com ou sem a direção da razão. Ao recusar a distinção entre duas faculdades, Espinosa não só concebe o erro e a falsidade como privação ou ausência do verdadeiro (e não uma livre afirmação de algo falso) como já anuncia que está a caminho uma nova ideia da liberdade, na qual a vontade livre como faculdade da alma não terá nenhum lugar.

O que é pensar, em suas várias formas? É afirmar ou negar alguma coisa, afirmando ou negando sua ideia. É ter consciência de alguma coisa e ser consciente de alguma coisa. Isto significa que a mente, como potência pensante, está natural e essencialmente voltada para os objetos que constituem os conteúdos ou as significações de suas ideias ou os seus ideados. É da natureza da mente estar internamente ligada a seu objeto porque ela não é senão atividade de pensá-lo. A mente é uma ideia (atividade pensante) que tem ou produz ideias (conteúdos ou significações pensados, os ideados). Se assim é, podemos avaliar a revolução espinosana ao definir e demonstrar que a *mente é ideia do corpo*.

Examinemos, brevemente, o enunciado de algumas proposições da Parte ii da *Ética*:

A ordem e conexão das ideias é a mesma coisa que a ordem e conexão das coisas. (*E* ii P7)

A primeira coisa que constitui o ser atual da mente humana não é senão a ideia de uma coisa singular existente em ato. (*E* ii P9)

Tudo o que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana; em outras palavras, a ideia dessa coisa existirá necessariamente na mente. Se o objeto da ideia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer com esse corpo que não seja percebido pela mente. (*E* ii P12)

O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo determinado da extensão, existente em ato, e não outra coisa. (*E* ii P13)

A mente humana é apta a perceber um grande número de coisas e é tanto mais apta, quanto mais seu corpo estiver disposto de um grande número de maneiras. (*E* ii P14)

A mente humana não conhece o próprio corpo humano nem sabe que este existe senão pelas ideias das afecções de que o corpo é afetado. (*E* ii P19)

A mente humana percebe não só as afecções do corpo, mas também as ideias dessas afecções. (*E* ii P22)

A mente não se conhece a si mesma a não ser enquanto percebe as ideias das afecções do corpo. (*E* ii P23)

A proposição ii P7 demonstra que a ordem e a conexão das causas no corpo e a das ideias na mente é uma só e a mesma, pois sendo ambos modos ou efeitos imanentes dos atributos infinitos que constituem a unidade da substância, as ideias e as causas corporais possuem a mesma origem e seguem as mesmas leis, mas de maneira qualitativamente diferenciada porque referidas a esferas diferenciadas de realidade. Há, pois, simultaneidade entre a ordem e a conexão dos acontecimentos corporais e a dos psíquicos, exprimindo numa singularidade a atividade única da substância, vista ora sob um atributo, ora sob outro ou sob ambos simultaneamente.

As proposições seguintes explicitam a forma da relação entre a mente e suas ideias: ela é ideia de uma coisa singular existente em ato e percebe tudo quanto se passa no objeto da ideia (ou seja, é consciente de tudo o que se passa no objeto da ideia). Isto posto, Espinosa designa qual é o objeto cuja existência atual constitui a mente humana: o corpo. E, mais uma vez, explicita a forma dessa relação: a mente é tanto mais apta a um grande número de percepções quanto mais disposto estiver seu corpo para um grande número de afecções, e ela só sabe que seu corpo existe pela consciência que tem de suas afecções. De acordo com a proposição ii P22, a mente é definida não apenas como ideia de seu corpo, mas também como ideia dessa ideia ou ideia da ideia do corpo — ou seja, a mente é ideia de si mesma como ideia do corpo ou consciente de si ao ser consciente de seu corpo. É consciente do que se passa em seu corpo (forma ideias das afecções corporais) e consciente do que se passa nela mesma (forma ideias de suas afecções psíquicas).

Uma ideia, como vimos, é um conhecimento ou uma atividade de afirmação e negação, uma operação interna à própria mente como modo do pensamento e cujo objeto é um modo singular da extensão, seu corpo, e ela própria como conhecimento de si. O corpo *constitui* o objeto atual da mente: Espinosa emprega um verbo fortíssimo, *constituir*, para indicar que é da natureza da mente estar ligada internamente a seu corpo porque ela é a atividade de pensá-lo e ele é o objeto pensado por ela. A ligação entre a mente e o corpo não é algo que *acontece* a ambos, mas é o que ambos *são* quando são corpo e mente *humanos*. A mente humana é consciente das atividades de seu corpo e consciente dessa consciência. Consciência significa: a mente humana reconhece seu corpo próprio no objeto atual que a constitui e nesse conhecimento reconhece a si mesma como ato de pensá-lo e de pensar-se. Assim, embora mente e corpo sejam modos de atributos realmente distintos, a mente não é uma realidade independente de seu corpo, uma substância que poderia, como toda substância, ser concebida sem referência a outra realidade, pois ela só é concebível, em primeiro lugar, como modificação de um atributo substancial e, em segundo, como conhecimento das atividades de seu corpo. Onde o emprego do verbo *constituir*.

Todavia, Espinosa enfatiza algo decisivo. De que mente é ideia? Ela não é ideia de uma máquina corporal observada de fora e sobre a qual formaria representações. Precisa Espinosa: ela é ideia das *afecções corporais*. Em outras palavras, a

mente é consciência dos movimentos, das mudanças, das ações e reações de seu corpo na relação com outros corpos, das mudanças no equilíbrio interno de seu corpo sob a ação das causas externas e internas. *A mente é consciência da vida de seu corpo e consciência de ser consciente disso*. Deixa de existir, portanto, o problema metafísico da união entre a alma e o corpo: é da essência da mente, por ser atividade pensante, estar ligada a seu objeto de pensamento, o corpo. Ou melhor, à vida de seu objeto. Como é demonstrado na proposição 23 da Parte ii, a mente só tem conhecimento de si através do conhecimento das modificações, dos movimentos, da vida ou das afecções de seu corpo. Para fazer-se compreender quanto à unidade e união da mente e do corpo, Espinosa oferece um exemplo: um círculo existente na Natureza e a ideia deste círculo são uma só e mesma coisa explicada por dois atributos diversos. O círculo e sua ideia não constituem dois seres diferentes, mas um único ser, percebido como modo da extensão (o círculo como um corpo existente na Natureza) e como modo do pensamento (a ideia do círculo na mente).⁶ Um ser humano é um único indivíduo constituído por dois modos que exprimem a essência e a potência diferenciada de seus atributos e a unidade da substância de que são modos. Dessa maneira podemos compreender, como veremos adiante, por que o conceito de *afeto* se aplica ao mesmo tempo ao corpo e à mente como algo que os afeta em conjunto, ainda que a expressão corporal e a expressão psíquica de um afeto sejam distintas.

No entanto, não nos precipitemos. Dizer que a mente é ideia das afecções de seu corpo e que só é ideia de si por meio delas não significa, de maneira nenhuma, que por isso ela seria e teria imediatamente um conhecimento verdadeiro de seu corpo e de si. Pelo contrário. Espinosa distingue entre ser cômica de seu corpo e ser o conhecimento verdadeiro de seu corpo. A mente vive num conhecimento confuso de seu corpo e de si. Tem ideias imaginativas e vive imaginariamente.

Afetando outros corpos e sendo por eles afetado de inúmeras maneiras, o corpo produz imagens de si (visuais, tácteis, sonoras, olfativas, gustativas) a partir da maneira como é afetado pelos demais corpos e da maneira como os afeta. Imaginar exprime a primeira forma da intercorporeidade, aquela na qual a imagem do corpo e de sua vida é formada pela imagem que os demais corpos oferecem do nosso e que nosso corpo forma deles. Por nascer do sistema das afecções corporais, a imagem é instantânea e momentânea, volátil, fugaz e dispersa, não oferecendo a duração contínua da vida do próprio corpo, mas instantes fragmentados dela. Nascida de encontros corporais na ordem comum da Natureza, a imagem constitui o campo da experiência vivida como relação imediata com o mundo. Consciente do corpo através dessas imagens, a mente o representa por meio delas, tendo por isso um conhecimento inadequado ou imaginativo dele, isto é, não o conhece tal como é em si mesmo, nem tal como é a sua vida própria, mas o pensa segundo imagens externas que ele recebe ou forma na relação intercorporal.⁷ A mente pensa seu corpo e a si mesma segundo a ação causal exercida sobre nosso corpo pelos outros corpos e pelo nosso sobre eles. Por esse mesmo motivo, na experiência imediata, também não possui uma ideia verdadeira dos corpos exteriores, pois os conhece segundo as imagens que seu corpo deles forma a partir das imagens que eles formaram dele, de sorte que há espelhamento do corpo nos objetos e dos objetos no corpo, é isto o objeto atual que constitui o ser da mente.

Ora, a marca da imagem é a abstração, no sentido rigoroso do termo, isto é, separação: a imagem é o que está separado de sua causa real e verdadeira e, por esse motivo, leva a mente a fabricar causas imaginárias para o que se passa em seu corpo, nos demais corpos e nela mesma, enredando-se num tecido de explicações ilusórias sobre si, sobre seu corpo e sobre o mundo; ilusórias porque parciais, nascidas da ignorância das verdadeiras causas — como demonstra Espinosa, os homens são conscientes de seus apetites e desejos, mas ignorantes das causas que os levam a apetecer e desejar. A ideia imaginativa é o esforço da mente para associar, diferenciar, generalizar e relacionar abstrações ou fragmentos, criando conexões entre imagens para com elas orientar-se no mundo. Essa operação, aliás, é favorecida pelo corpo, uma vez que neste, como demonstram a física e a fisiologia da Parte ii da *Ética*, ficam gravadas as imagens passadas e presentes. Ou seja, as relações de movimento entre as partes fluidas e moles de nosso corpo em contato com outros corpos gravam nele todos os vestígios dessas relações, de sorte que o corpo, além de imaginante, é memorioso, fazendo com que nossa mente tome como presentes imagens do que está ausente e com elas represente o tempo, isto é, sequências associativas e generalizadoras de imagens instantâneas gravadas em nossa carne.

Uma imagem, diz Espinosa, não é verdadeira nem falsa, pois verdadeiro e falso se referem às ideias. Nossos olhos veem o Sol como uma pequena esfera avermelhada, menor do que a Terra, movendo-se no céu — é isto *exatamente* a imagem do Sol. Nossos olhos não podem vê-lo de outra maneira, e é natural e necessário que o percebam assim, pois essa percepção decorre das leis naturais da visão. O que é a imagem? Presente ou passada, é uma vivência corporal, uma experiência dos dados imediatos da percepção em conformidade com as leis físicas e fisiológicas que regem os acontecimentos perceptivos. A mente é consciente dessa vivência e a exprime numa ideia imaginativa. A imagem, vimos, não é verdadeira nem falsa. Por sua vez, a ideia imaginativa não é falsa em sentido positivo, pois o falso não é posição nem afirmação de coisa alguma, e sim privação do verdadeiro — o falso não afirma positivamente alguma coisa, mas simplesmente é ausência da verdade.

A imagem é uma força do corpo e, lembra Espinosa, seria uma força da mente se esta, ao imaginar, soubesse que imagina, isto é, que percebe imagens das coisas, e não suas essências. A ideia imaginativa só se torna fraqueza da mente quando é tomada por uma ideia intelectual, pois a causa desta última é a própria força pensante da mente, enquanto a causa da primeira é a consciência imediata que a mente possui de seu corpo e dos corpos exteriores que o afetam. A imagem do Sol menor do que a Terra, movendo-se no céu, só se torna uma ideia falsa quando leva a elaborar uma astronomia em que a Terra se encontra imóvel e o Sol gira a sua volta, teoria nascida da percepção ou imaginação do movimento solar no céu, da aurora ao

crepúsculo. A ideia imaginativa é “uma conclusão com ausência das premissas”, ou seja, um conhecimento que ignora sua causa real ou sua razão, e por isso o falso e o erro surgem quando forjamos uma causa imaginária para suprir o desconhecimento da causa real da imagem e da ideia imaginativa — acreditamos que o Sol é menor do que a Terra e gira à volta dela porque o vemos assim, porém, como ignoramos as causas reais da visão e da formação de uma imagem visual, transferimos essa imagem para uma suposta ciência astronômica, que, agora sim, é falsa.

O que há de ser uma ideia verdadeira ou adequada? Responde Espinosa: aquela que a mente forma com autonomia por ser uma potência pensante. A ideia verdadeira ou adequada é aquela em que conhecemos a gênese ou causa necessária de uma essência. Assim, por exemplo, se dissermos que um círculo é a figura na qual todos os pontos são equidistantes do centro, não formamos a ideia adequada dessa figura. Nós a formamos quando compreendermos que o círculo é a figura geométrica produzida pelo movimento de um semieixo ao redor de um centro fixo. A gênese do círculo ou o conhecimento de sua causa necessária é a ideia verdadeira do círculo, da qual podemos deduzir várias propriedades necessárias, como a de que todos os pontos são equidistantes do centro. Uma ideia verdadeira é, portanto, aquela que nos faz conhecer a essência necessária de um ser pelo conhecimento de sua causa produtora necessária. Além disso, exatamente como um corpo é união de corpos, uma ideia é conexão de ideias, de maneira que a ideia verdadeira ou adequada é aquela que nos dá a conhecer suas relações necessárias com outras ideias. A ideia adequada, conhecimento de uma essência, é conhecimento das relações necessárias dessa essência com outras e de todas elas com o conjunto infinito de ideias, que Espinosa denomina intelecto infinito ou intelecto de Deus. Isso significa que a ideia adequada é aquela que nos permite conhecer a ordem e a conexão necessárias das essências das coisas tais como existem no intelecto infinito de Deus, já que o intelecto finito e o infinito conhecem o mesmo e da mesma maneira, pois somos um modo pensante finito imanente ao infinito e nele tomamos parte. Enquanto a ideia inadequada é imediata, nascida diretamente das imagens corporais, a ideia adequada exige o trabalho ou a atividade da mente enquanto potência de conhecimento.

Justamente porque as ideias imaginativas são imediatas e as mais fáceis de elaborar, Espinosa insiste em que somos conscientes do que se passa em nosso corpo e do que se passa em nossa mente, porém essa consciência do corpo e de si não é sinônimo de conhecimento verdadeiro ou de ideia adequada, uma vez que somente esta alcança a causa necessária e completa de um efeito. Eis por que, como já observamos, Espinosa afirma frequentemente que os homens têm a ilusão do livre-arbítrio porque são conscientes de suas volições e de suas ações, mas são ignorantes das causas de seus apetites e desejos.

Isto não significa, porém, como sempre afirmou a tradição intelectualista, que a mente esteja impedida do conhecimento verdadeiro de seu corpo, de si e do mundo enquanto permanecer ligada ao corpo, onde se encontraria como encarcerada numa prisão. Muito pelo contrário, o aumento da potência corporal é também aumento da potência psíquica ou intelectual. Assim, no escólio da proposição 13 da Parte ii da *Ética*, lemos:

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

Essa afirmação é reiterada por Espinosa na proposição seguinte da *Ética* ii:

A Mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu corpo de múltiplas maneiras. Demonstração: Com efeito, o Corpo humano é afetado de múltiplas maneiras pelos corpos externos, e é disposto a afetar os corpos externos de múltiplas maneiras. Ora, a Mente humana deve perceber tudo que acontece no Corpo humano; logo, a Mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu corpo de múltiplas maneiras.

Assim, longe de afirmar, como faria a tradição intelectualista, que o conhecimento verdadeiro depende de um afastamento da mente em relação ao corpo, Espinosa demonstra que, pelo contrário, será aprofundando essa relação que a mente realizará sua potência pensante. Para compreendermos como e por que isso acontece, precisamos acercar-nos do lugar e da forma fundamental da relação entre a mente e o corpo.

A VIDA AFETIVA

As afecções do corpo e as ideias das afecções na mente não são representações cognitivas desinteressadas e fragmentadas. Se o fossem, seriam apenas experiências dispersas e sem sentido. São modificações da vida do corpo e significações psíquicas dessa vida corporal, fundadas no interesse vital que, do lado do corpo, o faz mover-se (afetar e ser afetado por outros corpos) e, do lado da mente, a faz pensar. Qual é o interesse vital? A existência e tudo quanto contribua para mantê-la.

Em decorrência da atividade dos atributos substanciais infinitos, todos os seres singulares finitos são, como os atributos, uma potência natural de existir e agir. No caso dos modos finitos singulares, trata-se da potência de autoconservação que Espinosa, seguindo a terminologia do século xvii, denomina *conatus*.

O *conatus* é a potência interna de autopersistência na existência que toda essência singular ou todo ser singular possui porque é expressão da potência infinita da substância. Os humanos, como os demais seres singulares, são *conatus*, com a

peculiaridade de que somente os humanos são conscientes de ser uma potência ou um esforço de perseveração na existência. O *conatus*, demonstra Espinosa na Parte iii da *Ética*, é a essência atual do corpo e da mente. Mais do que isto. Sendo uma força interna para existir e conservar-se na existência, o *conatus* é uma força interna positiva ou afirmativa, intrinsecamente indestrutível, pois nenhum ser busca a autodestruição. O *conatus* possui, assim, uma duração ilimitada até que causas exteriores mais fortes e mais poderosas o destruam. Definindo corpo e mente pelo *conatus*, Espinosa os concebe essencialmente como vida, de maneira que, na definição da essência humana, não entra a morte. Esta é o que vem do exterior, jamais do interior.

No corpo, o *conatus* se chama *apetite*; na mente, *desejo*, isto é, a percepção ou consciência do apetite. Eis por que Espinosa afirma que *a essência do homem é desejo*. Na vida corporal, uma afecção pode aumentar ou diminuir, favorecer ou prejudicar a potência do corpo. Tal afecção é o *afeto*. Visto que a mente é ideia de seu corpo e ideia dessa ideia (ou consciência de si), ela forma ideias dos afetos corporais, ou seja, experimenta psiquicamente os afetos, ou aquilo que aumenta ou diminui, favorece ou prejudica sua potência de pensar. Assim, a relação originária da mente com seu corpo e de ambos com o mundo é a relação afetiva:

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 dessas afecções.⁸

Nessa definição, dois aspectos merecem ser ressaltados: o primeiro é a afirmação de que o afeto é um aumento ou uma diminuição da potência do corpo; o segundo é o emprego do advérbio “simultaneamente” para se referir ao afeto na mente, ou seja, o que se passa no corpo simultaneamente se passa na mente. Assim, uma vez que esta é ideia do corpo e ideia da ideia do corpo, e que os acontecimentos corporais e psíquicos são simultâneos, precisamos concluir que o que aumenta a potência de agir do corpo também aumenta a da mente, e o que diminui ou bloqueia a potência de agir do corpo também diminui ou bloqueia a da mente. Longe, portanto, de considerar que a expansão da potência corporal corresponderia a uma diminuição da potência psíquica (é isto, por exemplo, a ideia religiosa de pecado e vício) e que seria preciso a diminuição da potência do corpo para que a da mente aumentasse (donde a ideia religiosa de mortificação do corpo), Espinosa afirma o contrário: ambos aumentam e diminuem juntos simultaneamente. Por isso, lemos na proposição 11 da Parte iii da *Ética*:

O que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir de nosso corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar de nossa mente.

O *conatus* é uma causa eficiente interna, isto é, uma causa interna que produz efeitos necessários internos e externos. Todavia, somos seres finitos rodeados de inúmeros outros, que são, como nós, potências de existir com as quais interagimos necessariamente. Isto significa, antes de qualquer coisa, que nosso *conatus* opera passivamente quando somos causas eficientes parciais dos efeitos que se produzem em nós e fora de nós porque a outra parte da causalidade é realizada por forças externas a nós. Em contrapartida, somos ativos ou agimos quando somos causas eficientes totais dos efeitos que se produzem em nós e fora de nós. Somos passivos quando somos causas eficientes parciais dos afetos ou, na linguagem de Espinosa, quando somos *causas inadequadas*; somos ativos quando somos causas eficientes totais dos afetos ou, na linguagem de Espinosa, quando somos *causas adequadas*.

Denomino causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. E inadequada ou parcial chamo aquela cujo efeito não pode só por ela ser entendido.⁹

Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é (pela definição precedente), quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser entendido clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial.¹⁰

Assim, se podemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por afeto entendo ação; caso contrário, paixão.¹¹

Ao afirmar que nossa natureza é a causa (inadequada ou adequada) do que se passa em nós e fora de nós, Espinosa rompe com uma das mais poderosas tradições da ética, aquela que afirma que agimos em vista de fins ou movidos por causas finais. Espinosa expulsa o finalismo: os propósitos e intenções que realizamos, passiva ou ativamente, não são fins externos escolhidos por nossa vontade, mas exprimem a causalidade eficiente de nosso apetite e de nosso desejo, isto é, de nosso *conatus*.

O desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a agir por uma afecção sua qualquer (seja uma afecção no corpo, seja na mente, seja em ambos simultaneamente).¹²

A lei natural da autoconservação, no caso dos humanos, não determina apenas a conservação da existência como perseverança no mesmo estado (como ocorre com a maioria dos demais seres da Natureza), mas a determina como perseverança no ser, e, por esse motivo, determina a variação de intensidade do *conatus*. Nosso ser é definido pela intensidade maior ou menor da força para existir — no caso do corpo, da força maior ou menor para afetar outros corpos e ser afetado por eles; no caso da mente, da força maior ou menor para pensar. A variação da intensidade da potência para existir

depende da qualidade de nosso desejo e, portanto, da maneira como nos relacionamos com as forças externas, que são sempre muito mais numerosas e mais poderosas do que a nossa. O movimento do desejo aumenta ou diminui conforme a natureza do desejado, e conforme este seja ou não conseguido, havendo ou não satisfação. É nesse ponto preciso que Espinosa introduz os conceitos que explicam a variação da intensidade da força vital do corpo e da mente ao definir os *três afetos primários*, dos quais nascem todos os outros: a *alegria*, ou o sentimento que temos do aumento de nossa força para existir e agir, ou da forte realização de nosso ser; a *tristeza*, ou o sentimento que temos da diminuição de nossa força para existir e agir, ou da fraca realização de nosso ser; e o *desejo*, ou o sentimento que nos determina a existir e agir de maneira determinada.

A alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor a uma maior.¹³

A tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior a uma menor.¹⁴

O desejo que nasce da alegria, em igualdade de circunstâncias, é mais forte do que o desejo que nasce da tristeza.¹⁵

E Espinosa explica: alegria e tristeza não são perfeição ou imperfeição, mas atos nos quais passamos a uma perfeição maior ou menor, ou seja, atos pelos quais a potência de agir de um homem aumenta ou diminui — são *passagens*. Em outras palavras, os afetos não são simples emoções, mas acontecimentos vitais e medidas da variação de nossa capacidade para existir e agir. Quando a alegria é acompanhada de uma causa externa, chama-se amor; quando a tristeza é acompanhada de uma causa externa, chama-se ódio; quando o desejo é alegre, chama-se contentamento; quando triste, frustração.

Na vida imaginativa, os afetos são *paixões*. Estas, diz Espinosa, não são vícios nem pecados, nem desordem nem doença, mas efeitos necessários de sermos uma parte finita da Natureza circundada por um número ilimitado de outras que, mais poderosas e mais numerosas do que nós, exercem poder sobre nós. Em outras palavras, porque somos finitos e seres originariamente corporais, *somos* relação com tudo quanto nos rodeia, e isto que nos rodeia são também causas ou forças que atuam sobre nós. A passividade, isto é, o poderio de forças externas sobre nós, é natural e originária. Além disso, como vimos, a relação originária do corpo com o mundo é a imagem e a da mente com o corpo e o mundo, a ideia imaginativa. A passividade natural possui, assim, três causas: a necessidade natural do apetite e do desejo de objetos para sua satisfação; a força das causas externas maior do que a nossa; e a vida imaginária, que nos dirige cegamente ao mundo, esperando encontrar satisfação no consumo e apropriação das imagens das coisas, dos outros e de nós mesmos. Por isso, na paixão somos causa inadequada de nossos apetites e de nossos desejos, isto é, somos apenas parcialmente causa do que sentimos, fazemos e desejamos, pois a causa mais forte e poderosa é a imagem das coisas, dos outros e de nós mesmos; portanto, a exterioridade causal é mais forte e mais poderosa do que a interioridade causal corporal e psíquica.

Somos passivos, ou padecemos, na medida em que somos uma parte da natureza que não pode conceber-se a si mesma e sem as outras.¹⁶

A força pela qual o homem persevera na existência é limitada e é infinitamente superada pela potência das causas externas.¹⁷

A originalidade de Espinosa não está apenas em naturalizar a paixão — sob este aspecto, não se distingue de Descartes ou de Hobbes —, nem em fazer do apetite e do desejo nossa essência — nisto, pensa da mesma maneira que Hobbes. Sua originalidade encontra-se noutro lugar.

Como observamos anteriormente, a tradição e o século xvii definem a paixão e a ação como termos reversíveis e recíprocos: a ação está referida ao termo de onde parte uma operação; a paixão, ao termo onde a operação incide. Eis por que se fala na paixão da alma como ação do corpo e na passividade corporal como ação da vontade e da razão. A um corpo ativo corresponderia uma alma passiva. A uma alma ativa, um corpo passivo. Podemos tomar como síntese da tradição filosófica na moral uma passagem de Cícero:

É preciso conhecer as diferentes maneiras de comandar e obedecer. Com efeito, assim como se diz que a alma comanda o corpo, também se diz que ela comanda o apetite nascido dos órgãos dos sentidos; porém, com respeito ao corpo ela é como um rei com respeito aos seus concidadãos ou um pai com relação a seus filhos, enquanto, com respeito ao apetite nascido dos sentidos, ela é como um senhor em relação a seus escravos, porque ela o recalca e o quebra. Assim como o poder de comandar que exercem os reis, os chefes, os senadores, os povos sobre os cidadãos e sobre os aliados, assim também é o poder da alma sobre o corpo; porém, assim como os senhores tratam duramente seus escravos, assim também age a razão com relação às partes viciosas e baixas da alma, os apetites, os arroubos de cólera e outras perturbações da alma.¹⁸

Espinosa rompe radicalmente com essa concepção da vida passional. À medida que a ordem e conexão das ideias é a mesma que as das causas corporais, sendo a mente ideia de seu corpo e ideia de si a partir da ideia de seu corpo, e sendo ela desejo como expressão consciente do apetite, será passiva juntamente com seu corpo, e ativa juntamente com ele. É bem esse o significado do “simultaneamente”, que analisamos acima. Assim, pela primeira vez em toda a história da filosofia, *corpo e mente são ativos ou passivos juntos e por inteiro*, em igualdade de condições e sem relação hierárquica entre eles. Nem o corpo comanda a mente (na paixão) nem a mente comanda o corpo (na ação). A mente vale e pode o que vale e pode seu corpo. O corpo vale e pode o que vale e pode sua mente.

Se unirmos essa ligação profunda entre corpo e mente à crítica espinosana da teoria da vontade livre como faculdade da alma dirigida pela razão para obter o domínio total sobre as paixões, compreenderemos a outra originalidade de Espinosa: na

Parte iv da *Ética*, o filósofo demonstra que uma ideia verdadeira jamais vence uma paixão simplesmente por ser uma ideia verdadeira. Apenas uma paixão vence outra paixão, se for mais forte e contrária a ela.

Um afeto não pode ser refreado nem suprimido senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a refrear.¹⁹

Está desfeita a pretensão filosófica que, durante séculos, buscou outorgar à vontade e à razão um poder que não possuem e que, para encobrir a impotência de ambas, inventou a moral ascética e a moral dos fins e valores como paradigmas externos a serem obedecidos pelo agente. O moralismo, impondo finalidades externas ao apetite e ao desejo, impondo modelos de virtudes e vícios, é a forma imaginária de suprir o fracasso de outro imaginário, o da vontade onipotente e da razão onisciente. Donde outra inovação espinosana: não há coisas boas ou más, e bom e mau, além de não serem coisas, não são valores em si nem correspondem a qualidades que existiriam nas próprias coisas. Bom é tudo que aumenta a força de nosso *conatus*; mau, tudo que a diminui. Eis por que Espinosa afirma que algo não é desejado por nós por ser bom, mas é bom porque o desejamos. É também por essa razão que Espinosa não investiga o bem e o mal nem coisas boas e más, sim o que há de bom ou de mau nos afetos.²⁰

A naturalidade da paixão, porém, não significa que seus efeitos sejam necessariamente positivos. Pelo contrário. Espinosa demonstra que, na maioria das vezes, a paixão aumenta imaginariamente a intensidade do *conatus* e a diminui realmente. O aumento imaginário da força para existir e sua diminuição real é a *servidão humana*.

A servidão não resulta dos afetos, mas das paixões ou afetos passivos. E não de todas elas em qualquer circunstância, mas da força de algumas delas sobre outras em certas circunstâncias. Passividade significa ser determinado a existir, desejar, pensar a partir das imagens exteriores que operam como causas de nossos apetites e desejos. A servidão é o momento em que a força interna do *conatus*, tendo se tornado excessivamente enfraquecida sob a ação das forças externas, submete-se a elas imaginando submetê-las. Ilusão de força na fraqueza interior extrema, a servidão é deixar-se habitar pela exterioridade, deixar-se governar por ela e, mais do que isto, Espinosa a define literalmente como *alienação* (o indivíduo passivo-passional é servo de causas exteriores, está sob o poder de outro ou, em linguagem espinosana, é *alterius juris*, está *alienus juris*). Não só não reconhecemos o poderio externo que nos domina, mas o desejamos e nos identificamos com ele. A marca da servidão é levar o desejo à forma limite: a carência insaciável que busca interminavelmente a satisfação fora de si, num outro (coisas ou pessoas) imaginário.

Entre seus vários efeitos, a servidão produz dois de consequências gigantescas: do lado do indivíduo, coloca-o em contrariedade consigo mesmo, levando-o a confundir exterior e interior, perdendo a referência de seu *conatus* e, justamente por isso, provocando sua própria destruição, como no caso do ciúme, da autoabjeção e do suicídio; do lado da vida intersubjetiva, torna cada um contrário a todos os outros, em luta contra todos os outros, temendo e odiando todos os outros, cada qual imaginando satisfazer seu desejo com a destruição do outro, percebido como obstáculo aos apetites e desejos de cada um e de todos os outros. Ao suicídio individual corresponde, no plano intersubjetivo, a luta mortal das consciências e, no plano político, a guerra civil como luta entre facções.

Acerquemo-nos da tristeza.

Espinosa demonstra que, em qualquer circunstância, seja na paixão, seja na ação, seja na alegria, seja na tristeza, nosso *conatus* sempre realiza um mesmo ato, qual seja, buscar relações com o que nos fortalece e desfazer os laços com o que nos enfraquece. Lembremos que nosso corpo é uma singularidade dinâmica constituída por relações de proporção no movimento de seus constituintes. Todo o trabalho do *conatus* consiste em conservar a proporção interna ao corpo, variando a intensidade dessa proporção conforme nossa vida nos faz seres cada vez mais complexos. A vida do corpo e da mente é uma intensa troca de relações internas e externas que conserva a individualidade como proporção dos constituintes, de sorte que essa troca aumenta com o aumento de nossas capacidades corporais e psíquicas no curso de nossa experiência. Assim, o *conatus* resiste à destruição e opera não só para a conservação, mas para o aumento das capacidades vitais de nosso corpo e de nossa mente.

Embora a busca do que nos fortalece e o afastamento do que nos enfraquece seja uma lei natural que não sofre nenhuma exceção, isto não significa que, em todas as circunstâncias, saibamos efetivamente o que nos fortalece e o que nos enfraquece. Pelo contrário, é próprio da vida imaginativa enganar-se. Esse engano, porém, não é um defeito de nosso intelecto, e muito menos uma perversão de uma suposta vontade viciosa que se inclinaria inexoravelmente para o mal. O engano decorre das condições em que se encontra nosso corpo e, com ele, nossa mente, e produz um engano de comportamento e de intensificação do *conatus*. Na paixão, o afeto, como vimos, é determinado pela potência de causas externas. Por outro lado, sabemos que nosso corpo e nossa mente são sistemas de vivências afetivas. Ora, essa vivência é natural e inicialmente imaginativa e imaginária porque a ideia que temos de nosso corpo não nos vem dele, e sim da imagem que os outros corpos dele possuem e nos enviam como num espelho. Ao mesmo tempo, a vivência que temos dos outros corpos também não nos vem diretamente deles, mas de suas imagens formadas por nosso corpo. Isto significa que, dependendo das condições de nosso corpo, ele buscará outros cuja imagem *pareça* aumentar sua força vital, sem poder dar-se conta de que eles a diminuirão, em vez de aumentá-la; da mesma maneira, nosso corpo poderá afastar-se de outros que efetivamente o regeneram e fortalecem, imaginando-os como enfraquecedores e adversários. Por que esse engano é possível? Por que na busca da alegria (aumento da potência de existir) vamos rumo à tristeza (diminuição da potência de existir)? Por dois motivos principais: em primeiro

lugar, porque o equilíbrio dinâmico de nosso corpo precisa ser incessantemente feito e conservado em decorrência do poder das forças exteriores sobre nós; em segundo, porque, em nossa mente, alegria e tristeza nunca aparecem em estado puro ou nuas, mas combinadas sob a forma de afetos variados. É assim que a alegria causada por um outro chama-se amor e a tristeza causada por um outro chama-se ódio. A alegria pela expectativa de um bem futuro chama-se esperança, a tristeza pela expectativa de um mal futuro, medo.

Alegria, tristeza e desejo combinam-se em múltiplas formas dando origem a inumeráveis afetos, ainda que cada um dos três afetos originários forme um sistema com sua lógica própria. Em outras palavras, num sistema de alegria, as paixões tristes serão incorporadas de tal maneira que as fortaleceremos a operar como se pudessem aumentar nossa força vital, e, ao contrário, num sistema de tristeza, as paixões alegres serão incorporadas de tal maneira que as fortaleceremos a operar como se deversem diminuir nossa força vital, ainda que imaginemos estar assim aumentando-a. Exatamente porque afetos alegres, tristes e desejantes se entrecruzam e se entrelaçam de formas múltiplas e variadas, Espinosa afirma que não possuímos um número suficiente de palavras para exprimir todos os afetos possíveis, pois são combinações infinitas de afetos alegres, tristes e desejantes. Para alguns afetos tristes possuímos nomes, e Espinosa os nomeia: ódio, aversão, medo, ciúme, desespero, remorso, arrependimento, comiseração, autocomiseração, autoabjeção, humildade, modéstia, inveja, pudor. Espinosa nomeia também alguns dos desejos tristes: frustração, cólera, vingança, crueldade, temor, pusilanimidade, consternação. E nomeia também alguns afetos e desejos alegres: amor, generosidade, glória, esperança, gratidão, segurança, devoção, estima, misericórdia, benevolência, coragem, força de ânimo. No entanto, paixões e desejos tristes tendem a combinar-se com paixões e desejos alegres, formando a trama cerrada do mundo afetivo imaginário, faltando-nos nomes e palavras para nomear todos os afetos assim produzidos. Essa combinação incessante de alegrias, tristezas, desejos alegres e tristes indica que nosso ser é constituído por um sistema de forças de intensidades distintas, ou seja, nossa potência é perpassada pelo jogo interno de intensidades fortes (alegria e desejos alegres) e fracas (tristeza e desejos tristes), e é exatamente essa multiplicidade de intensidades que nos permite vencer afetos tristes por alegres, mas também oscilar incessantemente entre alegrias e tristezas.

Ora, há um caso de tristeza que é peculiar e assustador: a melancolia. E, em contrapartida, há um caso de alegria também muito peculiar e admirável: a satisfação consigo mesmo. Espinosa não os coloca entre os afetos originários, nem como formas derivadas da tristeza ou da alegria, nem como combinações de alegria, tristeza e desejo, mas os explica como expressões completas do sistema dos afetos tristes e desejos tristes, no caso da melancolia; e do sistema dos afetos alegres e desejos alegres, no caso da satisfação consigo mesmo. No escólio da proposição 11 da Parte iii da *Ética*, Espinosa escreve:

o afeto de Alegria simultaneamente relacionado à Mente e ao Corpo, chamo Carícia ou Satisfação; o de Tristeza, por sua vez, Dor ou Melancolia. Contudo, cumpre notar que a Carícia e a Dor são referidas ao homem quando uma das partes dele é afetada mais do que as outras; já a Satisfação e a Melancolia, quando todas as partes são igualmente afetadas.

Embora alegria e tristeza expressem aumento ou diminuição da força vital, Espinosa demonstra que os afetos alegres e tristes possuem *localização* e podem ser avaliados como bons ou maus. Expliquemos essa curiosa ideia.

Vimos que nosso corpo é um sistema complexo de afecções, seja as que se produzem nele pela ação de outros corpos, seja as que ele produz em outros corpos; vimos também que a mente percebe todas essas afecções e, quanto mais complexa for a vivência corporal, está apta a um grande número de ideias. Ora, embora nosso corpo seja afetado de múltiplas e diferentes maneiras simultâneas pelos outros corpos, estes nunca o afetam por inteiro, e sim partes dele. Por isso mesmo, é natural que um mesmo corpo exterior nos afete de maneira diferente conforme a parte de nosso corpo afetada por ele, assim como é natural que diferentes corpos exteriores possam nos afetar da mesma maneira, dependendo das partes de nosso que afetem. É justamente por isso que um mesmo corpo exterior pode afetar de alegria uma parte de nosso corpo e de tristeza outra, assim como diferentes corpos exteriores podem todos afetar de alegria ou de tristeza nosso corpo, dependendo das partes que afetem. E nosso corpo pode fazer o mesmo com os outros corpos. Isso explica a infinita variedade e combinação de afetos que vivenciamos, pois dependem das partes de nosso corpo afetadas por outros corpos e afetando diferentes partes deles. É também por isso que nosso *conatus* pode enganar-se ao buscar outros corpos, procurando como causa de alegria um corpo que, na realidade, pode ser causa de tristeza e vice-versa. É ainda por essa razão que podemos nos tornar obsessivos: a obsessão, explica Espinosa, é esquecermos o todo de nosso corpo para nos deleitarmos ou nos afligirmos com uma única parte dele, aquela fortemente afetada de alegria ou de tristeza. Assim, um afeto é bom quando afeta de alegria parte de nosso corpo e de nossa mente, e é mau quando nos faz esquecer o todo de nosso corpo e de nossa mente, levando ao enfraquecimento de ambos porque uma única parte ou apenas algumas partes de nosso corpo e de nossa mente estão satisfeitos. Eis por que Espinosa fala em deleite excessivo ou mau e em dor boa: o primeiro é esquecimento de si, a segunda, o que permite ao corpo e à mente lembrarem-se de si mesmos.

Ora, a melancolia tem a peculiaridade de ser uma tristeza plena ou total, uma tristeza que afeta por inteiro nosso corpo e nossa mente. Isto significa que, em vez do desequilíbrio que costuma ocorrer com os outros afetos, que atingem com alegria e com tristeza apenas algumas partes do corpo e da mente e permitem ao *conatus* dispor de força para reagir e refazer o equilíbrio vital, no caso da melancolia há um equilíbrio de todas as partes do corpo e da mente, todas igualmente afetadas de tristeza, e o *conatus* não tem forças para reagir nem agir. Nos outros afetos, porque se mesclam partes alegres e partes tristes, somos contrários a nós mesmos e contrários uns aos outros, e é essa contrariedade que incita nosso *conatus* a vencê-la em

busca da concordância interna de nosso ser e da concordância com os outros. Na melancolia, porém, não há contrariedade alguma, interna ou externa, que nos incite a alguma busca de concordância interior porque já estamos plenamente de acordo com nós mesmos na inteireza de nossa tristeza. A melancolia condena o *conatus* à impotência e, portanto, à fraqueza completa. Nela, estamos inteiramente habitados e possuídos pelas forças externas que se apropriaram do todo de nosso corpo e do todo de nossa mente, estamos perdidos de nós mesmos.

Todavia, a essência do ser humano é o desejo, e desejamos seja quando somos passivos, seja quando somos ativos. Que desejo nos resta na melancolia, quando não nos resta nenhuma força interna? O desejo de desaparecer, de deixar de viver. Com a melancolia, iniciamos o caminho da morte. Vimos que, para Espinosa, nenhuma ideia verdadeira e nenhuma razão vencem uma paixão, mas somente uma paixão oposta e mais forte vence outra contrária e mais fraca. O oposto exato da melancolia é uma paixão de alegria, a satisfação consigo mesmo, a *hilaritas*. A pergunta, no entanto, é: como expulsar a melancolia, se nela não temos força interna alguma para existir e agir? Como a satisfação consigo mesmo poderia surgir no desfalecimento completo de todo desejo de vida?

Na verdade, a questão posta de forma extrema pela melancolia é a questão da própria ética, se por ética entendermos, como entende Espinosa, passar da passividade à atividade, da paixão à ação. De fato, se somos passivos por Natureza, se somos passivos de corpo e mente, se esta tem conhecimento inadequado dos apetites de seu corpo e de seus desejos, se não há uma vontade racional capaz de dominar as paixões, como a ética há de ser possível? A ética supõe e exige seres autônomos, mas somos naturalmente heterônomos; a ética supõe e exige seres racionais, mas somos naturalmente afetos e desejos.

VIRTUDE E LIBERDADE: A FORA DO DESEJO

Espinosa indaga: como sair do imaginário passional sem sair dos afetos, pois estes definem nossa essência? Como passar da passividade à atividade ou da paixão à ação sem abandonar os afetos? Em suma, como nos tornarmos *causa adequada*, isto é, causa interna total dos efeitos daquilo que se passa em nós?

“Ninguém pode desejar ser feliz, agir bem e bem viver que não deseje ao mesmo tempo ser, agir e viver, isto é, existir em ato”, lemos na proposição 21 da Parte iv da *Ética*, imediatamente seguida, na proposição 22, da demonstração de que “não se pode conceber nenhuma virtude anterior a esta, isto é, ao esforço para se conservar a si mesmo”. E, no corolário dessa proposição, Espinosa afirma: “O esforço para se conservar (*conatus*) é o primeiro e único fundamento da virtude”.

A chave da ética espinosana encontra-se nessa posição do *conatus* como fundamento primeiro e único da virtude, palavra empregada por Espinosa não no sentido moral de valor e modelo a ser seguido, mas em seu sentido etimológico de força interna (em latim, *virtus* pertence à família de *vis*, força). A virtude do corpo é ser afetado e poder afetar outros corpos de inúmeras maneiras simultâneas, pois, como vimos, o corpo é uma singularidade que se define tanto pelas relações internas de equilíbrio de seus órgãos quanto pelas relações de harmonia com os demais corpos, sendo por eles alimentado, revitalizado e fazendo o mesmo para eles. A virtude da mente, seu *conatus* próprio, é pensar, e sua força interior dependerá, portanto, de sua capacidade para interpretar as imagens de seu corpo e dos corpos exteriores, passando delas às ideias adequadas propriamente ditas, das quais ela é a única causa; em suma, passar da condição de causa inadequada à de causa adequada exige passarmos das ideias inadequadas às adequadas, de sorte que, para nossa mente, conhecer é agir e agir é conhecer.

Um desejo só se encontra em nossa mente ao mesmo tempo em que a ideia da coisa desejada. Na paixão, a coisa desejada surge na imagem de um fim externo; na ação, como ideia posta internamente por nosso próprio ato de desejar e, portanto, como algo de que nos reconhecemos como causa, interpretando o que se passa em nós e adquirindo a ideia adequada de nós mesmos e do desejado. E é no interior do próprio desejo que esse desenvolvimento intelectual acontece. Em outras palavras, a virtude é, por um lado, um movimento e um processo de interiorização da causalidade — ser causa interna ou adequada dos apetites, dos desejos e das ideias — e, por outro, a instauração de nova relação com a exterioridade, quando esta deixa de ser sentida como ameaçadora ou como supressão de carências imaginárias. Isso significa que a possibilidade da ética encontra-se, portanto, na possibilidade de fortalecer o *conatus* para que se torne causa adequada dos apetites e imagens do corpo e dos desejos e ideias da mente. A originalidade de Espinosa está em considerar que essa possibilidade e esse processo são dados pelos próprios afetos, e não sem eles ou contra eles. De fato, na proposição 14 da Parte iv da *Ética*, escreve:

O verdadeiro conhecimento do bom e do mau, enquanto verdadeiro, não pode refrear nenhum afeto senão somente enquanto é considerado um afeto.

Em outras palavras, um conhecimento verdadeiro só pode agir sobre os afetos, passivos ou ativos, se ele próprio for um afeto. É, pois, a dimensão afetiva das ideias ou do conhecimento o que lhes permite intervir no campo afetivo. Ora, a ideia verdadeira do bom consiste em compreendê-lo como o que aumenta a potência de existir e agir, enquanto a ideia verdadeira do mau em compreendê-lo como diminuição dessa potência. Dessa maneira, o conhecimento verdadeiro do bom e do mau nos afetos, por ser uma ação da mente (e não uma paixão) será mais forte do que a ignorância. Esse conhecimento verdadeiro nos ensina que a alegria e todos os afetos dela derivados, mesmo quando passiva, é o sentimento do aumento da força para existir. Em outras palavras, a força do *conatus* aumenta na alegria e nos desejos alegres e, inversamente, diminui na tristeza e desejos

tristes. Por isso, lemos na proposição 18 da Parte iv da *Ética*:

O desejo que nasce da alegria é mais forte do que o desejo que nasce da tristeza.

Ora, sabemos que uma paixão não é vencida por uma ideia verdadeira, mas por uma outra paixão contrária e mais forte. Espinosa nos mostra que a alegria e o desejo nascido da alegria (e, portanto, o desejo nascido de todos os afetos de alegria, como o amor, a amizade, a generosidade, o contentamento, a força de ânimo, a benevolência, a gratidão, a glória) são as paixões mais fortes. A vida ética começa, assim, no interior das paixões, pelo fortalecimento das mais fortes e enfraquecimento das mais fracas, isto é, de todas as formas da tristeza e dos desejos nascidos da tristeza (ódio, medo, ambição, orgulho, humildade, modéstia, ciúme, avareza, vingança, remorso, arrependimento, inveja). Uma tristeza intensa é uma paixão fraca; uma alegria intensa, uma paixão forte, pois fraco e forte se referem à qualidade do *conatus* ou da potência de ser e agir, enquanto a intensidade se refere ao grau dessa potência. Passar dos desejos tristes aos alegres é passar da fraqueza à força.

É exatamente aqui que podemos descobrir por que é possível libertar-se da melancolia. De fato, Espinosa demonstra que o *conatus* é um princípio de vida e que por isso quanto maior a tristeza, maior o esforço para livrar-se dela porque uma oposição mais profunda se instala naquele que está possuído pela maior tristeza ou pela melancolia: a oposição entre vida e morte. Visto que somos uma parte da potência infinita da substância universal, não temos vida, mas *somos* vida. A melancolia é o risco de deixarmos de ser o que somos, de perda não apenas do sentido de nossa existência, mas de nossa essência. Eis por que a melancolia põe em movimento uma exigência gigantesca: que o *conatus* seja *virtus*, virtude ou força de conservação do que está em vias de se perder. É só como experiência limite de confronto entre o ser e o nada, a vida e a morte, que a melancolia põe à prova nossa humanidade. Vencê-la é uma exigência ética.

Como se dá o processo de passagem da passividade à atividade, da causalidade inadequada à adequada?

Na última parte da *Ética*, Espinosa escreve:

Como os pensamentos e as ideias das coisas se ordenam e se encadeiam na mente, exatamente da mesma maneira as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas, se encadeiam e se ordenam no corpo.

Se, pelo pensamento, separarmos uma emoção da mente de sua causa externa e a ligarmos a outros pensamentos, então, o amor ou o ódio para com a causa externa serão destruídos.

Um afeto que é paixão deixa de ser paixão quando dele formamos uma ideia clara e distinta.

Não há nenhuma afecção do corpo de que não possamos formar um conceito claro e distinto.

O que torna possíveis essas proposições é o processo liberador iniciado no interior das paixões. À medida que as paixões tristes vão sendo afastadas e as alegres vão sendo reforçadas e ampliadas, a força do *conatus* aumenta, de sorte que a alegria e o desejo dela nascido tendem, pouco a pouco, a diminuir nossa passividade e preparar-nos para a atividade.

O primeiro instante da atividade é sentido como um afeto decisivo: quando, para nossa mente, pensar e conhecer for sentido como o mais forte dos afetos, o mais forte desejo e a mais forte alegria, um salto qualitativo tem lugar, pois descobrimos a essência de nossa mente e sua virtude no instante mesmo em que a paixão de pensar nos lança para a ação de pensar, pois, escreve Espinosa, “quando a mente contempla a si própria e sua potência de agir, alegra-se”. É o momento em que descobrimos a diferença entre a potência imaginante-memorial do corpo e a potência pensante da mente e, ao mesmo tempo, compreendemos que os pensamentos se encadeiam na mente da mesma forma como as imagens se encadeiam no corpo, mas que uma ideia difere de uma imagem porque é o conhecimento verdadeiro das causas das imagens e das ideias, conhecimento verdadeiro da essência do corpo e da mente, conhecimento verdadeiro da relação entre ambos e deles com o todo da Natureza.

A partir desse momento, as quatro primeiras proposições da parte final da *Ética* ganham sentido: a ética não é senão o movimento de reflexão, isto é, o movimento de interiorização no qual a mente *interpreta* seus afetos e os de seu corpo, afastando as causas externas imaginárias e descobrindo-se e a seu corpo como causas reais dos apetites e desejos. A possibilidade da ação reflexiva da mente encontra-se, portanto, na estrutura da própria afetividade: é o desejo da alegria que a impulsiona rumo ao conhecimento e à ação. Pensamos e agimos não contra os afetos, mas graças a eles. A essência da mente, escreve Espinosa, é o conhecimento, e quanto mais conhece, mais realiza sua essência ou sua virtude.

Visto que a mente é ideia de seu corpo, quanto mais apto for seu corpo para a pluralidade e a complexidade das afecções e dos afetos, mais capaz do múltiplo simultâneo, mais ativa será a mente, que, por fim, poderá compreender-se como ideia da ideia de seu corpo, isto é, como poder reflexivo que alcança pelo pensamento o sentido de si mesma, de seu corpo, do mundo e da Natureza inteira. A reflexão como interiorização e interpretação das causas reais e do sentido verdadeiro da vida afetiva é, assim, uma liberação que nos faz chegar à liberdade.

Espinosa define a liberdade humana a partir da noção de causa adequada, portanto, quando somos causa interna plena e total do que se passa em nós, quando o que somos, fazemos, desejamos e pensamos são idênticos. A liberdade, por conseguinte, não é um ato da vontade como livre-arbítrio, mas a ação que decorre necessariamente de nossa essência ou de nosso ser. Liberdade e necessidade não se opõem, mas se definem reciprocamente: são a afirmação da autodeterminação do

agente quando sua ação exprime aquilo que ele necessariamente é por essência.

Na paixão e na servidão, diz Espinosa, os humanos são contrários a si mesmos e contrários uns aos outros, cada qual cobiçando como o maior de todos os bens a posse de um outro humano, pois, lemos na Parte iv da *Ética*, o desejo passivo mais intenso não é o da posse de bens possuídos por outros, mas o desejo de apropriar-se do outro e tornar-se objeto do desejo do outro. O bem supremo da vida servil exclui os demais de sua fruição, ou, como dizia Espinosa no *Tratado teológico-político*, quem julga ser este o sumo bem, não sabe o que é a verdadeira felicidade. Em contrapartida, na ação e na liberdade, os humanos se descobrem como concordantes e, sobretudo, descobrem que sua força para existir e agir aumenta quando existem e agem em comum, de sorte que o bem supremo da vida afetiva e intelectual livre é justamente o que buscava o jovem Espinosa quando, na abertura do *Tratado da emenda do intelecto*, escreveu: “um bem verdadeiro capaz de comunicar-se a todos”.

3. A ciência dos afetos

A VOZ DO PREGADOR

No “Sermão da quinta quarta-feira da Quaresma”, nosso pregador máximo, o padre Vieira, profere:

Mas como pode ser que haja homens tão cegos, que com os olhos abertos não vejam as cousas como são? Dirá alguém que este engano da vista procede da ignorância [...]. Eu não pretendo negar à ignorância os seus erros; mas os que do céu abaixo padecem comumente os olhos dos homens (e com que fazem padecer a muitos) digo que não são da ignorância, senão da paixão. A paixão é a que erra, a paixão é a que os engana, a paixão é a que lhes perturba e troca as espécies, para que vejam umas cousas por outras. E esta é verdadeira razão ou sem razão de uma tão notável cegueira. Os olhos veem pelo coração, e assim como quem vê por vidros de diversas cores, todas cousas lhe parecem daquela cor, assim as vistas se tingem dos mesmos humores, de que estão, bem ou mal, afetos os corações.¹

Embora Aristóteles enumere onze paixões, prossegue Vieira, há apenas duas em que se resumem todas as outras: o amor e o ódio.

E estes dous afectos cegos são os dous polos em que se revolve o mundo, por isso tão mal governado.²

Amor e ódio pesam os merecimentos, qualificam as ações, avaliam as prendas, repartem as fortunas, enfeitam ou enfeiam, fazem ou aniquilam os objetos e transtornam a ordem natural:

Se os olhos veem com amor, o corvo é branco; se com ódio, o cisne é negro; se com amor, o Demônio é formoso; se com ódio, o Anjo é feio [...]; se com amor, o que não é, tem ser; se com ódio, o que tem ser, e é bem que seja, não é nem será jamais [...]. Por isso veem os talentos ociosos e as incapacidades com mando; a ignorância graduada, e a ciência sem honra [...]. Pode haver maior violência da razão? Pode haver maior escândalo na Natureza? Pode haver maior perdição da República?³

Diante do desgoverno do mundo e da república, o que cabe ao pregador? Fugir do *delectare*, que “lisonjeia os ouvidos”, e, imitando são Paulo e são João Batista, “penetrar os corações” com as setas agudas de que falam os Salmos, para assim dobrar e mortificar os afetos. *Flectere animos* é a lição da retórica vieirana, desenvolvida naquela que é, talvez sua peça maior, a teoria da pregação no “Sermão da sexagésima”:

A pregação que frutifica, a pregação que aproveita, não é aquela que dá gosto ao ouvinte, é aquela que lhe dá pena. Quando o ouvinte a cada palavra do pregador treme; quando cada palavra do pregador é um torcedor para o coração do ouvinte; quando o ouvinte vai do sermão para casa confuso e atônito, sem saber parte de si, então é a pregação qual convém, então se pode esperar que faça fruto. [...] Semeadores do Evangelho, *eis aqui o que devemos pretender nos nossos sermões, não que os homens saiam contentes de nós, senão que saiam muito descontentes de si*; não que lhes pareçam bem nossos conceitos, mas que lhes pareçam mal os seus costumes, as suas vidas, os seus passatempos, as suas ambições e, enfim, todos os seus pecados [...]. Se eu contentara aos homens, não seria servo de Deus. Oh! Contentemos a Deus, e acabemos de não fazer caso dos homens.⁴

Médico das almas, o pregador deve recusar a receita de Lucrécio — pôr mel nas bordas do copo onde está o remédio amargo — e seguir a de são Paulo — “sarem e não gostem; salvem-se e amargue-lhes”. Dessa maneira, é respeitada a lição de Cícero e de Quintiliano: depois de obter a atenção do ouvinte, o orador deve primeira e principalmente excitar nele paixões violentas e turbulentas, impeli-lo e agitá-lo de maneira a impedir-lhe o julgamento e a deliberação, pois é nisso que consiste “toda a força e habilidade da oratória”.⁵

Sem dúvida, o *páthos* só escuta a voz do *delectare* e para movê-lo, forçando-o a ouvir o *docere*, o pregador há de imprimir no deleite uma torção exigida pelo decoro: quem fala de paixões jamais poderá deleitar o ouvinte recorrendo ao prazer e ao agradável, mas deverá deleitá-lo infligindo-lhe horror, desprazer e desagrado consigo mesmo. A equidade ética exige um decoro prudencial e este, retoricamente, deve sublinhar a qualidade da matéria tratada, no caso, o horrendo que marca com seu selo as paixões.

Os pastores da Reforma e os pregadores da Contrarreforma concebem a *medicina animi* como arte da dor e da pena, que deve vituperar as paixões porque é preciso detestá-las para alcançar a salvação. Por esse motivo, o “Sermão da sexagésima” se coloca mais do lado de Aristóteles do que de Quintiliano. De fato, para mover o *páthos*, é requerido o *éthos* do orador como exemplo e modelo, e o exórdio de um discurso deve oferecer o caráter do orador de maneira a obter a benevolência do ouvinte, até mesmo adulando-o, se necessário. Quando Vieira declara que a finalidade do sermão não é fazer com que “os homens saiam contentes de nós, senão que saiam muito descontentes de si”, recupera a dupla lição de Aristóteles. A primeira, desenvolvida pelo filósofo na exposição do gênero epidítico, ensina que o caráter do orador é não só uma instância moral reguladora, mas também uma fonte dos enunciados persuasivos; a segunda, desenvolvida na exposição do gênero judiciário, ensina que o discurso deve expor e demonstrar os fatos e as coisas tais como são, pois é sua finalidade buscar o justo muito mais do que “o não desgostar ou o regozijar o auditório”, e isso é tanto mais importante “por causa dos vícios do auditório”.⁶

Desde Aristóteles e os latinos, sabe-se que as ações humanas são determinadas por dois fins: o bom e o belo ou o honesto e o prazer ou o agradável e útil. A ética consiste em obter a coincidência desses dois fins, coincidência cujo nome é virtude. A retórica, definida como discurso dirigido ao *éthos* do ouvinte pela comoção de seu *páthos*, pode realizar suas três ações discursivas — *movere* [comover], *docere* [ensinar] e *delectare* [deleitar] — tanto pelo recurso às imagens positivas do bom/belo/honesto e do útil/ agradável, como usando as imagens negativas, isto é, o horrendo e o nocivo, imagens do vício. No discurso moral ou na filosofia moral seiscentista, o decoro (de matriz teológica) dá preferência ao horrendo para referir-se às paixões. O elogio do bom/belo/útil ou da virtude é feito indiretamente, pois diretamente o moralista se dedica ao vitupério do mau/feio/nocivo ou do vício. Ao belo da virtude é contraposto o horrendo do vício, isto é, das paixões.

Para realizar essa medicina do ânimo, a retórica seiscentista determina as funções das três partes do discurso, isto é, da invenção, da disposição e da elocução. A função teórica, que compete à *inventio* (isto é, à escolha dos tópicos que definem a natureza do argumento e o gênero a ser desenvolvido segundo as exigências do assunto), corresponde ao *docere* e é realizada como *mimesis* ou representação do verossímil. A função terapêutica, que compete à *dispositio* (ou seja, à ordem e arranjo dos argumentos), corresponde ao *movere* e é realizada pelo *éthos* edificante do orador ou do escritor, agitando e impelindo o *páthos* do ouvinte. E a função hedonística, que compete à *elocutio* (isto é, às figuras de linguagem e de pensamento que ornamentam o discurso), corresponde ao *delectare* e é realizada pela surpresa, admiração e entusiasmo provocados no leitor ou no ouvinte. Como o prazer deve coincidir com o bom/honesto, a função hedonística é controlada pelas funções teórica e terapêutica por meio do *decorum*, isto é, pela obediência ao que é ou está conforme a opinião estabelecida e aos bons costumes; e o deleite é provocado pelo ajuste entre *decorum* e *mimesis*, ou seja, pela conveniência entre o preceito e a representação correta ou verossímil do que deve ser. Dessa maneira, a filosofia moral seiscentista identifica a *recta ratio* estoica e a afirmação de Quintiliano, segundo a qual a *recta honestaque ratio*, ou as regras da vida reta e honesta, devem ser propostas e expostas pelo *sapiens*, conhecedor de todas as ciências, e *honestus*, o homem de bem, “dotado de excepcional aptidão para a palavra e de todas virtudes do ânimo”: o orador. Ou seja, conforme a *Instituição oratória*, o filósofo.⁷

Dessa maneira, é a súpula da filosofia moral que Espinosa oferece na abertura do *Tratado político*, escrevendo:

Os filósofos concebem os afetos com que nos batemos como vícios em que os homens caem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, lamentá-los, maltratá-los e (quando querem parecer os mais santos) detestá-los. Acreditam, assim, fazer coisa divina e alcançar o cume da sabedoria, ao louvar de muitas maneiras uma natureza humana que em lugar nenhum existe e fustigar com suas sentenças aquela que deveras existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. Onde aconteceu que, as mais das vezes, quase todos tenham escrito sátira em vez de ética, e nunca tenham concebido uma política que possa ser posta em uso, mas sim quimera e que só poderia ser instituída no País da Utopia ou na Idade de Ouro dos poetas, isto é, quando, sem dúvida, não havia qualquer precisão dela.⁸

Antes de mais nada, observemos que Espinosa situa a filosofia moral num gênero retórico determinado, o epidítico, pois desde Aristóteles sabe-se que esse gênero tem como objeto o elogio e o vitupério, que o elogio se dirige às belas/boas ações ou à virtude, enquanto o vitupério se volta para a censura e a condenação do vício. Na medida em que a filosofia moral considera os afetos vícios voluntários, o discurso sobre eles só pode ser epidítico. Ora, um vício, ensinam Cícero e Quintiliano, é *deformitas* e *turpitude*, deformidade e fealdade, mescla de horrendo e de ridículo, e sempre objeto de irrisão. A esse respeito, vale a pena lembrar uma passagem de *El discreto*, de Balthazar Gracián, em que o perigo do riso e do ridículo é evitado por uma antecipação retórica ou por engenho industrioso daquele que ridiculariza a si mesmo para não correr o risco de ser objeto de vitupério:

Fue siempre grande sutileza hacer gala de los desaires y convertir en realces de la industria los que ya fueron desfavores de la naturaleza y de la suerte. El que se adelanta a confesar el defecto propio cierra la boca a los demás; no es desprecio de si mismo, sino heroica bizarría, y, al contrario de la alabanza, en boca propia se ennoblece.⁹

Uma vez que os filósofos julgam os afetos vícios em que os homens caem por sua própria culpa, só podem ser objeto de riso, lamento e aversão e, portanto, seu tratamento pertence à *ars vituperandi*.

Para que o vitupério seja eficaz, isto é, ensine e comova o *páthos* do destinatário do discurso, qual deve ser o *éthos* do filósofo moral? O de quem parece santo, faz coisas divinas e alcançou o cume da sabedoria. O *éthos* nobre do filósofo persuade porque amesquinha o *páthos* do ouvinte ou do leitor. Como dissera Vieira, “a pregação que frutifica, a pregação que aproveita, não é aquela que dá gosto ao ouvinte, é aquela que lhe dá pena”.

É então que, com sagacidade e fina ironia, Espinosa emprega um recurso retórico para desqualificar a filosofia moral. Ao desenvolver os preceitos referentes à *elocutio*, a tradição retórica menciona todos os ornatos que podem ser empregados pelo orador em defesa de sua tese. Um deles provém justamente do exame do gênero epidítico por Aristóteles e consiste em redefinir o objeto do discurso, indicando que os adversários erraram ao defini-lo. Para realizar esse ornato ou a redefinição, a retórica preceitua que se deve chamar o definido pelo nome contrário. Por exemplo, chamar um covarde de prudente (se vai ser elogiado) ou o contrário, chamar um prudente de covarde (se vai ser vituperado). Como procede Espinosa? Afirma que os que se julgam santos, divinos e sábios falam do nada, do vazio, de um não objeto, pois não falam dos homens tais como deveras são, e sim como gostariam que fossem. E a redefinição do objeto é oferecida indiretamente ao indicar que o erro na definição dos afetos leva a chamar de ética o que deve ser chamado de sátira (cujo objeto é a decadência moral, da qual se

deve rir) e de política o que deve ser chamado de utopia (cujo objeto é o lamento pelos vícios da cidade existente em nome da cidade perfeita, instituída por homens perfeitos). Ao vitupério dos filósofos morais, Espinosa contrapõe a serenidade do sábio:

procurei escrupulosamente não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las. Assim, não encarei os afetos humanos, como são o amor, o ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia e as restantes comoções do ânimo, como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem, tanto como o calor, o frio, a tempestade e outros fenômenos do mesmo gênero pertencem à natureza do ar, os quais, embora sejam incômodos, são contudo necessários e têm causas certas, mediante as quais tentamos entender sua natureza.¹⁰

UM TEXTO RETÓRICO

A Parte iii da *Ética* intitula-se “Da natureza e origem dos afetos”, em geral designada simplesmente como *De affectibus*. Se considerarmos a tradição clássica e cristã, não há de surpreender que seu Prefácio seja uma peça retórica. De fato, sempre se soube que o *páthos* é um acidente do *éthos*, um predicado que não possui de si ou por si uma essência ou uma natureza, e que ele é contrariedade e contradição que *acontecem* a um sujeito. Ou, como escreve Gracián, é o que faz um homem desigual a si mesmo. O *páthos*, ensina Aristóteles, é a voz da contingência, o instável ou, como repetirão incansavelmente os moralistas, é a inconstância humana. Se, tradicionalmente, a ética se ocupava com as disposições do *éthos* ou do caráter enquanto *phýsein* ou por natureza, oferecendo-lhe um quadro de hábitos ou de virtudes e vícios conformes à sua essência, em contrapartida, o *páthos* ou as paixões enquanto paixões sempre foram postas no campo da retórica, porque delas só poderia haver arte, jamais ciência.¹¹ Se é verdade, julgava a tradição, que por natureza somos impulso, tendência e inclinação, se é verdade que por natureza somos apetite e desejo, todavia a natureza pode ser contrariada pelo *páthos* e deste não pode haver um saber apodítico, pois é um acontecer contingente e não há ciência do acidente nem do contingente.¹² Por que, entretanto, não colocá-lo na dialética, cujo objeto é justamente o provável e a contrariedade das opiniões? Por que dar-lhe o lugar central na retórica? Porque sua instabilidade e inconstância indicam que é maleável, que pode mudar de direção e de sentido, se for movido por uma força maior que a sua. Ele é, por excelência, objeto de persuasão. A retórica é, para a ética, o complemento indispensável, uma arte persuasiva e curativa que auxilia a ação da vontade para a conduta conforme ao bem e à virtude.

Todavia, o Prefácio do *De affectibus* nos coloca diante de uma questão: como explicar a presença de um texto retórico numa obra como a *Ética*, que se apresenta *ordine geométrico demonstrata*? Não só isso. Espinosa possui dois antecessores que desqualificaram o papel da retórica no interior da ética: ele conhece a declaração de Descartes, quando este escreve que seu intuito não é “explicar as paixões enquanto orador, nem mesmo como filósofo moral, mas somente enquanto físico”;¹³ e certamente não ignora a distinção que Hobbes estabelece entre os “matemáticos”, que ensinam, e os “dogmáticos”, que desejam persuadir, ou seja, entre os que procedem dos princípios e inferem de premissas as verdades das proposições e os que “escreveram sobre as faculdades, as paixões e os costumes dos homens ou sobre a filosofia moral” e que, além de não removerem dúvidas, as multiplicaram em controvérsias sem fim.¹⁴ Sabemos, também, que Espinosa atribui à retórica os deslizamentos semânticos que alteram a significação primeira das palavras e fornecem à filosofia a teia de metáforas em que se enreda porque obscurecem tanto o sentido verbal proposto espontaneamente pela experiência como o significado conceitual concebido pelo intelecto.

Acompanhemos, pois, o Prefácio à Parte iii da *Ética* para compreendermos seu grande engenho: uma peça retórica voltada contra os retóricos, usando contra eles as armas com que se dedicavam a vilipendiar as paixões humanas.

Nele, três teses são apresentadas como introdução ao trabalho geométrico que será realizado nas Partes iii e iv da obra: a naturalidade dos afetos (contra sua desnaturação, empreendida pela tradição dos teólogos e moralistas); a ignorância de todos os que escreveram sobre o assunto; e a apresentação dos argumentos que permitem demonstrar *more geométrico* a natureza, origem e força dos afetos, isto é, instituir, finalmente, uma *ciência dos afetos*.

A RETÓRICA CONTRA OS RETÓRICOS

O Prefácio está estruturado por um contraponto e uma declaração central: o contraponto é estabelecido entre “quase todos” que escreveram sobre os afetos e alguns “homens eminentíssimos”, que deram aos mortais conselhos cheios de prudência; a declaração recolhe o resultado do contraponto e conclui que, até o presente, ninguém determinou a natureza e a origem dos afetos, suas forças e o que pode a mente humana para moderá-los.

Quase todos que escreveram sobre os afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora da Natureza. Parecem, antes, conceber o homem na Natureza qual um império num império (*imperium in imperio*). Pois creem que o homem mais perturba do que segue a ordem da Natureza, que possui potência absoluta sobre suas ações e que não é determinado por nenhum outro que ele próprio. Ademais, atribuem a causa da impotência e inconstância humanas não à potência comum da Natureza, mas a não sei que vício da natureza humana, a qual, por isso, lamentam, ridicularizam, desprezam, ou, o que o mais das vezes acontece, amaldiçoam; e aquele que sabe mais arguta ou eloquentemente escarnecer a impotência da mente humana é tido como divino.¹⁵

Escrevendo sobre os afetos, a maioria, portanto, tratou o natural como se fora prodígio. Com isso, já dispomos de uma

primeira pista para delinear o perfil dos tratadistas morais: são retóricos no sentido seiscentista do termo, isto é, aqueles julgam aumentar o poderio persuasivo do discurso na proporção exata em que este consegue transformar o natural em artifício e, em seguida, artificializar o próprio artifício para produzir o efeito da admiração ou do maravilhamento.

De fato, nos textos morais do Seiscentos, afastando-se da preceptiva retórica clássica, a *inventio* (que define o assunto) e a *dispositio* (que organiza a exposição do assunto) são minimizadas e suplantadas pela importância da *elocutio* (as figuras de linguagem e de pensamento que ornamentam o discurso), pois sobre ela a arte do discurso seiscentista faz descansar as qualidades do orador e do escritor, particularmente a “agudeza de engenho”,

capaz de explicitar relações inesperadas ou não vistas entre várias coisas e conceitos distanciados por meio de metáforas e outros tropos e figuras da elocução.¹⁶

Donde o lugar privilegiado conferido à metáfora, designada por Tesouro “grande mãe de todas as agudezas” porque ensina que “três coisas, ora separadas, ora juntas, fecundam a mente humana com conceitos maravilhosos”,¹⁷ quais sejam, o engenho (ou o intelecto dotado de perspicuidade e versatilidade), o furor (ou a aflição, a paixão, a inspiração e a loucura) e o exercício (ou a imitação sagaz).

Agudo é o engenho que cria conceitos pela aproximação máxima e inesperada entre termos extremos concordantes ou discordantes, cuja distância, na linguagem comum, torna insuspeitada a possibilidade de juntá-los, junção que é um feito da linguagem culta.¹⁸ A proximidade repentina de extremos distantes surpreende e maravilha, e por isso persuade. E sua persuasão é tanto mais forte quanto mais forte o artifício para obter o efeito agudo, quanto mais distante estiver da natureza das coisas e quanto mais souber metaforizar as próprias metáforas. De fato, os engenhosos do período “deslocam a metáfora, antes simples tropo ou ornamento de estilo, para a base da invenção” e concebem o conceito como condensação de dois outros, que são metáforas. A metáfora se torna o núcleo da concepção do discurso e, uma vez que a metáfora não é um ser, “os homens engenhosos também são divinos, pois seu engenho do não ente faz ente”.¹⁹ A metáfora confere ao engenhoso o poder de criação, tornando-o divino.

Espinosa, porém, permanece um clássico. Nele, a elocução tem importância menor (ainda que não seja desprezada), enquanto a invenção e a disposição funcionam como instrumentos principais do texto. Em outras palavras, é a escolha do argumento e a maneira de ordená-lo que estruturam o discurso. Sua agudeza está na escolha dos argumentos; seu engenho, na maneira de voltá-los contra a própria retórica.

É exatamente o recurso retórico da agudeza como produção de surpresa e maravilha pelo uso do artifício que a abertura do Prefácio sublinha: os que trataram dos afetos humanos e da maneira de viver dos homens escreveram como se não estivessem diante de coisas naturais, mas contrárias à Natureza, e, ao tratar o que é natural com engenho agudo, o tornaram excepcional e espantoso, pretendendo, com metáforas de metáforas, dar ente ao nada e com isso, como supostos criadores *ex nihilo*, parecer divinos.

Como é produzida a transformação do natural em escândalo e violência contra a Natureza e a razão? Ela é realizada por uma operação cujo pressuposto (silencioso sob a grandiloquência do discurso moral) é teológico-metafísico e concerne à posição do homem na Natureza. De fato, ao considerar que o afeto (ou a paixão) contraria a ordem natural em vez de seguir dela e segui-la, os tratadistas conceberam o homem como “um império num império”. Essa expressão é empregada por Espinosa numa tríplice significação: em seu sentido teológico, ela provém da Cabala e designa o lugar do homem antes da queda, quando Deus lhe teria dado o império do mundo; em seu sentido político, essa expressão encontra-se nos autores que discutem a indivisibilidade da soberania (tem o *imperium* quem tem o poder de mando e tem o poder de mando quem tem o poder para fazer e promulgar as leis e usar a espada) e por isso mesmo atacam as igrejas e as corporações como sediciosas, pois pretendem dividir a soberania, instituindo poderes rivais que a disputam; finalmente, em seu sentido metafísico e moral, é empregada para indicar a soberania da vontade no domínio absoluto sobre todas as paixões e ações.

Que o homem seja um *imperium* significa que não segue a ordem natural, mas “possui potência absoluta sobre suas ações e não é determinado por nenhum outro que ele próprio”. E que ele seja *imperium in imperio* significa que a filosofia moral julga haver dois poderes soberanos — o da Natureza e o do homem — que são necessariamente rivais, uma vez que a marca do *imperium* é a indivisibilidade. Assim, o poder humano, embora situado na Natureza, é, em si mesmo, extranatural ou tem sua origem fora da Natureza. *Imperium in imperio* significa que a soberania da necessidade natural contrapõe-se a soberania da vontade humana ou a liberdade, entendida como poder para determinar-se apenas por si mesmo, independentemente da ordem necessária da Natureza.

Ora, juntamente com *imperium*, Espinosa introduz *perturbatio* — “creem que o homem mais perturba do que segue a ordem da Natureza”. A palavra *perturbatio* foi cunhada por Cícero, nas *Tusculanas*, para traduzir o grego *páthos*, dando-lhe, porém, uma precisão que não possuía na língua grega, pois, nesta, referia-se indiferentemente às oscilações do ânimo e às doenças do corpo e da alma, porém Cícero pretende, por um lado, identificar oscilação e doença, e, por outro, separar doenças do corpo e do ânimo, distinguindo entre *morbus* (doença do corpo) e *perturbatio* (doença do ânimo). *Perturbatio*, doença da alma, movimento violento incontrollável do ânimo, é o *affectus*, derivado de *afficio* (disposição física ou moral indiferente ao bem e propensa ao mal) e de *factio* (a facção sediciosa): o afeto é *perturbatio*, ou seja, paixão, e é *factio*,

sedição do ânimo contra uma ordem que não seja a sua, portanto, contra a ordem da Natureza. Em outras palavras, *perturbatio* indica que, na paixão, a relação do homem com a Natureza é causa de desordem. Desgoverno, diz Vieira.

Reunidos *imperium* e *perturbatio*, o quadro pintado pela maioria figura o homem como um ser prodigioso, que faz para si mesmo suas próprias leis e, ao mesmo tempo, figura sua maneira de viver como sedição contra o *imperium* da Natureza, agindo contra ela. Causa antinatural e contranatural, o efeito da soberania humana é previsível: perturba a ordem natural, impondo uma outra, contrária à primeira.

Tendo chegado a esse prodígio maravilhoso, os moralistas se veem diante de um problema. Depois de terem dado ao homem a condição de soberano autodeterminado, dotado de pleno poder sobre seus atos e cuja potência rivaliza com a da Natureza, não têm como explicar “a impotência e a inconstância humanas”. Em outras palavras, a filosofia moral está submetida a dois preceitos contraditórios de *decorum*: num deles, o decoro, ou a regra da verossimilhança ou a opinião reta convencionada, afirma que o homem é um poder imperial de autodeterminação, exterior à necessidade da ordem natural; no outro, a regra da verossimilhança ou a opinião reta convencionada afirma que, sob a pressão dos afetos, o homem é impotente e inconstante. Do homem imperial, poderosamente autodeterminado e perturbador da ordem natural, passamos ao homem perturbado e fraco. A solução não se fará esperar: “atribuem a causa da impotência e inconstância humanas não à potência comum da Natureza, mas a não sei que vício da natureza humana, a qual, por isso, lamentam, ridicularizam, desprezam, ou, o que o mais das vezes acontece, amaldiçoam”.

Glorificada há pouco pela *ars laudandi* dos moralistas, eis a natureza humana posta sob a *ars vituperandi*. Essa passagem do louvor ao vitupério não é simplesmente retórica, mas tem um claro pressuposto teológico, ou seja, pressupõe a imputação de pecado ao homem e de um pecado original, pois o vício é “da natureza humana”, agora detestável e detestada. Em outras palavras, a retórica dos moralistas seiscentistas está embebida no desafio imposto pelo pelagianismo, pois somente um herege há de afirmar que o *imperium* recebido pelo homem antes da queda se conservou intacto após o pecado e que a natureza humana é capaz, por si mesma, de praticar o bem e salvar-se. Assim, depois de elevá-lo ao ápice do poder, os mais eloquentes e mais agudos transformam o homem em objeto de irrisão e ódio.

Se prestarmos atenção no desenvolvimento da argumentação espinosana, perceberemos que Espinosa usa o recurso engenhoso da agudeza e reúne, graças a uma única imagem — a do *imperium in imperio* — duas imagens antagônicas, fazendo aparecer de uma só vez os opostos: a glorificação da soberania do homem (senhor absoluto de sua vontade) simultânea à vituperação da impotência do homem, essencialmente vicioso e sedicioso (dominado pelos afetos). Ora, é evidente que, de acordo com o preceito retórico de que o *éthos* do orador deve servir de modelo moral e de fonte de enunciados persuasivos, os detratores da natureza humana julgam-se acima dela — são tidos por divinos. Consequentemente, se o homem antes da queda ou depois da graça está fora da Natureza e se o homem passional é contranatureza e contrassantidade, seus censores imaginam-se acima da condição humana e acima da Natureza. São eles, portanto, os detentores do *imperium*. Quem maldiz a natureza humana o faz porque deseja subjugá-la, dominando os homens. Nas mãos dos filósofos (isto é, dos teólogos), a retórica é máquina de poder, como sempre souberam os pastores da Reforma e os pregadores da Contrarreforma.

OS “HOMENS EMINENTÍSSIMOS”

Depois de desenhar os principais traços da filosofia moral, Espinosa oferece o contraponto:

Sem dúvida, não faltaram homens eminentíssimos (a cujo labor e indústria confessamos dever muito) que escrevessem muitas coisas brilhantes acerca da reta forma de viver e que dessem aos mortais conselhos cheios de prudência.²⁰

Esse contraponto tem uma função retórica determinada: Espinosa emprega o recurso da amplificação da prova que, segundo o preceito aristotélico para o gênero epidítico, deve ser a apresentação de exemplos que fortaleçam o argumento do autor. No caso, Espinosa emprega o exemplo como contra-argumento, opondo os “homens eminentíssimos” aos vituperadores com pretensão ao divino. Esse recurso é retoricamente adequado, pois Espinosa o emprega pela oposição de uma tese (a dos vituperantes) a uma tese alheia (a dos eminentíssimos), da qual ele próprio não é o autor, usando, assim, o princípio da autoridade, próprio da amplificação por meio de exemplos ou da contraprova baseada numa antítese da qual o escritor não é o autor. O argumento espinosano consiste em contrapor à autoridade dos “divinos” a autoridade dos “eminentíssimos”, aos quais, diz o escritor, “confessamos dever muito”.

Que fizeram os “homens eminentíssimos”? Escreveram coisas brilhantes [*praeclara*] e deram “conselhos cheios de prudência” [*prudentes consilia*] para que os mortais sigam “uma reta forma de viver” [*de recta vivendi ratione*]. E a expressão *recta ratio vivendi* indica a referência tácita aos estoicos, que cunharam essa expressão. Com os “homens eminentíssimos”, ainda permanecemos na região da moral como arte prudencial do aconselhamento, mas passamos da *ars laudandi et vituperandi* à *ars deliberandi*, uma vez que entramos no campo do aconselhamento prudente, cujo objeto é o bom/útil/honesto e sobre o qual é preciso deliberar para poder escolher e decidir. Dessa maneira, o contraponto entre os “divinos” e os “eminentíssimos” é apresentado como passagem da arte de louvar e vituperar à arte de deliberar. Em outras palavras, por não termos ainda saído do campo da arte moral, os argumentos dos homens eminentes podem ser contrapostos

aos dos vituperadores, pois pertencem ao mesmo espaço de pensamento e linguagem. Porém, isso também significa que ainda não entramos no campo de uma ciência dos afetos humanos. Eis por que, embora afirmando muito dever aos homens eminentes, Espinosa pode chegar ao centro do Prefácio declarando:

Mas ninguém [*nemo*], que eu saiba, determinou a natureza [*naturam*] e as forças [*vires*] dos afetos e, o que, de sua parte, pode a mente para moderá-los [*in iisdem moderandis*].²¹

De um lado está o “quase todos” que vituperam os afetos; de outro estão os “eminentíssimos”, que, em nome da *recta ratio*, dão conselhos cheios de prudência, mas o saldo é negativo: *ninguém* explicou o que *são* os afetos, nem sua força, nem o que pode nossa mente para moderá-los. Nem mesmo os homens eminentes ofereceram essa explicação:

É claro que sei que o celeberrimo Descartes, embora também tenha acreditado que a mente tem uma potência absoluta sobre suas ações, empenhou-se, porém, em explicar os afetos humanos por suas primeiras causas e, simultaneamente, em mostrar a via pela qual a mente pode ter império absoluto sobre os afetos, mas, em meu parecer, ele nada mostrou além da grande agudeza de seu engenho, como mostrarei no devido lugar.²²

O “devido lugar” em que será feita a crítica a Descartes é o Prefácio à Parte v (no qual os estoicos, também serão criticados).²³ Ali, Espinosa criticará a ideia cartesiana de união substancial do corpo e da alma, a suposição de que haja uma sede corporal para a alma e sobretudo (juntamente com os estoicos) a suposição de que a potência da mente humana seja o poder absoluto da vontade. Assim, embora Descartes tenha buscado uma ciência dos afetos — ou seja, tenha procurado conhecê-los e explicá-los por suas primeiras causas e como governá-los —, não realizou seu intuito. E Espinosa sugere que a tentativa cartesiana foi uma operação de engenho agudo (intelecto perspicuo e versátil) malsucedida.

O *nemo*, que antecede a referência a Descartes, e a referência ao fracasso de Descartes constituem um segundo recurso à amplificação da prova, mas agora não mais pela referência a exemplos, e sim pelo procedimento empregado por Espinosa também na abertura do *Tratado político*, qual seja, a redefinição do objeto: os vituperantes, os eminentíssimos e o celeberrimo Descartes não souberam definir o objeto *affectus*, pois *ninguém* determinou sua natureza, origem e força, assim como *ninguém* determinou o que pode a mente humana para moderá-lo. A redefinição do objeto passa pela distinção entre *imperium* e *moderatio*. Ou seja, todos (a maioria, os eminentes, Descartes) buscam o *império* dos homens sobre seus afetos, mas ninguém explicou qual a potência da mente humana para *moderá-los*.

Como *imperium*, *moderatio* também pertence ao campo jurídico-político. Todavia, o sentido do verbo *moderare* se distancia de *imperare* e se refere a outra região da ação: a moderação diz respeito à autoridade sábia capaz de encontrar uma medida (*modus*) para o desmedido, achando uma solução especial para uma dificuldade particular para a qual não há uma regra preestabelecida. Moderar é encontrar na desordem uma ordem, que permite conduzir à norma uma perturbação definida. Na origem, refere-se à ação que define a figura do magistrado como aquele que põe fim a um litígio encontrando a medida adequada às partes litigantes — o moderador encontra um *modus*. Diferentemente de *imperium*, *moderare* não cria nem impõe leis, mas encontra medidas para regular, conter e resolver um conflito particular ou um litígio determinado.

Assim, ao afirmar que *ninguém* explicou as forças dos afetos nem a potência de nossa mente para moderá-los, Espinosa dá a *moderare* quatro funções principais: em primeiro lugar, desfazer a imagem do homem como *imperium in imperio*, substituindo-a pela ideia de regulação e governo de algo que existe na natureza humana no interior da ordem da Natureza, de sorte que o agente moderador (ou a mente humana) não é um soberano contra-fora-acima da Natureza; em segundo, conservar a ideia de que os afetos podem ser contrários, que seu conflito é natural e precisa ser regulado; em terceiro, anunciar o que aparecerá nas partes iv e v da *Ética*, isto é, a figura do sujeito ético como *sui juris* porque *auctor-moderator*,²⁴ afirmando a ideia de autonomia ética no interior da Natureza, e não contra ela ou fora-acima dela; e, em quarto, assinalar por onde passa a diferença entre a concepção espinosana da liberdade e a cartesiana, isto é, entre a potência da mente humana para moderar seus afetos e o império da vontade para dominá-los.

DA RETÓRICA CIÊNCIA

Deixando para o “devido lugar” a crítica a Descartes, Espinosa diz ser preciso “retornar àqueles que preferem amaldiçoar ou ridicularizar os afetos e as ações humanas, em vez de entendê-los”. Regressamos, portanto, à *ars vituperandi* dos moralistas e, visto que estes se recusam a entender os afetos, devemos considerá-los exatamente como são, isto é, ignorantes.

Ora, ao colocá-los como ignorantes (usando, portanto, o procedimento epidítico de redefinir o adversário, mudando-lhe a qualidade), Espinosa volta contra eles uma arma que não podem desconhecer. De fato, tanto Crisipo como Posidônio e, depois deles, Cícero e Sêneca, definem a ignorância como a pior de todas as doenças do ânimo e a ignorância de sua doença como a pior de suas paixões, pois essa ignorância se chama precisamente alienação, um estar alheio a si mesmo, um estar fora de si que as *Tusculanas* chamam de *furor*, isto é, loucura. Ora, ao dissertar sobre o engenho agudo, Tesouro dissera que as paixões da alma “afiam o gume” do engenho humano, que “a perturbação adiciona forças à persuasão” e que o furor, entendido como loucura, leva os furiosos a “elaborar, em sua fantasia, metáforas”, pois “a loucura não é outra coisa que metáfora, que toma

uma coisa por outra”.²⁵ Os ignorantes, furiosos que tomam uma coisa por outra, com certeza reagirão furiosamente contra a obra espinosana:

Estes, sem dúvida, hão de admirar [*mirum debet*] que eu me proponha a tratar dos vícios e inépcias dos homens à maneira geométrica [*more geométrico*] e queira demonstrar com uma razão certa aquilo que reiteradamente proclamam ser contrário à razão, vão, absurdo e horrendo.²⁶

A redefinição do objeto do discurso (anunciada na amplificação da prova) prossegue, agora, com a indicação da maneira de conhecê-lo. Assim, de um lado estão os que preferem ignorar a verdade do objeto sobre o qual discorrem, e de outro a afirmação de que esse objeto pode ser geometricamente conhecido.

Os moralistas, que se imaginam divinos, são realmente ignorantes porque, em sua ignorância e furor, preferem considerar irracionais ou loucos os afetos, de sorte que aqueles que se julgam detentores da razão e se tomam por juizes dos demais são exatamente os que ignoram que há “uma razão certa” para demonstrar o que imaginam ser “contrário à razão”. Visto também que a ignorância de si é alienação, é loucura julgar loucos os demais homens dizendo-lhes que seus afetos são vãos, absurdos e horrendos, e imaginar que não se explicam por razões certas, e sim por algum vício da natureza humana.

A construção é retoricamente primorosa, pois Espinosa propõe um oxímoro — demonstrar racionalmente o que é proclamado irracional, vão, absurdo e horrendo — que é um dos tropos mais eficazes do engenho agudo para provocar surpresa e admiração,²⁷ que, agora, serão muito maiores porque a “razão certa” que será empregada para demonstrar “vícios e inépcias” não é uma razão qualquer, mas a da ciência paradigmática, a geometria. Desse modo, o que pareceria uma empreitada insensata — a razão tratando do que seria sua própria negação — é realmente racional e, em contrapartida, o que parecia uma atitude sensata — condenar os vícios e inépcias dos homens — é verdadeiramente insano. Em suma, Espinosa se dirige aos tratadistas morais empregando o recurso agudo por excelência, isto é, a surpresa.

A surpresa trazida pelo oxímoro é a afirmação da possibilidade de uma *ciência* dos afetos.

Produzida a surpresa, Espinosa oferece ao leitor admirado seus argumentos, explicando-lhe qual é a “razão certa” a partir da qual poderá demonstrar geometricamente a natureza, a origem e as forças dos afetos:

Porém, eis minha razão: nada acontece na Natureza que possa ser atribuído a um vício dela; pois a Natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma em toda parte é sua virtude e potência de agir; isto é, as leis e regras da Natureza, segundo as quais todas as coisas acontecem e mudam de uma forma em outra, são em toda parte e sempre as mesmas; e, portanto, uma só e a mesma deve ser também a maneira de entender a natureza de qualquer coisa, a saber, por meio das leis e regras universais da Natureza.²⁸

“Eis minha razão”, eis meu argumento: *nada* acontece na Natureza por algum vício dela, mas *tudo* acontece por sua virtude, que não é senão sua potência de agir, ou seja, as leis e regras naturais necessárias, unas e sempre as mesmas em toda parte e em todo tempo, que determinam o aparecimento de *todas* as coisas e suas mudanças. O argumento afirma, portanto, a necessidade e universalidade das operações naturais e da ordem natural. Pela Parte I da *Ética*, sabemos que a essência e a potência de Deus são idênticas, que essa identidade se chama Natureza Naturante quando a contemplamos como substância absolutamente infinita, causa eficiente imanente às suas modificações infinitas e finitas, e Natureza Naturada quando a contemplamos como ordem e conexão necessária de modificações infinitas e finitas imanentes às suas causas produtoras. A unicidade da substância absolutamente infinita e sua imanência aos seus efeitos tornam absurda a suposição de que estes — ou a Natureza Naturada e, nela, a natureza humana — possam ser ou causar vício e que qualquer deles possa estar fora ou acima da Natureza. Além disso, Espinosa recupera o sentido original de *virtus* como força, desprendendo-a da opinião e do costume para localizá-la nas operações e ações naturais, na causalidade eficiente ou nas leis e regras com que a Natureza universal necessariamente produz todas as coisas e suas mudanças. Em outras palavras, a virtude não é uma opinião correta sobre o bem nem uma disposição costumeira ou hábito de praticá-lo, e sim a potência de um ser natural para afirmar-se, seguindo as leis da Natureza e de sua natureza. Portanto, se a potência de agir ou a virtude da Natureza é una e sempre a mesma *em toda parte*, não pode haver partes da Natureza contrárias a ela ou independentes dela: o homem, portanto, não pode ser *imperium in imperio*, nem seus afetos podem ser considerados vícios de sua vontade.

Dessa razão ou desse argumento segue a conclusão: a necessidade, unidade, identidade e universalidade das operações naturais exigem que seja uma só e a mesma a maneira de conhecer a natureza de todas as coisas, *sejam elas quais forem*. Em outras palavras, a natureza humana, os afetos, as paixões e as ações humanas são parte da Natureza e devem ser conhecidos, entendidos e explicados pelas mesmas lei e regras (ou da mesma maneira) com que são entendidas e explicadas *todas* as coisas naturais.

Disso, seguem dois novos argumentos:

Assim, pois, os afetos de ódio, ira, inveja etc., considerados em si mesmos, seguem da mesma necessidade e virtude da Natureza que as demais coisas singulares; e admitem, portanto, causas certas pelas quais são entendidos e possuem propriedades certas tão dignas de nosso conhecimento como as propriedades de qualquer outra coisa cuja só a contemplação nos deleita.²⁹

Suprema agudeza do Prefácio, Espinosa aplica o *delectare* [deleitar] não ao *páthos* trabalhado pela persuasão retórica, mas ao conhecimento intelectual dos afetos e de sua naturalidade.

Um primeiro argumento desembaraça os afetos da carga valorativa que pesava sobre eles e impedia seu conhecimento.

Todos os afetos, sejam quais forem, seja qual for o valor que a eles se atribua, seja qual for seu significado na vida dos indivíduos, são, considerados em si mesmos, naturais e necessários porque seguem da atividade necessária da causalidade natural. Espinosa é radical: os afetos *seguem da mesma necessidade e da mesma força* da Natureza de que seguem *todas as coisas singulares*. A afirmação de que os afetos seguem da necessidade e força da Natureza e de que eles são coisas singulares são pontos decisivos para o argumento.

De fato, a Parte i da *Ética* demonstra que tudo o que existe e opera na Natureza segue da necessidade e perfeição da essência e potência da substância absolutamente infinita e que por isso mesmo tudo o que existe exprime de maneira certa e determinada a essência e a potência do ser absolutamente infinito. Dessa maneira, a causalidade eficiente imanente da substância una e única levará à demonstração de que os afetos seguem necessariamente dessa causalidade.

Por outro lado, as duas primeiras partes da *Ética* demonstram que as coisas singulares são modos finitos de atributos divinos infinitos (são expressões finitas imanentes aos seus atributos infinitos) ou seres cuja existência é determinada (são efeitos determinados pela ordem e conexão necessária de causas determinadas). Pela Parte i, sabemos que todas coisas singulares, por serem modificações finitas de seus atributos infinitos, não são apenas efeitos determinados, mas também causas determinadas, pois tudo na Natureza está determinado a produzir efeitos necessários e na Natureza nada há de contingente. Pela Parte ii, sabemos que uma coisa singular é uma individualidade quando seus constituintes operam simultânea e conjuntamente como uma causa única que produz um efeito único e que essa causalidade define a essência da coisa singular como *conatus* ou potência de perseveração na existência.

Assim, ao apresentar os afetos como coisas singulares, Espinosa os apresenta ontologicamente como efeitos necessários de causas naturais determinadas e eles próprios como causas de efeitos determinados e os insere na ordem e rede necessárias de conexões causais da Natureza Naturada. Dessa maneira, os afetos negativamente valorados não são vícios, nem os positivamente valorados são virtudes; não são modelos universais de má ou boa conduta: são coisas singulares, isto é, efeitos singulares necessários de causas singulares necessárias e eles próprios causas determinadas de efeitos determinados. Os afetos não são naturais porque empiricamente constatamos sua existência, mas porque, ontologicamente, são coisas singulares, portanto possuem causas naturais determinadas e são causas naturais determinadas. Exprimem a potência ou virtude da Natureza e por isso não são contranatureza, nem estão fora ou acima dela, nem a perturbam. Ideia que se torna evidente quando lemos uma passagem do parágrafo 6 do Capítulo ii do *Tratado político*, na qual Espinosa retoma o que dissera na abertura da obra (num texto em tudo semelhante ao início do Prefácio da *Ética* iii) para explicar por que muitos concebem o homem na Natureza como *imperium in imperio*:

Muitos, porém, acreditam que os ignorantes mais perturbam do que seguem a ordem da Natureza e concebem os homens na Natureza como um império em um império. Sustentam, com efeito, que a mente humana não é produzida por causas naturais, e sim criada imediatamente por Deus, é independente das demais coisas, possui um poder absoluto para determinar-se e usar retamente a razão.

Sob a retórica dos pregadores esconde-se, portanto, um pressuposto teológico, qual seja, que a alma humana não seria uma coisa singular natural, e sim um efeito imediato da vontade de Deus, que a deixaria fora da ordem produtiva da Natureza, fazendo-a independente das demais coisas. Situada fora da ordem causal da Natureza, a alma humana possuiria “um poder absoluto para determinar-se e usar retamente a razão”, portanto, seria *imperium in imperio*. Assim, ao afirmar que a mente humana é uma coisa singular que segue a ordem causal da Natureza e que os afetos, como toda coisa singular, seguem as leis naturais, o prefácio da Parte iii da *Ética*, apoiado no trabalho demonstrativo da Parte ii,³⁰ derruba o pressuposto teológico que sustenta o discurso dos tratadistas morais.

A ênfase na naturalidade da mente humana assegura a de seus afetos e é reforçada por um segundo argumento, decisivo: os afetos, porque são efeitos singulares de causas naturais singulares, possuem causas certas ou determinadas e, por conseguinte, podem ser perfeitamente conhecidos, pois conhecer é conhecer pela causa.

Afastado o pressuposto teológico sobre a criação imediata da alma e afastado o pressuposto metafísico que dera à retórica seu lugar no interior da ética (a impossibilidade de determinar as causas do que é contingente e inconstante) com a afirmação de que os afetos são coisas singulares — portanto, efeitos necessários de causas determinadas e causas necessárias de efeitos determinados — é afastada também sua imagem como algo vão, absurdo e horrendo. Sua naturalidade e, portanto, sua necessidade os fazem inteligíveis quando considerados em si mesmos, e deles é possível uma ciência *more geometrico*.

Espinosa pode, então, enunciar o trabalho que realizará:

Tratarei, pois, da natureza e das forças dos afetos e da potência da mente sobre eles com o mesmo método com que tratei de Deus e da mente nas partes precedentes, e considerarei as ações humanas e os apetites humanos como se fosse questão de linhas, planos ou corpos.³¹

A ética pode, finalmente, deixar de ser uma arte para tornar-se uma ciência apodítica,³² pois a naturalidade dos afetos significa, mais do que em Descartes e Hobbes, que são necessários e, como tais, objetos de conhecimento científico, podendo ser geometricamente tratados, isto é, definidos, deduzidos e demonstrados. Por isso Espinosa fora tão enfático: “ninguém, que eu saiba”, determinou a origem, a natureza e as forças dos afetos.

Desde Aristóteles, sabemos que contingência e acaso não são acontecimentos sem causa, e sim produzidos pelo encontro de séries causais independentes — ou, como diz Aristóteles, uma finalidade inesperada acontece no momento desse encontro. Assim, o primeiro nome da contingência e do acaso é *encontro* e *encontro fortuito*. Ou, como explica Aristóteles, a causa do acontecimento é acidental, pois produz um efeito que não estava previsto na causalidade de cada uma das séries, de tal maneira que um certo fim é realizado sem que estivesse previsto pelos agentes ou sem que estivesse presente nos meios, pois estes não visavam tal fim, e sim um outro.³³ Por que encontro? Porque o acontecimento não é incausado, e sim o cruzamento de séries causais independentes. Por que fortuito? Porque a marca da contingência e do acaso é a indeterminação, pois tanto as causas que produziram o acontecimento poderiam não ter atuado como também nada assegura que o fim será realizado.

Ao contrário do acaso e da contingência, o necessário é o que acontece sempre e não pode deixar de acontecer como acontece; assim como o impossível é o que nunca acontece e jamais pode acontecer.

À distância do acaso e da contingência, situado entre o necessário e o impossível, está o possível, isto é, aquilo que, como o contingente e o acaso, pode ou não acontecer, mas que, diferentemente do contingente e do acaso, resultantes do mero encontro, é o que acontece se houver um agente com o poder para fazê-lo acontecer. Assim, o possível é o que está em poder de um agente fazer acontecer ou não. Desde Aristóteles, *esse agente é a vontade* como poder para escolher entre alternativas contrárias e para deliberar sobre o sentido, o curso e a finalidade de uma ação. Embora o possível seja, como o contingente, aquilo que pode ou não acontecer, no contingente o acontecimento se dá independentemente da deliberação do agente e da finalidade que este dera à sua ação, enquanto no possível o acontecimento resulta da escolha deliberada feita pelo agente, que avalia meios e fins de sua ação. Eis por que, desde Aristóteles, aprendemos a distinguir entre o acaso e o possível dizendo que o primeiro (exatamente como o necessário, ainda que por razões opostas) não está em nosso poder, e que o segundo é, exatamente, o que está em nosso poder.

Partindo das distinções aristotélicas, a tradição teológico-metafísica posterior estabeleceu um novo conjunto de distinções com que pretendia separar liberdade e necessidade. Dizia que é “por natureza” o que acontece “por necessidade” e, ao contrário, que é “por vontade” o que acontece “por liberdade”. A operação necessária cabia à causa eficiente enquanto a ação livre cabia à articulação entre a causa formal (a essência do agente) e a causa final (o *télos* da ação), de sorte que a liberdade se efetuava como relação da vontade com os fins.

Identificando o natural e o necessário, de um lado, e o voluntário e o livre, de outro, essa tradição afirmou que Deus, sendo onipotente e onisciente, não poderia agir por necessidade, mas somente por liberdade e, portanto, somente por vontade. Da mesma maneira, feito à imagem e semelhança de Deus, o homem era concebido como um agente livre porque dotado de vontade livre. A necessidade natural era explicada como operação da causa eficiente, enquanto a liberdade divina e a humana eram explicadas como operação da causa final. Agir em vista de fins pressupõe inteligência ou razão; por isso mesmo a ação voluntária era tida como ação inteligente enquanto a operação natural ou necessária era tida como automatismo cego e bruto. À pergunta aristotélica — o que está e o que não está em nosso poder? — e à pergunta estoica — o que depende e o que não depende de nós? — essa tradição respondeu: não estão em nosso poder o que se faz por necessidade natural e por intervenção da fortuna ou do acaso; está em nosso poder o possível, isto é, o que se apresenta como alternativa entre fins contrários, cuja realização supõe uma escolha deliberada. Apenas Deus tem o poder sobre o necessário, o possível e o contingente e foi por decisão absolutamente livre de Sua vontade, isto é, por uma decisão contingente, que o mundo foi criado do nada.

Compreende-se, então, que a tradição teológico-metafísica se erguesse como *metafísica do possível*, fundada sobre uma imagem de Deus como pessoa transcendente (isto é, separada do mundo), dotada de vontade onipotente e entendimento onisciente, criadora de todas as coisas a partir do nada (imaginando Deus à semelhança dos artífices e artesãos), legisladora e monarca do universo, que pode, à maneira de um príncipe que governa segundo seu bel-prazer, suspender as leis naturais por atos extraordinários de sua vontade (os milagres) e que pune ou recompensa o homem, criado por Ele à Sua imagem e semelhança, dotado de livre-arbítrio e destinatário preferencial de toda a obra divina da criação. Deus cria e governa todos os seres de acordo com os desígnios ocultos de Sua vontade, a qual opera segundo fins inalcançáveis por nosso entendimento. Incompreensível, Deus se apresenta com qualidades humanas superlativas: bom, justo, misericordioso, colérico, amoroso, vingador. Ininteligível, oferece-se por meio de imagens da Natureza, tida como artefato divino ou criatura harmoniosa, bela, boa, destinada a suprir todas as necessidades e carências humanas e regida por leis que a organizam como ordem jurídica natural, pois as leis naturais são decretos divinos.

Espinosa se contrapõe à metafísica do possível e elabora uma *ontologia do necessário*, cujo ponto de partida é um conceito muito preciso, o de *substância*, isto é, de um ser que é causa de si, existe em si e por si mesmo, é concebido em si e por si mesmo e sem o qual nada existe nem pode ser concebido. Toda substância é substância por ser causa de si (causa de sua essência, de sua existência e da inteligibilidade de ambas) e, ao causar-se a si mesma, causa a existência e a essência de todos os seres do universo. Causa de si, a substância existe e age pela potência absolutamente infinita de sua própria natureza e por isso é incondicionada. Ou, como demonstra Espinosa, é o ser absolutamente infinito, pois o infinito não é o sem começo e sem fim (mero infinito negativo), e sim o que causa a si mesmo e produz a si mesmo incondicionadamente (infinito positivo).

Causa de si inteligível em si e por si mesma, a essência da substância absoluta é constituída por infinitos atributos

infinitos em seu gênero, isto é, por infinitas ordens de realidade infinitas simultâneas, sendo por isso uma essência infinitamente complexa e internamente diferenciada em infinitas estruturas reais infinitas. Existente em si e por si, essência absolutamente complexa, a substância absoluta é potência absoluta de autoprodução e de produção de todas as coisas. A existência e a essência da substância são idênticas à sua potência ou força infinita para existir em si e por si, para ser internamente complexa e para fazer existir todas as coisas. Ora, se uma substância é o que existe por si e em si pela força de sua própria potência, a qual é idêntica à sua essência, e se esta é a complexidade infinita de infinitas ordens de realidade infinitas, torna-se evidente que só pode haver uma única substância, caso contrário teríamos que admitir um ser absolutamente infinito limitado por outro ser absolutamente infinito, o que é absurdo. Há, portanto, uma única e mesma substância absolutamente infinita constituindo o universo inteiro, e essa substância é eterna não porque não tenha começo nem fim no tempo, mas porque nela ser e agir são um só e o mesmo. *Essa substância é Deus.*

Ao causar-se a si mesmo, fazendo existir sua própria essência, Deus faz existir todas as coisas singulares que O exprimem porque são efeitos determinados e necessários de Sua potência infinita. Em outras palavras, a existência da substância absolutamente infinita é, simultaneamente, a existência de tudo o que sua potência gera e produz, pois, demonstra Espinosa, no mesmo sentido em que Deus é causa de si, Ele é também a causa de todas as coisas. Conclui-se, portanto, que não houve nem poderia haver criação contingente do mundo. O mundo é eterno porque exprime a causalidade eterna de Deus, ainda que nele as coisas tenham duração, surgindo e desaparecendo sem cessar, ou melhor, passando incessantemente de uma forma a outra.

Deus, demonstra Espinosa, não é causa eficiente transitiva de todas as coisas, isto é, não é uma causa que se separa dos efeitos após havê-los produzido, mas é *causa eficiente imanente* de seus efeitos, não se separa deles, e sim exprime-se neles e eles O exprimem. Em outras palavras, uma causa eficiente transitiva é um ente que recebe o nome de causa enquanto produz um efeito e, finda essa produção, deixa de ser concebido como causa. Uma causa eficiente imanente, pelo contrário, é um ser que é, desde sempre e para sempre, uma atividade causal ou uma potência da qual seguem efeitos necessários que a exprimem, de sorte que a causa permanece neles sob uma forma determinada.

Há, assim, duas maneiras de ser e de existir: a da substância e seus atributos (existência em si e por si) e a dos efeitos imanentes à substância (existência em outro e por outro). A essa segunda maneira de existir Espinosa dá o nome de *modos da substância*. Os modos ou modificações são efeitos imanentes necessários produzidos pela potência dos atributos substanciais. À substância e seus atributos, enquanto atividade infinita que produz a totalidade do real, Espinosa dá o nome de *Natureza Naturante*. À totalidade dos modos produzidos pelos atributos, designa com o nome de *Natureza Naturada*. Graças à causalidade imanente, a totalidade constituída pela Natureza Naturante e pela Natureza Naturada é a unidade eterna e infinita cujo nome é Deus. A imanência está concentrada na expressão célebre: *Deus sive Natura*, “Deus, ou seja, a Natureza”.

Da imanência decorre que a potência ou o poder de Deus não é senão a potência ou o poder da Natureza inteira — ou, como lemos no Prefácio à Parte iii, é a virtude da Natureza. A ordem natural não é uma ordem jurídica decretada por Deus, e sim a ordem e a conexão necessárias de causas e efeitos produzidos pela potência imanente da substância. Assim, o que chamamos de “leis da Natureza” não são decretos divinos, mas expressões determinadas da potência absoluta da substância.

Dos infinitos atributos infinitos da substância absoluta, conhecemos dois: o Pensamento e a Extensão. A atividade da potência do atributo Pensamento produz uma modificação infinita imediata, o Intellecto de Deus ou a conexão necessária e verdadeira de todas as ideias, e produz também modificações finitas ou modos finitos, isto é, as ideias e mentes (ou o que vulgarmente se chama de almas). A atividade da potência do atributo Extensão produz uma modificação infinita imediata, o Universo Material, isto é, as leis físicas da Natureza como proporções determinadas de movimento e de repouso, e produz também modificações finitas ou modos finitos, os corpos. Ideias e corpos, ou mentes e corpos são modos finitos imanentes à substância absoluta, exprimindo-a de maneira determinada, segundo a ordem e a conexão necessárias que regem todos os seres do universo.

Tudo o que existe, portanto, possui causa determinada e necessária para existir e ser tal como é: é da essência dos atributos causar necessariamente as essências e potências de todos os modos; é da essência dos modos infinitos encadear ordenadamente as leis causais universais que regulam a existência e as operações dos modos finitos. E todos os modos finitos, porque exprimem a potência universal da substância, são também causas que produzem efeitos necessários. Isso significa, de um lado, que tudo o que existe é uma potência ou uma causa que produz efeitos, e, de outro, que nada há de contingente no universo, pois tudo é causalmente necessário.

Para tudo o que existe há uma causa necessária, e tudo o que não possuir uma causa determinada não existe, demonstra Espinosa na Parte i da *Ética*. Tudo o que existe, existe pela essência e potência necessárias dos atributos e modos de Deus, e por isso, tudo o que existe é duplamente determinado quanto à existência e à essência, isto é, os modos finitos são determinados a existir e a ser pela atividade necessária dos atributos divinos e pela ordem e conexão necessárias de causas e efeitos na Natureza Naturada. Nada é indeterminado no universo, pois a substância se autodetermina por sua própria essência, e os demais seres são determinados pela potência da substância modificada.

Assim, o que são o possível e o contingente? Chamamos possível, explica Espinosa, aquilo que vemos acontecer, mas desconhecemos as causas verdadeiras e necessárias de sua produção. O possível é nossa ignorância quanto à causa de alguma

coisa. Chamamos contingente, explica o filósofo, aquilo cuja natureza é tal que nos parece que tanto poderia ser como não ser, pois desconhecemos a essência da coisa e não sabemos se pode ou não ser. O contingente é nossa ignorância quanto à essência de alguma coisa. O possível e o contingente são imagens e com elas forjamos o campo imaginário da liberdade.

Compreende-se, então, por que, em lugar das distinções tradicionais entre “por natureza/por vontade” e “por necessidade/por liberdade”, a única distinção verdadeira admitida por Espinosa é a que existe no interior da própria necessidade: o necessário pela essência e o necessário pela causa. Há um ser necessário por sua própria natureza ou por sua essência — a substância — e há seres necessários pela causa — os seres singulares, efeitos imanentes da potência necessária da substância. Necessidade e liberdade não são ideias opostas, mas concordantes e complementares, pois a liberdade não é a indeterminação que precede uma escolha contingente nem é a indeterminação dessa escolha, e sim a manifestação espontânea e necessária da força ou potência interna da essência da substância e da potência interna da essência dos modos finitos (no caso dos humanos).

Excluída a referência tradicional à liberdade da vontade, Espinosa pode demonstrar que um ser é livre quando, pela necessidade interna de sua essência e de sua potência, nele se identificam sua maneira de ser, existir e agir. A liberdade não é, pois, escolha voluntária nem ausência de causa necessária, e a necessidade não é mandamento, lei ou decreto externos que forçariam um ser a existir e agir de maneira contrária à sua essência. Assim como o Prefácio da *Ética* iii nega que a Natureza possa falhar ou ser viciosa e que o homem, enquanto parte dela, possa posicionar-se fora, acima ou contra ela, assim também, no *Tratado político*, Espinosa recusa que a liberdade possa ser explicada pela vontade e pela contingência, escrevendo:

O homem é livre na exata medida em que tem o poder para existir e agir segundo as leis da natureza humana [...], a liberdade não se confunde com a contingência. E porque a liberdade é uma virtude ou perfeição, tudo quanto no homem decorre da impotência não pode ser imputado à liberdade. Assim, quando consideramos um homem como livre não podemos dizer que o é porque pode deixar de pensar ou porque possa preferir um mal a um bem [...].

Portanto, aquele que existe e age por uma necessidade de sua própria natureza, age livremente [...]. A liberdade não tira a necessidade de agir, mas a põe.³⁴

A ontologia do necessário, demolindo a metafísica do possível, demonstra que tudo o que existe exprime num modo *certo* (isto é, assim e não de outra maneira) e *determinado* (isto é, por esta conexão de causas e por nenhuma outra) a essência da substância. Visto que a essência e a potência da substância são idênticas, tudo o que existe exprime num modo certo e determinado a potência da substância. Ora, a potência substancial é a força para produzir-se a si mesma e, simultaneamente, produzir necessariamente todas as coisas. Se estas são expressões certas e determinadas da potência substancial, então também são potências ou forças que produzem efeitos necessários. Assim sendo, as modificações finitas do ser absolutamente infinito são potências de agir ou de produzir efeitos necessários. A essa potência de agir singular e finita Espinosa dá o nome de *conatus*, esforço de autoperseveração na existência. O ser humano é um *conatus*, e é pelo *conatus* que ele é uma parte da Natureza ou uma parte finita da potência absolutamente infinita da substância.

União de um corpo e uma mente, os seres humanos não são substâncias criadas, e sim modos finitos da substância constituídos por modificações da Extensão e do Pensamento, isto é, são efeitos imanentes da atividade dos atributos substanciais. Ou, como demonstra Espinosa, o homem é uma parte da Natureza e exprime de maneira certa e determinada a essência e a potência dos atributos substanciais. De maneira *certa*: um ser humano é uma singularidade que possui uma forma singular e não outra e nenhuma outra. De maneira *determinada*: a forma singular de um ser humano é produzida pela ação causal necessária da Natureza Naturante (os atributos substanciais) e pelas operações necessárias dos modos infinitos dos atributos, isto é, pelas leis da Natureza Naturada (o mundo).

A ontologia do necessário e a demonstração de que o homem é um modo finito ou uma coisa singular produzida pelas leis necessárias da Natureza fundam uma ciência dos afetos.

FUNDAMENTO EPISTEMOLÓGICO DA CIÊNCIA DOS AFETOS

Como vimos, Espinosa conclui o Prefácio da *Ética* iii declarando que tratará

da natureza e das forças dos afetos e da potência da mente sobre eles com o mesmo método com que tratei de Deus e da mente nas partes precedentes, e considerarei as ações humanas e os apetites humanos como se fosse questão de linhas, planos ou corpos.³⁵

Que método é esse? A demonstração segundo a ordem geométrica.

Como seus contemporâneos, leitores e herdeiros da obra cartesiana, Espinosa se situa na confluência de duas atitudes teóricas peculiares aos pós-cartesianos: admite o valor exemplar da matemática como expressão da capacidade inata do intelecto finito para um conhecimento isento de erro³⁶ e, como os demais, considera insuficiente a definição cartesiana do conhecimento verdadeiro pelos critérios da clareza e da distinção da ideia.³⁷

Todavia, a originalidade da posição espinosana encontra-se no fato de que não são os conceitos de ordem e medida (como em Descartes) nem os de cálculos e correspondências algébricos enquanto paradigmas das expressões simbólicas (como em Leibniz) que levam a privilegiar a matemática, e sim a natureza da causalidade presente nas operações matemáticas. Graças a ela, o filósofo, sem abandonar a clareza e a distinção como características do verdadeiro, empregará no conceito de

adequação a garantia imanente da verdade da ideia — *verum norma sui et falsi est* (“o verdadeiro é norma de si e do falso”). No Apêndice à Parte I da *Ética*, analisando as causas que conduzem os homens a imaginar que a Natureza age tendo em vista fins, Espinosa explica que, vendo que as coisas são úteis para eles e vendo que as acharam assim sem que as tivessem disposto dessa maneira, os homens imaginaram, primeiro, que elas existem para eles e, a seguir, que foram assim dispostas por alguém superior a eles, concluindo que há “alguns regentes [*rectores*] da Natureza, dotados como os homens de liberdade” que cuidaram para que tudo servisse à utilidade humana. Tudo o que existe, existe para os homens — a Natureza opera tendo-os como finalidade, e esta foi escolhida pela vontade dos regentes. Dessa crença, passaram a uma outra: a de que os regentes da Natureza ou deuses exigem cultos em agradecimento pelos dons recebidos e ordenam aos homens obediência irrestrita, se quiserem fruir novos bens. Tudo que os homens possuem depende de que submetam aos fins divinos. Esse duplo preconceito finalista, prossegue Espinosa, lançou raízes profundas na mente humana e levou os homens a se aplicar para compreender as causas finais de todas as coisas, tanto as naturais como as divinas, e assim procedendo “não deram a ver senão que a Natureza e os deuses deliram tal qual os homens”. De fato, ao se defrontar com finalidades naturais incompreensíveis, a imaginação humana foi arrastada em direção a uma nova imagem, mais obscura e mais ameaçadora do que a da Natureza finalizada: a imagem da vontade divina, que põe a finalidade natural e a mantém incompreensível sob muitos aspectos porque, Providência insondável, a própria vontade divina é guiada por misteriosos fins. Receptáculo imaginário de uma sabedoria e de um querer humanamente incompreensíveis, a vontade divina é, na realidade, apenas o nome que a imaginação encontra para designar o asilo de nossa ignorância, *asylum ignorantiae*, e nosso medo diante do incompreensível. Assim, a imaginação procura dar conta daquilo que não consegue conhecer dando à causa dos acontecimentos naturais e humanos a forma de decretos provenientes de um querer soberano e transcendente que dirige o universo à revelia do entendimento e da vontade dos homens. Nesse momento, Espinosa declara que a verdade teria permanecido para sempre escondida dos homens se a matemática não lhes tivesse mostrado outra maneira de pensar:

Deram por assentado que os juízos dos deuses ultrapassam de longe a compreensão humana. E isso seria a causa única para que *a verdade se escondesse para sempre oculta do gênero humano, não fosse a Matemática, que não se volta para fins, mas para essências e propriedades de figuras, mostrar aos homens uma outra norma da verdade.*³⁸

Que nos mostra a matemática? Que somos capazes de conhecimento perfeito das coisas, desde que não recorramos à imagem das causas finais.

Conhecer, diz Espinosa no *Tratado da emenda do intelecto*, é, como disseram os antigos (Aristóteles), conhecer pela causa. Isso significa, em primeiro lugar, que a própria causa deve ser conhecida, pois, em segundo lugar, conhecer por seu intermédio nada mais é senão conhecer o modo pelo qual ela engendra de maneira necessária um efeito determinado, visto que uma causa verdadeira não pode ser extrínseca ao efeito, mas interna a ele. Ora, a marca da causa final, no que tange à existência e às operações das coisas, é sua exterioridade ao efeito e por isso mesmo não pode explicá-lo nem dar a conhecê-lo. Em contrapartida, operando exclusivamente com causas eficientes ou produtoras, imanentes aos objetos produzidos, a matemática alcança o conhecimento à apreensão da gênese necessária do conhecido porque conhece a atividade de sua causa geratriz, que assegura imediatamente a verdade de sua ideia. A ideia verdadeira (ou a essência objetiva da coisa) é uma *ideia adequada* na medida em que é conhecida por sua gênese, isto é, a partir de sua causa eficiente necessária e das relações necessárias que mantém com outras ideias com as quais possui laços de dependência ou de reciprocidade. É adequada a ideia que dá a conhecer as razões internas de sua produção, ou seja, a causa eficiente necessária imanente que a engendra como uma ideia singular inteiramente apreendida pelo intelecto que, com ela, conhece a essência da própria coisa, ou seja, a natureza da própria coisa (ou sua essência formal). A causa eficiente de uma ideia adequada é aquela que oferece a razão total dessa ideia e assegura a dedução completa de todas as suas propriedades, entendidas como efeitos internos causados pela própria ideia. Em outras palavras, uma ideia adequada tem como causa uma ideia adequada e ela própria é a causa de novas ideias, quer as de suas propriedades necessárias, quer a de ideias produzidas por suas relações necessárias com outras. É assim que a ideia adequada do círculo não é aquela que o descreve como figura cujos pontos são todos equidistantes do centro, e sim aquela que o define como figura produzida pelo movimento de um semieixo ao redor de um centro fixo e da qual são deduzidas todas as suas propriedades internas necessárias e as relações que mantém com outras ideias geométricas.

No entanto, Espinosa também observa que o adágio aristotélico, “conhecer é conhecer pela causa”, recebe um sentido novo em sua filosofia. De fato, escreve ele no *Tratado da emenda do intelecto*, a causa a ser conhecida é a causa do próprio conhecimento verdadeiro, e essa causa não é a coisa externa agindo sobre nosso pensamento (seja pela mediação da sensação e da percepção, no caso das coisas sensíveis, seja diretamente sobre o intelecto, no caso das inteligíveis), e sim o próprio intelecto humano, agindo como se fora um *autômato espiritual*. Por que autômato? Porque as ideias adequadas não têm como causa algo externo ao pensamento, mas são efeitos necessários da causalidade eficiente intelectual, isto é, do intelecto agindo como causa interna necessária de suas ideias. Dessa maneira, Espinosa altera o sentido do adágio antigo e lhe confere um sentido moderno preciso, aquele que aparece no adágio seiscentista: “sabe quem faz”. O intelecto conhece ideias verdadeiras porque é ele mesmo que as causa ou as faz. Com isso o caráter paradigmático da matemática surge plenamente: a “outra norma da verdade” trazida por ela não é apenas a afirmação do conhecimento causal adequado, mas também a de que nela o

intelecto, operando e agindo apenas a partir de si mesmo, mostra sua essência causal porque é a causa que faz e sabe que faz. Eis por que nela a certeza é máxima, uma vez que a certeza, como explica Espinosa, é saber que se sabe.³⁹

Em face de seus contemporâneos, que distinguem entre a causalidade necessária (matemática, física, fisiológica) e a causalidade livre (as ações por vontade), Espinosa concebe a causalidade voluntária como necessária — a vontade é sempre determinada por uma causa necessária —, de sorte que a demonstração matemática alcança também as paixões e as ações. Em outras palavras, a ordem geométrica é válida universalmente. Eis por que escreve que tratará dos afetos humanos exatamente como tratou do ser absolutamente infinito ou Deus (na Parte i da *Ética*) e do corpo e da mente humana (na Parte ii).

Matematicamente demonstrado significa, para Espinosa, um conhecimento demonstrado *a priori*,⁴⁰ isto é, da causa para o efeito, aquela entendida como causa eficiente interna produtora necessária deste, responsável pela essência ou natureza do efeito e por todas as suas propriedades; por conseguinte, um saber em que o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve. Assim, um conhecimento só é matematicamente demonstrado e, portanto, verdadeiro sob a condição de: 1) apresentar a causa ou gênese necessária do conhecido, isto é, sua razão total; 2) deduzir da causa e da essência do conhecido suas propriedades necessárias; 3) deduzir as relações necessárias do conhecido com outras coisas já conhecidas ou conhecidas graças ao conhecimento dele; 4) apresentar-se na forma de proposições causais e relacionais universais necessárias.⁴¹

Com frequência, Espinosa oferece um exemplo para esclarecer o procedimento matemático, qual seja, a ideia do círculo, figura produzida pelo movimento de rotação de um semieixo ao redor de um centro fixo; ou o exemplo da esfera, figura produzida pelo movimento de rotação de um semicírculo ao redor de um centro fixo. O exemplo, seja o do círculo, seja o da esfera, sublinha a autonomia do intelecto, que concebe a ideia graças à sua geração imanente, isto é, a partir de outras ideias (quantidade, movimento, círculo, semicírculo, eixo, centro), assim como sublinha o que é a ideia verdadeira, isto é, aquela que mostra como e por que a coisa é feita e qual sua norma, ou seja, a construção imanente de sua definição real, da qual são deduzidas todas as suas propriedades e relações com outras ideias.

Esse procedimento, que fora empregado por Espinosa nas partes anteriores da *Ética*, será empregado na terceira parte para demonstrar o que é um afeto, o que são paixões e ações, ou seja, a gênese necessária deles e suas propriedades necessárias.

4. Sobre o medo*

DO QUE TEMOS MEDO?

O alto celestial que nos vigia e o baixo infernal que nos espia. A esquerda, sinistro lado do mau agouro. A encruzilhada sempre fatídica. O fechado, propício à emboscada e o aberto que nos expõe ao nada. Onírico e mítico, ser dos confins inalcançável pela geometria, o espaço é mistério absoluto. Além de cada paisagem, somente outra paisagem; além de cada horizonte, apenas outro horizonte. Rasteado de sinais, dá medo.

Círculo do retorno eterno, mas também reta do fim do fim, o tempo assegura que a verdade é sua filha e, quando for chegada sua vez e sua hora, dissipará a falsidade, rompendo, profetiza Daniel no Livro das Revelações, o selo do Livro dos Segredos do Mundo. Por isso, “vigiai e orai, pois é chegado o tempo”. Portador de infortúnio, desfiando a textura por ele tecida, com alvas e longas barbas e a foice na mão, dispara célere o Velho Tempo que tudo devora. Chronos, que destrona a ocasião benfazeja do propício *kairós* e a fertilidade promissora do benévolo *aiôn*, deixa-nos à mercê de Saturno, pai da melancolia. Ontem, zodíaco e relógio. Hoje, cronômetro. Mas na contagem das horas, campanário sempre:

hora irrevogável que deu, chora,
prevê a que há de dar e a que conta,
que numa mesma hora
cresces e te ausentas [...]
fundas toda essa máquina admirada
numa corda enferma e delicada,
que como a saúde no mais são,
se gasta com sua roda e sua mão [...]
a cada sol que passa, a cada raio,
a morte um contador, o tempo um aio.¹

Senhor dos dias, da vida, do esquecimento e da morte. Aduladora imagem do progresso, dor irremediável da saudade, o tempo é curandeiro, abismo e treva: “hora dos corvos/ bicando em mim, meu passado/ meu futuro, meu degredo./ Desta hora, sim, tenho medo.”²

Do que temos medo? Da morte, foi sempre a resposta. E de todos os males que possam simbolizá-la, antecipá-la, recordá-la aos mortais. Da morte violenta, completaria Hobbes. Temos medo de todos os entes reais e imaginários que sabemos ou cremos dotados do poder de vida e de extermínio: da Natureza desacorrentada, da cólera de Deus, da manha do Diabo, da crueldade do tirano, da multidão enfurecida, dos cataclismos, da peste, da fome, da guerra e do fim do mundo, da roda da Fortuna e da adversidade; da repressão, murmuram os pequenos; da subversão, trovejam os grandes. Tememos a morte seca e nua como um osso, sem mediação, do Terror no despencar da guilhotina, no “suicídio acidental” dos calabouços, no grito abafado dos fornos crematórios, no pavor e espanto dos campos de refugiados. Tem-se medo à morte, senhora absoluta, enfrentada pelo herói hegeliano para descobrir que ela não era, afinal, a verdadeira morte, pois passou por ela e não morreu, deixando a vitória final àquele que realmente tremeu de horror diante dela: o escravo, capaz de lutar pela liberdade e conquistá-la. Temos medo da morte mandada, a ser cumprida sem motivo e sem razão, morte absoluta de que só é capaz o herói da fé: Abraão erguendo o punhal para aniquilar o fruto de sua velhice e esperança, sem nada perguntar.

Temos medo do grito e do silêncio; do vazio e do infinito; do efêmero e do definitivo; do para sempre e do nunca mais. É também nosso o medo de Riobaldo porque, como ele, tememos a metamorfose tanto ou mais do que tememos o Cão:

Aqueles ali eram com efeito os amigos bondosos, se ajudando uns aos outros com sinceridade nos obséquios e arriscadas garantias, mesmo não refugando a sacrifícios para socorros. Mas, no fato, por alguma ordem política, de se dar fogo contra o desamparo de um arraial, de outra gente, gente como nós, com madrinhas e mães — eles achavam questão natural que podiam ir salientemente cumprir por obediência saudável e regra de se espreguiçar bem — o senhor me entende? Eu tinha medo de homem humano.³

Temos medo da delação e da tortura, da traição e da censura. Da urdidura cerrada onde a violência captura a linguagem para que esta — esforço humano de renúncia à violência — seja enredada no poderio do censor, na perfídia do delator e na força nua do torturador que, paradoxo horrendo, desintegra a vítima para que dela brote uma palavra íntegra, livre, verdadeira e pura, como se ela, pronunciando o verdadeiro, lhe pudesse ofertar o dom fantástico que o absolveria ao fazê-la submergir no silêncio da fala traidora. Temos medo da culpa e do castigo; do perigo e da covardia; do que fizemos e do que deixamos de fazer; dos medrosos e dos temerários; das alamedas e dos becos onde “até a canção medrosa/ se parte, se transe, cala-se”.⁴

Temos medo do esquecimento e de jamais poder deslembrar. Da insônia e de não mais despertar. Do irreparável. Do inominável e do horror à perda do nome próprio, essa doença mortal que, um dia, Kierkegaard chamou de desespero humano.

Temos medo do labirinto de espelhos, fantasmas nossos e os alheios, sonhados sonhos de “ruínas circulares” em noite fatídica, quando

o mago se lembrou bruscamente das palavras do deus. Lembrou-se que, de todas as criaturas do orbe, era o fogo a única a saber que seu filho era um fantasma. Teve medo que o filho meditasse sobre o privilégio anormal [passar ileso pelo fogo] e descobrisse, de algum modo, sua condição de simulacro. [...] Numa aurora sem pássaros, o mago viu cingir-se contra os muros o incêndio concêntrico. Por um instante, pensou em refugiar-se nas águas, mas depois compreendeu que a morte vinha coroar sua velhice e absolvê-lo dos labores. Caminhou contra as chamas. Não morderam sua carne, o acariciaram e o inundaram, sem calor e sem combustão. Com alívio, humilhação e horror compreendeu que ele também era uma aparência, que um outro o estava sonhando.⁵

Temos medo do ódio que devora e da cólera que corrói, mas também da resignação sem esperança, da dor sem fim e da desonra. Da mutilação dos corpos e dos espíritos, da Clevelândia, de Auschwitz, do Gulag, do Carandiru, do Realengo, do Juqueri, de Eldorado dos Carajás, de Chabra e Chatila, de Sarajevo e Bagdá, de Cabul e das Torres Gêmeas.

Temos medo da loucura, roubando a placidez das simples coisas mesmas, dando-nos, como diria Descartes, um “corpo de cristal” e nos fazendo crer que existe o que um gênio maligno se delicia em nos dar a crer. Temos medo da sandice, de nosso corpo abismado na dispersão de suas perdidas partes, do estranhamento nosso no alheio, de vozes vindas de lugar nenhum respondendo à nossa que vai a lugar algum, ecos do “coração denunciador” que range sob as pranchas do soalho em pancadas compassadas:

Eu ouvia todas coisas, no céu, na terra. Muitas coisas ouvia. Do inferno. Como, então estou louco? Prestai atenção! [...] Sim, era isso! Um de seus olhos parecia com o do abutre... um olho azul esmaecido que sofria de catarata. Enregelava-me o sangue sempre que caía sobre mim.⁶

Desde sempre, em toda parte, tem-se medo do feminino, do mistério da fecundidade e da maternidade, “santuário estranho”,⁷ fonte de tabus, ritos e terrores. “Mal magnífico, prazer funesto, venenosa e enganadora, a mulher é acusada pelo outro sexo de haver trazido sobre a terra o pecado, a infelicidade e a morte”.⁸ O feminino aterroriza por sua fisiologia cíclica, lunar, que causa asco com suas secreções sangrentas e o líquido amniótico. Úmida, cheia de odores, ser impuro, para sempre manchada: Lilith, transgressora lua negra, liberdade vermelha nos véus de Salambô, perdição e morte na dança de Salomé, escura magia da Rainha da Noite vencida pelo poderio solar de Sarrastro. Perigosa portadora de todos os males: Eva e Pandora. Devoradora dos filhos paridos de sua carne: Medeia e Amazona. Perdição dos que se deixam enfeitiçar pelo poço sem fundo e lago profundo: Morgana, Lorelei, Uiara, Iemanjá. Deusa da sabedoria e da caça, Imaculada Conceição e encarnação de Satã, a proliferação das imagens femininas — medusa, hidra e fênix — é, para usarmos a expressão de Walnice Galvão, o sumidouro das “formas do falso”: Capitu, Diadorim. Ifigênia, inocência sacrificada para que morra Helena. Lasciva, “vagina denteada” ou cheia de serpentes, é assim representada no que Freud chamou de medo da castração. Fonte da vida, fertilidade sagrada, mas também noturnas entranhas, “noite na qual o homem se sente ameaçado de submergir e que é o avesso da fecundidade” e o apavora, deixando-o prisioneiro no medo ancestral ao *segundo sexo*.

Temos medo dos vivos e dos mortos. Dos subterrâneos infernais, de onde sobem espectros rondando a festa imerecida:

Macbeth: Por certo, homem sou que ousa encarar sem pavor o que ao demônio empalideceria.
Lady Macbeth: [...] Imagens vãs que vosso medo cria [...]. Ó estes desvarios, senhor, estes vossos temores, diante do medo real nada são, meros impostores [...].
Macbeth: Olhai, vos peço. Vede. Ali. Olha? Que dizes? Hein? Ora!, que importa a mim? Se é que tua cabeça podes mover, também podes falar. Principia. Se covas e sepulcros, uma devolução devem fazer dos que lá deixamos, então será nosso túmulo o papo do milhano.
Lady Macbeth: Foi-se o homem, senhor? Ficou somente o insano?
Macbeth: Eu o vi, tão certo como estou aqui, senhora. [...] Tudo o que homem pode ousar, ousou. E te enfrento. [...] Toma um corpo qualquer, menos o humano e meus nervos fiéis não temerão, decerto. Quando não, volta à vida e à espada e, no deserto, convida-me a lutar. Se vires que medroso no palácio me escondo, então podes dizer que sou fantoche das crianças. Fora! Fora! Sombra horrenda! Visão irreal! (Shakespeare, *Macbeth*, ato iii, cena iv.)

Temos medo da fala mansa do inimigo, porém muito mais, quão mais, do inesperado punhal a saltar na mão há pouco amiga para trespassar nosso aberto peito ou pelas costas nos aniquilar. É então, quem sabe, nesse “medo que esteriliza os abraços”⁹ que descobrimos não termos medo disso ou daquilo, de algo ou de alguém, já nem mesmo medo de nossa própria sombra, somente medo do medonho. Sustos, espantos, pavor. Angústia, medo metafísico sem objeto, tudo e nada lhe servindo para consumir-se até alçar-se ao ápice: medo do medo. Juntamente com o ódio, o medo, escreveu Espinosa, é a mais triste das paixões tristes, caminho de toda servidão. Quem o sentiu, sabe.

VALENTIA E CULPA

.....Que em presença da morte choraste,
.....Tu, cobarde, meu filho não és.
Gonçalves Dias, Y-Juca Pirama

Nas sociedades agonísticas, o medo é supremo vício, castigo e abominação. “Medo, não, perdi a vontade de ter coragem”, explica Riobaldo. Toma a forma da covardia que, escreve Montaigne, “é a mãe de toda crueldade”. Dos gregos à

Renascença, ao vício do medo opõe-se uma virtude, a coragem, particularmente a bravura diante dos perigos da guerra. “Aquele que permanece imperturbável em meio aos perigos”, escreve Aristóteles, “e que se comporta diante deles como é preciso, é mais verdadeiramente corajoso do que aquele que assim procede nas ocasiões seguras. É por sua firmeza diante das coisas que trazem sofrimento que um homem é corajoso.” Definindo a coragem como aquela virtude ou justo meio entre as coisas que inspiram confiança e as que inspiram medo, a ética aristotélica reencontra a concepção cartesiana do medo que, lemos na *Tratado das paixões da alma*, “é o contrário da audácia”, um frio na alma que paralisa o corpo. “Perturbação e espanto da alma”, explica Descartes, “que lhe subtrai o poder de resistir aos males que ela pensa estarem próximos”, não chegando sequer a ser uma paixão propriamente dita, mas “um excesso de covardia, de espanto e de receio”.

A gesta carolíngia, ou os Doze Pares de França, e o ciclo arturiano, ou os Cavaleiros da Távola Redonda, ciclos dos quais *Grande sertão: Veredas* é a última expressão, elaboram o correspondente cristão do herói grego, guerreiro moço, belo e bom a quem se ensina a desejar a bela morte, a morte gloriosa nos campos de batalha no esplendor da juventude. Amadis, Rolando, Galahad, Lancelot, Percival, Bayard, Riobaldo e Diadorim, “cavaleiros sem medo e sem mancha”, figuras do amor galante e dos torneios, da Demanda do Graal e da nova ordem que lança às brumas o antigo mundo pagão, mantêm o *éthos* da valentia como virtude aristocrática, mas deslocam o imaginário centrado no medo. Para os antigos pagãos, o medo é divindade que se abate sobre os fortes, para sua vergonha, e sobre os fracos, para confirmá-los na desonra. Poderes divinos, Temor e Medo são cultuados para que, à maneira dos Exus, não baixem sobre os corpos e espíritos na hora decisiva dos combates, nos quais honra, fama e glória se decidem para sempre. O cavaleiro cristão, porém, vê-se jogado numa liça nova, desconhecida e inimaginável para seus predecessores. Nela, o medo não é o mal. Agora, o Mal dá medo. Erigida em *cultura do medo*, para usarmos a expressão de Delumeau, a cristandade concebe-se como cidadela permanentemente sitiada pelo inimigo do gênero humano: o Diabo. Por isso mesmo, Riobaldo dirá: “Sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado”.

Se, enveredando na travessia, Riobaldo conclui que “o diabo não há. Se for...”, pois o que há é “homem humano”, a cristandade, fincando pé no que o sertanejo deixa em suspenso — “se for...” —, não cessará de elaborar o medo do humano, do divino e do demoníaco. Nova, ímpar talvez, é a dificuldade teológico-metafísica dessa elaboração num contexto monoteísta. De fato, sendo uma teodiceia, o cristianismo não pode conferir positividade ao mal sem, de um lado, correr o perigo de atribuir a Deus a origem dos males físicos e morais, e, de outro, sem incorrer no dualismo com a posição de um princípio positivo para o bem e outro, igualmente positivo, para o mal. Para afastar a suposição de que da bondade divina venha a maldade das criaturas e para combater a heresia e abominação dualista, isto é, o maniqueísmo, há um só caminho: o mal é o não ser, pura privação e negação. Eis por que o Diabo é essa paradoxal não entidade que só vem ao ser pela mediação de outrem, carecendo que alguém lhe faça a doação de si para que venha à existência e seja combatido pelo cavaleiro cristão. Porque necessita de ancoradouro onde depositar seu nada, o Diabo vem ao ser por meio dos inimigos: pagãos, judeus, bárbaros, sarracenos, mouros, turcos, negro, bruxas, feiticeiros, magos, hereges — outrora —, deístas, anabatistas, ateus, místicos entusiastas, papistas — mais tarde —, materialistas, anarquistas, comunistas — nos séculos por vir —, sempre estiveram destinados a doar-lhe o ser para que figurasse a interminável metamorfose do Anticristo, ameaçando tomar de assalto a Cidade Santa dos Justos e Bons. Cavaleiro da fé, o herói cristão pilha, rapina, estupra e mata *ad maiorem Dei gloriam*.

No entanto, ah! obra diabólica, lutando contra o flagelo do gênero humano, o herói da cristandade torna-se, afinal, seu maior inimigo, pois nada o retém e contém. Para retê-lo e contê-lo será preciso inventar um inimigo novo. Não será difícil engendrar a nova criatura, pois sempre esteve ali, à disposição de Satanás, sempre foi a sombra necessária do corpo do herói, temendo-o e sendo por ele temida: a plebe ignara, “temível quando não teme”, segundo as antigas palavras de Tito Lívio. Quando as revoltas camponesas, primeiro, e as revoluções urbanas, depois, erguerem-se com o surgimento do modo de produção capitalista, o Mal terá seu ser na massa trabalhadora e esta passará a dar medo.

Cultura do medo há de ser também cultura da culpa. Iniciando-se como inimigo externo, o Mal se insinua, sorrateiro, na interioridade da alma. Na origem, o Mal sempre vem de fora, trazido pelo Grande Tentador que, para ser e agir, precisa da carne humana e do fraco espírito do primeiro homem. Cometida a falta originária, a natureza humana se torna essencialmente decaída, perversa e viciosa. Doravante, não deixará de oferecer-se voluntariamente à tentação e, pouco a pouco, nem mesmo precisará do Tentador, tentando-se a si mesma. A culpa original — metafísica e teológica — é a herança do homem e motor de sua história. Interiorizada e essencializada, a culpa é queda e por isso se chama pecado. Este, porque constitutivo da natureza humana, já não necessita de figuras externas visíveis para realizar-se: nossos devaneios, sonhos e mais secretos desejos são pecaminosos em si mesmos e sua invisibilidade não os torna menos presentes nem menos culpados. O Mal, agora, chama-se *paixão da alma* e o inferno somos nós.

Se a cultura da culpa desloca o Diabo de fora para dentro da alma, a cultura do medo, alicerçada sobre o medo ao inimigo e, particularmente, sobre o horror à plebe, opera igual deslocamento. Com a plebe, o medo não aponta apenas para seu contrário — a valentia —, nem apenas exige inimigos externos, mas vem configurar, do lado dos grandes e poderosos, um novo desejo — o de segurança —, identificado à ordem e suscitando pavor quanto a tudo que pareça destruí-la por uma ação interna à própria sociedade. Com a plebe (ou a massa trabalhadora) nasce o medo do inimigo interno, fantasma da

inconfessada percepção de uma cisão que cinde a sociedade de cima a baixo. Aqui, o inferno são os outros.

Valorização da coragem e desprezo pelo medo, os pilares da moral da valentia erguem um edifício no qual a coragem é virtude natural dos poderosos e a obediência, virtude própria da plebe, instigada à obediência pelo estímulo ao seu medo natural, pois todos sabem que ela é “animal servil e abjeto”: por natureza, a plebe é covarde e por natureza seu lote é o temor.

Graças à moral da valentia, a imaginação social da modernidade reconstrói a divisão social de maneira a torná-la não apenas suportável, mas sobretudo controlável. Mesmo quando, inaugurando o pensamento político moderno, Maquiavel negar a origem divina, natural ou racional do poder e afirmar que este nasce da divisão social entre os grandes, que desejam oprimir e comandar, e o povo, que não deseja ser oprimido nem comandado, ainda aqui, a figura heroica do *Principe Nuovo* é posta como lugar simbólico no qual o desejo negativo do povo recebe positividade. Deixado a si mesmo, o povo, julga Maquiavel, poderá dissolver-se na submissão medrosa ou na licença desenfreada. Sem o príncipe, a plebe ficaria entregue à voracidade opressora dos grandes ou ficaria entregue a si mesma, oscilando entre medo e sedição.

Essa imagem aristocrática da plebe servil e sediciosa será mantida pela burguesia. Aristocratas, primeiro, e burgueses, depois, pressentem que o medo plebeu é perigoso. Medrosa e covarde, a plebe é inconstante, pode mudar de lealdade servindo a novos senhores que lhe pareçam mais valentes e poderosos, mais capazes de protegê-la. Não só isso. O medo é companheiro de segredos ódios e, crente na força do número, a plebe poderia perder o temor, derrubando quem ouse governá-la. Assim, tanto a classe dirigente declinante como a ascendente encaram o medo que atribuem à plebe como um risco permanente de tumulto, sangue, revolta e sedição. Perigo contínuo de subversão da ordem, o medo da plebe (a plebe temerosa) engendra um imaginário político às avessas: o medo à plebe (a plebe temível).

Quando a ética fizer seu percurso protestante, transformando o trabalho em suprema virtude, o vício não mais será a covardia, mas a vadiagem. De medrosa a vadia, a plebe não será percebida como menos perigosa, pois se “mente desocupada, oficina do diabo”, a vadiagem plebeia será vista como causa do entusiasmo religioso, isto é, da radicalidade mística e política das gentes das seitas. De Thomas Munzer aos *diggers* ingleses, a plebe entusiasta identifica o Anticristo na figura dos grandes e poderosos e põe-se em marcha para “virar o mundo de ponta-cabeça”. Para contê-la, o ascetismo da nova classe dominante disporá, daí por diante, de um recurso ideológico — a persuasão à docilidade laboriosa ou à virtude do trabalho — e de três recursos legais: extermínio ou prisão dos “vagabundos”; recrutamento militar e policial dos plebeus; constituição de forças paramilitares e parapoliciais, formadas pelo lumpesinato urbano. Infundindo-lhe o medo do ócio ou cooptando-a para as armas, os grandes e poderosos continuam a vê-la como “temível quando não teme”.

PAIXÃO E VÍCIO

Vem da tradição filosófica erguida sobre o estoicismo romano e o cristianismo a oposição entre virtude e vício como oposição entre razão e paixão. Signo de uma razão que foi desnaturada pelos costumes, para o estoico, e de uma vontade pervertida pela soberba do primeiro homem, para o cristão, a paixão lança o homem na bestialidade. Todavia, enquanto os estoicos afirmam o poder natural da razão para dominar e suprimir a paixão, os cristãos não podem fazê-lo de imediato, pois, em decorrência do pecado original ou da culpa originária, a natureza humana é viciosa; a razão, estulta; e a vontade, serva. Somente pela fé, com o auxílio da graça santificante, a paixão há de ser domada.

O pensamento moderno, porém, descobre que a razão, luz natural finita, encarregada de guiar a vontade livre, ao esbarrar na paixão, não depara simplesmente com o risco da bestialidade, mas encontra um fundo irracional que a espreita e pode, a qualquer momento, invalidá-la. O deslocamento da paixão para o fundo sombrio da irrazão prepara o caminho que conduz aos nossos dias e que Foucault investigou na *História da loucura na Idade Clássica*: as paixões da alma irão deixando de pertencer à metafísica, à ética e à política para se tornar paulatinamente objeto da medicina, da psiquiatria e da psicologia clínica. Deixam de ser vícios, mas também deixam de ser paixões, porque ficam sob a suspeita de ser doença. Medicalizada, a paixão enquanto paixão encontra refúgio apenas numa região marginal, supostamente sem compromisso com a verdade e com a realidade, isto é, na literatura e nas artes. Será preciso aguardar longo tempo até que a filosofia novamente dela se ocupe.

Antes, porém, que esse movimento chegasse a se completar, a dissolução da moral da valentia já encetava seu curso, sob o signo da nova formação social que iria destituir a aristocracia de seus valores agonísticos. No século xvi, Montaigne é responsável por uma mutação decisiva. Por natureza e por costume, escreve ele, temos boas e más inclinações, bons e maus sentimentos sem que virtude e vício coincidam inteiramente com o bom e o mau naturais ou costumeiros. Virtude e vício dependem da presença ou da ausência da razão, “posta pela Natureza a nosso serviço, a fim de nos guiar”. Assim, fraqueza de ânimo e covardia não são o mesmo: a primeira nos vem da Natureza ou do costume; a segunda, da surdez aos conselhos da razão. Por isso o medo, “estranho sentimento”, é o que nos torna insensatos, pondo “asas em nossos pés” quando não deveríamos fugir, e “pregando-nos ao solo” quando a fuga seria necessária. É ele que nos rouba a coragem e dá ensejo à crueldade. Como todo *páthos*, o medo é um acidente que sobrevém ao *éthos*, mas não se opõe à valentia, e sim à prudência. E, no século xviii, Rousseau falará na extravagância (isto é, na loucura) da valentia — “a mais extravagante e bárbara das opiniões que um dia entrou no espírito humano” —, pois é um perigo para a sociabilidade fundada no contrato. De fato, na *Carta a d’Alembert*, Rousseau denuncia o elogio da coragem ou da bravura pelo qual “um homem deixa de ser velhaco,

impostor, caluniador e é civil, humano e polido quando sabe bater-se”, ou “que a mentira se transforma em verdade, o roubo se torna legítimo, a perfídia honesta. A infidelidade louvável, desde que se sustente tudo isso com a espada na mão”. A bravura é insensata porque antissocial.

Sob o signo da sensatez, os valores aristocráticos — coragem, fama, glória, riqueza e honra — transformam-se em paixões da alma que a moral burguesa deve, ao mesmo tempo, suprimir e conservar. O percurso dessa curiosa *Aufhebung* é admiravelmente descrito por Hirschman¹⁰ quando narra a gradual metamorfose do *éthos* aristocrático em tolice, loucura e vício no momento da constituição da economia política burguesa. Perante as paixões, três atitudes são possíveis: a repressiva ou calvinista, que pretende suprimir o passional; a astuta ou maquiavélica, que espera transformar as paixões em força civilizatória, graças à “astúcia da razão”; e a realista (representada por Bacon e Espinosa), que introduz o “princípio da paixão equivalente contrária” com o qual uma paixão será vencida por outra. Para esta última atitude, tida por Hirschman como vitoriosa, trata-se de abandonar o impossível — tanto a repressão como a utilização do passional — por uma estratégia que permita combater as paixões mais destrutivas e perigosas por meio de paixões equivalentes contrárias. A batalha entre as paixões, acreditam os realistas, redundaria no aparecimento de um contrapoder passional, benéfico e natural. Para tanto, um terceiro termo vem intercalar-se às paixões, o conceito de *interesse*. Iniciando sua intervenção no plano ético e psicológico, o interesse tornar-se-á um conceito político e, a seguir, voltará a ser o que sempre fora, isto é, um conceito econômico explicitado completamente por Adam Smith.

É paradoxal o itinerário do par paixão/interesse. No início, o interesse define o conjunto das paixões “úteis” que poderão vencer as destrutivas. O interesse é paixão, aquela que cumpre dois objetivos fundamentais, quais sejam, a autoconservação do indivíduo e a segurança política ou manutenção da ordem contratual e consensual. No final do itinerário, porém, o interesse se torna um conceito *acrescentado* à paixão, e Adam Smith fala em interesse e paixões. Para que essa mudança fosse inteligível, seria preciso que soubéssemos o que aconteceu ao antigo par interesse/paixão. Infelizmente, porém, Hirschman acompanha muito pouco o que sucedeu às paixões e muito mais o que se passou com o interesse. Para os teóricos do interesse, este será uma categoria “isenta da destrutividade da paixão e da ineficácia da razão”. Todavia, e isso é crucial (ainda que Hirschman pareça desconsiderá-lo), tão logo a noção de interesse intervém, é de imediato assimilada à de *cálculo racional* para o bom uso das paixões e, dessa maneira, desde o início, é possível perceber que o interesse integrava-se na lógica da razão (mercantilista). Julgamos ser essa integração o que permite a passagem do par inicial “interesse é paixão” para o par final “interesse e paixão”. Em outras palavras, representada com fundo irracional, a paixão continua não “isenta de destrutividade” e a ela não se opõe “a ineficácia da razão”, como supõe Hirschman, mas um *novo conceito de razão* que é, exatamente, o interesse. Se a paixão é vista como destrutiva é por aparecer como incapaz daquilo que é a marca da racionalidade do interesse, ou seja, saber calcular ganhos e perdas para alcançar plena satisfação. É na qualidade de razão calculadora que o interesse, ao fim e ao cabo, vem justapor-se à paixão — interesse e paixão. Por conseguinte, não é, como supõe Hirschman, a Espinosa que se deve fazer referência para essa mutação conceitual, e sim a Hobbes.

O interesse/razão procura ser operatório e operativo, selecionando paixões compatíveis com os interesses em jogo. Não abole as paixões, e sim, rigorosamente, negocia com elas e as negocia. Nesta perspectiva, não é tanto a relação interesse/paixão que é nova, e sim a mudança do conceito de razão sob o signo do interesse. Para que se viesse a falar em interesses privados (lucro e riqueza) e em interesses públicos (a *razão* de Estado) e para que se passasse, como claramente evidencia Hirschman, da fórmula “o interesse nunca mente” à “o interesse governa o mundo”, um duplo movimento foi necessário. O primeiro, analisado por Hirschman, é a compatibilização entre interesse e paixão. Mas é requerido também um segundo, não analisado por Hirschman: o da *contabilização* da paixão pelo interesse. Nesse segundo movimento, a paixão vai rumando para a periferia do mundo moral, econômico e político na qualidade de resíduo ou resto irracional da natureza humana, aquilo que não pode ser contabilizado em favor do interesse. É óbvio que esse segundo movimento encontra sua condição de possibilidade na metamorfose da razão em figura da lógica do capital, absorvendo o interesse. Essa razão, longe de ser ineficaz, faz as contas e, em seu cálculo, cabe à paixão o hospital psiquiátrico, onde a alma faz de conta.

Hirschman situou Espinosa entre os pensadores realistas, teóricos do jogo das paixões contrárias e equivalentes. Cabem aqui dois reparos. Em primeiro lugar, Espinosa não pensa em paixões contrárias *equivalentes*, e sim em paixões contrárias *mais fortes*, e essa diferença é significativa, como veremos. Em segundo, visto que não considera a paixão um vício da natureza humana e que não cessa de demonstrar a impotência de uma razão calculadora perante as paixões, o interesse vem subordinado à distinção (esta sim, essencial) entre passividade e atividade, de maneira que, demonstra ele, os *mesmos afetos* podem ser passivos (paixões) ou ativos (ações), dependendo não do interesse, e sim da causa eficiente que os produz.

PAIXÃO E AÇÃO

Na ontologia espinosana, Deus é a substância absolutamente infinita constituída por infinitos atributos infinitos. Em outras palavras, a substância é o ser absolutamente infinito cuja essência é constituída por infinitas ordens infinitas de realidade. Cada um dos atributos ou cada uma das ordens de realidade é uma potência de ação infinita ou uma atividade causal infinita que produz todos os seres do universo e as leis necessárias que os regem. A essência da substância é, portanto, idêntica à sua

potência de agir. A causalidade substancial ou divina é imanente ao mundo produzido por ela, isto é, a causa não se separa de seus efeitos, mas se exprime neles e eles a exprimem. Os efeitos da ação substancial são denominados por Espinosa de *modos da substância*. Os seres humanos são modos finitos ou modificações finitas da substância absolutamente infinita: o corpo é efeito e expressão do atributo substancial Extensão; a alma, ou a mente, é efeito e expressão do atributo substancial Pensamento.

União de um corpo e uma mente, os seres humanos não são substâncias criadas, e sim modos finitos da substância constituídos por modificações da Extensão e do Pensamento, isto é, são efeitos imanentes da atividade dos atributos substanciais. Ou, como demonstra Espinosa, o homem é uma parte da Natureza e exprime de maneira certa e determinada a essência e a potência dos atributos substanciais. De maneira *certa*: um ser humano é uma singularidade que possui uma forma singular e não outra e nenhuma outra. De maneira *determinada*: a forma singular de um ser humano é produzida pela ação causal necessária da Natureza Naturante (os atributos substanciais) e pelas operações necessárias das leis da Natureza Naturada (o mundo).

Tudo o que existe exprime a essência da substância num modo *certo* (isto é, assim e não de outra maneira) e *determinado* (isto é, por esta conexão de causas e por nenhuma outra). Visto que a essência e a potência da substância são idênticas, tudo o que existe exprime num modo certo e determinado a potência da substância. Ora, a potência substancial é a força para produzir-se a si mesma e, simultaneamente, produzir todas as coisas. Se estas são expressões certas e determinadas da potência substancial, então também são potências ou forças que produzem efeitos necessários. Assim sendo, as modificações finitas do ser absolutamente infinito são potências de agir ou de produzir efeitos necessários. A essa potência de agir singular e finita Espinosa dá o nome de *conatus*, esforço de autoperseveração na existência. O ser humano é um *conatus* e é pelo *conatus* que ele é uma parte da Natureza ou uma parte finita da potência absolutamente infinita da substância.

O *conatus*, que define a essência singular de cada ser humano, é uma potência de existir ou uma causa que produz efeitos bem como recebe os efeitos de outras causas ou de outros *conatus*. É uma unidade dinâmica de forças internas em relação com forças externas que podem auxiliá-lo, regenerá-lo, aumentar-lhe a potência ou destruí-lo.

O corpo é uma estrutura singular determinada por relações proporcionais de movimento e repouso de seus constituintes e por relações com os demais corpos que o rodeiam e que o afetam e são por ele afetados. Essas relações constituem as afecções corporais. A mente não é uma alma provisoriamente alojada no corpo, mas Espinosa a define como *ideia de seu corpo e ideia de si mesma*, ou seja, como consciência das afecções corporais e de suas próprias afecções. Na mente, as afecções são os afetos. Corpo e mente são realidades complexas ou múltiplas, aptas para a pluralidade simultânea de afecções ou percepções (corpo) e de afetos e ideias (mente).

Modificação finita do pensamento infinito que lhe é imanente, modificação finita da extensão infinita que lhe é imanente, alma e corpo possuem cada qual sua própria causalidade, o corpo produzindo efeitos corporais e a alma, efeitos anímicos. A primeira consequência dessa autonomia das causalidades é a ruptura espinosana em face das teorias tradicionais, clássicas e cristãs, da paixão e da ação. Para a tradição (que se prolonga nos filósofos modernos, salvo Espinosa), passivo e ativo são termos reversíveis: passivo é o termo sobre o qual recai a ação de outro; ativo é o termo que faz recair sua ação sobre outro. Para a tradição, as paixões da alma são ações do corpo, e as paixões do corpo, ações da alma. Entre os termos cimenta-se uma relação hierárquica, pois um deles, o ativo, é imaginado como poder de mando sobre o outro, passivo ou subordinado. Não sem motivo, a tradição define a virtude como império da vontade sobre as paixões, guiada pelo intelecto ou santificada pela graça. Dessa concepção afasta-se a teoria espinosana. Visto que a mente é ideia de seu corpo, ela não poderá ser ativa se ele for passivo, nem passiva se ele for ativo: ambos são conjuntamente ou passivos ou ativos. Não há reversibilidade nem hierarquia na relação entre o corpo e a mente, pois o que se passa num deles exprime-se no outro, não havendo relação causal entre eles. Somos, assim, passivos de corpo e mente ou ativos de corpo e mente. Pela primeira vez, desde o advento do cristianismo, uma filosofia capta corpo e mente com iguais fraquezas e iguais forças, não mais cabendo ao corpo a tarefa sombria de destruição do espírito, nem a este o trabalho de reprimir e dominar o corpo. Passivo ou ativo por inteiro, nosso ser mergulha na passividade quando somos *causa inadequada* do que se passa em nós, do que fazemos, sentimos e pensamos, e conquista a atividade quando somos *causa adequada* do que se passa em nós, do que fazemos, sentimos e pensamos.

Chamo causa adequada aquela cujo efeito pode ser clara e distintamente compreendido apenas por ela; chamo causa inadequada ou parcial aquela cujo efeito não pode ser conhecido apenas por ela.¹¹

A distinção entre os dois tipos de causalidade conduz à distinção entre passividade e atividade, ou entre paixão e ação.

Somos passivos (padecemos) quando em nós se produz alguma coisa ou alguma coisa segue de nossa natureza, de que não somos senão causa parcial.¹²

Quando, porém, o *conatus* se fortalece internamente e sua potência de agir, intrinsecamente determinada por suas próprias operações, não sucumbe ao poderio de forças externas, efetua-se como atividade, pois

somos ativos (agimos) quando se produz em nós ou fora de nós alguma coisa de que somos causa adequada, isto é, quando segue de nossa natureza, em nós ou fora de nós, alguma coisa que pode ser clara e distintamente compreendida apenas pela nossa natureza.¹³

Na paixão somos determinados por causas externas — somos heterônomos. Na ação somos determinados por nossa causalidade interna — somos autônomos. Podemos, então, compreender a definição espinosana da virtude:

Por virtude e potência entendo o mesmo, isto é, a virtude, enquanto se refere ao homem, é a própria essência ou natureza do homem enquanto tem o poder de fazer aquilo que só pode ser entendido pelas leis de sua própria natureza.¹⁴

Recusando uma concepção normativa da ética, Espinosa identifica virtude e potência de agir do *conatus*, quando a ação é determinada internamente pela própria essência singular ou natureza do agente. Se, na paixão, estamos externamente dispostos pela potência das causas exteriores, na ação ou na virtude, estamos internamente determinados pela potência de nossa essência. Atividade é liberdade; passividade, servidão. Com isso, Espinosa afasta as imagens da vontade livre e do livre-arbítrio, imaginadas pela tradição teológico-metafísica como capacidade para escolher entre o bem e o mal, capacidade que, no cristianismo, manifesta-se pelo pecado, pela culpa e pela dor, uma vez que a primeira manifestação da vontade humana livre foi a desobediência ao divino e a escolha do mal. Que seres tristes e medrosos, indaga Espinosa, puderam imaginar que nossa força — a liberdade — se exprimiria pela máxima fraqueza — a queda? Como puderam confundir ação e paixão? Nesta, somos habitados e possuídos pela exterioridade, confusamente imaginada como se nos fosse interior, como se fôssemos o que não somos e não fôssemos o que somos. Eis como nascem as imagens da tentação e da transgressão, de poderes externos que nos arrastam para o mal. E porque, nesse imaginário, a vontade é posta como faculdade livre da alma, sua queda atesta sua fraqueza, de sorte que, no mesmo movimento, nasce também a imagem da obrigação de nossa obediência a poderes benévolos e justos que nos reconduzirão ao bem. Quando a cultura da culpa tiver produzido a interiorização da culpa e da obediência, o desejado, que antes fora posto como causa externa do desejo (sob a forma da tentação), será imaginado como perversão interior, exigindo o advento da reta razão como um poder capaz de dominar e reprimir uma natureza humana tida como essencialmente pecaminosa e autodestrutiva. A paixão, por ser sempre produzida pela potência de causas externas, engendra seus próprios fantasmas — deuses, diabos, bens, males, tiranos externos e internos — e urde uma trama secreta entre Deus e o Diabo pela mediação de uma vontade que se descobre livre porque capaz de desejar o mal.

O ponto de partida da filosofia espinosana é uma interrogação sobre as causas da servidão e da infelicidade humanas. Essa interrogação possui uma peculiaridade sublinhada muitas vezes pelo próprio Espinosa: não nos cabe condenar, vituperar, lamentar ou desprezar os homens por sua condição servil e infeliz, pois não nos cabe dizer que eles nela se encontram por culpa própria ou por um vício inerente à natureza humana. Ao contrário, a filosofia interroga as causas naturais e necessárias dessa condição e procura o caminho pelo qual os homens, por si mesmos, exercerão sua liberdade e serão felizes. Em outras palavras, a filosofia espinosana recusa as imagens de pecado original e de vício inerente à natureza humana. Ao fazê-lo, rejeita e critica a noção de livre-arbítrio ou de vontade livre: os homens são servos e infelizes, mas não por uma escolha voluntária livre nem por uma degeneração de sua natureza.

A questão ética, portanto, volta-se para a gênese dos afetos, suas diferenças intrínsecas e seus efeitos diferenciados. De onde nascem os afetos? Quais nos tornam passivos e nos fazem servos? Quais são ativos e exercício da liberdade? Não sendo vícios nem virtudes, são afecções de nosso corpo e afetos de nossa mente, forças de existir e de agir que podem ser freadas ou impulsionadas por forças externas, como podem desenvolver-se por si mesmas, graças à causalidade interna ou adequada. Porque são *forças*, demonstra Espinosa, os afetos jamais serão vencidos por ideias ou por vontades, mas apenas por outros afetos *mais fortes e contrários*. A razão, enquanto tal, é impotente para domá-los e dirigi-los, a menos que a atividade racional seja, ela também, vivenciada como afeto. Compreender os afetos é, pois, alcançar sua origem, saber quais são primitivos e quais derivados, quais são fortes e quais fracos, o que os diferencia, aproxima e distancia, o que os conserva e o que os destrói.

Um afeto, escreve Espinosa na abertura da Parte iii da *Ética*, é uma afecção do corpo por meio da qual a potência de existir e de agir do corpo é aumentada ou diminuída. E, visto que a alma é ideia de seu corpo, um afeto é também a ideia, na alma, da afecção corporal. Em outras palavras, um afeto é um acontecimento corporal e psíquico em simultaneidade.

Três são os afetos originários, demonstra Espinosa na Parte iii da *Ética*: o desejo, a alegria e a tristeza. O desejo é a própria essência do homem enquanto concebida como determinada a fazer algo por uma afecção nela existente. Não envolve a consciência, diz Espinosa, senão quando conhecemos ou imaginamos conhecer a causa de nossos apetites. Quando a causa é imaginária (isto é, depositada no desejado, e não no desejante), o desejo é paixão; quando a causa é real (isto é, o próprio desejante), o desejo é ação. Dele nascem afetos derivados como emulação, gratidão, inveja, vingança, crueldade, temor, audácia, pusilanimidade, consternação, modéstia, ambição, lubricidade, avareza, benevolência, generosidade, orgulho. Alegria e tristeza não são estados da alma, e sim maneiras de ser ou existir. A alegria é passagem de uma perfeição menor a outra maior, sentimento de que nossa capacidade ou aptidão para existir e agir aumentam em decorrência de uma causa externa, na paixão, ou de uma causa interna, na ação. Dela nascem amor, esperança, segurança, amizade, contentamento, glória, irrisão, estima, misericórdia. Como o desejo, a alegria pode ser paixão ou ação, desde que sua gênese seja imaginária ou real, ignorada ou conhecida, externa ou interna. Caso inteiramente diverso é o da tristeza. Tristeza é passagem de uma perfeição maior a outra menor, sentimento da diminuição de nossa aptidão para existir e agir. Porque diminuição da força do *conatus* corpóreo e mental, a tristeza só pode ter causas exteriores, pois sendo o *conatus* o esforço de autoperseveração na existência,

recusa e afasta tudo quanto possa impedi-la. Ou seja, embora o *conatus* passivo seja triste, isto é, enfraquecido, a fraqueza não pode vir dele mesmo, e sim da potência de forças externas a ele. Isso significa, portanto, que a tristeza possui sempre e necessariamente uma causa externa e por isso é sempre intrínseca e necessariamente paixão, jamais podendo tornar-se ação. Dela nascem ódio, medo, desespero, humildade, remorso, inveja, abjeção, despeito, comiseração, vergonha, arrependimento. O que é a paixão?

Um afeto chamado paixão do ânimo [*animi pathema*] é uma ideia confusa pela qual a mente afirma a força de existir de seu corpo ou de partes deste, força ora maior, ora menor do que antes, e pela presença da qual a mente é determinada a pensar uma coisa de preferência a outra.¹⁵

Por que somos naturalmente passivos? Porque somos uma parte finita da Natureza que depende de outras:

Somos passivos na medida em que somos uma parte da Natureza que não pode ser concebida por si mesma sem as outras.¹⁶

E não só isso. Nossa finitude significa também que somos uma parte da Natureza cercada por outras mais numerosas e mais fortes do que nós:

Na Natureza não existe nenhuma coisa singular tal que não exista uma outra mais poderosa e mais forte que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais poderosa pela qual a primeira pode ser destruída.¹⁷

O que é a ação? A capacidade da parte finita de ser causa adequada dos efeitos que nela acontecem, isto é, de responder inteiramente por seus afetos, ideias e comportamentos, ainda que todos eles signifiquem sempre relações com os outros e com as outras coisas. Agimos quando nossos desejos são definidos inteiramente por nossa potência. Quando agimos?

Quanto mais perfeição (isto é, quanto mais realidade) algo possui, tanto mais age e menos padece; e inversamente, quanto mais age, mais perfeito (ou real) é.¹⁸

Perfeição ou realidade maior ou menor, força de existir do corpo, ora maior, ora menor. Com essas noções, Espinosa desenvolve a teoria da paixão e da ação segundo graus de força ou de intensidade. Assim, uma paixão é mais forte do que outra quando aumenta a capacidade de existir de nosso corpo e de nossa mente, a força não se confundindo com estados de agitação corporal ou psíquica, com violência das emoções. Ódio, medo, inveja, ambição e remorso são, talvez, as emoções mais violentas e agitadas que experimentamos, mas, porque são paixões nascidas da tristeza, são também os afetos mais enfraquecedores do *conatus*. Ontologicamente, portanto, as paixões mais fortes (isto é fortalecedoras do *conatus*) virão da alegria, enquanto as mais fracas (isto é, enfraquecedoras do *conatus*) se originarão da tristeza. As ações, por seu turno, sendo perfeição ou realidade maiores, serão sempre mais fortes do que as paixões mais fortes, isto é, do que as paixões de alegria. A liberdade nasce desse e nesse movimento de passagem das paixões tristes às alegres e das paixões de alegria às ações suscitadas pelo desejo e pela alegria enquanto causas adequadas ou internas.

Para entender a servidão e a infelicidade humanas é preciso examinar as causas que produzem esses dois efeitos. A primeira e principal causa deve ser encontrada na diferença entre a ordem necessária da Natureza e a ordem comum da Natureza: na ordem necessária todos os acontecimentos estão articulados e interligados de maneira necessária, e nossas ações estão inseridas nessa ordem e são determinadas por ela. Em contrapartida, a ordem comum da Natureza corresponde à nossa experiência imediata dos acontecimentos e nela as coisas acontecem por encontros fortuitos, casuais e imprevisíveis. Assim, embora a realidade seja constituída por uma ordem intrinsecamente necessária, nossa experiência não a percebe como tal e se realiza numa ordem imaginária em que prevalece a contingência de tudo o que é e de tudo o que acontece.

POR QUE TEMOS MEDO?

Paixão triste, o medo é e sempre será paixão, jamais se transformando em ação do corpo e da mente. Por sua origem e por seus efeitos não é paixão isolada, mas articulada a outras, determinando a maneira de sentir, viver e pensar dos que a ele estão submetidos.

Embora nascido com a experiência imaginária da irremediável contingência dos acontecimentos, não é ele próprio fruto da contingência ou do acaso, mas determinado por causas necessárias que, ignoradas, não cessam de alimentá-lo. Não nasce, porém, da ignorância nem será suprimido pelo verdadeiro saber (racionalista, Espinosa não é filósofo intelectualista). Nasce de nossa própria condição finita. Somos uma parte finita da Natureza e nunca deixaremos de sê-lo. Finitos, estamos rodeados e envolvidos por outras partes da Natureza cujo número e cuja potência superam de longe nosso *conatus*, conseguindo por isso amedrontá-lo. O medo nasce de outras paixões e pode ser minorado por outros afetos contrários e mais fortes do que ele, como também pode ser aumentado por paixões mais tristes do que ele. Ainda que o conhecimento do verdadeiro não o suprima e que a ignorância não o cause, é nela e dela que ele vive e prospera.

O medo origina-se tanto nas conexões necessárias entre certas paixões como nas imagens advindas das percepções corporais, as quais, na mente, são ideias imaginativas. Uma imagem, diz Espinosa, exprime o estado de nosso corpo e varia com ele, segundo a maneira como outros corpos o afetam e ele os afeta; uma ideia imaginativa é a expressão de uma ou de

várias imagens conectadas e nas quais supomos conhecer as coisas externas que nos afetam e conhecer-nos enquanto afetados por elas ou enquanto também as afetamos. Todavia, uma vez que a imagem exprime o estado de nosso corpo, sua ideia na mente não pode ser o conhecimento verdadeiro das coisas exteriores e nem do próprio corpo e da própria mente — a ideia imaginativa é uma opinião subjetiva que somos levados a tomar por uma ideia verdadeira sobre a realidade e sobre nós mesmos. Enquanto expressão do estado do corpo e da mente, a imagem e a ideia imaginativa são reais; porém, enquanto conhecimento da própria realidade do corpo, da mente e do mundo, são confusas e parciais. Ora, é por meio de imagens e de ideias imaginativas que estabelecemos nossa primeira experiência com as coisas e conosco mesmos. Por isso, somos levados a organizar o mundo que nos rodeia e nossa vida articulando ideias imaginativas que nos parecem explicar o quê, como e por que as coisas são como são e acontecem. As ideias imaginativas urdem um tecido de relações e causalidades abstratas que pretendem oferecer-se como explicação dos acontecimentos, como interpretação dos afetos e como conhecimento do real. Embora a gênese das imagens esteja nas afecções corpóreas (a maneira pela qual o corpo se percebe e percebe os demais corpos quando afetado por eles ou quando os afeta), na mente, as ideias imaginativas envolvidas pelas imagens corporais desconhecem essa gênese e fabricam outra, como se as ideias imaginativas houvessem nascido sem relação com as imagens corporais. Esse desligamento ou separação entre imagens corporais e ideias imaginativas produz encadeamentos confusos, mutilados e invertidos entre causas e efeitos e substitui o aparecer — as imagens — pelo parecer — a lógica imaginativa. A imaginação relaciona imagens por semelhança, contiguidade espacial e sucessão temporal, opera com analogias e, para explicar o que não compreende e cuja causa verdadeira ignora, inventa uma causalidade nova e inexistente, a causalidade segundo fins, ou causa final. Finalismo, relações extrínsecas entre causas e efeitos, conexões analógicas, constituem o que Espinosa designa com a expressão *ordem comum da Natureza*, na qual as coisas se encontram, se separam, concordam ou entram em conflito sem que saibamos realmente como e por que isso acontece.

De fato, a ordem comum da Natureza é vivida como sucessão imprevisível de acontecimentos em que bens e males nos advêm sem que saibamos como nem por que, como se tudo fosse fruto do acaso ou da contingência. A experiência de um mundo contingente produz efeitos necessários porque impele cada um de nós a procurar um ancoradouro que traga alguma regularidade aos acontecimentos e alguma segurança aos humanos. Por ser o *conatus* o esforço vital de autoconservação, um primeiro elemento de constância e firmeza é dado pela distinção entre coisas boas e más conforme sejam úteis ou nocivas à conservação da existência de cada um. A Natureza passa a ser concebida como um poder benéfico que opera tendo como finalidade o bem dos humanos (concepção reforçada pela percepção da regularidade de alguns acontecimentos naturais, como as estações do ano, a passagem do dia à noite e desta ao dia, e pela presença de plantas e animais que servem à alimentação humana). Essa imagem, porém, revela-se frágil toda vez que um cataclismo irrompe, destruindo o que se supunha ser a ordem natural e fazendo surgir outra face da Natureza, agora apavorante. Os humanos constroem, então, um novo ancoradouro, baseado na distinção entre o poder da Natureza (que sempre opera em favor deles) e o poder caprichoso, arbitrário e imprevisível da Fortuna, força ora benévola, ora malévola, que distribui bens e males ao acaso. O medo desloca-se da Natureza para a Fortuna, de quem dependem bens incertos e males certos. Dessa maneira, a ordem comum da Natureza encobre a ordem necessária da Natureza, e a imaginação confunde necessário e contingente, possível e arbitrário, inesperado e milagre.

Precária, a construção assim elaborada tende a esfacelar-se quando abalada por qualquer acontecimento inesperado que a contradiga. Todavia, a frágil montagem imaginária, porque nascida de afetos e alimentada por paixões, desemboca em duas alternativas contrárias quando ameaçada por acontecimentos que a negam. Ora pode desfazer-se, produzindo o mais completo desamparo e aumento do medo diante do inexplicável que supúnhamos explicado e conhecido. Ora pode manter-se, apesar de todas as provas empíricas de suas falhas, como se assim erguesse uma fortaleza inexpugnável contra o medo. No primeiro caso, os medos antigos, que a imaginação desejava sepultados e encontra renascidos, vêm acrescentar-se medos novos, homens e mundo balouçando ao sabor da Fortuna caprichosa. No segundo caso, porém, algo terrível começa a suceder, outro medo, insidioso e secreto, inicia trabalho opressivo. A manutenção das explicações antigas a despeito de seus enganos não resulta da obstinação em mantê-los, e sim da emergência de uma figura que, prometendo segurança, tangerá os amedrontados: a autoridade como poderio nascido da ambição de alguns e das cisões no interior do grupo social. Que operação realiza essa figura da autoridade? A transformação da explicação imaginativa em doutrina e desta em ortodoxia, punindo com morte e exclusão toda tentativa para substituí-la ou modificá-la. Dessa maneira, os que são movidos por ambição dominam os que são movidos pelo medo.

Para compreendermos essa nova situação não podemos perder de vista o fato de que nossa imaginação concebe a liberdade não só como uma faculdade voluntária de escolha entre alternativas contrárias possíveis, mas também e sobretudo como a capacidade para exercer poder sobre os outros e sobre as coisas. A imaginação concebe a forma mais alta da liberdade como posse de certos bens, o maior dos quais é a posse do corpo e do espírito de outrem. Por conseguinte, os que ambicionam a dominação convertem aquela explicação imaginativa da realidade em máquina imaginária a serviço da opressão, forçando a fraqueza dos dominados a acreditar nas imagens antigas, mesmo quando contrariadas ou negadas pelos acontecimentos. Com isso, o medo é duplicado: têm-se medo do acontecimento novo (porque inexplicado) e têm-se medo da contestação (porque será punida). Ao medo causado pela incompreensão da Natureza vem juntar-se o medo aos homens, o

pavor dos suplícios e castigos, infligidos aos dissidentes, e o temor da perda de favores e recompensas, distribuídos aos coniventes. Mas, do lado dos poderosos, também há medo: têm medo da desobediência, da revolta, da perda de prestígio e de poder. Têm medo dos que possam refutá-los. Têm medo sobretudo dos iguais, dos que possam rivalizar com eles, fabricando máquina imaginária mais potente que a sua porque mais persuasiva.

Se, do lado dos que se deixaram dominar ou a isto foram forçados, o inexplicável aterroriza, paralisa todo esforço de compreensão e de ação, por seu turno, a máquina doutrinária estabelecida, mantida pela força ou pela palavra falaciosa, faz estiolar toda tentativa de oposição. Ao medo das coisas e dos homens vem acrescentar-se um novo medo: passa-se a ter medo do pensamento e da ação.

Não se trata, porém, de vituperar a natureza humana, condená-la ou censurá-la. Trata-se, ao contrário, de conhecer as causas, as formas e o sentido de nossas paixões.

Os filósofos concebem os afetos que em nós travam combate como vícios em que os homens caem por culpa própria; por isso habituaram-se a rir deles, lamentá-los, maltratá-los e (quando querem parecer mais santos) detestá-los. Acreditam, assim, fazer coisa divina e alcançar o cume da sabedoria, ao louvar de muitas maneiras uma natureza humana que em lugar nenhum existe e atacar com seus discursos aquela que deveras existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como queriam que fossem. Donde aconteceu que quase todos, em vez de ética, escreveram sátira, e nunca conceberam uma política que pudesse ser posta em uso, mas uma que se pode ter por quimera ou instituída para Utopia ou para aquele Século de Ouro dos poetas, quando certamente era pouquíssimo necessária. [...]. Tomei todo cuidado para não rir, não lamentar nem detestar as ações humanas, mas entendê-las. Considerei os afetos humanos, como o amor, o ódio, a cólera, a inveja, a soberba, a piedade e tantos outros, não como vícios, mas como propriedades da natureza humana, maneiras de ser que lhe pertencem como o calor, o frio, a tempestade, a trovoadas pertencem à natureza da atmosfera.¹⁹

Eis o programa espinosano: não rir, não lamentar nem detestar os afetos humanos, mas entendê-los.

Na Parte iii da *Ética*, dedicada à origem e natureza dos afetos, Espinosa realiza a dedução e demonstração das causas e dos efeitos afetivos, terminando com a definição dos afetos, partindo dos três afetos originários, isto é, do desejo, da alegria e da tristeza. No interior desse quadro, encontramos um conjunto de paixões cuja articulação constitui o que podemos denominar de *sistema do medo e da esperança*.

A esperança [*spes*] é uma alegria inconstante nascida da ideia de uma coisa futura ou passada de cujo desenlace duvidamos em certa medida.

O medo [*metus*] é uma tristeza inconstante nascida da ideia de uma coisa futura ou passada de cujo desenlace duvidamos em certa medida.

Segue dessas definições que não há esperança sem medo, nem medo sem esperança. Aquele que está suspenso na esperança e duvida que advenha algo esperado, começou a imaginar algo que exclua a existência do esperado e, por conseguinte, passa da alegria instável à tristeza. Quem está suspenso na esperança tem medo de vê-la frustrada. Aquele, ao contrário, que é vítima do medo, isto é, duvida que advenha algo odiado, imagina alguma coisa que exclua a existência do temido e, por conseguinte, alegra-se na esperança de que não ocorrerá.

Falamos em *sistema medo-esperança* porque, tristeza e alegria instáveis, medo e esperança são paixões inseparáveis, expressão máxima de nossa finitude e de nossa relação com a contingência, isto é, com a imagem de uma temporalidade descontínua, imprevisível e incerta, pois, como escreve Espinosa, jamais podemos estar certos do curso das coisas singulares e de seu desenlace. Viver sob o medo e a esperança é viver na dúvida quanto ao porvir. A experiência da contingência e da dúvida torna o medo e a esperança inconstantes e intercambiáveis não apenas em momentos sucessivos, mas também na simultaneidade: numa metamorfose interminável, cada uma dessas paixões habita e perpassa a outra, pois quem está suspenso na esperança e duvida do desenlace, teme *enquanto* espera, e quem está suspenso no medo e duvida do que possa acontecer, espera *enquanto* teme.

Medo e esperança não se separam senão quando suprimida a dúvida, ainda que permaneça insuperável a incerteza quanto ao curso das coisas singulares. Com a ausência de dúvida, passamos do medo ao desespero e da esperança à segurança:

A segurança [*securitas*] é a alegria nascida de uma coisa passada ou futura sobre a qual já não existe dúvida.

O desespero [*desperatio*] é a tristeza nascida de uma coisa passada ou futura sobre a qual já não existe dúvida.

A segurança, portanto, nasce da esperança e o desespero, do medo, quando já não existem dúvidas sobre a ocorrência de algo. Isto decorre de que o homem imagina algo passado como estando presente ou imagina a existência daquilo que o fazia duvidar do desenlace. Assim, mesmo sem ter certeza sobre as coisas singulares, podemos não duvidar que ocorram ou deixem de ocorrer, e essa ausência de dúvida é a causa da segurança ou do desespero.

Além dos vínculos entre alegria, esperança e segurança, de um lado, e entre tristeza, medo e desespero, de outro, é essencial no surgimento desses afetos, como já observamos, a relação com a imagem da duração, isto é, o tempo como sucessão descontínua, contingente e arbitrária dos eventos, pois tanto a definição do medo como a da esperança sublinham que se trata de uma tristeza e de uma alegria inconstantes. Medo e esperança estão referidos ao passado e ao futuro, sobre os quais pesam dúvidas; desespero e segurança, ao passado e ao futuro, quando sobre eles não pesarem dúvidas. Dessa maneira, o presente é um vazio (o evento foi ou será) preenchido pelos afetos, e a ausência de dúvida, no caso da segurança e do desespero, salienta Espinosa, não é o mesmo que presença da certeza: a imaginação traz o passado e o futuro para o presente, excluindo imagens de tudo quanto possa impedir essa presença.

De fato, a inconstância, que sem cessar transforma o medo em esperança e esta em medo, decorre de algo mais fundamental: o desejo imoderado de bens incertos ou que dependem da caprichosa Fortuna. Em outras palavras, embora medo e esperança sejam definidos como tristeza e alegria, sua causa encontra-se no desejo imoderado de bens que julgamos não

depende de nós, num desejo que só poderia ser satisfeito pela posse de bens incertos e cuja frustração desencadeia a passagem do medo ao desespero. Assim, o que há de rigorosamente *patético* no sistema medo/esperança é sua gênese seio da Fortuna, temporalidade caprichosa, quando nada podemos fazer senão esperar ou temer o que virá, chorar ou bendizer o que foi. Mais do que em qualquer outro afeto, no medo ficamos expostos à imagem de nossa impotência. Essa imagem não produz apenas a mais terrível das paixões — a flutuação do ânimo [*fluctuatio animi*] —, que nos faz experimentar, simultaneamente, temor, regozijo, desespero, esperança e remorso, “balançando como vagas num mar revolto”, mas é ainda origem da servidão suprema, que Espinosa chama de *superstição*.

A POLÍTICA DO MEDO

No Prefácio do *Tratado teológico-político*, Espinosa escreve que se os homens pudessem governar suas vidas seguindo uma deliberação segura, ou se a Fortuna lhes fosse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Porém amiúde reduzidos a angústia, já não sabem que resolução tomar e, arrastados por um desejo desmedido dos bens incertos da Fortuna, oscilam miseravelmente entre o medo e a esperança, com o ânimo inclinado à mais extrema credulidade. Quando em dúvida, prossegue Espinosa, o mais leve impulso os faz pender ora num sentido, ora noutro, tal oscilação crescendo quando suspensos entre o medo e a esperança. Ao contrário, nos momentos de confiança, tornam-se jactanciosos e cheios de si. Se, nos dias de prosperidade, não ouvem conselho algum, nos dias de adversidade ouvem tudo quanto se lhes diga, por mais “inepto, absurdo ou vão”. Qualquer coisa lhes serve de motivo para esperar o retorno da boa Fortuna ou para deixá-los abismados em terríveis temores. Basta que lhes venham à lembrança ocasiões passadas que imaginam semelhantes à presente para que nisso vejam bons ou maus presságios e, “ainda que mil vezes enganados”, não cessam de buscar no pretérito o conhecimento do porvir. E quando não conseguem encontrar na memória auxílio, correm a procurá-lo nas entranhas dos animais, no voo dos pássaros, no rodopiar das estrelas e dos planetas. Declarando a razão cega e vã, confiando em adivinhos, que tomam por profetas divinamente inspirados, os homens imaginam conjurar o pavor apelando para signos indicativos de potências desconhecidas e atentas ao curso de nossas vidas. Porque o que temem ou esperam parece-lhes independe deles mesmos, imaginam entidades caprichosas de cuja cólera ou benevolência tudo dependeria e lançam apelos a poderes transcendentais. Essa crença numa potência distante e separada, capaz de bens e males incompreensíveis e prodigiosos, e essa posição do desejo fora de si, essa alienação no sentido rigoroso do termo, é o que Espinosa chama de *superstição*. O medo é a origem da superstição. A religião, seu fardo. A tirania teológica e política, seu preço.

O medo não é louco. Mas enlouquece o ânimo e extravia a mente. A superstição, sim, é louca. Não é loucura pelo esforço imaginativo para dar sentido à Fortuna e ao que é vivido como não senso. É louca por ambição desmedida e por insatisfação perene do desejo que, como no verso do poeta, põe “a felicidade onde não estamos e nunca estamos onde nós a pomos”. Não é do ponto de vista do saber ou da ignorância que Espinosa a descreve e avalia. Diferentemente da tradição teológica, o filósofo não a atribui à ignorância, pois não só de nada serve erigir a razão em juiz sensato de um mundo experimentado como insensato, como também a ignorância não pode causar a superstição porque é efeito dela. Sua causa é o medo. E visto que, como explica a Parte iii da *Ética*, não há medo sem esperança nem esperança sem medo, é no jogo afetivo dessas duas paixões que ela nasce e cresce. A superstição é uma maneira de viver, é uma existência entristecida que, na busca de alívio para o medo, dá ensejo ao desespero, que, por seu turno, buscando alento, abre as comportas da servidão.

Passando do medo à religião e desta à tirania teológico-política, a superstição apenas alimenta sua causa, imaginando suprimir seus efeitos, isto é, as imagens da Fortuna e da Natureza misteriosas. É o mistério que dá medo e enlouquece. A superstição inventa e conserva os *arcana*: *arcana Naturae* e *arcana Dei*, os segredos da Natureza e de Deus, de onde nascem os *arcana imperii*, os segredos do poder, isto é a “razão de Estado”. Agora, sim, a superstição se apresenta como um saber: julga-se um saber secreto, reservado aos iniciados, espalhando medo.

Natural — pois é de nossa natureza sentir medo —, a superstição dura apenas enquanto perdurar sua causa. Por isso mesmo, como o medo e a esperança, é inconstante, pois não temos sempre o mesmo medo e a mesma esperança das mesmas coisas. Isso significa que as crenças erguidas a partir dela têm duração efêmera e não asseguram conservação de poder para quem as manipula. Para torná-la constante é preciso, em primeiro lugar, que alguns, valendo-se da angústia de muitos, se apresentem como intermediários entre os homens e as altas potências insondáveis e entre eles e as potências subterrâneas desconhecidas: sacerdotes e reis se apresentam inicialmente como mediadores e mais tarde como representantes dos altos e baixos poderes. Mas é preciso, em segundo lugar, que a religião se torne um corpo doutrinário fixo, fixando a forma e o conteúdo do medo e da esperança, de modo a torná-los duradouros. É preciso, portanto, que, além da mediação efetivada por ritos, haja teologia, isto é, um suposto saber sobre o divino. Dessa maneira, sacerdotes e teólogos “cercam a religião de cultos e aparatos próprios a lhe dar maior peso junto à opinião e maior respeito aos espíritos”, não hesitando em censurar, prender, interrogar, torturar e matar todo aquele que ouse refutá-la pelo livre-pensamento e pela ação. Por outro lado, a estabilização da superstição por meio do rito religioso e da doutrina pode não ser suficiente para assegurar durabilidade ao poder político. Com efeito, a visibilidade da política parece colocá-la nas vizinhanças dos demais homens e ao alcance deles, diversamente da religião, que, mais distante porque estaria mais próxima dos deuses, parece rumar para a invisibilidade. Por isso aqueles

que sabem que “não há meio mais eficaz para dominar a multidão do que a superstição”, buscam divinizar a política e induzem, “sob a capa da piedade, a adorar os reis como se fossem deuses ou a odiá-los como flagelo do gênero humano”. A teologia detém, pois, os segredos da política. Por seu turno, os detentores do poder político, captados pela sedução teológica, procuram cercar sua própria autoridade com o halo da divindade. E isso não porque, em algumas épocas, o governo dos homens seja imaginado como direito divino de alguns (esse direito é episódico), e sim porque o que leva a tal crença é algo muito mais profundo, que pode persistir mesmo quando supomos viver numa república laica: trata-se da sacralização da autoridade política, graças ao cerimonial, ao segredo, às leis da censura, à posse de exércitos e fortalezas, ao uso da prisão, tortura e morte dos opositores. Assim, da superstição nascem dois novos e poderosos medos: na religião, o medo de Deus (pois, como se lê nas Sagradas Escrituras, “o temor a Deus é o início da sabedoria”), e o medo do governante (pois a razão de Estado oculta aos cidadãos suas razões e os reduz à condição de súditos).

Num jogo de espelhos infundável, o medo à Natureza se espelha no medo à Fortuna que se reflete no medo à divindade, que repõe o medo à Natureza por meio do medo às autoridades humanas. O medo ao divino, invisível ou visualizado pelos ritos, sob os efeitos da divisão social e política, cria na imaginação religiosa dos crentes o medo ao teólogo e, neste, o medo da heterodoxia e dos rivais. O medo ao humano, sob os efeitos da divisão social e política, cria na imaginação política dos dominados o medo ao governante e, neste, o medo à plebe. Fundada no medo recíproco, nasce a Cidade como “rebanho tanguido e feito para servir”. Solidão.

Filha do medo, por ele e nele parida, a superstição é tentativa desesperada e delirante para encontrar uma unidade imaginária, capaz de recobrir e reconciliar uma realidade apreendida como fragmentada no espaço e no tempo, feita de forças múltiplas e contrárias. A abstração imaginativa despedaça o real, paralisa todo esforço para deliberar e agir. Desamparados, diante da impossibilidade de dominar as circunstâncias de suas vidas e da impossibilidade de saber se a Fortuna lhes será sempre favorável, os homens buscam uma unidade que lhes pareça assegurar a continuidade dos acontecimentos e o controle sobre a Natureza irada, que pacifique governantes coléricos, garanta esperanças e conjure terrores. Essa unidade procurada não pode, evidentemente, pertencer à mesma dimensão que a do mundo fragmentado e dilacerado, mas precisa transcendê-lo, a fim de manter coesas as partes isoladas e contrárias. Essa coesão só pode ser obtida pela potência extraordinária de um querer e de um olhar capazes de varrer num só lance a totalidade do tempo, do espaço, do visível e do invisível. Assim, a fragmentação experimentada com angústia pela imaginação apaixonada desemboca numa unificação também imaginária, cuja morada, *asylum ignorantiae*, diz a *Ética*, é a vontade providencial de um soberano divino. Graças a esse poder, que é uno porque transcende à fragmentação da Natureza e às divisões da sociedade, o curso das coisas parece assegurado e o destino de cada um, salvaguardado. No entanto, a salvaguarda é precária. Porque esse poder é imaginário, permanece desconhecido e rodeado de mistérios, desprovido de necessidade inteligível e, por conseguinte, a imagem de Deus torna-se um amálgama incompreensível, pois a onipotência de sua vontade, lugar onde se alojaria a necessidade de seu agir, significa também que faz tudo o que lhe aprouver e por isso é também contingente e arbitrária. Secretas são suas razões. Misteriosa sua onisciência. Assim, para ser tido como onipotente, o poder divino deve ser tido como insondável e ilocalizável, duplicando, então, o mistério do mundo que o exigira. A partir do momento em que a arbitrariedade do poder divino é tomada como prova de sua onipotência, os homens são obrigados a conjurar a ameaça que criaram para si próprios, justamente quando tentavam proteger-se. Torna-se-lhes indispensável encontrar mecanismos que possam garantir a constância do favor divino (o que explica a proliferação dos rituais e da arte divinatória), ou então, parece-lhes inevitável terem de se abandonar cegamente aos designios inescrutáveis da providência, sem ousar interferir em seu curso, confiando em uma vontade soberana que tudo prevê (o que explica a crença na predestinação, outro nome para a Fortuna incerta).

Essa representação dos altos poderes ou do poder do Alto parece baixar do céu à terra. O mesmo desejo de submissão a um poder uno e soberano, porque transcende à fragmentação dos conflitos que dilaceram a sociedade e a política, produz entre os homens uma relação que os conduzirá, ao fim e ao cabo, a submeterem-se ao poder misterioso dos governantes. Com o advento dos *arcana imperii* — segredos do poder ou “razão de Estado” — os homens, afinal, “combatem para a servidão como se esta fora sua salvação”. Na realidade, porém, e Espinosa não se cansa de repeti-lo, essa representação subiu da terra ao céu. Os conflitos entre os homens deixando-os imersos no medo de serem vencidos pelas forças exteriores, sejam estas figuradas por coisas ou por outros homens, os leva a tecer uma teia de relações cuja origem ignoram e que só parece adquirir sentido se possuir como fonte uma autoridade suprema, governante da Natureza e da sociedade.

Espinosa não propõe que teria havido uma prioridade da formulação religiosa do poder frente à sua formulação propriamente política. É o teólogo quem usa essa suposta prioridade para justificar sua própria presença e intervenção na política. Espinosa, no entanto, também não afirma que a prioridade religiosa seria uma prioridade às avessas, a política sendo anterior à religião. Na verdade, mostra que são formulações simultâneas e que, numa formação social historicamente determinada, qual seja, a hebraica, religião e política nasceram juntas, e o regime político foi necessariamente uma teocracia. O filósofo não se ocupa com outras formações sociais e políticas porque seu alvo é a presença do vínculo entre religião e política nas sociedades que se consideram herdeiras superiores da hebraica, isto é, as formações sociais cristãs, nas quais o desejo teocrático é constante. Interessa compreender os efeitos da superstição para que se possa chegar à compreensão da gênese da autoridade transcendente e do esforço para localizá-la em alguma parte para que sirva de referencial ao

conhecimento e à ação. Contudo, a prioridade da política é levada em conta pelo filósofo quando se trata de explicar a religião não como um sistema de crenças, mas como instituição. Assim, no *Tratado teológico-político* escreve que “nunca a religião poderia adquirir força de lei senão pela vontade dos que têm direito de governar. E Deus só exerce um reinado particular sobre os homens por intermédio da autoridade política”. Assim como a Natureza não cria povos, mas homens que as leis instituirão como povo, escreve Espinosa, também a superstição não cria a religião, mas ficções instáveis e temerosas que a teologia transformará em doutrina e que a lei estabilizará, conformando a instituição religiosa à instituição política. Nessa medida, a forma assumida pela religião exprime a política de uma sociedade e, vice-versa, a forma assumida pela política exprime a natureza da religiosidade. Ali onde o poder é imaginado separado da Natureza e dos homens, identificado com a figura de seu detentor ou com o ocupante do governo das coisas naturais e das coisas humanas, ali a superstição produz seu maior fruto político: a tirania.

A tirania, fruto amargo do medo, estende-se dos indivíduos à sociedade e, desta, retorna àqueles. Cada um, imaginando-se “um império em um império”, tiraniza seus próximos como se deixa tiranizar pelo déspota. O sistema do medo, porque flutua entre esperança e desespero, desencadeia outras paixões tristes: a ambição de uns exige a humildade de outros. A teia imaginária da tristeza tece com a desconfiança uma tecelagem de ódios onde cada fio se entrelaça aos demais para encobrir a solidão e o terror, a divisão intolerável em cujo interior efetua-se um desejo que, fossem outras as circunstâncias, teria propiciado o nascimento da democracia e da liberdade: o desejo que, lemos no *Tratado político*, “por natureza, todos os homens têm de governar, e não serem governados”.

Ora, esse desejo natural, que tirania, monarquia e oligarquia são impotentes para realizar, não cessa, contudo, de espreitar a sociedade e a política. Sua presença tácita se faz sentir na imagem da plebe medrosa, covarde e perigosa, imagem construída pelos grandes e poderosos.²⁰

Por que a plebe é medrosa? Porque religião e teologia, de um lado, tiranos, reis e oligarcas, de outro, manipulando a imaginação social elaboram um imaginário político no qual, escreve Espinosa, “a maioria ignora a quem cabe verdadeiramente a soberania”, deixando-a alojar-se num polo separado, transcendente, secreto e arbitrário. Deus, no reino celeste, os dominantes, no reino terrestre, ganham poder justamente de sua separação, transcendência, segredo e arbitrariedade.

A plebe tem medo porque, nascido do medo, o poder misterioso faz medo e dá medo. Todavia, por que também se tem medo da plebe? Se ela é ignorante e covarde, se é facilmente enganável, não haveria por que temê-la. E, no entanto, o imaginário político, tanto o antigo quanto o moderno, valendo-se da imagem da plebe volúvel e ignara não cessa de construir a imagem da plebe sediciosa e anárquica que precisa temer para não fazer tremer. Por que esse medo?

É no exame dos limites intrínsecos à tirania que Espinosa, indiretamente, nos oferece a resposta.

O jusnaturalismo moderno concebe o advento da política como uma ruptura entre o estado de Natureza e o estado civil, ruptura simbolizada pelo contrato. Espinosa afasta-se dessa concepção. Para ele, o direito natural (isto é, a potência de existir e agir que define o *conatus*) é conservado no e pelo direito civil, que surge exatamente para concretizar a potência natural de cada um. O direito civil e a vida política nascem para fortalecer os *conatus* individuais que não podem realizar-se satisfatoriamente no estado de Natureza ou numa vida pré-política. Ora, o *conatus*, ou direito natural, é a potência de agir individual que se estende até onde puder ser exercida. O direito, tanto natural como civil, é poder, e um direito, demonstra Espinosa, se exerce se e apenas se tiver poder para ser exercido. A potência da Cidade, escreve Espinosa, depende de seu direito, mas este depende de seu poder para exercê-la. Em outras palavras, o direito da Cidade é medido por seu poder para exercê-lo. Consequentemente, se a Cidade for tirânica, ela o será porque os dirigentes têm poder para tanto e prosseguirão tiranicamente enquanto o tiverem.

Ora, o poder político tem a peculiaridade de distribuir-se de maneira geométrica ou proporcional,²¹ isto é, um regime político será tanto mais poderoso e com maior direito quanto mais o poder soberano for proporcionalmente maior que o de cada um dos cidadãos e superior à soma de seus poderes individuais. Ao contrário, o regime será tanto mais fraco (terá menos poder e menos direito) quanto mais um ou alguns de seus membros o igualarem em direito e poder, buscando identificar-se com a soberania e com a lei. Sob essa perspectiva, Espinosa pode demonstrar que a democracia é o mais forte dos regimes políticos e a tirania é o mais fraco deles, pois nela é nula a proporção entre o direito-poder dos dirigentes e o direito-poder dos governados. Eis por que, se estes últimos não podem lamentar a existência do tirano, pois o deixaram adquirir o poder, o tirano, por sua vez, não poderá lamentar se os tiranizados adquirirem poder para derrubá-lo. A instabilidade da tirania, também encontrada em regimes monárquicos e oligárquicos, é a causa do medo à plebe. Tiranos, reis e oligarcas sabem que a plebe pode adquirir força para derrubá-los. Esse saber engendra efeitos necessários: o esforço para manter a plebe dispersa e desorganizada, dividindo-a internamente; recursos variados (da religião ao suplício) para provocar-lhe medo e mantê-la temerosa, convencendo-a de sua covardia e impotência naturais; censura da opinião e do pensamento para impedi-la de julgar os governantes; emprego de cerimônias e ritos que teatralizam a política e reiteram a distância entre a plebe e os governantes. Estes, além disso, empenham-se em persuadi-la de que as leis não são apenas legítimas, e sim também boas para todos, de sorte que quem tentar aboli-las terá contra si não somente os poderosos, mas ainda os “homens bons e honrados”.

No entanto, escreve Espinosa no *Tratado político*, é impossível manter indefinidamente a plebe sob o medo. Embora o

poder e o direito dos governantes estendam-se até onde tiverem potência para exercê-los, o direito natural dos governados marca o limite desse exercício: o *conatus*, a menos que irremediavelmente enfraquecido, reage ao medo da morte. Quando leis produzirem indignação e furor populares, a plebe, temendo a destruição, não temerá os poderosos e, perdendo o medo, dará medo. Quando dela se exigir que ame o que odeia, respeite o que despreza, tolere o que abomina, destrua o que estima, nada conterà seu furor. Nessas circunstâncias, compreende-se perfeitamente, lemos no *Tratado teológico-político*, que alguns julgarão honroso e necessário desafiar as leis, mesmo que o preço seja prisão, suplício, exílio. Ora, indaga Espinosa,

o que há de ser mais pernicioso para a república do que ter por inimigos e conduzir à morte homens aos quais nada se tem a censurar ou condenar senão sua força de ânimo, fazendo com que o suplício se torne espetáculo de coragem, para ignomínia dos governantes? [...] Julgando glorioso e não infame lutar pela liberdade, que exemplo darão aos melhores de seus concidadãos? Certamente serão imitados pelos que não são complacentes nem adutores.²²

A integridade das vítimas é o que as transforma em vítimas, pois são “culpadas não somente de opiniões dissidentes, mas de não terem sabido dissimulá-las”. Assim, são os cidadãos mais preciosos para si que a república sacrifica. Contudo, não é apenas nesse sacrifício que a república perde o que constituiria sua força real, mas também no efeito produzido pelo suplício infligido aos seus melhores. Estes se sentem honrados em enfrentar os castigos e a morte em nome do que acreditam. Mas, diante do martírio, que resta àqueles que presenciam as atrocidades cometidas pelo poder? “Tudo o que os assistentes podem concluir de tal suplício e que é preciso imitar os condenados ou, então, por prudência, fingir aplaudir os carrascos.” Semeando a revolta ou alimentando a dissimulação, a república prepara a sua própria morte. E Espinosa prossegue. Quando a autoridade política é plenamente reconhecida, nunca será diminuída pelos antagonismos porque está em condições de acolhê-los, pois vive neles e deles. Por isso mesmo, leis instituídas visando ao controle do saber, da opinião e das ações são inoperantes. Mais do que isso. São instituídas justamente quando o poder político já perdeu o reconhecimento e a eficácia. Nessa medida, longe de indicarem força dos governantes, são sintomas de que o corpo político, enquanto tal, está falido e, embora possa perpetuar-se indefinidamente, não mais existe. Agonizante, prolonga a agonia através do medo. Mas seu fim está consumado, visto que, primeiro, alguns e, depois, a plebe perderam o medo. Espinosa conclui: numa democracia os homens simplesmente concordam em agir em comum, o que não significa pensar da mesma maneira. Justamente porque um pensamento coletivo é impossível, a menos que a democracia também seja tirania, “os homens decidem dar força de decreto às decisões que obtiverem maior sufrágio, reservando-se tacitamente a autoridade para revogá-las sempre que perceberem outras melhores”. Os verdadeiros sediciosos são, pois, aqueles que, em uma sociedade livre, querem suprimir a liberdade de pensamento e de expressão porque não conseguem destruí-la.

Com isso, porém, Espinosa nos deixa uma questão: a revolta não seria sedição? É possível recuperar ou instaurar a liberdade insurgindo-se contra o medo às leis? Questão árdua, pois implica encontrar não no limite intrínseco à tirania, mas nos próprios cidadãos a gênese do fim do medo. Como, porém, dar fim ao medo se, paixão triste, é enfraquecedora do *conatus* e não finda por si mesma? De onde tirar forças para que, em lugar do ódio nascido do medo, desponte a esperança da Cidade livre?

SEGURANÇA E LIBERDADE

Diferentemente das outras paixões, medo e esperança são afetos irredutíveis do ponto de vista ontológico porque decorrem da finitude humana, pois somos uma parte finita da Natureza, cercados pelas potências das causas exteriores, mais numerosas e mais poderosas do que nosso *conatus*. Marcas de nossa finitude, medo e esperança não podem ser suprimidos sem que com sua supressão desapareça a própria essência humana. Porém, medo e esperança não possuem sempre a mesma força ou intensidade e por isso a pergunta não é tanto: “como suprimir o medo?”, e sim: “de que maneira o medo pode ser enfraquecido?”.

Uma paixão, explica Espinosa, não pode ser destruída ou modificada por uma ideia verdadeira ou por um conhecimento verdadeiro. O conhecimento verdadeiro do bom e do mau, do útil e do nocivo, do justo e do injusto, lemos na Parte iv, não possui o menor poder sobre nossos afetos, não conseguindo moderá-los, freá-los ou modificá-los. Apenas uma paixão mais forte e contrária destrói outra, mais fraca e contrária. No entanto, diferentemente dos que suporão, com Adam Smith e a economia política, nem o cálculo interessado nem o interesse calculador podem decidir esse combate, pois a lógica das paixões desconhece razão, cálculo e interesse, pois o *conatus* não é uma identidade entre o esforço de autopreservação e a escolha do melhor. A potência do corpo aumenta quando ele afeta muitos outros corpos e é por eles afetado de múltiplas maneiras simultâneas. A potência da mente aumenta quando é capaz de por si mesma produzir e encadear internamente múltiplas ideias simultâneas. Sob o medo, a potência do corpo e da mente está enfraquecida e sua aptidão para o múltiplo simultâneo está substituída pela obsessão do ânimo, aprisionado numa única paixão em que experimenta sua impotência diante de forças externas.

Ora, a “estratégia do *conatus*”²³ consiste em fortalecer-se valendo-se de uma paixão mais forte e contrária. Diante do risco do aniquilamento, essa estratégia se insinua no sistema do medo, e o *conatus* se esforçará “para excluir o que causa medo, tornando presente o que causa esperança”, uma vez que a esperança, sendo paixão da alegria, é mais forte e contrária ao

medo. O esforço, portanto, vai na direção de passar de uma paixão triste a outra, alegre. Em outras palavras, o campo aberto pela dinâmica e lógica da vida afetiva funda-se na demonstração da força de um afeto para vencer outro mais fraco e contrário, a partir da definição da força de um afeto segundo a diferença ontológica entre alegria e tristeza e conforme as circunstâncias, de tal maneira que um afeto é mais forte quando voltado para algo presente e imaginado como necessário, e mais fraco quando voltado para algo passado ou futuro e imaginado como possível ou contingente. A dinâmica da contrariedade e força dos afetos indica, no nível ontológico, que a esperança, paixão derivada da alegria, é mais forte do que o medo, derivado da tristeza; e, no nível das circunstâncias, a dinâmica afetiva da maior força do presente frente ao passado e ao futuro e do necessário frente ao possível e ao contingente explica por que a segurança é mais forte do que a esperança e o medo.

Isso, porém, não basta, pois Espinosa demonstra que, em si mesma, a esperança não é boa, pois é uma alegria inconstante que nos torna dependentes de bens futuros incertos e de promessas cujo cumprimento nunca está assegurado. É preciso, portanto, ultrapassar a própria paixão da esperança para que não haja retorno ao medo. Como fazê-lo? Medo e esperança, vimos, são paixões causadas pelo sentimento da contingência das coisas e dos acontecimentos. Na perspectiva da imaginação e da paixão, os afetos (tristes ou alegres) mais fortes são causados pela imagem de uma coisa externa contingente presente, enquanto os mais fracos são aqueles cuja causa é uma coisa contingente passada ou futura, ou uma coisa tida como necessária ou inevitável. Em contrapartida, na perspectiva da razão, sabemos que os afetos mais fortes são aqueles cuja causa é interna, presente e necessária. Todavia, esse saber nada pode sobre uma paixão. Isso significa que a passagem do medo à esperança deverá ocorrer no próprio campo passional, sem qualquer intervenção da razão, passagem que ocorrerá quando a esperança de vida for para o *conatus* um desejo mais forte que o medo da morte; e a esperança será ultrapassada se a ela se acrescentarem duas paixões alegres complementares: a segurança e o contentamento, isto é, o afeto ligado a um bem passado ou futuro sobre o qual não pesam dúvidas. Qual o efeito da estabilização da esperança e de seu ultrapassamento? Começamos a perceber que as coisas necessárias — ou seja, aquelas sobre as quais não pesam dúvidas — são mais fortes do que as contingentes, e essa percepção nos afasta do medo, do desespero e do remorso.

Como se pode observar, Espinosa não descreve um movimento em que a razão passaria a comandar e guiar nosso desejo ou nossos afetos para torná-los racionais e virtuosos. Descreve simplesmente o movimento pelo qual passamos do sentimento da contingência à percepção da força da necessidade, ainda que no plano passional a necessidade apareça apenas como ausência de dúvida quanto ao presente, ao passado e ao futuro.

Em que a passagem à esperança superada pela segurança nos é útil e benéfica? O principal efeito do medo é sempre o aumento da tristeza (isto é, da diminuição de nossa potência para existir e agir), com proliferação de outras paixões tristes e da superstição. Com esta, aumenta e deita raiz a ignorância. O principal efeito da esperança superada pela segurança e pelo contentamento é tornar-nos aptos a mais paixões da alegria (isto é, ao aumento de nossa potência para existir e agir). Assim, o fortalecimento do *conatus* não se faz a expensas das paixões, mas pelo bom uso que fazemos delas. O *conatus* fortalecido é uma potência em expansão que encontrará em si mesmo o poder para expandir-se sem depender de causas externas, contando apenas com o concurso delas para fortalecer o que nasce em seu próprio interior. Fortalecido, pode tornar-se causa adequada ou causa total dos efeitos internos e externos que produz, ou seja, de seus afetos, ideias e comportamentos, tornando-se ativo. Ora, ser causa adequada é autodeterminar-se e, portanto, não submeter-se à ordem comum da Natureza, na qual vigora a imagem da contingência que, como vimos, engendra e alimenta o medo. Ser causa adequada é participar da ordem necessária da Natureza. Dessa maneira, não é o conhecimento racional que aumenta nossa alegria, e sim é o aumento da alegria que nos torna capazes de conhecer racionalmente a necessidade natural da qual fazemos parte e na qual tomamos parte. É, portanto, a passagem da contingência à necessidade, iniciada no jogo dos afetos passivos e prosseguida no desenvolvimento dos afetos ativos que enfraquece o medo. Esse percurso afetivo é claramente demonstrado por Espinosa quando explica que a razão só terá poder sobre os afetos se ela própria for vivida como um afeto mais forte e contrário aos afetos tristes. Passamos à ação quando conhecer for experimentado por nós como a mais alta alegria e o mais pleno desejo de nossa mente.

Para Espinosa, liberdade e felicidade são atividades de um corpo e de uma mente aptos para o múltiplo simultâneo (multiplicidade simultânea de afecções corporais, multiplicidade simultânea de afetos e ideias). Assim sendo, seu desenvolvimento será bloqueado sob o peso de forças externas adversas. Em outras palavras, sob a tirania política, teológica e moral não há felicidade nem liberdade, e os poucos que procuram alçar-se à liberdade, vimos, são supliciados, aprisionados e assassinados. Com isso, retornamos a pergunta: de onde tirar forças para que o medo político tenha fim?

Nosso primeiro impulso seria reiterar para a política o percurso individual: do medo à esperança, desta à segurança e ao contentamento e destes à paz. Todavia, aqui, o percurso é mais complexo e sinuoso. Nem toda esperança é esperança, podendo ser apenas disfarce do medo que nela se prolonga. Quando, lemos no *Tratado político*, enfurecidos contra a dominação e possuídos pela fúria e pelo ódio, os dominados esperam de alguém ou de alguns a liberação, preparam-se para opressão futura, destituindo um senhor para dar-se outro que os dobrara na servidão. Não é, pois, qualquer esperança que vence o medo. No caso da política (como no da superstição), o medo parece centrado sobre os efeitos da força tirânica do detentor do poder, sem chegar a perceber as causas que a produziram. Onde a ilusão, continuamente reiterada, de que basta derrubá-lo para que termine a dominação. Na verdade, lemos no *Teológico-político*, é muito fácil derrubar um tirano, pois difícil é

destruir a causa da tirania.

Eis por que, no *Tratado político*, indagando se é possível impedir que um regime político descambe para a tirania, Espinosa responde negativamente. A causa instituinte de um corpo político é uma causa imanente, isto é, encontra-se presente nos efeitos que a exprimem e por isso se desdobrará nos seus efeitos necessários, que não fazem senão exprimi-la. Isso significa que, se tirania houver, já estará presente, ainda que secreta e invisivelmente, no momento da fundação política, não podendo ser impedida quando se mostrar plenamente, pois o regime era tirânico desde a origem. Suprimir a tirania significa destruir sua causa e, por conseguinte, fundar uma política inteiramente nova. Eis por que é no instante da fundação política que o embate entre o medo e a esperança é decisivo: se o corpo político nascer do medo da morte, nascerá da impotência e da fraqueza de seus fundadores e exprimirá essa condição para sempre; ao contrário, se nascer da esperança de vida, nascerá da potência e da força de seus fundadores, exprimindo sua instituição em suas instituições.

A diferença fundamental entre a política do medo e a da liberdade é fornecida pelo papel conferido por Espinosa à segurança. Esta não se refere a forças militares, armas, exércitos e fortalezas — pelo contrário, a presença de tais forças indica a fraqueza da Cidade e que nela prevalece o medo. A segurança é a alegria nascida da ausência de dúvida quanto ao futuro. Politicamente, decorre da qualidade das leis e instituições e, portanto, da maneira como o corpo político enfrenta a contingência.

Na política do medo, os indivíduos e a coletividade — ou a *multitudo* — submetem-se à Fortuna porque, não podendo dominar *todas* as circunstâncias de suas vidas, concluem que não têm poder nenhum sobre *algumas*. Resignam-se, pois, a viver sob o medo dos futuros contingentes, na dúvida e na angústia, na insegurança, que dá origem à superstição, à crença na transcendência da potência divina, ao poder divinatório de magos e sacerdotes, em suma, ao poder teológico e ao poder monárquico. De fato, assim como a superstição conduz, por meio da religião e da teologia, à ficção de concatenações arbitrárias entre as coisas e entre os acontecimentos e cujo sentido só lhes pode ser conferido por sua unificação finalística na transcendência da vontade divina, da mesma maneira o desejo de vencer a dispersão e a fragmentação temporais dos eventos produz concatenações cuja estabilidade e permanência dependem de sua unificação imaginária na figura da unidade do poder encarnado em um rei. Em suma, *o poder nascido apenas do medo é sempre imaginado como transcendente e separado dos homens (poder de Deus), dos crentes (poder teológico) e dos cidadãos (poder monárquico)*. Se o poder teológico e o poder monárquico produzem os mesmos efeitos — a servidão do rebanho (a ausência de guerra sem a presença da paz) e a revolta contínua (a discórdia como forma das relações sociais e políticas) — é porque, causados exclusivamente pelo medo, nada mais fazem senão produzir os efeitos do medo.

Na política da segurança e da liberdade, a contingência é enfrentada de maneira oposta à anterior. Os indivíduos e a coletividade — ou a *multitudo* — distinguem entre o que está completamente submetido ao poder das causas externas (ou o que está fora de nosso poder) e o que está em seu próprio poder, segundo as circunstâncias. Dirigem seu esforço e sua potência à conservação dessas circunstâncias e sobretudo à ampliação de sua presença e de seu campo ou, em outras palavras, buscam reforçar o presente para que seja capaz de determinar o futuro, de tal maneira que, graças a si mesmos, façam com que as circunstâncias se estabilizem, ganhem permanência e recebam uma espécie de necessidade. Ao fazê-lo, passam da esperança à segurança, e para conservá-la precisam manter as circunstâncias que a permitiram. Ora, a ampliação das circunstâncias que estão no poder dos cidadãos e da coletividade não muda a esperança em segurança senão quando estabelecem os instrumentos de estabilização da temporalidade, ou seja, instituições políticas que estão e permanecem em poder dos cidadãos e da coletividade. Em outras palavras, dado que essa instituição decorre da percepção do que está em poder dos cidadãos, a potência coletiva assim instituída não se separa deles. Isto significa que *a política assim instituída lhes é imanente, ou seja, democrática*.²⁴

* A primeira versão deste texto foi uma conferência proferida no curso da Funarte, *Os sentidos da paixão*, em 1986, e publicada em Adauto Novaes (org.), *Os sentidos da paixão*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

5. Medo e esperança, guerra e paz

I.

Somente na Cidade vivemos uma vida propriamente humana, escreve Espinosa no *Tratado político*. Todavia, ao expor os fundamentos da instituição da política, o filósofo nos coloca diante um paradoxo. De fato, afirma Espinosa, a política deve ser deduzida da “condição natural dos homens” ou, como lemos na abertura do *Tratado político*, dos homens tais como realmente são, e não como gostaríamos que eles fossem. Ora, tais como realmente são, os homens são partes finitas da Natureza que sofrem a ação contínua de causas externas, as quais, mais fortes do que cada indivíduo, os submetem a afetos passivos ou às paixões. Ontologicamente, estas se distinguem qualitativamente, conforme auxiliem a potência de existir dos indivíduos, fortalecendo-a — paixões de alegria —, ou a prejudiquem, enfraquecendo-a — paixões de tristeza.¹ O paradoxo deixado por Espinosa encontra-se na posição do medo (paixão triste e, portanto, ontologicamente fraca) na origem da vida política, levando-nos a indagar como uma paixão triste poderia produzir uma vida propriamente humana, isto é, um efeito ontologicamente forte. Mas não só isso. Espinosa afirma que o temor inspirado pela lei é decisivo para a conservação da Cidade, de sorte que o medo não se encontra apenas no momento de sua instituição, mas também permanece para assegurar sua preservação.

Paolo Cristofolini² resolve o paradoxo assinalando que há, de início, um medo determinado — o medo da solidão (a *communis miseria*, no dizer de Espinosa) —, que leva os homens à cooperação por meio da divisão social do trabalho, dando origem a uma forma de sociabilidade cuja conservação acarreta a busca da segurança por meio da instituição do direito civil como regulação legal das relações sociais. A partir de então, é preciso distinguir entre o medo animal dos homens solitários e o medo virtuoso dos cidadãos diante da lei, de maneira a compreender a política como reviravolta do medo animal em medo virtuoso, ou a constância no respeito às leis.

De nossa parte, enfrentaremos o paradoxo por outro ângulo, que chamaremos de *sistema medo-esperança*. A forma determinada da articulação entre o medo e a esperança nos permitirá, de um lado, compreender a diferença entre o medo da morte e da solidão e a esperança de vida, em consonância com a *lei natural* ou *verdade eterna* inscrita na natureza humana, como lemos no Capítulo xvi do *Tratado teológico-político*,³ isto é, a lei natural universal da preferência do bem ao mal, do mal menor entre dois males e do bem maior entre dois bens; e, de outro, retomar a tese do *Tratado político* das duas vias para a instituição do político, conforme o medo seja mais forte do que a esperança, determinando-a, ou a esperança seja mais forte do que o medo, determinando a passagem do medo animal da morte e da solidão ao humano temor às leis.

Na Parte iii da *Ética*, Espinosa escreve:

A esperança [*spes*] é uma alegria inconstante nascida da ideia de uma coisa futura ou passada de cujo desenlace duvidamos em certa medida.

O medo [*metus*] é uma tristeza inconstante nascida da ideia de uma coisa futura ou passada de cujo desenlace duvidamos em certa medida.

Segue dessas definições que não há esperança sem medo, nem medo sem esperança. Aquele que está suspenso na esperança e duvida que advenha algo esperado, começou a imaginar algo que exclua a existência do esperado e, por conseguinte, passa da alegria instável à tristeza. Quem está suspenso na esperança tem medo de vê-la frustrada. Aquele, ao contrário, que é vítima do medo, isto é, duvida que advenha algo odiado, imagina alguma coisa que exclua a existência do temido e, por conseguinte, alegra-se na esperança de que não ocorrerá.⁴

Falamos do *sistema medo-esperança* porque, tristeza e alegria instáveis, medo e esperança são paixões inseparáveis, expressão máxima de nossa finitude e de nossa relação com a contingência, isto é, com a imagem de uma temporalidade descontínua, imprevisível e incerta, pois, escreve Espinosa, jamais podemos estar certos do curso das coisas singulares e de seu desenlace. Viver sob o medo e a esperança é viver na dúvida quanto ao porvir. A experiência da contingência e da dúvida torna o medo e a esperança inconstantes e intercambiáveis não apenas em momentos sucessivos, mas também na simultaneidade: numa metamorfose interminável, cada uma dessas paixões habita e perpassa a outra. Ou como escreve Espinosa, quem está suspenso na esperança e duvida do desenlace, teme *enquanto* espera, e quem está suspenso no medo e duvida do que possa acontecer, espera *enquanto* teme.

Medo e esperança não se separam senão quando suprimida a dúvida, ainda que permaneça insuperável a incerteza quanto ao curso das coisas singulares. Com a ausência de dúvida, passamos do medo ao desespero e da esperança à segurança:

A segurança [*securitas*] é a alegria nascida de uma coisa passada ou futura sobre a qual já não existe dúvida.

O desespero [*desperatio*] é a tristeza nascida de uma coisa passada ou futura sobre a qual já não existe dúvida.

A segurança, portanto, nasce da esperança e o desespero, do medo, quando já não existem dúvidas sobre a ocorrência de algo. Isto decorre de que o homem imagina algo passado como estando presente ou imagina a existência daquilo que o fazia duvidar do desenlace. Assim, *mesmo sem ter certeza sobre as coisas singulares, podemos não duvidar que ocorram ou deixem de ocorrer, e essa ausência de dúvida é a causa da segurança ou do desespero.*⁵

II.

Nosso ponto de partida é a posição do paradoxo da instituição do político tal como aparece no escólio 2 da proposição 37 da Parte iv da *Ética*.

Antes de comentar esse escólio, resumamos brevemente o que já foi demonstrado por Espinosa até a chegada à proposição 37:

- Para cada coisa singular haverá sempre outra mais forte capaz de destruí-la;
- somos passivos enquanto somos uma parte finita da Natureza que não pode ser concebida por si sem as outras;
- a força do *conatus* (isto é, da potência de autoconservação na existência, que define a essência de um ser singular) é limitada e infinitamente ultrapassada pela das causas externas, que produzem em cada indivíduo afecções passivas cujas ideias são afetos passivos ou paixões;
- a força de uma paixão e seu aumento não dependem da potência de nosso *conatus*, mas daquela das causas externas;
- a razão, enquanto conhecimento verdadeiro do bom e do mau, não tem nenhum poder sobre os afetos, e um afeto não pode ser suprimido ou bloqueado por um conhecimento racional, e sim por outro afeto mais forte e contrário a ele;
- os afetos que se referem ao tempo presente são mais fortes do que os que se referem ao futuro e ao passado; os afetos por uma coisa imaginada como necessária são mais intensos do que aqueles por uma coisa imaginada como possível ou contingente; e mais fortes pela coisa imaginada possível do que pela imaginada contingente;
- cada um se esforça para conservar o que lhe é útil — bom — e para afastar e destruir o que lhe é nocivo — mau —, e a potência para fazê-lo é maior naquele que é virtuoso, uma vez que o fundamento primeiro e único da virtude não é outro senão o próprio *conatus*, ou a potência de existir e agir, definidora de nossa essência singular;
- aquilo que é de natureza completamente diversa da nossa não pode favorecer nem entravar nossa potência de agir e, em absoluto, nenhuma coisa pode ser boa ou má para nós se não tiver algo em comum conosco;
- é má a coisa contrária à nossa natureza; é necessariamente boa a coisa que concorda com nossa natureza;
- enquanto os homens estão submetidos às paixões, não se pode dizer que concordam por natureza e, inversamente, pode-se dizer que são contrários uns aos outros;
- os homens concordam necessariamente quando vivem guiados pela razão;
- aquele que é virtuoso deseja aos outros o mesmo bem a que aspira.

O escólio 2 da proposição 37 da Parte iv da *Ética* tem como escopo refutar as teorias do direito natural objetivo (ou a imagem de uma ordem jurídica natural) e do direito natural subjetivo (fundado no sentimento inato de justiça). Porém, ocupa ainda um lugar estratégico na argumentação de Espinosa, ao situar-se depois do escólio da proposição 35 e antes da demonstração da proposição 40.

O escólio da proposição 35 invoca “o eloquente testemunho da experiência cotidiana” para confirmar que nada é mais útil a um homem do que um outro homem — “anda na boca de quase toda gente o provérbio: o homem é um deus para o homem” —, pois os homens percebem “que com a ajuda mútua, podem conseguir muito mais facilmente aquilo de que têm necessidade e que somente unindo suas forças podem evitar os perigos que os ameaçam de todos os lados”. Se a experiência *mostra* a utilidade da vida em comum, a razão, por seu turno, *demonstra*, na proposição 40, que “as coisas que conduzem à sociedade dos homens ou as que fazem com que os homens vivam em concórdia, são úteis; ao contrário, são más as que induzem à discórdia na Cidade”.

Oposto às teorias tradicionais do direito natural e situado entre a experiência (proposição 35) e a razão (proposição 40), o escólio 2 da proposição 37 se propõe a resolver o paradoxo da posição do *conatus* como “supremo direito de natureza” e potência, isto é, a identidade entre direito e potência (*jus sive potentia*).

Com efeito, a potência da Natureza não é senão a potência de Deus ou da substância absolutamente infinita, imanente às suas expressões finitas, e por isso o direito de natureza não é senão a potência natural de todo ser singular, que lhe assegura fazer apenas o que segue da necessidade de sua natureza e julgar segundo seu próprio *ingenium* o bom e o mau ou, como diz Espinosa no *Teológico-político*, visto que o direito de natureza coincide com a potência e o desejo de cada um, tudo o que cada um deseja é-lhe permitido por natureza e nada lhe é proibido por natureza senão o que ninguém deseja ou que ninguém pode:

Por direito e instituição natural, entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e agir de uma certa maneira. [...] É, com efeito, evidente que a natureza, considerada em absoluto, tem direito a tudo o que está em seu poder, isto é, o direito de natureza estende-se até se estende a suas potências, pois a potência da natureza é a própria potência de Deus, o qual tem pleno direito a tudo. [...] segue-se que cada indivíduo tem pleno direito a tudo o que está em seu poder, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende

sua exata potência. [...] Tudo o que uma coisa faz segundo as leis da sua natureza fã-lo com todo direito, pois age conforme o que foi determinado pela natureza e não pode agir de outra forma. [...] O direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência. [...] conclui-se que o direito e aquilo que foi instituído pela natureza, direito sob o qual todos nascem e sob o qual vive a imensa maioria, não proíbe nada a não ser o que ninguém deseja e ninguém pode: conflitos, ódios, cólera, ardis, seja o que for que o desejo aconselha, nada disso lhe repugna. Nem, aliás, é para admirar, porquanto a natureza não se confina às leis da razão humana, as quais só visam aquilo que é verdadeiramente útil e a conservação dos homens.⁶

Ora, se os homens vivessem guiados pela razão — cujas regras visam o que é verdadeiramente útil para cada um e para todos —, seriam virtuosos e cada um exerceria esse direito sem dano para os outros; mas como são naturalmente atravessados pelas paixões, que ultrapassam em muito a potência de sua virtude, são contrários uns aos outros mesmo quando precisariam de auxílio mútuo. Em outras palavras, se vivessem guiados pela razão, isto é, sob as noções comuns conhecidas pela razão,⁷ suas naturezas concordariam, pois, possuindo qualidades e propriedades comuns que os tornam semelhantes, sua concórdia seria imediata e espontânea, e, sendo todos virtuosos, cada um desejaria para os outros o mesmo bem a que aspira (visto que, como lembramos acima, o que é natureza completamente diversa da nossa não pode favorecer nem prejudicar nossa potência de agir e, em absoluto, nenhuma coisa pode ser para nós boa ou má se não tiver algo em comum conosco). Todavia, é também por natureza que os homens são contrários uns aos outros e, habitados pelas paixões, a discórdia lhes é natural, imediata e espontânea. A única maneira de passar da contrariedade à concordância, da discórdia à concórdia, é renunciar ao direito natural e ao desejo natural de prejudicar os outros.

Essa mudança se realiza em dois níveis. O primeiro, cujo efeito será o desejo de não prejudicar os outros, é uma *passagem*: da discórdia à concórdia, passa-se de uma paixão ontologicamente fraca — o medo que todos têm de todos — a outra, ontologicamente forte — a esperança dos benefícios decorrentes da utilidade recíproca. O segundo nível, porém, cuja causa é a renúncia ao direito natural, é uma *ruptura*. De fato, agora não podemos rigorosamente falar em passagem, pois, sendo a discórdia tão natural quanto a concórdia, falaríamos de uma passagem do natural ao natural, o que não tem sentido. Eis por que Espinosa emprega o verbo *cedere* [renunciar] para explicitar a mudança, verbo que denota uma espécie de ruptura prática e assinala uma ação pela qual a sociedade e a política surgem como instituições propriamente humanas. Dizemos uma *espécie* de ruptura para frisar que não se trata de uma saída da Natureza rumo à sua negação, a Cultura (em Espinosa isso não teria o menor sentido), mas de uma transformação da relação dos homens com aquilo que lhes é natural.⁸

Visto que Espinosa afirma que a política deve ser deduzida da condição natural dos homens, que estes são naturalmente passionais e racionais⁹ e que a paixão pode dividi-los enquanto a razão necessariamente os une, para chegar à instituição da política é preciso encontrar um ponto de intersecção entre a razão e a paixão. Esse ponto de intersecção é exatamente o que o escólio 2 da proposição 37 designa com o nome de *lei*, igualmente válida para ambas, e que o *Teológico-político* chamara de *verdade eterna*. No que concerne à paixão, trata-se a lei natural segundo a qual um afeto só pode ser vencido por outro afeto mais forte e contrário a ele¹⁰ e que nos abtemos de causar um dano por medo de receber um dano maior.¹¹ No que concerne à razão, exatamente a mesma lei é demonstrada, pois “sob a condução da razão, escolhemos de dois bens o maior e de dois males o menor”¹², e “sob a condução da razão desejamos um bem maior futuro de preferência a um bem menor presente, e um mal menor presente de preferência a um mal maior futuro”.¹³ Graças a essa lei natural, que a um só tempo rege a paixão e a razão, a vida social, por meio da cooperação (ou da divisão social do trabalho e de seus produtos) e das regras tácitas da vida em comum, poderá ser estabelecida como alicerce da instituição da *civitas* ou das leis civis:

Como no estado de natureza cada um é seu próprio senhor [*sui juris*] desde que possa precaver-se para não sofrer a opressão de um outro e que, sozinho, se esforce em vão para se precaver contra todos, isto significa que enquanto o direito natural humano for determinado pela potência de cada um, esse direito será, na realidade, nulo ou pelo menos terá uma existência puramente de opinião, pois não há qualquer meio seguro para conservá-lo [...], o direito de natureza, no que concerne ao gênero humano, dificilmente pode ser concebido senão quando os homens têm direitos comuns, terras que podem habitar e cultivar juntos, quando podem cuidar para a manutenção de sua potência, proteger-se, repelir toda violência e viver segundo um consenso comum a todos. Quanto maior o número daqueles assim reunidos em um corpo, mais terão em comum o direito [...]. Quando os homens têm direitos comuns e estão conduzidos como se fosse por um único pensamento, é certo que cada um tem menos direito do que todos reunidos que o sobrepassam em potência, isto é, na realidade, cada um não tem sobre a Natureza nenhum direito, a não ser aquele que lhe é conferido pelo consenso comum. Por outro lado, tudo que lhe é ordenado por um consenso comum ele é obrigado a fazer ou, ainda, se tem o direito de obrigá-lo.¹⁴

Em outras palavras, leis e instituições serão mantidas pelos cidadãos não pela força da razão (que não tem poder sobre os afetos), e sim pelas ameaças de punição. Isso, aliás, decorre diretamente do escólio da proposição 39 da Parte iii da *Ética*, que traz uma precisão decisiva a respeito do medo:

Esse afeto, pelo qual um homem é disposto de maneira a não querer aquilo que quer e a querer aquilo que não quer, chama-se temor [*timor*], que não é nada outro senão o medo [*metus*] quando um homem é disposto por este a evitar, com um mal menor, um mal maior que julga futuro.

O campo aberto pela dinâmica e lógica da vida afetiva funda-se na demonstração da força de um afeto para vencer outro mais fraco e contrário, a partir da definição da força de um afeto segundo a diferença ontológica entre alegria e tristeza e conforme as circunstâncias, de tal maneira que um afeto é mais forte quando voltado para algo presente e imaginado como necessário, e mais fraco quando voltado para algo passado ou futuro e imaginado como possível ou contingente. A dinâmica da contrariedade e força dos afetos indica, no nível ontológico, que a esperança, paixão derivada da alegria, é mais forte do

que o medo, derivado da tristeza; e, no nível das circunstâncias, a dinâmica afetiva da maior força do presente frente ao passado e ao futuro e do necessário frente ao possível e o contingente explica por que a segurança é mais forte do que a esperança e o medo, e por que dela provém o verdadeiro poder das leis civis sobre nós. Em outras palavras, o temor coletivo, ou o temor às ameaças da lei, se distingue do medo individual da morte e da solidão (ou a *communis miseria*), pois exprime o *medo de perder a segurança*.

Sabemos que a *Ética* coloca o medo e a esperança entre as paixões irredutíveis e insuperáveis, pois são expressões de nossa finitude (somos partes da Natureza que não podem ser concebidas por si sem as outras), do limite de nosso conhecimento quanto ao curso das coisas singulares (ignorância atestada pela experiência da contingência) e, portanto, de nossa relação com a alteridade, quer nos relacionemos imaginativamente com o outro, quer racionalmente.

Com efeito, a experiência imaginativa da finitude se realiza como dependência de algo outro e, simultaneamente, como desejo de consumir essa alteridade, absorvê-la e aniquilá-la; e a discórdia passional entre os homens nasce do desejo de cada um de ter a posse e a fruição exclusiva de um bem¹⁵ — Espinosa fala em desejo imoderado. Dos bens desejados pela imaginação/paixão, lemos na *Ética*, o maior é a posse de outro ser humano para fazê-lo desejar nosso desejo; e, lemos no *Teológico-político*, para a imaginação coletiva, o bem supremo é julgar-se escolhido por Deus com exclusão de todos os outros. Nessa dependência do outro, seja como desejo de possuí-lo com exclusividade, absorvê-lo e consumi-lo, seja como desejo de impedi-lo de alcançar um bem que lhe poderia pertencer, emerge pela primeira vez o medo da solidão, cujo aparecimento é necessariamente ambíguo, pois exprime a um só tempo nossa carência do outro e nossa recusa do outro enquanto separado e estranho.

Todavia, o “eloquente testemunho da experiência” nos força a reconhecer a impossibilidade de efetivar o desejo de total consumação e aniquilamento do outro, pois esse desejo se volta contra nós, seja porque, no confronto conosco, o outro experimenta esse mesmo desejo em relação a nós, seja porque a destruição do outro nos lança no desamparo. Assim, o medo da solidão pode transformar-se em desespero, cuja causa somos nós mesmos. É aqui, entretanto, que intervém a lei natural do mal menor e do bem maior sob a forma de um afeto mais forte do que o medo produzido pelo desejo de aniquilamento do outro, isto é, sob a forma da esperança, operando a passagem da destruição ou discórdia à cooperação ou concórdia. O que permite essa passagem de uma paixão à sua contrária é, de um lado, sob a lei do mal menor e do bem maior, a vitória afetiva da esperança, paixão de alegria, cuja força é superior e contrária à do medo, paixão da tristeza; e, de outro, o fato de que o que reforça a esperança, mesmo que ela não o saiba, são as noções comuns da razão, visto que estas são o fundamento ontológico da *convenientia* e, portanto, a mola racional invisível da cooperação entre os humanos.

Poderíamos até mesmo falar numa “astúcia da razão”, que se serve de uma paixão, a esperança, para dar força operante à potência racional das noções comuns. De fato, é preciso observar que Espinosa distingue entre as relações fundadas na paixão e aquelas fundadas na razão, afirmando que as primeiras *podem* tornar os homens contrários uns aos outros, enquanto as segundas os tornam *necessariamente* concordantes. Em outros termos, sob as paixões, a discórdia é uma possibilidade que não exclui a da concórdia, ainda que ambas sejam necessariamente instáveis e inconstantes; sob a razão, porém, a concórdia é necessária, pois inscrita na natureza dos homens. A “astúcia da razão” consiste em se valer de uma paixão alegre, propensa à concórdia, para nela introduzir estabilidade e constância ao lhe dar os meios para transformar-se em segurança.

Dessa maneira, torna-se claro o lugar ocupado pelo escólio 2 da proposição 37 da Parte iv da *Ética*, situado entre o ensinamento empírico (proposição 35) e o conhecimento racional (proposição 40). Eis por que Espinosa concluía o escólio da proposição 35 escrevendo:

Portanto, que os satíricos ridicularizem quanto quiserem as coisas humanas, as detestem os teólogos, louvem os melancólicos, quanto puderem, a vida rude e agreste, condenem os homens e admirem as feras, entretanto, experimentarão que, com a ajuda mútua, os homens obtêm muito mais facilmente aquilo de que necessitam e que não podem evitar os perigos que os ameaçam de todos os lados, a não ser unindo suas forças.¹⁶

Essas palavras são um eco daquelas proferidas no *Teológico-político*:

Ora, tanto a razão como a experiência ensinam que não há meio mais seguro para atingir tais fins [viver em segurança] do que fundar uma sociedade com leis fixas, ocupar uma determinada região do mundo e congregar as forças de todos para formar com que um só corpo, o corpo da sociedade.¹⁷

Se, agora, quisermos compreender por que, para além dessa *passagem*, é também possível falar em uma espécie de *ruptura* no advento do político, será preciso examinar outro aspecto da experiência imaginativa da finitude: nossa relação com a contingência, ou seja, a forma extrema da *insecuritas*, que o Capítulo 19 do *Teológico-político* designa com a expressão *maximo omnium metu*, isto é, os futuros contingentes.

Sabemos que a experiência da contingência é irredutível: Espinosa o diz no Prefácio do *Teológico-político*, na carta 56, e, como vimos, na Parte iii da *Ética*, no momento em que oferece a explicação sobre a segurança e o desespero, escrevendo que nunca poderemos ter a certeza quanto ao desenlace do curso das coisas singulares. De fato, lemos no *Teológico-político* que

Tudo o que podemos honestamente desejar resume-se nestes três objetos principais: conhecer as coisas pelas suas causas primeiras; moderar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude; enfim, viver em segurança e de boa saúde. Os meios que servem diretamente para se alcançar o primeiro e o segundo destes objetivos e que podem considerar-se como causas próximas e eficientes estão contidos na própria natureza humana, de maneira que sua aquisição

depende apenas de nossa potência, ou seja, das leis da natureza humana. [...] Porém, os meios que servem para se viver em segurança e para a conservação do corpo residem sobretudo nas coisas exteriores a nós e, por isso, chamam-se dons da fortuna, porquanto dependem em boa parte da evolução das causas exteriores, as quais ignoramos.¹⁸

O lugar ocupado pela contingência é decisivo para compreendermos o *sistema medo-esperança*, pois embora essas duas paixões sejam definidas respectivamente pela tristeza e pela alegria, sua causa é o desejo, particularmente o *desejo imoderado* dos bens incertos da fortuna, como lemos no Prefácio do *Teológico-político*. Por que a falta de moderação é nuclear? Porque, como vimos, a fortuna é inarredável e tudo depende de como o desejo se relaciona com ela, porquanto há duas maneiras distintas de enfrentar a contingência.

Numa delas, cede-se à fortuna, visto que, não podendo dominar *todas* as circunstâncias de nossas vidas, concluímos que não temos poder nenhum sobre *algumas* — é isto o viver sob o medo dos futuros contingentes, na dúvida e na angústia, na insegurança, que dá origem à superstição, à crença na transcendência da potência divina, ao poder divinatório de magos e sacerdotes, em suma, ao poder teológico e ao poder monárquico. De fato, assim como a superstição conduz, por meio da religião e da teologia, à ficção de *concatenationes* arbitrárias entre as coisas e entre os acontecimentos e cujo sentido só lhes pode ser conferido por sua unificação finalística na transcendência da vontade divina, da mesma maneira o desejo de vencer a dispersão e a fragmentação temporais dos eventos produz *concatenationes* cuja estabilidade e permanência dependem de sua unificação imaginária na figura da unidade do poder encarnado em um rei. Em suma, *o poder nascido apenas do medo é sempre imaginado como transcendente e separado dos homens (poder de Deus), dos crentes (poder teológico) e dos cidadãos (poder monárquico)*. Se o poder teológico e o poder monárquico produzem os mesmos efeitos — a servidão do rebanho (a ausência de guerra sem a presença da paz) e a revolta contínua (a discórdia como forma das relações sociais e políticas) — é porque, causados exclusivamente pelo medo, nada mais fazem senão produzir os efeitos do medo.

Há, porém, outra maneira de enfrentar a contingência. Agora, distinguimos entre o que está completamente submetido ao poder das causas externas (ou o que está fora de nosso poder) e o que está em nosso poder, segundo as circunstâncias.¹⁹ Dirigimos nosso esforço e nossa potência à conservação dessas circunstâncias e sobretudo à ampliação de sua presença e de seu campo ou, em outras palavras, buscamos reforçar o presente para que seja capaz de determinar o futuro, de tal maneira que, graças a nós, as circunstâncias recebam uma espécie de necessidade. Aqui também há “astúcia da razão”, pois a imaginação é levada a produzir *concatenationes* que dependem de nossa potência e que, por isso mesmo, se apoiam tacitamente em *connexiones* necessárias, ainda que explicitamente ignoradas por nós. Neste caso, passamos da esperança à segurança, e para conservá-la precisamos manter as circunstâncias de seu advento. Ora, a ampliação das circunstâncias em nosso poder não muda a esperança em segurança senão quando estabelecemos os instrumentos de estabilização da temporalidade, ou seja, instituições políticas que estão e permanecem em nosso poder. Em outras palavras, dado que essa instituição decorre da percepção do que está em nosso poder, a potência coletiva assim instituída não se separa dos cidadãos. É assim que, no Capítulo 3 do *Teológico-político*, Espinosa afirma que as nações se distinguem umas das outras apenas “pela organização social e pelas leis sob as quais vivem e pelas quais se regem”, distinguindo aquelas capazes de se conservar “sob seu próprio governo” e as que se conservam somente por “um governo alheio”. Isto significa que *a política que efetiva a segurança é aquela que mantém a multidão sob seu próprio governo, ou seja, em que instituições e leis não se separam dos cidadãos, mas lhes são imanentes; em suma, a instituição democrática*. É a política instituída pela *libera multidão*, que é livre no sentido que lhe dá o Capítulo 5 do *Tratado político*, por oposição à *multidão* vencida, conquistada, dominada.²⁰

Essas duas formas de relação com a contingência nos permitem compreender por que as questões concernentes à paz, à segurança e à guerra ocupam quase todos os parágrafos dos capítulos do *Tratado político* dedicados ao regime político no qual o poder pertence a um só, quer seja o poder de um só homem (como na monarquia) ou o de um só Estado (como no imperialismo).

Esse regime político é apresentado por Espinosa como uma ordem militar ou beligerante, no qual os assuntos públicos são tratados secretamente, e é a seu propósito que o filósofo introduz a distinção entre paz e ausência de guerra, falando da situação servil dos cidadãos, reduzidos à condição de um rebanho aterrorizado, e da solidão sob a aparência de Cidade. No lugar da segurança, ou seja, da ausência de dúvidas políticas quanto ao futuro, o poder de um só reintroduz a contingência num nível mais profundo, uma vez que tudo parece depender da vontade contingente e secreta daquele cuja potência se apoia sobre a força dos exércitos e das fortalezas e que só pode conservá-la exercendo-a continuamente por meio da repressão interna e da guerra externa, portanto, produzindo sem cessar insegurança e instabilidade. Submetida à imagem de um poder soberano voluntário transcendente, a política nada mais é do que dominação, pois subtrai aos cidadãos os meios para enfrentar as circunstâncias que, de outro modo, estariam sob seu poder.

Não é casual que, dada a monarquia, Espinosa proponha instrumentos institucionais para impedir que um rei esteja só no governo e que os negócios públicos sejam tratados em segredo. Além disso, busca os meios que permitam neutralizar a própria causa da monarquia. Essa causa é o medo da morte na guerra: um povo, ameaçado de morte e desarmado, delega seu poder àquele que possui as armas e, com isso, renuncia à soberania e à liberdade; por medo da guerra, dá todo o poder ao guerreiro e, a seguir, confundirá a ausência de guerra com a paz. Que instituição propõe Espinosa para interromper a servidão e destituir a força do medo da guerra, origem do poder monárquico? A nacionalização do solo (para bloquear o poderio da

nobreza) e o povo armado ou a milícia de cidadãos (para bloquear o poderio militar do rei). Em outras palavras, a origem da monarquia é determinada pelo medo da contingência e seu efeito é a servidão, porém as instituições propostas por Espinosa visam oferecer aos cidadãos instrumentos para enfrentar a contingência de maneira diversa ou para criar circunstâncias que possam permanecer em seu poder, graças à introdução de elementos de estabilidade e segurança. Donde a conclusão do Capítulo 7 (# 31) do *Tratado político*, segundo a qual, numa monarquia, a paz e a liberdade dependem de que a potência do rei seja determinada unicamente pela potência do próprio povo e que o monarca não tenha outra proteção senão a do povo. Em suma, Espinosa introduz o máximo possível de imanência num regime naturalmente voltado para a transcendência do poder.

III.

Dentre os modernos, Espinosa é o único a distinguir entre paz e ausência de guerra. Todavia, ao fazê-lo, coloca-nos diante de um novo paradoxo, uma vez que a guerra é tão natural quanto a paz.

Com efeito, parece que Espinosa afirma simultaneamente que, por natureza, os homens são atravessados pelas paixões, contrários uns aos outros, e que a guerra lhes é natural, imediata e espontânea, mas também que, do ponto de vista da razão, os homens concordam por natureza, visto que possuem qualidades e propriedades comuns e, portanto, racionalmente a paz lhes é natural, imediata e espontânea. O paradoxo parece total, não só porque as paixões nos obrigam a indagar como a paz é possível enquanto as noções comuns da razão nos obrigam a indagar como é possível a guerra, mas também porque somos obrigados a indagar por que a paz e a guerra podem assumir cada uma a imagem da outra — a paz como ausência de guerra e a guerra como esforço para conservar a paz. Além disso, depois de haver escrito na *Ética* que a paixão pode tornar os homens contrários uns aos outros e que a razão não tem poder sobre as paixões, como Espinosa pode escrever no *Tratado político* (Capítulo 3, # 6) que a razão nada ensina que seja contrário à Natureza e que ensina *absolutamente* a buscar a paz?

No entanto, não há paradoxo algum. A chave do enigma encontra-se na definição da paz como virtude. Isso significa, por um lado, que a paz é natural num sentido diverso da naturalidade da guerra e até mesmo da naturalidade da concórdia; e, por outro, que graças à definição da paz como virtude podemos conceber a instituição do político simultaneamente como passagem (da discórdia à concórdia) e uma espécie de ruptura (o advento do novo pela ação dos homens).

No Capítulo 5 do *Tratado político*, Espinosa escreve:

Se numa Cidade os súditos não tomam das armas porque têm medo, deve-se dizer que nela não há paz, e sim ausência de guerra. *A paz não é simples ausência de guerra, mas uma virtude que se origina da fortaleza de ânimo [animi fortitudine oritur], pois que, de fato, a obediência é uma vontade constante de fazer o que, conforme a decisão comum da Cidade, deve ser feito.* Porém, uma Cidade na qual a paz dependa da inércia dos súditos, que se deixam conduzir como um rebanho e formados apenas para servir, deve mais corretamente ser chamada de solidão do que de Cidade.²¹

E no Capítulo 6, lemos:

A experiência parece ensinar que, no interesse da paz e da concórdia, convém que todo o poder pertença a um só. Com efeito, nenhum Estado permaneceu tanto tempo sem nenhuma alteração notável como o dos turcos e, em contrapartida, nenhuma Cidade foi menos estável do que as cidades populares ou democráticas, nem onde se tenham dado tantas sedições. Mas se a paz tem de possuir o nome de servidão, barbárie e solidão, nada há mais lamentável para o homem do que a paz. [...] É, pois, a servidão, e não a paz, que requer que todo poder esteja nas mãos de um só. Como já dissemos, *a paz não consiste na ausência de guerra, mas na união dos ânimos, ou seja, na concórdia [animorum unione, sive concordia].*²²

Antes de examinar o significado dessa definição da paz, tomemos, entre outras, uma diferença entre guerra e paz. Quando, do parágrafo 13 ao 17 do capítulo 2 do *Tratado político*, Espinosa analisa os pactos acordados entre países ou estados em vista da paz, observa (e nisto muito próximo de Maquiavel) que os pactos dependem das circunstâncias, cuja mudança pode tornar um pacto nulo, reenviando cada país ou cada Estado ao estado de natureza e ao direito de guerra. No curso dessa análise, repete várias vezes que a guerra pode ser declarada unilateralmente (de fato, é sempre uma declaração unilateral), mas que o mesmo não é possível para a paz, pois esta depende necessariamente do acordo entre as partes. Uma paz unilateral é uma *contradictio in subjecto*, não é senão a ausência de guerra imposta pelo vencedor ao vencido, pura dominação. Isso significa que a diferença entre a guerra e a paz decorre do fato de que a primeira é natural por direito de natureza, mas a segunda é efeito de uma instituição humana que age sobre o direito natural por meio da lei ou direito civil. A paz não é ausência de guerra porque não é a concórdia animal, e sim aquilo que, em decorrência da natureza racional dos homens, produz um mundo propriamente humano — ou, no dizer de Espinosa, somente na Cidade vivemos uma vida propriamente humana. A guerra é repetição — reitera indefinidamente os conflitos passionais do estado de natureza; a paz é introdução do novo no mundo porque o surgimento da *libera multitudo* como sujeito político ou sujeito coletivo, embora encontre na Natureza suas condições de *possibilidade*, só encontra suas condições de *efetividade* na avaliação racional das circunstâncias. Eis por que dissemos acima que, no plano natural, da discórdia à concórdia há passagem, mas que há uma espécie de ruptura entre a naturalidade da guerra e a da instituição da vida política como *securitas et pax*. A diferença entre as duas naturalidades²³ se explicita quando compreendemos o sentido da definição da paz como virtude.

Recordemos a definição espinosana da virtude:

Recusando uma concepção normativa da ética, Espinosa identifica virtude e potência de agir do *conatus*, quando a ação é determinada internamente pela própria essência singular ou natureza do agente. Se, na paixão, estamos externamente dispostos pela potência das causas exteriores, na ação ou na virtude estamos internamente determinados pela potência de nossa essência.

Por que a paz é virtude política?

Antes de tudo, porque se distingue, em sentido geral, da concórdia. Com efeito, na Parte iv da *Ética*, Espinosa afirma que a concórdia pode ser instaurada por medo, ou por servilismo ou por vergonha. Isso significa que a paz exige um tipo de concórdia completamente diversa: aquela instituída por uma *libera multitudo* que pensa mais em cultivar a vida do que em fugir da morte. Ora, sabemos que, para Espinosa, cultivar a vida é o único e primeiro fundamento da virtude. Ademais, a paz é virtude por ser fortaleza do ânimo [*fortitudo animi*] que põe a obediência à lei comum como vontade constante de seguir as decisões da Cidade, de tal maneira que a concórdia que nela se exprime não pode provir da inconstância que pesa sobre o medo, o servilismo ou a vergonha; pode provir somente da segurança. Podemos, assim, dizer que a paz é virtude política porque capaz de articular um dado natural racional — a concórdia como efeito natural das noções comuns — e um dado natural imaginativo — o efeito de segurança como efeito da constância da esperança. Manter unidos esses dois dados exige *fortitudo animi*, pois a desapareição de um deles acarreta a do outro. Nesse primeiro nível, a paz é virtude ou fortaleza do ânimo sob a forma de uma atividade vigilante, que capta as circunstâncias instáveis para lhes dar uma estabilidade contínua.

Todavia, justamente porque não há paz perpétua, a paz é virtude política num nível mais profundo, no qual a razão e as circunstâncias devem operar em conjunto. É essa difícil operação que se exprime na afirmação (que antes nos parecia paradoxal): “a razão ensina absolutamente a buscar a paz”.

Vimos que a distinção entre esperança e segurança decorre da presença, na primeira, de dúvida sobre o porvir e da ausência dessa dúvida, na segunda. Todavia, é preciso observar que Espinosa é bastante claro ao definir a segurança: a contingência que afeta o curso de todas as coisas singulares faz com que a segurança seja ausência de dúvida, mas não presença da certeza. Ora, nas definições do bom e do mau, que abrem a Parte iv da *Ética*, é introduzida a curiosa expressão “saber com certeza” ou *certo scire*. É bom o que sabemos com certeza nos ser útil; mau, o que sabemos com certeza nos impedir a posse de um bem. Pela Parte ii da *Ética*, sabemos que a certeza pode provir apenas da razão, porém o mais interessante é que Espinosa não afirma que a razão nos faça sair da contingência, ainda que ela seja o conhecimento verdadeiro da necessidade. O saber certo de que fala a Parte iv da *Ética* não se refere ao bom e ao mau *nas coisas*, e sim ao bom e ao mau *nos afetos*, conforme favoreçam ou prejudiquem a potência do *conatus* como causa interna ativa dos sentimentos, das ideias e das ações. Em outras palavras, a certeza não concerne ao curso dos acontecimentos ou à natureza das coisas singulares, e sim à nossa relação com estas e com aqueles; e o critério ou a medida da qualidade de tais relações (ou o bom e o mau) é o *conatus* enquanto primeiro e único fundamento da virtude. A virtude é ação guiada pela razão, que nos ensina a cultivar nossa vida, passando das relações passionais conflituosas às relações racionais de concordância, pois as primeiras são nocivas (enfraquecem o *conatus*, são más) e as segundas, úteis (fortalecem o *conatus*, são boas). A virtude *não muda o mundo* — o curso dos acontecimentos e as coisas singulares, necessários em si, permanecerão contingentes para nós —, e sim *nos muda* e, com isso, *muda nossa relação com o mundo* — sabemos com certeza quais afetos são bons e quais são maus.

Se, portanto, a paz é virtude é porque, antes de tudo, traz certeza à segurança e constância à concórdia, pois é o saber certo do que é útil a uma *libera multitudo* que cultiva a vida. É isso que confere sentido à afirmação espinosana “a razão ensina absolutamente a buscar a paz”. Se a paz é virtude política é porque, como toda virtude, não elimina a contingência, mas age sobre ela. E é a virtude política *por excelência* porque é a capacidade de discernir entre as circunstâncias que favorecem a segurança, a concórdia e a liberdade e aquelas que as impedem. Ela é a *potência para determinar o indeterminado, instituindo a boa relação da Cidade com as circunstâncias instáveis: em suma, somente ela é capaz de enfrentar a fortuna e dobrá-la em nosso favor*.

IV.

A relação entre a guerra e o regime político fundado no governo de um só ou o poder político transcendente à sociedade, de um lado, e, de outro, a articulação intrínseca entre a paz e a democracia ou o poder político imanente à sociedade, deixam manifesta a relação necessária entre a paz e a liberdade.

Por essa via, podemos esboçar uma resposta a um problema frequentemente evidenciado pelos intérpretes de Espinosa, ou seja, a suposta diferença entre o *Tratado teológico-político* e o *Tratado político* acerca da finalidade da política.

Com efeito, no primeiro, Espinosa afirma que o escopo da vida política é a liberdade, enquanto, no segundo, declara que tal escopo é a segurança. Visto que, no imaginário social e político, a segurança é concebida como aparato jurídico, militar e policial, portanto, como estabilidade obtida, internamente, por meio da repressão dos cidadãos e, externamente, por meio da guerra, a imaginação não hesita (e nisso não se engana, aliás) em opor liberdade e segurança. Ora, vimos que para Espinosa a

imagem da segurança se apresenta como exercício da repressão na ordem beligerante da monarquia; e, ao contrário, tomada em si mesma, ou seja, em sua *ideia* verdadeira, a segurança é o sentimento individual e coletivo que emerge quando desaparecem o medo e a instabilidade da esperança, quando a contingência é dobrada por nosso poder sobre as circunstâncias e a paz pode efetivar-se. Assim como a liberdade individual é a potência agente do *conatus* enquanto causa interna total de suas ações, ou potência de autodeterminação, também a liberdade política é a potência coletiva enquanto soberana, e a soberania ou autodeterminação política só é possível na segurança, uma vez que esta pressupõe a desaparecimento, ou pelo menos o enfraquecimento, do medo e da esperança, sempre marcados por dúvida, instabilidade e inconstância. Em suma, a segurança pressupõe a capacidade de não nos submetemos a uma contingência cega e por isso mesmo está longe de opor-se à liberdade política.

Todavia, é preciso dar mais um passo. Ao definir a paz como virtude, Espinosa afirma a passagem da segurança passional à segurança racional. Assim, graças à paz, alcançamos o sentido profundo da segurança: ela é, a um só tempo, condição e expressão da liberdade política.

6. Servidão e liberdade*

FINITUDE E FORTUNA

Quando nos faltam os favores da fortuna, com frequência pelos excessos de nossa conduta, culpamos de nossos desastres o sol, a lua, as estrelas; como se fôssemos patifes por fatalidade, tolos por compulsão celeste, velhacos, ladrões, traidores por predomínio esférico; bêbedos, mentirosos, adúlteros, por força da obediência a influências planetárias!

Shakespeare, *Rei Lear*, Ato I, Cena II

Há momentos em que os homens são senhores de seu destino. O erro, meu caro Brutus, não está em nossas estrelas, mas em nós mesmos.

Shakespeare, *Júlio César*, Ato I, Cena II

A tradição teológico-metafísica estabeleceu um conjunto de distinções com que pretendia determinar a distinção real entre liberdade e necessidade. Dizia ser “por natureza” o que acontece “por necessidade” e, ao contrário, “por vontade” o que acontece “por liberdade”. Identificando, de um lado, natural e necessário e, de outro, voluntário e livre, precisou, para determinar a distinção real entre eles, diferenciar os tipos de causas responsáveis pela operação natural e pela ação livre. Atribuiu a causalidade por necessidade à operação da causa eficiente, responsável por sequências causais cegas e brutas (ou o automatismo das coisas naturais), e a causalidade por liberdade à causa final, responsável pelas ações de um agente voluntário dotado de razão, capaz de compreender e escolher fins. Essa distinção recobria outra, qual seja, entre uma causa capaz de produzir sempre um único e mesmo efeito e aquela capaz de produzir efeitos não só diferentes, mas também contrários, conforme a variação na escolha voluntária dos fins. Dessa maneira, a distinção entre por natureza e por vontade e entre por necessidade e por liberdade foi sobredeterminada por uma outra entre o necessário e o possível, o primeiro como motor da causalidade eficiente (involuntária), o segundo, da causalidade final (voluntária). Em outras palavras, sem a ideia do possível não há como distinguir o necessário e o livre.

Essas distinções produziram duas consequências que constituíram o núcleo duro da teologia, da metafísica e da ética ocidentais, sob os efeitos do cristianismo. A primeira delas se refere à qualidade da ação divina; a segunda, à da ação humana.

Se a liberdade concerne à eleição entre possíveis pela vontade do agente racional, que age em vista de um fim, será preciso afirmar que Deus cria o mundo por um ato de sua vontade, mas também será preciso dizer que a liberdade divina, sendo absoluta, não pode estar constrangida sequer pelos possíveis, pois, se assim fosse, algo antecederia a escolha divina e a determinaria. Na vertente tomista dessa tradição, foi mantida a ideia da escolha entre possíveis, entendidos como essências universais concebidas pelo intelecto divino e dentre as quais a vontade de Deus escolhe as que fará passar à existência (vertente que Leibniz retomará), porém, na vertente scotista e ockhamista (que Descartes retomará), foi afirmada a radicalidade incomparável da vontade de Deus, pois, como escreveu Duns Scotus, uma causa voluntária causa contingentemente e, como acrescentará Descartes, Deus quis contingentemente as leis naturais, embora as tenha querido necessárias depois de criadas. Alicerçada na teologia da criação *ex nihilo*, a metafísica ergueu o edifício do mundo sobre o contingente (a vontade divina) e o possível (as essências a escolher), mesmo que atenuasse a força desse alicerce afirmando que a liberdade irrestrita da causa primeira ou potência absoluta de Deus impôs, por meio da potência ordenada de Deus, a necessidade das causas segundas ou leis naturais. Em outras palavras, são necessárias tanto as essências como as leis criadas que, na origem, eram meros possíveis no intelecto divino, mas sua criação foi um ato contingente da vontade divina. A distinção entre a potência absoluta [*potentia absoluta*] e a potência ordenada [*potentia ordinata*] de Deus assegurava, portanto, a presença do possível e do contingente na origem — o possível é pensado pelo intelecto divino e a vontade divina opera por um ato contingente de querer —, enquanto a do necessário encontra-se nos efeitos criados, mas essa necessidade decorre do ato voluntário primeiro e, portanto, da finalidade inscrita nesse ato, donde a afirmação de Tomás de Aquino de que a finalidade é “a causalidade de todas as causas” e a causa final, “causa das causas”. Em suma, a causalidade eficiente necessária está subordinada à liberdade absoluta da causalidade final.

A segunda consequência, concernente agora à ação humana, retoma a questão ética tal como formulada por Aristóteles, a saber, como resposta à pergunta: o que depende de nós? Ou, na formulação estoica: o que está e o que não está em nosso poder? A resposta aristotélica, conservada pela tradição, fora: não dependem de nós ou não estão em nosso poder o que se faz por necessidade natural e por ação contingente da fortuna; depende de nós ou está em nosso poder o possível. Retomada pelos pensadores cristãos, a resposta aristotélica significa que a diferença entre a liberdade divina e a humana é de grau: Deus tem o

poder sobre o necessário, o possível e o contingente; o homem pode apenas o possível. Por que diferença de grau, e não de essência, visto que a distinção deve ser estabelecida entre uma potência absoluta infinita e uma potência criada finita? É que a diferença de essência não se estabelece quanto ao modo de operação da vontade livre — esta sempre age sem constrangimento para a escolha de fins —, e sim quanto à qualidade dessa liberdade: é absoluta em Deus; é duplamente limitada no homem, pois limitada, em primeiro lugar, pela finitude da criatura e, em segundo, pela perversão que a habita em consequência da queda originária.

A finitude impõe à vontade dois limites: a necessidade natural e a contingência, sobre as quais ela nada pode. Para que não sucumba à necessidade natural nem se submeta à inconstância da fortuna, será preciso que fortaleça o possível, sobre o qual tudo pode. Esse fortalecimento consiste em afirmar que o possível, porque regido pela causalidade final, também se encontra sob a necessidade, embora uma necessidade peculiar, própria do que é inteligente e voluntário: a necessidade moral. Esta deve, então, oferecer à criatura caída e viciosa um auxílio para tornar-se virtuosa e digna do Criador. Dessa maneira, fecha-se o círculo: estamos de volta ao campo em que necessidade e liberdade se opõem pela oposição entre causalidade eficiente e causalidade final, ou à oposição entre natureza e vontade, ou seja, entre apetite e vontade.

Se é este o campo de pensamento e de ação instituído pela tradição, compreende-se o repúdio provocado pela obra de Espinosa. Basta lembrarmos que sua filosofia demole a teologia da Criação, demonstrando que o mundo é efeito imanente da essência e potência de Deus; que este não age por liberdade da vontade, e sim pela necessidade de sua essência, que é idêntica à sua potência; que dessa essência seguem necessariamente todas as coisas, das quais ele é causa eficiente tanto da essência como da existência e, sobretudo, que ele não é causa eficiente transitiva dos efeitos, e sim causa eficiente imanente, exprimindo-se nos efeitos sem separar-se deles; que as coisas singulares são modos finitos que exprimem a essência e a potência dos atributos constitutivos do ser absoluto; que tudo o que existe está determinado pela potência absoluta a existir e operar de maneira determinada e nenhuma coisa pode indeterminar-se quanto à existência, à essência e às operações; que tudo o que existe está determinado a produzir efeitos necessários, pois tudo segue da essência e potência necessárias e imanes do ser absoluto, e que por isso mesmo nada há de contingente na Natureza. Demole também os alicerces da moral finalista, demonstrando que o homem não é uma substância finita, mas um modo finito de dois atributos da substância absolutamente infinita, a extensão e o pensamento; que Deus não é constituído por intelecto e vontade e não age segundo fins, e que a essência do homem não é constituída pela reunião de faculdades intelectuais e faculdades volitivas, mas pela potência de existir e agir ou perseverar na existência (o *conatus*) e que essa potência é desejo; que o desejo é uma causa eficiente necessária que pode operar inadequadamente ou agir adequadamente, e que inadequação e adequação não envolvem causas finais;¹ que a natureza humana não é decaída nem viciosa, mas opera em perfeita consonância com a necessidade natural que a define e determina; que não temos uma alma substancial imortal e que a salvação é deste mundo.

Deus não é livre por ser uma vontade onipotente, mas por ser causa de si e, simultaneamente, causa eficiente necessária que age em conformidade com a espontaneidade de sua essência e potência — Deus é livre porque age apenas segundo as leis necessárias de sua natureza. Os humanos não são livres por possuírem uma faculdade de livre-arbítrio para escolher entre possíveis ou entre fins contrários, mas por serem uma potência corporal e intelectual para agir em conformidade com a natureza de suas essências singulares — o homem é livre quando o que se passa nele é determinado apenas pelas leis necessárias de sua natureza.

O homem é livre na exata medida em que tem o poder para existir e agir segundo as leis da natureza humana [...], a liberdade não se confunde com a contingência. E porque a liberdade é uma virtude ou perfeição, tudo quanto no homem decorre da impotência não pode ser imputado à liberdade. Assim, quando consideramos um homem livre não podemos dizer que o é porque pode deixar de pensar ou porque possa preferir um mal a um bem [...]. Portanto, aquele que existe e age por uma necessidade de sua própria natureza, age livremente [...]. A liberdade não tira a necessidade de agir, mas a põe.²

Que uma ação seja causada, tanto em Deus como em nós, não significa que não seja livre. Essa declaração, que ninguém contestaria, desata, porém, o nó que prendia liberdade verdadeira e liberdade imaginária. Desde Agostinho até Duns Scotus, jamais houve recusa de causa para a liberdade, nem mesmo para Ockham ou Descartes, para os quais a potência absoluta de Deus não é condicionada por coisa alguma. Para todos, a causa da liberdade é a vontade, que se autodetermina, em Deus, e se ajusta aos fins bons, no homem. Como vimos acima, afirmam todos duas espécies de causalidade, a saber, a necessária e a voluntária. Justamente por haver a tradição elaborado a imagem da causa voluntária, Espinosa sublinha, em várias ocasiões, que os homens são cômicos de seus quereres e fazeres, porém ignorantes das causas de seus apetites e desejos, tal ignorância exprimindo-se na noção de causa voluntária. Ao demonstrar que Deus é causa livre e que nós podemos ser causas adequadas de nossos afetos, ideias e ações, Espinosa sublinha que é livre o que age por necessidade de sua natureza, e não por causalidade da vontade.

Em suma, à metafísica do possível, à teologia da contingência e à moral do livre-arbítrio e dos fins, Espinosa contrapõe a ontologia do necessário.³ Essa ontologia, que expulsa o imaginário finalista e, com ele, o contingente e o possível, admitindo uma única distinção no interior da própria necessidade — o necessário pela essência e o necessário pela causa —, define a liberdade como ação que segue necessariamente da natureza do agente que age como causa eficiente adequada de suas ações. Essa ontologia valeu a Espinosa, nos três últimos séculos, a pecha de fatalista ou determinista e levou a afirmar que, em sua filosofia, a liberdade divina foi destruída, e a humana, tornada impossível.

A tradição interpretativa da filosofia espinosana foi marcada pela condenação cristã do ateísmo de Espinosa. No século xvii, a crítica dirigia-se sobretudo ao Deus espinosano (“sem intelecto e sem vontade”) ou àquilo que o século indicava com o termo “fatalismo”. Em nossos dias, a crítica, agora sob o signo da filosofia kantiana, dirige-se preferencialmente ao homem espinosano (“incapaz de liberdade”) ou, a partir do século xix, àquilo que se costuma significar com a noção de “determinismo”. Nas inúmeras versões dessa crítica, do Seiscentos aos nossos dias, afirmou-se a incoerência do pensamento espinosano, internamente minado por duas pretensões inconciliáveis: a afirmação da necessidade absoluta, que rege o curso causal da Natureza, e a da liberdade plena do sábio, no seio da Natureza. A tradição propôs, assim, “o problema do espinosismo” como contradição (tanto em Deus como no homem) entre necessidade e liberdade.⁴

Desde meados do século xx, os estudiosos da filosofia de Espinosa refutaram essas críticas e solucionaram o “problema do espinosismo”. Todavia, ocupando-se predominantemente com este último, muitos acabaram perdendo de vista dois aspectos fundamentais da obra de Espinosa. Em primeiro lugar, que o “problema do espinosismo” já havia sido desfeito e criticado pelo próprio filósofo, quando demonstrou a diferença entre as *imagens* da necessidade e da liberdade e suas *ideias* verdadeiras, ou, em outras palavras, quando demonstrou que o “problema” só existe no interior do imaginário teológico-metafísico, no qual são identificadas, no caso de Deus, necessidade e autoridade (as leis naturais como decretos divinos) e, no caso do homem, liberdade e finalidade. Em segundo lugar, e como consequência, perderam de vista a dificuldade real trazida pela filosofia espinosana no tocante ao homem, qual seja, a relação entre liberdade e fortuna. Embrenhando-se no falso problema da necessidade (pois Espinosa o resolveu antes de seus críticos o inventarem), tenderam a esquecer que o verdadeiro problema encontra-se no polo oposto, isto é, na contingência. É esta a questão desenvolvida na Parte iv da *Ética*, dedicada às causas da servidão humana.

Nas Partes ii e iii da *Ética*, Espinosa demonstra que o homem, constituído por um corpo e uma mente, é um modo finito de dois atributos infinitos da substância e, como eles, é uma potência de existir e agir (o *conatus*). Demonstra também as consequências necessárias da finitude: no conhecimento, as ideias inadequadas; na ação, as causas inadequadas ou as paixões.⁵ Na Parte iv, a finitude humana é tensionada até o limite máximo, pois a servidão não é uma inadequação qualquer, e sim a maneira total de ser e existir, viver e pensar sob a forma da impotência, da submissão à exterioridade e da ilusão de onipotência, que obscurece nossa fraqueza real. Servidão é nossa maneira de ser quando estamos literalmente possuídos pela exterioridade cujo nome a filosofia jamais cessou de pronunciar: a caprichosa fortuna. “Inconstância é meu nome”, diz ela na *Consolação da filosofia*, e assim a apresenta Boécio:

Quando, orgulhosa, ela muda o curso das coisas
E como o Euripo tempestuoso ela gira seu fuso,
Rebaixa impiedosamente os reis outrora temíveis.
Enganosa, mostra a face do vencido arrastada no pó;
Não ouve o lamento dos infelizes ou não lhes dá atenção,
Até se ri, cruel, dos gemidos que provoca.
Assim ela brinca, assim ela dá a prova de seu poder
E oferece aos seus súditos um grande espetáculo: o de um homem
Que em uma hora passa da desgraça à glória.⁶

Nessa Parte iv, a finitude não é a da parte finita da Natureza como efeito e consequência da atividade dos atributos infinitos de Deus, mas a da parte separada do todo, isolada, indefesa, arrastada em direções contrárias, “vendo o melhor e seguindo o pior”. Agora, qualquer coisa pode ser *por acidente* causa ou efeito de qualquer outra. Agora, cada parte da Natureza encontrará sempre outras mais fortes e mais poderosas do que ela e contrárias a ela, capazes de destruí-la. Agora, ideias que haviam sido deduzidas e definidas nos momentos anteriores da obra — parte da Natureza, determinação, negação, privação, contrariedade —, são retomadas noutro registro para o qual somos alertados logo nas definições que abrem a Parte iv, nas quais, para nosso espanto, reaparecem, com qualidade de conceitos, imagens que, até esse momento, haviam sido despojadas de significado ontológico: as do possível e do contingente.

De fato, tanto no *Tratado da emenda do intelecto* (# 52-53) como nos *Pensamentos metafísicos* (i, 3), no *Breve tratado* (i, 6,) e na Parte i da *Ética* (E, i, P29, *schol.*), Espinosa insistiu no caráter imaginativo do possível e do contingente, afirmando que indicam muito mais ausência de conhecimento verdadeiro do que qualquer realidade efetiva.⁷ Por isso, depois de feita a travessia da ontologia do necessário, o leitor há de se sentir desconcertado ao vê-los reaparecer e reaparecer no nível das definições, portanto como ideias verdadeiras, e não simples imagens.⁸ Seu reaparecimento possui um sentido preciso: estamos passando da *ordem necessária da Natureza* — na qual operam as leis necessárias que determinam a essência, existência e potência de todas as coisas, bem como suas relações e conexões — à *ordem comum da Natureza*, região de encontros e desencontros imprevisíveis e onde reina soberana a fortuna.

O problema posto para o leitor é grave: como uma filosofia da necessidade absoluta poderia dar algum lugar à fortuna? Como a liberdade, ideia evidente sob o ponto de vista da necessidade, poderia ser formulada e concebida sob o império da fortuna? Não estaria Espinosa retomando a questão clássica do que está sob nosso poder e o que está sob o poderio da fortuna? Ora, todo o desenvolvimento das partes anteriores da *Ética* provoca a impressão de que o surgimento da fortuna só

poderia destruir a cadeia dedutiva geométrica, uma vez que pressupõe aquilo que a Parte i havia destruído, ou seja, a imagem de uma vontade cósmica onipotente e insondável em seus fins, e o que a Parte ii demonstrara, a saber, que a vontade não é uma faculdade da mente humana e que não é livre, e sim causada necessariamente. O que, entretanto, a Parte iv nos ensina é que a fortuna, ontologicamente desprovida de sentido, é inarredável eticamente. Mais do que isso. É justamente sua falta de realidade ontológica e sua plena realidade psicológica que oferece o fio condutor para seguirmos a Parte iv: o homem que aparece na Parte iv da *Ética* é o modo finito na duração, quando experimenta e vive sua própria finitude cercado por forças superiores às suas e que ele imagina dominar e controlar, sem se dar conta de estar sendo arrastado por elas. Eis por que, sem possuir densidade ontológica (não existe do ponto de vista do ser absolutamente infinito nem na ordem necessária da Natureza), a fortuna possui peso no campo ético (existe do ponto de vista da *experiência* da finitude).

Sob este aspecto, não é demais recordar o espaço dado ao poder da fortuna [*fortunae potestas*] no Prefácio do *Tratado teológico-político* e ao seu papel na gênese da superstição e do poder teológico-político. Com palavras que nos lembram as de Shakespeare, Espinosa escreve:

Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro, ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas, como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que imoderadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar seja no que for. [...] Até julgam que Deus tem aversão pelos sábios e que seus decretos não estão inscritos em nossa mente, mas sim nas entranhas dos animais, ou que são os loucos, os insensatos, as aves, quem por instinto ou sopro divino os revela. A que ponto o medo ensandece os homens! O medo é a causa que origina e alimenta a superstição, [...] os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo [...] finalmente, é quando os Estados se encontram em maiores dificuldades que os adivinhos detêm o maior poder sobre a plebe e são mais temidos pelos reis.⁹

Espinosa articula fortuna e a impossibilidade humana de, em todas as circunstâncias da vida, ter discernimento correto [*certo consilium*], de maneira que a ausência deste último condiciona a presença da primeira e seu laço com duas paixões, medo e esperança, isto é, com os efeitos da dúvida sobre bens e males futuros. A argumentação espinosana repousa sobre três pilstras: a temporalidade imprevisível, a qualidade dos bens desejados ou “os benefícios incertos da fortuna”, e a qualidade do próprio desejo como cobiça imoderada de bens incertos. Esses três aspectos são decisivos para a Parte iv da *Ética* e aparecem na própria definição da servidão.

Três proposições e um capítulo da Parte iv expõem a presença inelutável da fortuna e o laço que a prende à finitude humana: a proposição 1 — “nada do que uma ideia falsa possui de positivo é destruído pelo verdadeiro enquanto verdadeiro”; a proposição 4 — “é impossível que o homem não seja uma parte da Natureza e não possa sofrer outras mudanças que não aquelas que podem ser compreendidas apenas por sua natureza e das quais é causa adequada”; a proposição 15 — “o desejo que nasce do verdadeiro conhecimento do bem e do mal pode ser extinto ou refreado por muitos outros desejos que nascem de outros afetos que nos dominam”; e o início do Capítulo 32:

Mas a potência humana é bastante limitada e infinitamente superada pela potência das causas externas; e, assim, não temos um poder absoluto de adaptar para nosso uso as coisas que estão fora de nós. No entanto, suportaremos com igual ânimo as coisas que nos ocorrerem contra o que postula a regra da nossa utilidade se estivermos cônecios de que cumprimos nossa função, de que a potência que temos não pôde estender-se até o ponto de podermos evitá-las, e de que somos parte da natureza inteira, cuja ordem seguimos. 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 contentar-nos senão com o verdadeiro. E, assim, enquanto entendemos corretamente estas coisas, nesta medida o esforço da nossa melhor parte convém com a ordem da natureza inteira.¹⁰

Essas palavras retomam algo que fora dito pelo filósofo no *Teológico-político* e que retomam, porém noutro nível, o problema do desejo imoderado dos bens incertos da fortuna, mencionados no Prefácio:

Tudo o que podemos honestamente desejar resume-se nestes três objetos principais: conhecer as coisas pelas suas causas primeiras; moderar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude; enfim, viver em segurança e com boa saúde. Os meios que servem diretamente para se alcançar o primeiro e o segundo destes objetivos e que podem considerar-se como causas próximas e eficientes estão contidos na própria natureza humana, de maneira que sua aquisição depende apenas de nossa potência, ou seja, das leis da natureza humana. [...] Porém, os meios que servem para se viver em segurança e para a conservação do corpo residem sobretudo nas coisas exteriores a nós e, por isso, chama-se dons da fortuna, porquanto dependem em boa parte da evolução das causas exteriores, as quais ignoramos.¹¹

Espinosa nos propõe um oxímoro: a fortuna é necessária, pois como foi demonstrado na Parte i da *Ética*, “nada há de contingente na Natureza”. De onde vem a necessidade da contingência? Da experiência de nossa finitude como impossibilidade de conhecer o curso total das coisas singulares, a concatenação completa dos acontecimentos, a conexão plena das causas naturais. Em outras palavras, há uma causa necessária para a imagem da contingência e para seu papel quando se trata dos objetos do desejo.

Operando com a lógica dos afetos, Espinosa deduz geometricamente o mundo humano como campo de forças contrárias em luta, exigindo que indaguemos quais nos são favoráveis, quais desfavoráveis, quais duradouras, quais efêmeras, quais concordes com a razão, quais opostas a ela. A questão da Parte iv é explícita: como poderemos “passar de uma perfeição menor a outra, maior” sem deixarmos de ser finitos e sem abandonarmos a ordem comum da Natureza? Espinosa responderá demonstrando que a liberdade é uma conquista contra a fortuna no próprio campo da fortuna.

Essa resposta é alcançada por intermédio de um percurso extremamente complexo que dá à Parte iv um aspecto bastante

diferente das partes ii e iii da *Ética*. Nestas, a cadeia dedutiva opera em sequências contínuas — gênese natural do corpo e da mente, inadequação (imaginação e paixão), adequação (razão, intuição e ação); ao contrário, na Parte iv, há um vaivém incessante entre paixão e ação, imaginação e razão, ação e paixão, razão e imaginação. A cada mudança da paixão em ação, retornamos à paixão. E vice-versa, a cada mudança da ação em paixão, retornamos à ação; assim como a cada passagem da imaginação à razão, retornamos à imaginação e vice-versa. É inevitável que assim seja, pois a servidão faz aparecer a finitude lançada na contingência e, a cada passo, a tarefa da razão consistirá em pesar e avaliar a força dos afetos e a sua própria, comparada à deles, porque sem isto não poderá encontrar um caminho para passar da paixão à ação, o que só fará se jamais abandonar os afetos. A ordem comum da Natureza — a fortuna — e a ordem necessária da Natureza — a liberdade — não cessam de cruzar-se, chamar-se reciprocamente, marcar a força e a fraqueza da paixão, a fraqueza e a força da razão.

Esse percurso visa demonstrar, numa prodigiosa reviravolta da tradição ético-metafísica, que somos livres não *apesar* da necessidade, mas graças a ela e, ao contrário, que somos livres não *graças* à fortuna, mas *apesar* dela. Expondo a vulnerabilidade extrema dos seres humanos e encontrando neles uma força peculiar que não pretende dominar nem controlar a fortuna, mas vencê-la, expondo-a como fraqueza, ignorância e tristeza, Espinosa chegará à definição da virtude não como poderio voluntário nem como poderio intelectual sobre os afetos, mas como o afeto ativo mais forte do que as paixões, desnudando-as como naturais, necessárias, delírios e ilusões. Exatamente por isso nos faz descobrir que a paixão mais submissa à fortuna é justamente aquela que mais parece ser-lhe insubmissa:

Essa imaginação, enquanto se aplica ao homem que tem de si mesmo uma opinião mais favorável do que seria justo, chama-se soberba [*superbia*], e é uma espécie de delírio, pois o homem que, de olhos abertos, sonha que pode fazer tudo o que alcança apenas com a imaginação, considera-o real e exalta-se com isto; não sendo capaz de imaginar algo que exclua a existência disso, limita sua própria potência de agir.¹²

A Parte iv se realiza como conclusão da dedução das paixões — a servidão como impotência humana — e como primeiro movimento da potência humana rumo à liberdade racional, deduzida das noções comuns de bom, mau e natureza humana.¹³ É, assim, conclusão e começo, mediação indispensável entre os dois pontos-limites da experiência humana: a passividade servil e a livre atividade do sábio. Nesse momento da *Ética*, é central a ideia de *pars naturae*, pois embora essa ideia tenha aparecido nos momentos anteriores da obra, é somente agora que captamos sua polissemia. Com efeito, *pars naturae* possui três significados distintos e se efetua sob três formas: como inadequação extrema (a parte infinitamente menos potente do que a potência das causas externas, determinada pelo poderio da fortuna), como adequação racional (a parte não mais isolada, mas articulada ao sistema interno de relações necessárias com outras partes do todo com as quais possui propriedades comuns, cada parte auxiliando a potência das outras porque são convenientes entre si) e como adequação intelectual ou reflexão (quando a parte experimenta a si mesma como essência singular eterna que toma parte na atividade infinita da qual é parte).

Servidão ou impotência (natural e necessária) diante da fortuna significa a parte humana isolada de todas as outras, em luta com elas e contra elas, dominada por elas sob os efeitos dos encontros contingentes entre as demais partes isoladas na ordem comum da Natureza — estamos diante da *pars partialis et contraria*.

Liberdade racional significa a parte humana participando de uma estrutura de relações necessárias recíprocas entre partes dotadas de propriedades comuns que existem igualmente em cada uma delas e no todo — estamos diante da *pars communis et conveniens*.

Liberdade ética significa a parte humana como causa adequada e formal de suas ideias e ações, causa eficiente imanente de seu pensar e agir, tomando parte na atividade infinita da qual é parte — estamos diante da *pars singularis et imanens*.

Passar do poderio da fortuna [*fortunae potestas*] ao amor intelectual de Deus [*amor intellectualis Dei*] é passar da condição extrínseca do “ser parte” à condição intrínseca do “tomar parte”, movimento que conduz da servidão à liberdade.

Nesse movimento, o instante decisivo é a dedução da gênese necessária da passividade como determinação da potência do *conatus* pela potência das causas exteriores, quando a exterioridade entre as potências das coisas e a do indivíduo corporeamente institui um campo de forças afetivas onde a servidão germinará e desdobrará seus efeitos. Porém, é nesse mesmo movimento que a parte humana da Natureza, experimentando o risco de desaparecimento sob o poderio da fortuna, descobre o que está em seu próprio poder ao conhecer-se como parte de um todo ou de uma comunidade de partes dotadas das mesmas propriedades. Essa queda extrema e essa descoberta crucial constituem o núcleo da Parte iv — servidão no isolamento e virtude no cidadão.

A SERVIDÃO E SEU CAMPO SEMÂNTICO

Espinosa abre a Parte iv com uma definição nominal da servidão, cuja definição real será obtida à medida que vai sendo efetuada a dedução de sua gênese necessária. Em outras palavras, no correr dessa quarta parte, a gênese da servidão é apresentada a partir de sua causa necessária, qual seja, o embate entre a força do *conatus* individual e o conjunto de forças externas com que necessariamente se relaciona, portanto, como consequência necessária da desproporção entre a potência interna e as potências externas e a experiência imaginativa ou passional desse embate. Justamente porque se trata de

desproporção, esse aspecto da servidão já aparece em sua definição nominal:

Chamo servidão [*servitutem voco*] à impotência humana [*humanam impotentiam*] para moderar e coibir os afetos; com efeito, o homem submetido [*obnoxius*] aos afetos não é senhor de si [*sui juris*], mas a senhora dele é a fortuna [*fortunae juris*], em cujo poder [*potestate*] ele está de tal maneira que frequentemente é coagido [*coactus sit*], embora veja o melhor para si, a seguir porém o pior. A causa disto e, ademais, o que os afetos têm de bom ou de mau, foi o que me propus a demonstrar nesta Parte.¹⁴

A servidão é definida por um negativo: impotência humana [*humanam impotentiam*] para impor medida [*moderandis*] e freio [*coercendis*] aos afetos. Em lugar de submetê-los, o homem está submetido [*obnoxius*] a eles. Essa impotência tem como contrapartida um poderio que o domina, a fortuna [*fortunae juris, fortunae potestate*], contingência desagregadora, pois, como no verso de Ovídio, é ela que nos obriga a dizer: “Vejo o melhor e o aprovo, mas sigo o pior”.

Aparentemente, a definição espinosana é pouco inovadora, fazendo lembrar o estoicismo.¹⁵ No entanto, a diferença em face dos estoicos é significativa (como veremos adiante), bastando, no momento, observar que Espinosa não diz que os afetos são maus, mas, pelo contrário, que pretende investigar o que há de bom e mau neles.

A definição espinosana é rigorosamente jurídica, operando com as expressões *sui juris, obnoxius, moderandis, coercendis* e *coactus sit*, cuja articulação decorre do embate entre *impotentia humana* e *fortunae potestas*. Porque a definição inicial da servidão é nominal, ela se apresenta no campo jurídico, porém, não será casual, e sim necessário, ao final da Parte iv, quando a dedução das causas da servidão já tiver sido realizada e a definição genética houver sido deduzida (as causas necessárias da vida servil), que Espinosa introduza os elementos da teoria do direito natural e do direito civil, afastando-se, porém, de suas formulações jurídicas tradicionais.

Impotência humana, a servidão é perda da potência de agir e de pensar do *conatus* corpo-mente. Em que se manifesta ela? Na incapacidade humana para moderar os afetos, impondo-lhes medida e freio. Assim, não é a mera existência dos afetos, como julgaria um estoico, que faz existir a servidão, mas a maneira pela qual a potência do indivíduo se relaciona com eles. Os afetos, mesmo os passivos, não são doença do ânimo, ausência de razão sob os efeitos de falsas opiniões sobre o bem e o mal, vícios contranatureza, perversão do apetite natural, perturbação da ordem da Natureza — em suma, o que diriam um estoico e um cristão. São a maneira pela qual a mente humana afirma — imaginária e inadequadamente, na paixão, reflexiva e adequadamente, na ação — a existência atual de seu corpo e as ideias dessa afirmação, tanto na ordem comum da Natureza como na ordem necessária da Natureza. São a experiência psíquica das múltiplas afecções do corpo próprio quando afetado pelos demais corpos ou afetando-os de variadas maneiras, e a manifestação dessa multiplicidade em ideias da mente. A vida afetiva é a maneira pela qual a mente interpreta, inadequada ou adequadamente, a vida de seu corpo e sua própria vida, pois, como escreve Espinosa na Parte iii da *Ética*,

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 dessas afecções.¹⁶

Ora, sendo a servidão impotência, nela a mente interpreta seu corpo e a si mesma ou afirma a existência atual de seu corpo de maneira extremamente confusa e inadequada, inadequação que se oferece nas expressões: não ser ou não estar *sui juris* [seu direito] e estar *obnoxius fortunae juris*. Não ser ou não estar *sui juris* é ser causa inadequada (o efeito não pode ser deduzido ou conhecido pela natureza de sua causa) e passivo (o efeito ocorre em nós pela potência de algo exterior, de sorte que somos apenas causa parcial dele) e, portanto, é estar submetido ao poder da fortuna, poderio externo marcado pela accidentalidade e arbitrariedade. Eis por que, tendo na Parte i, afastado qualquer dimensão ontológica do contingente e do possível, Espinosa os reintroduzirá na Parte iv como objetos de definição e integrantes das demonstrações.

A definição espinosana da servidão traduz para a linguagem do direito os conceitos ontológicos de causa inadequada e passividade. De fato, como se lê na Parte iii, uma causa é adequada quando o efeito produzido decorre exclusivamente dela — ela é a causa plena ou total do efeito e este segue da natureza dela; uma causa é inadequada quando o efeito não pode ser explicado apenas por ela, mas exige referência a outras causas — ela é causa parcial do efeito e este decorre menos da natureza dela e mais das operações de outras causas sobre ela, donde a identidade entre inadequação e passividade. Na definição da servidão, Espinosa traduz juridicamente a noção de causa inadequada e paixão: não ser ou não estar sob seu próprio direito [*sui juris*] é estar submetido [*obnoxius*] ao direito ou poder de um outro [*alterius juris*]. Essa tradução possui uma causa precisa: a servidão transcorre no campo intersubjetivo mediado pelas coisas.

O Direito romano que o século xvii conhece é aquele que já sedimentou três transformações conceituais que o separam da origem propriamente romana.¹⁷ Em primeiro lugar, aquela que identificou *jus* e *dominium*, de sorte que *jus* é o controle absoluto que o sujeito de direito exerce sobre as coisas corporais e incorporais que constituem seu mundo (*vita, membra, res corporales, fama, honor, libertas*); em segundo, aquela pela qual o homem, enquanto sujeito de direito, tem poder absoluto sobre tudo quanto em seu mundo lhe permita conservar o que é de seu direito; em terceiro, aquela que considera a liberdade uma faculdade do sujeito de direito e um *dominium*, senhorio, de modo que ser *sui juris* é ser *dominus*, senhor de seu corpo, seus bens e sua liberdade. Porque esta última é *facultas* [faculdade] e *dominium* [senhorio], pode ser retirada do sujeito, seja por transferência voluntária a um outro, seja por transferência forçada ou violenta a um outro. Nos dois casos, o sujeito, seja por servidão voluntária, seja por escravidão, torna-se *alienus juris*, fica sob o direito de um outro. No centro dessa concepção

do *jus* encontram-se três *facultates*: a vontade, a liberdade e a propriedade. A servidão define-se como perda de *jus* e *dominium* sobre o corpo os bens, o mundo circundante e a liberdade (e, com ela, a fama e a honra). A servidão, tal como Espinosa a define, não enuncia, portanto, um juízo de valor sobre as paixões, mas descreve, *de facto* e *de jure*, a situação de quem perdeu poder e controle sobre si e sobre seu mundo.

Não estando *sui juris*, sob qual poder se encontra o homem impotente para moderar e coibir seus afetos? Encontra-se *obnoxius affectibus*. *Obnoxius* [submetido a, exposto a] é um termo jurídico associado a dois pares de termos de onde deriva: *noxa/noxius* e *nex/nexus*. *Noxa*: falta, dano, crime; *noxia*: culpa, castigo, delito; *noxius*: culpado, criminoso, danoso; *nex*: assassinato, morte violenta; *nexus*: contrato que obriga o devedor ao credor, de quem fica escravo até a expiação da culpa ou pagamento da dívida. *Obnoxius*: sujeito a pena ou castigo, culpado, exposto ao poderio externo que o inclina independentemente de sua vontade; literalmente, arrastado por outro. *Obnoxius* está referido a uma dominação violenta cuja causa é uma violência anterior cometida por quem, agora, está submetido a um outro poder. Significando “estar exposto a”, *obnoxius* indica uma submissão que deixa o submetido à mercê de um poder externo que o lança na direção que lhe aprouver. Donde a expressão de Tácito: *obnoxius fortunae* [submetido à fortuna], reescrita por Espinosa como *obnoxius affectuum viribus* [submetido às forças dos afetos].

A servidão é impotência humana de quem, não estando sob seu próprio poder e direito, está sob o domínio de uma força impetuosa e violenta, exposto e arrastado por ela: as forças dos afetos, *affectuum viribus*. Ora, quem não está *sui juris* é causa inadequada ou parcial do que se passa em seu interior e do que realiza externamente. Passiva, a servidão reencontra a distinção clássica dos discursos éticos entre o que está e o que não está em nosso poder. Assim, *obnoxius affectuum viribus* significa: *fortunae potestas*. Ou seja, aquele que está sob as forças dos afetos está submetido ou exposto ao poder da fortuna, de maneira que o poderio da fortuna nada mais é do que efeito das forças dos afetos. Na servidão, a *potentia* do *conatus* encontra-se sob a *potestas* da fortuna. Passividade, exterioridade, heteronomia são os termos éticos para o que nos foi apresentado em termos jurídicos, traduzindo termos da ontologia. Essa apresentação jurídica da servidão obedece a um preceito espinosano que será enunciado logo a seguir (e que já fora enunciado nos *Pensamentos metafísicos*): para saber o que uma palavra quer dizer é preciso ir, antes de tudo, à sua *prima significatio*; à primeira significação que lhe foi dada no uso comum da linguagem, e a primeira significação de servidão é jurídica.

Temos o quadro inicial da servidão humana. Aquele que, por impotência, deixa de estar *sui juris* para ficar sob o poderio de uma outra força, experimenta quatro situações simultâneas: a da alienação (está *alienus juris*, ou, como prefere Espinosa, *alterius juris*); a da contrariedade (vendo o melhor, sente-se coagido a fazer o pior para si); a da violência (estando sob a força dos afetos, é arrastado ao pior pela incerta e caprichosa fortuna); e a da fraqueza (perda de direitos e poderes, sujeição). Já se anuncia claramente que a servidão é um embate de forças no qual a potência das coisas exteriores é superior à do *conatus* corpo-mente.

No entanto, o Prefácio parece sofrer uma interrupção, pois em lugar de prosseguir com a definição da servidão, Espinosa introduz uma longa digressão sobre o uso de duas outras palavras, perfeito e imperfeito:

Quem decidiu fazer alguma coisa e a perfez, dirá que sua obra está perfeita; e não só esse, mas também todo aquele que tiver conhecido exatamente a intenção e o escopo do autor [*auctoris*] de tal obra ou crê conhecê-los. Por exemplo, se alguém vir uma obra (que suponho não estar acabada) e souber que o escopo do autor da referida obra é edificar uma casa, dirá que a casa está imperfeita; pelo contrário, dirá que está perfeita quando vir que a obra chegou ao fim que lhe propusera o autor. Mas se alguém vê uma obra, não tendo nunca visto outra semelhante nem conhecido a intenção do artífice, não poderá saber se a obra está perfeita ou imperfeita. Tal parece ter sido a primeira significação [*prima significatio*] destes vocábulos.¹⁸

A interrupção, porém, é aparente. A continuidade é dada pela presença da figura do *auctor*, historicamente articulada a duas outras na tradição jurídica: ao sujeito *sui juris* e ao poder de *moderare*.

Moderare (e também *moderor*) pertence ao vocabulário técnico e jurídico através de sua derivação de *modus*, uma medida que não é própria das coisas, mas imposta a elas por um senhor ou mestre que refletiu, deliberou e decidiu. A medida não é mensuração, mas moderação, “medida aplicada a quem ou ao que ignora toda medida”,¹⁹ uma limitação ou um constrangimento (no texto de Espinosa, *moderandis et coercendis*). *Modus* é, antes de tudo, medida moral e não medida material, é a deliberação de ordenar uma situação em si desordenada. *Médon*, em grego, envolve não só a ideia de uma medida diretriz, mas também a de uma autoridade sábia, de maneira que essa palavra articula em um único significado os sentidos de premeditar, aconselhar, dominar, cuidar e governar. Refere-se a uma decisão soberana e a uma medida técnica, isto é, a uma solução eficaz conhecida graças ao exame detido de um problema particular. Assim, *moderare* é “tomar com autoridade a medida apropriada para uma dificuldade atual”;²⁰ é reconduzir à norma uma perturbação definida.

Moderandum é o poder para conhecer e aplicar a medida, indicando o agente que tem o direito para isto: o magistrado, que impõe a medida num litígio, a *auctoritas*, que profere a norma, o *auctor*, que responde pela medida imposta. Eis por que, no texto espinosano, perfeito e imperfeito são proferidos pelo autor que conhece sua própria intenção e seu escopo ao realizar a obra, dando forma à matéria, impondo-lhe norma e medida.

Auctor, porém, não está articulado apenas a *moderandum*, mas também a *sui juris*. Uma longa tradição, que vai de Averróis e Maimônides a Ockham, passa por Bellarmino, Grotius e Puffendorf e chega a Hobbes e Espinosa, afirma que somente é *sui juris* aquele que possui o conhecimento do que faz e, portanto, somente o autor pode ser ou estar *sui juris*.

Aquele que, numa situação desordenada, medita e delibera impondo-lhe uma medida [*auctoritas*] e aquele que sabe o que faz [*auctor*] estão *sui juris*, contrariamente ao que está submetido ao desordenado e não sabe o que faz, pois vê o melhor e faz o pior para si.

No entanto, no interior dessa tradição, Espinosa introduz uma novidade, pois articula o termo latino *auctor* ao termo grego *aitia* [causa], aquilo que responde por alguma coisa ou é responsável por alguma coisa; e, aqui, toma-a como causa eficiente que encontra em si mesma seu próprio sentido. A novidade espinosana é dupla: rompe com a tradição normativa do *médon* aristotélico e a do *modus* escolástico, ou seja, com a medida concebida como um valor e uma norma preexistentes à ação do autor e que lhe servem de guia e modelo. É essa ruptura que o vínculo autor-perfeição inaugura e, com ela, anuncia-se a outra novidade, a saber, a ruptura entre *sui juris* e um modelo técnico. Em outras palavras, Espinosa afasta-se da tradição jurídico-técnica e moral, que estabelecia a distinção entre ciência normativa (o agente sabe o que deve ser feito) ou razão prática (o agente causa as coisas que conhece) e ciência prescritiva (o agente conhece todos os efeitos futuros de sua ação) ou razão especulativa (o conhecimento do agente deriva-se do seu saber sobre a essência, que é sempre um universal, isto é, um gênero ou uma espécie).²¹ Para chegarmos à ruptura espinosana, precisamos acompanhar o exame da *prima significatio* de perfeição e imperfeição.

Perfectio, derivando-se de *perficere* (que, por sua vez, deriva-se de *facio*), é um fazer que carrega consigo os vários significados técnicos de seus termos de origem. *Facio*: preparar, desenhar, representar, construir, erguer e fabricar. *Perficio*: concluir, acabar, terminar o que foi iniciado, perfazer a construção, ter o efeito completo da ação. Assim, perfeito se diz do realizado, completo ou acabado, de uma obra feita e concluída segundo a intenção e o escopo de seu autor.

Auctor articula-se aos dois sentidos do verbo *augeo*, o sentido clássico de aumentar e crescer, e o sentido arcaico de fazer surgir ou produzir algo do interior de si mesmo, como a Natureza em Lucrécio (e, evidentemente, em Espinosa).²² O autor é aquele que, em todos os campos, “pro-move”, toma uma iniciativa que o faz ser o primeiro a produzir alguma atividade e o garantidor ou responsável pelo produzido ou pela obra. O autor é, pois, causa ou princípio de ser de alguma coisa, origem do fazer-ser alguma coisa, da obra. Por isso ele e somente ele pode responder por ela e julgá-la perfeita ou imperfeita, acabada ou inacabada.

O sentido técnico de *augeo* articula-se ao sentido religioso e jurídico da *auctoritas* como aquela que tem o poder de fazer surgir alguma coisa e julgá-la e, dessa maneira, articula-se a *moderare*, tanto quando o que faz surgir é uma medida, como quando usa sua própria medida para julgar o que foi feito. Ora, ter autoridade sobre alguma coisa — medida ou obra — é ter direito sobre ela, permitindo que o autor seja referido à expressão jurídica *rem suam*, coisa sua, que pode usar, controlar e dispor segundo seu desejo.²³

Dessa maneira, o campo semântico de perfeição/imperfeição é técnico (medida, fazer), jurídico (*auctoritas*, *auctor*) e inseparável da ideia de *sui juris*.

O autor nunca está só. Sua obra, produto de sua ação, oferece-se ao olhar e ao juízo de outrem, sobretudo se o autor for um artífice que faz a obra para um outro. Se, para o autor, sua ação e sua obra são inseparáveis, para quem a vê e julga, ele e ela aparecem como duas realidades separadas, sobretudo se a obra é vista na ausência do autor e com o desconhecimento de sua intenção e de seu escopo. Nestas condições, julgá-la perfeita ou imperfeita não deveria ser possível (“não poderá saber se está perfeita ou imperfeita”), pois o juízo seria “uma conclusão com ausência das premissas”. Todavia, a obra é julgada. Resta saber como perfeição — estado de acabamento de uma ação ou de um fazer — e imperfeição — estado de inacabamento de uma ação ou de um fazer — puderam transformar-se de descrições do que *é* em padrões normativos do que *deve ser*.

Prossegue o Prefácio:

Mas depois que os homens começaram a formar ideias universais, a excogitar modelos [*exemplaria*] de casas, edifícios, torres etc., e a preferir uns modelos a outros, aconteceu que cada um veio a chamar [*appellavit*] 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 seu modelo concebido, ainda que a coisa estivesse plenamente acabada na opinião do artesão.²⁴

A imaginação, como demonstraram as Partes ii e iii da *Ética*, embora seja um conhecimento imediato de coisas singulares existentes, vê-se enredada na fugacidade da imagem, logo substituída por outras tão fugazes quanto a primeira e, para conservar o que é efêmero, tende a reunir as imagens, associando-as por semelhanças, repetição da contiguidade espacial e da sucessão temporal. Generaliza o singular. Além disso, passado certo limiar da sensação e da memória, a imaginação é incapaz de conservar a diferença e diversidade do múltiplo espacial e temporal, confundindo todas as coisas numa generalidade abstrata. Assim, embora seja uma afecção daquilo que há de mais particular e individual, a experiência imaginativa, por transcorrer numa região em que a mente desconhece a natureza de seu corpo e a dos corpos exteriores, assim como desconhece as causas internas e externas das múltiplas afecções simultâneas ou sucessivas, procura vencer a fraqueza cognitiva organizando a percepção segundo os dados imediatos da sensação e da memória, agrupando-os por associações costumeiras, porém acidentais. O resultado dessa operação são as ideias imaginativas separadas de suas causas, isto é, universais abstratos.²⁵ A síntese abstrata do diverso da sensação e da memória cristaliza-se nos *exemplaria*. A isso vem acrescentar-se a fraqueza da memória, que a faz esquecer a própria origem dos modelos e por isso passa a tomá-los como realidades externas que orientam a ação e o juízo.

Quanto mais fraca a imagem (isto é, quanto mais abstrata a síntese e quanto mais desmemoriada a lembrança de sua aparição), mais imperioso o *exemplar* e mais imperativo o juízo. Separando autor e obra, menosprezando o juízo do autor, perdendo a singularidade da ação produtora e de seu efeito singular, a imaginação realiza três operações que o *Compêndio de gramática hebraica* tão bem analisou ao mostrar como se dá a passagem de um significado de ação à cristalização imóvel de um adjetivo que, a seguir, será substantivado. Aqui, a imaginação começa por perder o significado verbal (ou de ação) de *perfectum/imperfectum*, deslizando de *perficere* a *perfectum*; a seguir, transforma os participios verbais em adjetivos (cristaliza-os em qualidades separadas da ação); e, finalmente, substantiva os adjetivos nos substantivos *perfectio/imperfectio*. Ao substantivar — substancializar abstratamente — as qualidades separando-as da ação concreta e particular que nomeavam, a imaginação separa agente e ação, sedimenta o efeito da ação num modelo e impõe este último como norma e valor para o julgamento do agente, de sua ação e de sua obra. Ao abstrair, a imaginação *aliena* o autor de sua obra, põe esta última não como efeito da causa eficiente singular que a produziu, mas como padrão finalizado e finalista da própria ação.

Essas operações permitem passar do saber do autor sobre sua ação e sua obra ao juízo do espectador, que julga segundo modelos de sua preferência. Perfeição e imperfeição, portanto, indicam uma subjetividade empírica que compara, avalia e julga desconhecendo a natureza de seus próprios juízos. Os *exemplaria* ganham independência não só em face do autor/artífice e da obra, mas também em face da própria subjetividade avaliadora. Surgem, pois, os fins, aos quais a ação, a obra e o juízo devem submeter-se.

Como diriam os *Pensamentos metafísicos*, passamos do uso concreto dos vocábulos ao seu uso metafórico e retórico, de um lado, e ao seu uso metafísico-abstrato, de outro. De fato, separado o *auctor* de sua ação e de sua obra, ele se vê separado de sua *auctoritas* ao mesmo tempo em que vê surgir uma nova autoridade: o uso retórico dos vocábulos faz aparecer a autoridade do discurso dos moralistas, no qual as três operações do retor sobre o ânimo — comover, ensinar e deleitar; *movere, docere e delectare* — apanham os *exemplaria* e os transformam em tropos e *tópoi* encarregados de produzir a persuasão do espectador. Surgem os exemplares de beleza e feiura, para as obras artesanais ou artísticas; e de virtudes e vícios, para as ações morais. Por seu turno, o uso metafísico dos *exemplaria* leva à construção dos gêneros e das espécies como essências universais ou ainda a propriedades gerais das essências, cujo conhecimento fica reservado à ciência prescritiva ou à razão especulativa, que passa a exercer a *auctoritas* sobre a ciência normativa ou a razão prática.

Esse último deslizamento semântico prepara outro, inevitável:

Nem parece ser outra a razão por que também às coisas naturais, a saber, as que não são feitas pela mão humana, eles chamem vulgarmente de perfeitas ou imperfeitas; pois os homens costumam, tanto das coisas naturais como das artificiais, formar ideias universais, que eles têm como modelos das coisas, e creem que a natureza (que estimam nunca agir senão por causa de algum fim) as observa e propõe para si mesma como modelos. E assim, quando veem ocorrer algo na natureza que convém menos com o modelo concebido que, dessa maneira, têm da coisa, creem então que a própria natureza falhou ou pecou e deixou aquela coisa imperfeita. E assim vemos que os homens acostumaram-se a chamar as coisas naturais de perfeitas ou imperfeitas mais a partir de um preconceito que do verdadeiro conhecimento dessas coisas.²⁶

Da arte à Natureza, a abstração imaginativa vai deixando seu rastro. Começa como preconceito do vulgar e termina como teoria do filósofo. Interpretando a teoria aristotélica das quatro *aitiai*, Heidegger afirma que as quatro causas são corresponsáveis pelo fazer-aparecer ou “pro-duzir” da coisa, e a atividade poiética não é apenas humana, mas também alcança a *phýsis*, só que “em sentido mais elevado”, pois aquilo que está presente *physei* tem em si mesmo [*en euatô*] a possibilidade do fazer-vir, enquanto o que é fabricado pelo artífice tem em outro [*en allô*], isto é, no próprio artífice, a possibilidade de seu aparecer.²⁷ Todavia, não porque o artífice tenha em si mesmo essa possibilidade, mas porque serve de instrumento para que a forma [*eidós*] venha inscrever-se na matéria [*hylê*]. A Natureza é artesã, mas de qualidade superior ao artesão humano porque nela a “pro-dução” ou “pro-moção” é espontânea, uma *energeia*, enquanto no artesão é apenas *kinesis* para suprir a carência, a *kreia*, do usuário.

Assim, a *poiésis*, como lembra Vernant,²⁸ pressupõe um poder, uma *dýnamis*, do lado do artesão, e uma carência ou privação, a *kreia*, do lado do usuário; entre ambos, instala-se o exemplar, a forma, o *eidós*, que serve de norma para o artesão e de valor para o juízo do usuário. Este é a figura decisiva da produção, na medida em que esta existe para ele, a finalidade dela encontra-se nele. Se, como dizia Aristóteles, o homem vem do homem por meio da semente e a casa (empírica) vem da casa [*eidós*] por meio do pedreiro, no entanto, a germinação da semente é a própria *energeia* atualizando seus fins potenciais, enquanto a construção da casa toma o artesão como *dýnamis* que só atualiza a forma na matéria porque é puxada ou empurrada pela força da carência. Todavia, uma semelhança profunda as aproxima: seja perante as Formas (em Platão), seja perante o Motor Imóvel Desejável (em Aristóteles), a *phýsis* também é movida pela carência e pela finalidade externa transcendente, que a comanda. Arte e Natureza, cada qual à sua maneira, são *mimesis*, imitação normalizada do exemplar.²⁹

É essa tradição que Espinosa (filósofo e artesão, não esqueçamos) tem em mira quando descreve o preconceito do vulgar. Antropocêntrica, a imaginação do vulgar projeta os *exemplaria* na ação da Natureza, tornando indistintos o autor humano e a autoria natural, ambos artífices a serviço da finalidade normativa. O preconceito do vulgar prepara, assim, o do filósofo quando este inventa e distingue duas ciências, a prescritiva e a normativa, e quando considera (como fizera Aristóteles e, depois dele, fará Locke) que o fazer não é um conhecimento enquanto ciência especulativa da prática, pois tal

ciência seria conhecimento do modelo, do arquétipo que norteia o fazer. Assim, o exemplar da casa ou o da saúde antecedem lógica e cronologicamente a ação do construtor e do médico, a ação produtora finalizada tornando a causa eficiente mera causa motriz ou instrumento de mediação entre o paradigma e a obra. A verdadeira ciência do fazer encontra-se fora dele em três saberes que o antecedem: saber o que se faz (isto é, o conhecimento do exemplar), como se faz (isto é, a competência própria do ofício) e por que ou para que se faz (isto é, a finalidade como acordo com o exemplar). Os termos que *perfectum* sintetizara — autor, ação, obra — encontram-se separados tanto para as obras artificiais quanto para aquelas que “não são feitas pela mão do homem”, e essa separação permite o juízo de valor finalista sobre as coisas naturais.³⁰

Quebra-se, na tradição, o vínculo entre ser ou estar *sui juris* e ser *auctor/opfices*; entre o autor e a obra, interpõe-se o modelo, que o comanda de fora; entre o autor e a ação, interpõe-se o juízo daquele que conhece o modelo e os fins da ação. Rigorosamente, o autor se torna *alienus juris* (ou *alterius juris*) e a prática — seja como *poiésis* seja como *práxis* — não pode alçar-se ao saber de si, presa na contingência que faz da *ars* um receituário técnico e um preceito moral,³¹ *mimesis* em que a Natureza oferece o ideal e a arte, a norma.

Assim, a questão retórico-moral, jurídico-técnica e metafísica da perfeição/imperfeição apresenta-se como discussão necessária para deslindar os fios que tecem a humana servidão, pois a cada ideia que traria uma contribuição para desfazê-la, vemos a tecelagem tornar-se mais cerrada.

Por que afirma Espinosa que a atribuição do perfeito/imperfeito à Natureza se faz “mais por preconceito” do que por conhecimento verdadeiro das coisas? Porque a finalidade externa atribuída à Natureza introduz, sub-repticiamente, a interpretação da causa eficiente como causa transitiva, isto é, separada e independente do efeito que, ao existir, também se torna independente e separado dela. E a causalidade transitiva, sabemos, rumo para Deus como causa transcendente. Eis por que, imediatamente, Espinosa se refere à Parte i:

Com efeito, mostramos no da Primeira Parte que a Natureza não age em vista de um fim, pois aquele Ente eterno e infinito que chamamos Deus ou Natureza, pela mesma necessidade por que existe, age. De fato, mostramos que age pela mesma necessidade de natureza pela qual existe. Portanto, a razão ou a causa por que Deus ou a Natureza age e por que existe é uma e a mesma. Logo, como não existe por causa de nenhum fim, também não age por causa de nenhum fim; mas, assim como para existir não tem nenhum princípio ou fim, assim também para agir não os tem.³²

Como o Prefácio da Parte iv, o Apêndice da Parte i ocupa-se com os preconceitos do vulgar transformados em superstição e ciência. A diferença entre os dois textos decorre do lugar onde a dedução geométrica os insere. No caso do apêndice, a crítica aos preconceitos finalistas se faz por referência à essência e potência de Deus, enquanto no Prefácio a crítica se realiza a partir da natureza humana, cujo conhecimento já foi obtido nas partes anteriores. Visto que o preconceito finalista equipara a imagem da ação humana e a da ação natural, Espinosa retorna às demonstrações da Parte i, assim como no apêndice fizera breve referência à natureza humana. Nos dois textos, o centro da argumentação é dado pela proposição *E, i, P16*, isto é, aquela cujos corolários dão início à dedução da causalidade divina ou potência de Deus.

A proposição *E, i, P16* insere-se entre duas outras, as proposições 15 e 18, cuja mediação é feita por ela. Enuncia a proposição *E, i, P15*: “Tudo o que é, é em Deus e sem Deus nada pode ser nem ser concebido” —, pela qual a Natureza é imanente a Deus, a essência divina sendo a unidade e unicidade da substância absolutamente infinita, de sorte que tudo o que é, ou é em si e concebido por si (Deus) ou é em outro e concebido por [meio de] outro (modos de Deus) e só poder ser nesse outro e concebido por [meio de] esse outro; Deus sendo, portanto, fonte da inteligibilidade de todo o real. Por seu turno, enuncia a proposição *E, i, P18*: “Deus é a causa imanente, mas não transitiva, de todas as coisas” —, isto é, Deus é imanente à Natureza pela necessidade de sua potência. Na proposição *E, i, P15*, a imanência segue da necessidade da essência divina; em *E, i, P18*, ela segue da necessidade da potência divina. A passagem de uma a outra é feita pela proposição *E, i, P16* — “Da necessidade da natureza divina devem seguir [*sequi*] infinitas coisas em infinitos modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito” — e por seus três corolários, o primeiro concluindo que Deus é causa eficiente de todas as coisas; o segundo, que é causa por si e não por acidente; e o terceiro, que é causa absolutamente primeira.³³

A proposição *E, i, P16* conclui a dedução da essência de Deus e seus corolários deduzem dessa essência a potência absoluta ou a causalidade divina absoluta, necessária, universal, primeira, tendo como ponto de partida a essência da substância que se desdobra em infinitos efeitos de infinitas maneiras, de sorte que o finito surge, simultaneamente, como consequência da essência divina (ele *segue* dela) e como um efeito real da potência divina (ele *é causado* por ela). Por sua necessidade infinita e eterna, a potência divina produz a infinidade dos seres finitos como propriedades e expressões da essência absolutamente infinita. A proposição *E, i, P17* — “Deus age somente pelas leis de sua natureza, sem ser constrangido por ninguém” — demonstra que a potência divina age exclusiva e absolutamente pela necessidade livre de sua essência ou pelas leis de sua natureza, não sendo incitada nem coagida à ação por nada e ninguém, agindo espontaneamente pela perfeição de sua natureza; por isso é causa absolutamente livre. Por fim, a proposição *E, i, P18* demonstra que a causa primeira, necessária, livre é causa eficiente não transitiva, mas imanente, os efeitos sendo diferentes dela (são seus modos), mas não se separam dela e a exprimem “de maneira certa e determinada”. Por isso o Prefácio da *Ética* iv repete duas vezes *Deus seu Natura*, “Deus ou a Natureza”, ideia desenvolvida no escólio de *E, i, P25*, onde lemos que no mesmo sentido em que Deus é dito causa de si, deve ser dito causa de todas as coisas, pois, como é explicado no corolário dessa proposição, “as coisas

particulares não são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos em que os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada”. Esse movimento prepara a culminância da dedução da necessidade ontológica na proposição *E*, i, P34 — “A potência de Deus é sua própria essência”. Em outras palavras, se as coisas seguem da essência de Deus, se a essência de Deus e sua potência são idênticas, então, as coisas seguem necessariamente da potência de Deus. Ou como diz o Prefácio da Parte iv: a causa pela qual Deus existe e a causa pela qual age é uma só e a mesma, isto é, a necessidade de sua essência absolutamente infinita.

No Apêndice da Parte i, a proposição *E*, i, P16 era invocada não só para refutar o preconceito finalista, mas também para mostrar que o finalismo subverte a ordem da Natureza [*naturam omnino evertere*], pondo o efeito como causa e a causa como efeito, isto é, põe modos (intelecto e vontade) como causas (criadores) e põe atributos de Deus (a extensão e o pensamento) como efeitos (criaturas). A subversão da ordem natural é dupla: em primeiro lugar, se mantido o preconceito teológico de que Deus age segundo sua vontade guiada pelo intelecto que conhece os fins, então a necessidade da potência divina (idêntica à sua essência) torna-se um efeito de dois modos (ou afecções) do atributo pensamento, quais sejam, o intelecto e a vontade; em segundo, os modos intelecto e vontade se apropriam da causa eficiente livre imanente para transformá-la em ação determinada por fins extrínsecos, destruindo a espontaneidade infinita da necessidade natural ou a livre necessidade da ação da substância absolutamente infinita. Ora, é exatamente isto, escreve Espinosa, que destrói a *perfeição* divina, isto é, em sentido etimológico rigoroso, a *realidade completa* da substância. De um lado, porque a vontade (mesmo que divina) só é vontade porque age se for *determinada* a agir, mesmo que o determinante da ação sejam os fins — Deus é, então, determinado a *operar*, em vez de espontaneamente *agir*; de outro, porque uma causa final pressupõe carência e privação que movem a vontade e, com isso a passividade e o negativo se insinuam no interior do infinito atual, destruindo-o. Mesmo supondo que o intelecto divino fosse *intellectus archetypus* e que os *exemplaria* ou fins lhe fossem internos, seria preciso admitir uma distância entre eles e a vontade divina para que esta pudesse deliberar, escolher e agir, e isso reporia a carência e a separação entre essência e potência, ser e ato, destruindo a substância.³⁴

Deste ponto de vista, Espinosa chega a admitir, na *Ética* i, que “afastam-se menos da verdade” os que julgam que Deus age com uma vontade indiferente (isto é, Ockham e Descartes), e não em vista do bem, pois não colocam fora de Deus um modelo a que se submeteria para agir, e não “submetem Deus ao destino [*fatum*]”. Os que afirmam a liberdade divina como liberdade de uma vontade guiada pelo intelecto negam realmente essa liberdade e sucumbem, sem o saber, ao fatalismo que desejariam combater (e que, paradoxalmente, combatem em Espinosa). A imagem da “vontade indiferente” pelo menos tenta, confusamente, preservar a espontaneidade da essência e da potência absolutamente infinitas, ao contrário da vontade finalizada que o Apêndice designa com a célebre expressão *asylum ignorantiae*.

A referência ao Apêndice da *Ética* i no Prefácio da *Ética* iv possui um alvo preciso: indicar que o nó desatado nas duas primeiras partes da *Ética* não pode ser reatado na Parte iv, na qual aparecerão termos que levariam a crer que Espinosa teria sucumbido à tradição teológico-metafísica (possível, contingente, fortuna). Esse nó é a imagem da vontade como livre-arbítrio, como *facultas* para escolher entre possíveis contrários e que, como indica a expressão “pecado original”, é uma faculdade que erra, falha, cai, peca, isto é, produz imperfeições ao falhar na submissão ao modelo posto como norma e lei. Ora, a crítica espinosana não atinge apenas a versão cristã da liberdade como vontade, mas alcança também o cerne da tradição jurídica e técnica que acompanha a definição da servidão.

De fato, na época clássica, a reconsideração dos objetos técnicos — ou das coisas artificiais, feitas por mão humana — está associada à reelaboração jurídica da ideia de *jus* e da pessoa como sujeito de direito. O fazer — dizem a tradição jurídica e os clássicos — é um ato da vontade guiada pela razão, sem o que seria mero instinto, impulso ou inclinação. A pessoa jurídica, por seu turno, é o sujeito inteligente dotado de vontade livre, capaz de agir em conformidade com a razão, tanto assim que os insanos e dementes não são sujeitos de direito. Essa elaboração do sujeito *sui juris* decorre da mudança na ideia de *jus*. Na origem, como vimos, este era o acordo que punha um término em um litígio. Agora, porém, passa-se à identificação entre *jus* e *directum*, isto é, o direito entendido como medida que endireita e corrige o que está pervertido (ou seja, o que desde então entendemos por *jus*). Medida, agora, se diz *ratio*, e o *jus* é o controle da vontade pela *recta ratio*. Um *directum* só é válido se for proferido ou declarado; sua declaração é um *dictamen*, isto é, oferece uma direção correta ou proferida pela reta razão. Além disso, na origem, *jus* não mantinha uma relação necessária com a ideia de propriedade (um litígio poderia referir-se a ela, mas não exclusivamente), porém, desde a querela medieval dos franciscanos com o papado, de um lado, e o surgimento do capitalismo, de outro, *jus* tornou-se inseparável da ideia de *dominium*, identificado com o direito de propriedade. Assim, se a tradição teológico-metafísica dotou Deus de intelecto e vontade foi para que pudesse ser constituído como pessoa ou personalidade jurídica ou sujeito de direitos, pois, sem isto, não se teria como afirmar que ele detém o *jus* ou *directum* e o *dominium* sobre sua obra, o mundo (sob este aspecto, aliás, a posição de Hobbes, no *Leviatã*, não deixa dúvidas).

De acordo com a tradição e os clássicos, Deus é *dominus*, o senhor, porque tem o *dominium* sobre a totalidade da criação e isto porque sua *potentia* [potência] é uma *potestas* [poder], uma vontade que tem o poder para fazer ou não alguma coisa. Criado à imagem e semelhança do criador, o homem tem o *jus/dominium* sobre sua obra (seu trabalho) porque sua *potentia* é uma *facultas*, isto é, sua vontade é uma aptidão para fazer ou não alguma coisa. A *potestas* divina corresponde à

facultas humana, visto que ambas significam uma vontade que pode escolher entre fazer e não fazer, e ambas decorrem da relação da vontade com os fins da ação. A obra, seja divina — a Natureza —, seja humana — o artefato —, é efeito da vontade finalizada do autor e está *de jure* submetida ao *auctor* como coisa sua, *rem suam*, é sua posse ou propriedade. O homem, obra de Deus, está sob a *potestas* divina, que lhe concede, como escreveu Suarez,³⁵ a *potestas* sobre a vida (um direito inalienável), o *usus* dos membros de seu corpo e da extensão deles nos bens que o conservam (um direito inalienável) e a *possessio* sobre a liberdade (um direito alienável, pois um homem pode renunciar a ele graças à servidão voluntária). O critério do *jus*, entendido como *directum* ou direito, é a conformidade entre a vontade humana — *facultas* — e a vontade de Deus — *potestas* —, conformidade inscrita nos paradigmas ou modelos da ação, a qual, por seu turno, encontra seus modelos no fazer ou na produção divina. Deus e o homem são obreiros; o homem e a Natureza são artefatos e artesãos; e a vontade, sob o intelecto que lhe dá os fins, define o sujeito *sui juris*.³⁶

Diante desse imaginário metafísico, teológico, jurídico e técnico, que faz Espinosa?

Na Parte i da *Ética*, fazendo valer o que dissera numa carta³⁷ — “sei o que os filólogos querem dizer com o vocábulo personalidade, mas ignoro o que os teólogos queiram dizer quando falam em personalidade divina” —, Espinosa desata os nós que prendiam os fios da teia do imaginário do Deus pessoal, particularmente no conjunto das proposições que se iniciam com a proposição 16 e vão até a proposição 36 e o Apêndice. A demonstração de que vontade e intelecto são modos de um atributo divino e não constituem a essência de Deus,³⁸ de um lado, e, de outro, a anulação da imagem da *potestas* divina pela ideia de *potentia* necessária, particularmente na proposição E, i, P35,³⁹ em que Espinosa demonstra a identidade de *potestas* e *potentia*, reunidas à crítica, feita no Apêndice, do imaginário dos *Rectores Naturae* (dirigentes da Natureza “dotados, como o homem, de liberdade e que cuidaram em tudo que lhe dissesse respeito e fizeram todas as coisas para sua utilidade”), desfazem a imagem de Deus como pessoa e, com ela, todas as imagens técnicas e jurídicas que a acompanhavam. Na Parte ii, estabelecendo a identidade entre intelecto e vontade humanos, recusando que esta última seja uma faculdade da mente e demonstrando que ela se realiza na singularidade de cada ato de volição, que este não é senão o ato cognitivo (intelectual ou imaginativo) de afirmação ou negação de uma ideia, e, na Parte iii, introduzindo o *conatus* como essência atual do modo finito, e as ideias de causa inadequada e adequada, Espinosa desmancha a imagem do homem como *imperium imperio*, império em um império.⁴⁰ Com isto, desmancha a tecelagem imaginária que definia as relações entre o homem e Deus e entre o homem e a Natureza como relações entre vontades e nas quais a vontade divina surgia como imperativo moral e a vontade humana como obrigação, pois tais relações, imaginadas com a mediação da relação técnico-jurídica, colocavam a obra como propriedade do obreiro, seu *dominium* e *rem suam*, enquanto a relação jurídica punha a liberdade como alienável a uma outra vontade, estabelecendo a relação entre o homem e Deus como dependência ou servidão voluntária na qual, para ter a *potestas* sobre a vida, o *usus* sobre o corpo e a *possessio* sobre a liberdade e imaginar-se *sui juris*, o homem não teria outra escolha senão pôr-se como *alienus juris* ou *alterius juris*, isto é, colocar-se sob o poder de um outro, como a argila nas mãos do oleiro, para lembrarmos a célebre passagem da Epístola de Paulo aos Romanos.

Ora, o efeito implícito da tradição técnico-jurídica, quando traduzida em termos teológicos e metafísicos, é claro: desenha uma imagem da liberdade que nada mais é do que o estar sob *fortunae potestate*, pois o que hão de ser um Deus que age contingentemente, graças à *potestas* de sua vontade, e uma Natureza que produz coisas imperfeitas e se engana quanto aos fins, senão outros nomes ou máscaras para a fortuna? Em outras palavras, a tradição fracassa em sua tentativa de distinguir necessidade e possibilidade, necessidade e contingência, tentativa que, como vimos acima, levava à distinção entre a potência absoluta e a potência ordenada de Deus, pois o vínculo entre vontade, *facultas* e *potestas* sobredetermina a potência divina e repõe a contingência em toda parte. Ainda uma vez, a fortuna ganhou a parada.

Dispomos, já no Prefácio, dos signos da desmontagem dessa longa tradição, anunciando o trabalho que Espinosa fará no correr da Parte iv: em primeiro lugar, a afirmação da relação entre *sui juris* e *auctor* pela mediação da *perfectio* como marca intrínseca da ação e da obra, e não como modelo normativo; em segundo, o uso da expressão *fortunae potestas* para indicar a diferença entre *Deus sive Natura* e a imagem da contingência, graças à absorção da *potestas* pela *potentia*, isto é, a *imagem* do poder fazer ou não fazer é suprimida pela *ideia* da ação espontânea necessária da potência divina, de sorte que a Natureza desconhece a fortuna, restando saber por que esta reaparece na servidão humana; e, em terceiro, a introdução, no plano dos modos, da *ideia* da causa eficiente contra a *imagem* da causa final, pela referência ao apetite humano:

Ora, a causa que é dita final nada mais é que o próprio apetite humano [*humanum appetitum*], 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 inteligimos 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 a causa eficiente, considerada como primeira porque os homens comumente ignoram as causas de seus apetites. Pois são, como eu já disse muitas vezes, certamente cômicos de suas ações e seus apetites, mas ignorantes das causas pelas quais são determinados a apetecer algo.⁴¹

A figura do autor ressurgue, agora, sob a forma do apetite e na qualidade de causa eficiente, portanto, no sentido mais antigo de *augeo*, do fazer surgir ou produzir. A *imagem* do apetite leva à suposição de uma causa final que o determinaria, mas sua *ideia* afirma que se trata de uma causa eficiente que se propõe a si mesma como fim. Em outras palavras, quando o

apetite é *imaginado* como causa primeira da ação, tal imagem o supõe como incausado, do ponto de vista da causalidade eficiente e causado pela causalidade final; em contrapartida, quando o apetite é *concebido* verdadeiramente, compreende-se que é causado ou determinado por uma causa eficiente e que ele põe a si mesmo como fim. Eis por que, na definição 7 da Parte iv, lemos:

Por fim, por causa do qual fazemos algo, entendo o apetite.

Em outras palavras, Espinosa não nega que façamos algo em vista de um fim, porém afirma que o fim é causa eficiente, e não causa final; é o apetite, e não a norma ou o modelo. Em suma, o fim é apenas a exteriorização do apetite do agente. Essa crítica da causa final retoma o que Espinosa dissera no longo escólio da proposição 2 da Parte iii, isto é, que os homens têm consciência de suas ações e apetites, mas ignoram as causas que os determinam a agir e apetecer. Ora, na Parte iii, depois de haver distinguido entre o apetite e o desejo, Espinosa os identifica e demonstra que a *cupiditas*, o desejo, é “a própria essência do homem enquanto determinada a conceber ou fazer alguma coisa por alguma afecção que nele se encontra”. O núcleo da definição da essência humana como desejo, como se observa, encontra-se no estar determinada por alguma afecção que a leva a conceber ou a fazer alguma coisa. Essa definição da essência *do homem* completa a definição da essência atual de uma *coisa singular* qualquer como *conatus*, ou seja, como esforço de toda e qualquer coisa singular para perseverar em seu ser. Em outras palavras, o *conatus* é a potência ou causa eficiente que define toda coisa singular e, no homem, o *conatus* se chama desejo. É da essência do homem ser desejo e este é uma afecção que determina um homem a conceber ou a fazer alguma coisa. A ignorância dessa determinação necessária, ao obscurecer o apetite/desejo como causa eficiente, é responsável pela imagem da vontade como livre-arbítrio; essa mesma ignorância constrói a imagem dos fins como aquilo que move o apetite/desejo, quando, na verdade, conforme a definição espinosana, o apetite/desejo é seu próprio fim.⁴²

Esse remanejamento conceitual não deixa intacta a ideia de Natureza nem a figura do autor/artífice e, portanto, a do sujeito *sui juris*.

O deus platônico era geômetra e fabricara a natureza segundo *numero, pondus et mensura* (segundo o número, o peso e a medida). O deus moderno é *machinator*, produzindo a Natureza como um relógio perfeito. Essa diferença é significativa. Ficino,⁴³ fascinado por Arquimedes, dissera que o homem constrói aquilo que pode conhecer e que, com suas esferas de bronze, Arquimedes, como demiurgo platônico, poderia fazer novos céus, “se encontrasse instrumentos e a matéria celeste, pois foi capaz de reproduzi-los noutra matéria, graças à mesma ordem”. Há, dizia Ficino, uma única ciência humana capaz de criar sua própria matéria e forma: a geometria enquanto a filosofia natural pode apenas “conhecer a forma e tocar de fora a matéria”. Um homem-deus seria, pois, aquele capaz de uma filosofia natural geométrica, como Leonardo tentara na pintura. Será este o feito memorável de Galileu com a construção das “máquinas teóricas” que permitem, pela geometrização, criar o próprio fenômeno.⁴⁴

Fazendo-se *machinator* (e não mero *mechanicus*), o homem poderá realizar uma filosofia natural geométrica e “tornar-se senhor e possuidor da Natureza”, como quer Descartes, desde que imponha medida à sua *hybris*: Descartes dirá que o homem, embora capaz de fabricar máquinas-móveis, não lhes poderá dar a admirável complexidade com que Deus dotou os corpos dos animais; Leibniz dirá que, embora não haja diferença de natureza entre as máquinas artificiais e as naturais, há diferença de grau, pois estas últimas são máquinas em seus ínfimos detalhes, enquanto as primeiras encontram um limite imposto pela matéria; Mersenne dirá que, de fato, podemos conhecer as razões verdadeiras das coisas que podemos construir, mas por isso mesmo não podemos construir nenhuma das coisas construídas por Deus, das quais somente ele possui as verdadeiras razões; Hobbes dirá que “aos homens é concedida apenas a ciência daquelas coisas cuja geração depende de seu próprio arbítrio”. Os três primeiros erguem um escudo contra a desmedida do *auctor* humano: a causa eficiente transitiva e a causa final transcendente impedem que o homem seja *machinator* absoluto como Deus; Hobbes ergue outro escudo: o engenho humano é finito, limitando-se à ciência daquilo que ele próprio construir e que não são simples máquinas, mas *autôma* como ele, isto é, artefatos dotados de movimento interno e propósito; em seu mundo próprio — geometria, psicologia, ética e política —, o homem hobbesiano é um deus, *auctor-machinator*.

Espinosa avança mais um passo (aquele que o transformará em “ateu” e “blasfemador”). *Deus sive Natura* significa Natureza Naturante *sive* Natureza Naturada, o *sive* afirmando a causa eficiente imanente, que afasta tanto a causa eficiente transitiva como a causa final (que Descartes, Leibniz e Mersenne conservavam). Por outro lado, ao demonstrar que todas as coisas são determinadas por causas necessárias e que nenhuma pode indeterminar-se quanto à existência e à operação, Espinosa completa o percurso porque, agora, também pode afirmar Natureza Naturada *sive* Natureza Naturante para assinalar que ambas agem como *autôma*, isto é, sem ser determinadas por causas finais.⁴⁵ O passo seguinte diz respeito ao homem, e já podemos adivinhar que com ele Espinosa se afastará de Hobbes. Na *Ética* i, ao demonstrar que tudo segue necessariamente da essência e potência de Deus, Espinosa acrescenta: “tudo o que pode cair sob um intelecto infinito”,⁴⁶ afirmando assim a plena inteligibilidade de tudo quanto é produzido pela causa eficiente imanente absoluta — em outras palavras, a Natureza Naturante e a Naturada são totalmente inteligíveis. Na *Ética* ii, ao demonstrar que a mente humana é capaz de ideias adequadas, ou seja, de conceber a essência das coisas graças ao conhecimento de sua gênese necessária e das relações necessárias que suas ideias mantêm com todas outras, Espinosa afirma que o intelecto humano conhece o mesmo e da mesma maneira que o intelecto

infinito,⁴⁷ explicitando, assim, a afirmação, feita no *Tratado da emenda do intelecto*, de que o intelecto humano é um *automa spirituale*, um poder interno de conhecimento que encontra em si mesmo as condições para conhecer, sem ser determinado externamente, mas apenas internamente (ou por sua própria natureza). Modo finito do atributo divino do pensamento, o intelecto humano pode conhecer a produção divina (a Natureza Naturante e a Naturada), a sua própria produção (seu apetite e desejo) e os produtos de sua arte. Se, entre ele e Deus permanece a diferença incomensurável entre a substância que produz as essências e existências e o modo que apenas engendra existências na ordem necessária da Natureza, no entanto, entre eles ergue-se uma identidade, não só porque o finito conhece o infinito da mesma maneira como este conhece a si mesmo, mas também porque ambos são potências de agir-pensar que agem da mesma maneira. Em outras palavras, homem e Natureza são autores não porque ajam em vista de fins, mas justamente porque agem pela espontaneidade de sua potência (absoluta em Deus; determinada e autodeterminada no homem). Liberados da imagem da *potestas* (divina) e da *facultas* (humana), Deus e homem são *auctores* sem serem *domini*, isto é, sem que seu ser e a relação entre ambos seja a da propriedade.

No caso do apetite-desejo, portanto, assim como o corpo é um *conatus* apto a afetar, de variadas maneiras, os corpos que o rodeiam e ser por eles afetado de múltiplas maneiras e assim como a mente é ideia (adequada ou inadequada) dessas afecções, assim também o artífice é autor dos movimentos corporais e das imagens e ideias de seu fazer. Homem e Natureza são agentes de movimentos e agentes de pensamentos/afetos, pois se “a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (*E*, ii, P7) e se a mente “está unida à sua ideia da mesma maneira como está unida ao seu corpo” (*E*, ii, P11), é porque a causalidade no interior de cada atributo e no interior dos modos infinitos e finitos tem um só e mesmo princípio, a potência divina. Eis por que o homem pode ser autor *sui juris* quando for causa adequada dos movimentos de seu corpo e do encadeamento de suas ideias-afetos, isto é, quando sua natureza for condição necessária e suficiente para explicar o que faz, sente e pensa, assim como a essência de Deus é condição necessária e suficiente para explicar Sua existência e potência.

Em contrapartida, o homem é servo ou está *alterius juris* quando o que faz, sente e pensa está determinado pela potência das coisas e causas exteriores, potência que engendra forças incomensuravelmente superiores à sua e que o obrigam a passar da condição de *automa* à de *máchena*, produto ou efeito de causas exteriores, submetido à vontade caprichosa e arbitrária de seu amo, a Fortuna. Servo, o homem está submetido à tirania das paixões.

Com isto, Espinosa pode completar o exame de *perfectio/imperfectio*:

Portanto, perfeição e imperfeição são realmente só modos de pensar, a saber, noções que costumamos forjar por compararmos indivíduos de mesma espécie ou de mesmo gênero; por este motivo disse acima (definição 6 da Parte ii) que por realidade e perfeição entendo o mesmo. Com efeito, costumamos remeter todos os indivíduos da Natureza a um gênero, que é chamado generalíssimo, a saber, à noção de Ente, que pertence a absolutamente todos os indivíduos da Natureza. E assim, enquanto remetemos todos os indivíduos da Natureza a esse gênero e os comparamos uns aos outros, e descobrimos que uns têm mais entidade ou realidade que outros, nesta medida dizemos que uns são mais perfeitos que outros; e enquanto lhes atribuímos algo que envolve negação, como termo, fim, impotência etc., nesta medida os chamamos imperfeitos, porque não afetam nossa Mente da mesma maneira que aqueles que denominamos perfeitos, e não porque lhes falte algo que seja deles ou porque a Natureza tenha pecado. Com efeito, nada compete à natureza de alguma coisa a não ser o que segue da necessidade da natureza da causa eficiente, e o que quer que siga da necessidade da natureza da causa eficiente, acontece necessariamente.⁴⁸

Nos *Pensamentos metafísicos* (e na Parte ii da *Ética*), examinando os tipos de entes, Espinosa distinguira os entes reais e os de razão, afirmando que o uso do termo *ens* para os segundos é um engano, na medida em que não se referem a nenhum ser, a nada exterior ao intelecto. O ente de razão (que será, posteriormente, chamado ente de imaginação) é um modo de pensar, instrumento que auxilia a mente a explicar as coisas percebidas, diferenciando-as empiricamente (número, tempo e medida), a reter na memória o que foi percebido (gênero e espécie) e a imaginar mais facilmente a privação e a negação (cegueira, treva, término, limite). Os entes de razão (ou de imaginação) são abstrações que não correspondem a realidade alguma e por isso tendem a universalizar-se em universais abstratos. Destes, os mais tenazes são o gênero e a espécie e aquilo que a tradição escolástica designou com a expressão “transcendentais” (ente, coisa, um, verdadeiro, bom, infinito-finito, perfeito-imperfeito), entendidos como afecções universais do Ser (o generalíssimo de que fala Espinosa) que não lhe acrescentam realidade, mas o determinam como realidade, unidade, verdade, bondade, ilimitação ou limitação, perfeição ou imperfeição.

Ora, esse procedimento abstrato, regido pelos transcendentais, culmina na maneira como a tradição metafísica apresenta a ordem universal ou a ordem da Natureza. Esta surge como hierarquia de entes segundo graus de realidade e de perfeição, graus que têm como medida a proximidade ou a distância de cada essência com respeito ao Ser Primeiro, tendo como pressuposto a ideia de que Deus concebeu para cada grau o máximo de realidade e de perfeição possíveis em seu gênero. As essências se distinguem, portanto, por seu grau de realidade e de perfeição. E cada grau constitui uma essência universal própria. Esse universal é um possível concebido pelo intelecto do Ser Primeiro e desejado por sua vontade, e a existência das coisas singulares criadas é a passagem ao ser de uma essência universal possível concretizada numa existência particular. Esta, por seu turno, é avaliada em sua realidade e perfeição segundo se aproxime ou se distancie da essência universal que lhe serve de modelo e de fim. Dessa maneira, a ordem universal da Natureza é pensada como passagem do possível ao ser (a Criação), e cada existência singular é avaliada segundo sua aproximação ou distância do universal possível que lhe serve de parâmetro, levando à ideia de que uma coisa singular pode privar-se da realidade e da perfeição que lhe é devida e que o homem dela se priva por culpa de sua vontade viciosa, não cumprindo os fins inscritos em sua essência universal. É esta a imagem da Natureza construída pelo vulgar e transformada em teoria pelos filósofos.

É evidente a referência do Prefácio da Parte iv à metafísica do possível e dos fins, construção abstrata que já fora desconstruída pela ontologia do necessário na Parte i. Agora, o Prefácio retoma a crítica aos universais abstratos, depois que a Parte ii deduziu a natureza da imaginação e as formas de suas operações e demonstrou como e por que ela é levada a generalizações abstratas. Perfeição, imperfeição, gênero, espécie, termos envolvendo negação, os transcendentais são universais abstratos ou entes de imaginação, modos de pensar inadequados resultantes da comparação entre os indivíduos, e simples consequências da fraqueza da imaginação para manter a diferenciação da multiplicidade das coisas singulares que afetam o corpo. A essas abstrações, Espinosa contrapõe a definição da perfeição: “por realidade ou perfeição entendo a mesma coisa” (*E*, ii, *def.* 6) e a relação necessária entre a causa eficiente e seu efeito, afastando as imagens da privação e da negação, como já fizera na Carta 21, ao explicar que a privação “não é o ato de privar”, mas uma carência que “em si mesma nada é”, havendo privação quando “se nega de alguma coisa algo que julgamos pertencer à sua natureza”; e negação, quando negamos “a uma coisa o que julgamos não pertencer à sua natureza”.

Qual a diferença entre a *ideia* da perfeição e a sua *imagem*? A ideia da perfeição é idêntica à realidade, isto é, à natureza integral de um ser (natural ou artificial), seja porque conhecemos sua essência (que é sempre singular, não havendo essências universais), seja porque conhecemos sua causa necessária (pois não há essências possíveis, toda essência sendo uma singularidade inseparável de sua existência). A imagem da perfeição, ao contrário, nasce da comparação entre indivíduos abstratamente reunidos no mesmo gênero ou na mesma espécie, hierarquizados “segundo a maneira como afetam nossa mente”. Donde os “imperfeitos” aparecerem como os que estão privados de perfeição ou cuja natureza envolve negação. Ora, sendo a negação o juízo que nega à coisa o que não pertence à sua natureza, é um vazio de pensamento preenchido com imagens. No entanto, a imagem da perfeição não é inteiramente infundada (como, aliás, imagem alguma é infundada). Se, na mesma Carta 21, Espinosa afirma que “quanto mais perfeição alguma coisa tem, mais participa da divindade” e se, na *Ética* v, demonstra que “quanto mais perfeição uma coisa tem, tanto mais age e menos padece; e inversamente, quanto mais age, mais perfeita é” (*E*, v, P40), é justamente porque os perfeitos e os imperfeitos não se referem, como supõem a imaginação e a tradição teológico-metafísica nela apoiada, a graus de realidade entre essências pertencentes a um mesmo gênero, mas dizem respeito a graus da potência para ser e agir de *uma mesma* essência.

Aqui se estabelece o vínculo entre *perfectio/imperfectio* e o campo afetivo, esclarecendo por que a discussão desses termos é feita no Prefácio sobre a servidão humana. De fato, a paixão é uma ideia confusa pela qual a mente afirma a potência de existir *maior* ou *menor* de seu corpo e pela qual é levada a desejar uma coisa *mais* do que outra. A oscilação da realidade-perfeição do corpo e da mente depende, no caso da paixão, da força com que ambos são afetados e dominados pela força das coisas-causas exteriores, isto é, decorre de *affectuum viribus* (das forças dos afetos).

Eis por que é necessário determinar “o que há de bom e mau nos afetos”:

Quanto ao bom e ao mau, também não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas, e não são nada outro além de modos de pensar ou noções que formamos por compararmos as coisas entre si. Pois uma e a mesma coisa pode ao mesmo tempo ser boa e má e também indiferente. Por exemplo, a música é boa para o melancólico, má para o lastimoso, no entanto, nem boa nem má para o surdo.⁴⁹

Como no início do Prefácio, parecemos estar de volta à tradição estoica: aí estão as coisas boas, más e indiferentes. Todavia, uma primeira diferença já se anuncia, pois Espinosa afirma que bom-mau, bem-mal são modos de pensar nascidos da comparação entre as coisas, enquanto o estoico afirma a existência em si do bem, isto é, do que está em conformidade com a Natureza, além de afirmar a inexistência em si do mal, isto é, do que é contranatureza e portanto não pode existir. As paixões, para o estoico, porque são *páthos* e *perturbatio animi*, são contranatureza, não existem senão como opiniões falsas sobre o bem e, portanto, nada há nos afetos que permitiria determinar o que neles há de bom ou mau. Espinosa, pelo contrário, não só deduz a realidade e a naturalidade dos afetos (ativos e passivos), como ainda inverte a concepção estoica, isto é, bom e mau é que são opiniões sobre os afetos e as coisas. Eis por que, para o estoico, as mesmas coisas são sempre boas, ou sempre más ou sempre indiferentes, enquanto para Espinosa uma mesma coisa pode ser boa, má ou indiferente — como a música, que é boa para o melancólico, má para quem se lamenta e indiferente para o surdo.

Embora perfeição, imperfeição, bom e mau sejam meros modos de pensar ou de imaginar, “temos de conservar esses vocábulos”, prossegue o Prefácio.

Contudo, por mais que seja assim, cumpre conservarmos esses vocábulos. Pois, porque desejamos formar uma ideia de homem [*ideam hominis*] que observemos como modelo da natureza humana [*naturae humanae exemplar*], nos será útil reter estes mesmos vocábulos no sentido em que disse. E assim, por bem entenderei, no que se segue, o que sabemos certamente ser meio para nos aproximarmos mais e mais do modelo de natureza humana que nos propomos. Por mal, porém, isso que certamente sabemos que nos impede de reproduzir o mesmo modelo. Ademais, diremos que os homens são mais perfeitos ou mais imperfeitos enquanto aproximam-se mais ou menos desse modelo.⁵⁰

O texto espinosano é desconcertante. Não está Espinosa a trazer de volta tudo quanto fora objeto de sua crítica? Não fica perplexo o leitor? Se os “vocábulos” vão ser retidos, se com eles retornamos à ideia do exemplar, se com eles retornamos às imagens da perfeição e da imperfeição como comparação com o modelo, então por que as críticas anteriores? Não teria bastado começar onde o Prefácio termina?

Sem dúvida, somente ao término da Parte iv poderemos responder plenamente a essas indagações. No entanto, a leitura

das Partes ii e iii já nos oferece as primeiras respostas e nos orienta na compreensão das definições e do axioma da Parte iv da *Ética*.

BOM, MAU E O “MODELO DA NATUREZA HUMANA”

Bom e mau, tanto no Prefácio como nas definições 1 e 2, são definidos como *saber certo*:

Por bom entenderei o que sabemos com certeza [*certo*] ser-nos útil.⁵¹

Por mau, ao contrário, aquilo que sabemos com certeza [*certo*] impedir que sejamos possuidores [*compotes*] de um bem qualquer.⁵²

Observemos, antes de qualquer coisa, que as duas definições não são simétricas, pois a segunda não declara que mau seria o que sabemos com certeza ser-nos prejudicial ou nocivo, mas o que sabemos com certeza que nos impede de nos tornarmos senhores de um bem qualquer. O termo empregado por Espinosa é *compotes*, portanto, um derivado de *potio* (colocar sobre o poder de) e de *potior* (assenhorear-se, ser senhor de). *Compotes* é aquele que consegue um bem, torna-se senhor dele e pode fruí-lo, pois esse bem é *res sua* e sobre ele o sujeito é *sui juris*. Assim, indicando impotência para ser senhor de um bem, a definição de mau retoma, noutro registro, a definição da servidão.

Em que, porém, essas definições não são um retorno a imagens criticadas? Não só parecem repor o finalismo, mas também, no caso do mau, reconduzir o sujeito *sui juris* à figura do *dominus* ou do proprietário.

É o uso das expressões “saber certo” ou “sabermos com certeza” que nos indica a resposta. Na *Ética* ii, ao expor a teoria dos gêneros de conhecimento, Espinosa demonstra que o segundo gênero, isto é, a razão ou o raciocínio discursivo, é um conhecimento certo, um saber certo cujo objeto são as ideias adequadas das propriedades gerais e comuns às partes e ao todo, ou do que se encontra igualmente na parte e no todo. A razão é o saber certo das *noções comuns*. Na proposição *E*, ii, P37, lemos que “o que é comum a todas as coisas e existe igualmente [*aeque*] no todo e nas partes, não constitui a essência de nenhuma coisa singular”; na proposição *E*, ii, P38 enuncia-se que “as coisas que são comuns a todas as coisas e existem igualmente no todo e nas partes só podem ser concebidas adequadamente”; por sua vez, a proposição *E*, ii, P39 afirma que “aquilo que é comum e próprio ao corpo humano e a certos corpos exteriores, pelos quais o corpo humano é habitualmente afetado, e é comum e próprio a cada uma de suas partes assim como ao todo, sua ideia existe adequada na mente”; e, por fim, na proposição *E*, ii, P40 lemos: “todas as ideias que resultam na mente das ideias que nela existem adequadas, são também adequadas”. Há, pois, dois tipos de ideias adequadas: a das propriedades comuns às partes de um todo e que existem igualmente nele — trata-se do conhecimento racional das leis naturais, das relações de concordância ou conveniência entre as partes da Natureza; e a da essência de uma coisa singular, cuja causa ou gênese necessária é conhecida.

O *naturae humanae exemplar* de que fala o Prefácio não é, pois, uma imagem. Não é uma ideia universal de uma essência universal (pois não existem essências universais). Não é um transcendental (pois não é uma afecção geral e abstrata dos seres). Não é um gênero nem uma espécie (pois não é uma imagem nascida da comparação imaginativa de coisas particulares numerosas que a imaginação confunde e generaliza numa abstração). É uma *notio communis*, ideia adequada das propriedades comuns que existem igualmente no todo e em suas partes, daquilo que, sendo comum, convém às partes entre si e entre elas e o todo. A noção comum não é ideia de uma essência singular, mas um sistema de relações necessárias entre as partes com o todo, delas entre si e dele com elas. O exemplar da natureza humana a ser proposto origina-se na dedução ou construção geométrica das relações de conveniência e contrariedade entre certas partes da Natureza, no caso, entre as partes humanas da Natureza. Bom se diz do conhecimento certo das relações entre as partes que contribuem para que uma parte humana da Natureza participe do sistema de conveniências e concordâncias que a constituem como parte dele e que o constituem como todo. É o saber certo dessas relações que é *útil*. Mau se diz do conhecimento certo das relações entre partes que são contrárias ou discordantes entre si e impedem que uma parte humana da Natureza participe do sistema necessário das relações entre ela e o todo. Mau é não conseguir *ter parte* nesse sistema, mantendo-se como parte isolada e abstrata, *pars partialis* que não consegue tornar-se *pars communis*.

Porque bom e mau são o saber certo de propriedades gerais que existem igualmente no todo e nas partes, propriedades comuns a todas as partes e ao todo, propriedades convenientes às partes e propriedades contrárias às partes, Espinosa pode afirmar, no Prefácio, que “bom e mau não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas”, isto é, não são conhecimento de essências singulares, mas de relações necessárias entre as partes singulares. Em suma, não sendo coisas, mas relações, bom e mau não são *res* e não podem ser *res sua* ou um *dominium*, algo de que se possa ser proprietário. Restará saber qual o sentido de *compotes*.

Enquanto imagens das coisas, bom e mau são modos de pensar ou de imaginar, e Espinosa é nominalista. Porém, enquanto saber certo do que nos é útil e do que nos impede de sermos *sui juris*, bom e mau, sem indicar nada de positivo nas próprias coisas, indicam formas de relações que mantemos com elas e, nessa perspectiva, Espinosa não é nominalista nem relativista, pois bom e mau se referem à *qualidade dos afetos* segundo nos permitam ou nos impeçam de realizar ações que nos liberem do isolamento belicoso da *pars partialis*. Podemos, assim, compreender por que bom e mau são definidos de maneira

diferente e qual o sentido de *compotes*. Vimos que o *jus*, quando se articula a *directum*, exige que o direito seja *proferido* — é um *dictamen* — e como o que é proferido é a medida [*modus*], o *jus* se torna inseparável da *recta ratio* como critério da medida. Na etapa final da Parte iv, Espinosa apresentará os ditames da razão (*dictaminia rationis*), que são diretivos sem ser normativos: são os *moderadores dos afetos*, ou melhor, bom é a medida (é isto o útil); mau o que nos impede de medida. Bom é o que nos torna *sui juris* — ser senhor dos afetos é não ser senhor de si e não servo da fortuna; mau, o que nos impede de sermos senhores de nós próprios, *compotes*, deixando-nos à mercê da fortuna.

Espinosa, portanto, não regrida ao que fora objeto de sua crítica, mas avança na explicitação do que dissera na abertura do Prefácio: determinar o que há de bom ou mau nos afetos, conhecimento que tem como baliza a noção comum de natureza humana — o que temos em comum com outras partes humanas da Natureza, existindo igualmente nela e em nós —, graças à qual podemos determinar o que concorda conosco e fortalece nosso *conatus* e o que nos é contrário e nos enfraquece. O sistema de conveniências/concordâncias é exatamente o que o Prefácio designa como *exemplar humanae naturae*, ou o modelo. Graças a essa noção comum, da qual decorrem os ditames da razão, saberemos com certeza o que está em nosso poder (como e quando somos *sui juris*) e o que está sob o poderio da fortuna (como e quando somos *alterius juris*). Providos de um critério de medida — aumento da potência do *conatus* segundo a qualidade e a força dos afetos —, poderemos determinar, como diz o Prefácio, quando os homens são mais ou menos perfeitos, mais ou menos imperfeitos.

Que significam esse “mais” e esse “menos”?

Efetivamente, deve-se notar antes de tudo que quando digo que alguma coisa passa de uma perfeição maior a outra menor, ou inversamente, não entendo por isso que mude de essência ou de forma, passando a uma outra. De fato, um cavalo, por exemplo, tanto se destrói se se mudar em homem, como se se mudar em inseto. É o seu poder de agir [*agendi potentiam*], enquanto entendido como sua própria natureza [*quatenus haec per ipsius naturam intelligitur*], que concebemos como aumentado ou diminuído. Finalmente, por perfeição em geral entenderei, como disse, a realidade, isto é, a essência de uma coisa qualquer enquanto ela existe e age de uma determinada maneira, sem qualquer referência à sua duração. Na verdade, nenhuma coisa singular pode dizer-se mais perfeita por perseverar mais tempo na existência. É que a duração das coisas não pode ser determinada pela essência, visto que a essência de uma coisa não envolve nenhum tempo certo e determinado de existência; mas uma coisa qualquer, quer ela seja mais perfeita quer menos, poderá perseverar na existência com a mesma força por que começou a existir, de tal sorte que, sob este ponto, todas as coisas são iguais.⁵³

Perfeição e realidade são uma só e mesma coisa, de sorte que o “mais” e o “menos” não se referem a mudanças *da* essência (passar de uma natureza ou forma a outra), pois isto significa a desaparecimento dela, uma vez que toda essência é singular. Trata-se, portanto, de mudanças *na* essência enquanto aumento ou diminuição de sua potência de existir e agir. É a variação na intensidade do *conatus*. Essa variação não pode ser determinada temporalmente, pois a duração, lemos na *Ética* iii, é a continuação indefinida da existência e, como demonstra a proposição 8 da Parte iii, “se o esforço de perseverança na existência envolvesse um tempo limitado que determinasse a duração da coisa, então resultaria da própria potência em virtude da qual a coisa existe que ela já não poderia existir depois desse tempo limitado, mas deveria destruir-se, o que é absurdo”. Por que absurdo? Porque uma essência singular é um *conatus* e este é uma positividade intrinsecamente indestrutível que só pode ser destruída ou desaparecer da existência sob a ação de causas externas mais poderosas do que ele e contrárias a ele. Em outras palavras, a quantidade de duração não só não constitui o ser de uma essência singular, como ainda tentar conhecer a perfeição da essência por meio da quantidade de sua duração levaria a confundir, de um lado, realidade e quantidade de existência, e, de outro, perfeição e permanência indefinida no tempo, confusão que leva a imaginação a afirmar que a mente é mais perfeita do que o corpo porque seria imortal e ele, mortal.

Afirmar que perfeição e quantidade de duração são diferentes significa dizer que a perfeição está referida à potência de existir e de agir e, portanto, vincular internamente a perfeição da coisa singular à perfeição de sua causa (no caso, à potência divina, tal como demonstrada na proposição *E*, i, P16), ainda que cada essência singular venha à existência pela mediação de outras existências singulares (*E*, ii, P45, *schol.*). Significa, ainda, como lemos no escólio da proposição *E*, ii, P45, que “a força com a qual uma coisa persevera na existência decorre da necessidade eterna da natureza de Deus”, tal como esta é demonstrada na proposição *E*, i, P24.⁵⁴ Significa, em terceiro lugar, que a relação da essência com a existência só é uma relação interna necessária quando a duração deixa de ser apreendida externamente (como quantidade de tempo) para ser apreendida internamente como o próprio *conatus*.

Aumento e diminuição da perfeição ou da realidade referem-se, pois, ao aumento ou diminuição da *força ou intensidade* da potência do *conatus* em sua relação com as causas exteriores, de sorte que a força ou a fraqueza das afecções corporais e a força e a fraqueza dos afetos do corpo e da mente determinam a perfeição ou a imperfeição maior ou menor de uma essência humana singular. Dessa maneira, a conclusão do Prefácio nos reconduz à sua abertura: a servidão é impotência humana (fraqueza) para moderar e refrear a força dos afetos, deixando-nos à mercê da fortuna.

CONTRARIEDADE E COMUNIDADE

Sob essa perspectiva, Espinosa pode, sem contradição, repor o contingente e o possível, depois de haver recusado suas imagens, na Parte i:⁵⁵

Chamo contingentes as coisas singulares, enquanto, ao prestarmos atenção só à essência delas, nada encontramos que ponha necessariamente sua existência

ou que necessariamente a exclua.⁵⁶

Chamo possíveis as mesmas coisas singulares, enquanto, ao prestarmos atenção às causas a partir das quais devem ser produzidas, não sabemos se estas são determinadas a produzi-las.⁵⁷

Como se observa, contingente e possível não se referem às próprias coisas, e sim à nossa maneira de concebê-las quando ignoramos se suas essências necessariamente põem ou excluem suas existências ou quando não sabemos se as causas que as produzem estão necessariamente determinadas a produzi-las. Afastados do conhecimento da essência da potência de Deus (na Parte i), assim como do conhecimento da essência e potência do homem enquanto modo finito da substância (na Parte ii), o contingente e o possível aparecem agora, referidos à limitação de nosso conhecimento das coisas singulares, pois, como Espinosa já dissera na *Ética* iii, ao definir o medo e a esperança, não podemos ter um conhecimento pleno e seguro do curso das coisas singulares. É a imagem da duração contínua como temporalidade descontínua o núcleo do contingente e do possível. Eis por que, na definição 6 dessa Parte iv, Espinosa retoma a dificuldade imposta à imaginação no tocante aos afetos causados por coisas presentes, passadas ou futuras, ou seja, a impossibilidade de imaginarmos clara e distintamente as coisas singulares após certo limiar temporal.

À ausência de certeza quanto à necessidade das coisas singulares vem acrescentar-se o outro aspecto que marca a experiência afetiva, a contrariedade *por acidente* entre os afetos, mesmo quando de mesmo gênero.

Por afetos contrários entenderei, na sequência, os que arrastam os homens em sentidos diversos, ainda que sejam do mesmo gênero, como a gula e a avareza, que são espécies de amor; e eles não são contrários por natureza, mas por acidente.⁵⁸

Na Parte iii, Espinosa definira a paixão do ânimo como uma ideia confusa e explicara que o desejo é variável num mesmo homem, dependendo das condições de seu corpo, dos corpos exteriores e de sua mente, e que a pluralidade de desejos (isto é, “quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições”) não raro os faz opostos uns aos outros, e o homem “arrastado de diversas maneiras”, já “não sabe para onde voltar-se”. Essa ideia reaparece na definição 5 da Parte iv, acrescida do complemento “por acidente”. Ora, essa accidentalidade foi longamente examinada na Parte iii, quando Espinosa deduz a gênese imaginativa dos afetos, isto é, a variação dos afetos tanto em decorrência do estado de nosso corpo e dos corpos exteriores que o afetam, como em decorrência da variação das partes afetadas e afetantes, pois um mesmo corpo exterior pode afetar o nosso de variadas maneiras dependendo das partes de nosso corpo afetadas por ele, e vários corpos exteriores podem afetar o nosso da mesma maneira, também dependendo das partes por eles afetadas. Em outras palavras, é necessário que, afetado de determinada maneira por um ou vários corpos exteriores, nosso corpo experimente determinado afeto e que nossa mente experimente o mesmo afeto. Todavia, é por acidente que um ou vários corpos afetam essa ou aquela parte de nosso corpo. Além disso, o afeto assim produzido é uma imagem corporal (imagem de nosso corpo e imagens dos corpos exteriores), e sua ideia na mente é uma ideia imaginativa. Isto significa que os afetos, enquanto imagens e ideias imaginativas, se organizam à maneira da imaginação, ou seja, por associações causadas por semelhanças, repetição da contiguidade espacial, repetição da sucessão temporal, perda de clareza após certo limiar espacial e temporal. Esse conjunto de circunstâncias determina necessariamente a accidentalidade de um afeto no plano da experiência imaginativa, ou seja, da paixão. A novidade trazida pela Parte iv, já anunciada na definição da servidão, consistirá em *medir a força* de afetos contrários, seja quando contrários por natureza (como alegria e tristeza), seja quando por acidente (afetos alegres contrários; afetos tristes contrários). Quando, mais adiante, examinarmos o axioma que funciona como operador lógico da Parte iv, veremos por que a contrariedade dos afetos é decisiva para a avaliação de suas forças.

Se a servidão foi definida como impotência humana para moderar e frear os afetos, em contrapartida a virtude é definida como potência:

Por virtude e potência [*virtutem et potentiam*] entendo a mesma coisa, isto é (pela proposição 7 da Parte iii), a virtude, enquanto referida ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem o poder [*potestatem habet*] de fazer [*efficiendi*] certas coisas que podem ser entendidas exclusivamente pelas leis de sua própria natureza.⁵⁹

A virtude é o *conatus* quando este é a causa adequada de todas as suas operações e ações, uma vez que, de acordo com a *Ética* iii, uma causa adequada “é aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente apenas por ela mesma” e que “agimos quando ocorre em nós e fora de nós algo de que somos causa adequada”. A virtude é ação (identidade entre a *potentia* e a *potestas* do agente) e autodeterminação (o que ocorre em nós e fora de nós depende exclusivamente de nossa própria natureza). A definição da virtude, que não recorre a causas finais, esclarece a do apetite como fim em si mesmo, assim como a do bom e do mau como qualidades dos afetos. Sobretudo porque nada deve à imagem do livre-arbítrio bem conduzido pela razão, evidencia que a figura do modelo de natureza humana ou o *exemplar humanae naturae* não é um *télos* normativo.⁶⁰

À primeira vista, as definições da *Ética* iv parecem desordenar a demonstração geométrica efetuada nas partes anteriores. Na verdade, porém, a reordenam segundo um princípio novo que não operara até aqui: a potência (fraca ou forte) da imaginação e a potência (fraca ou forte) da razão. Se considerarmos a força ou fraqueza das potências imaginativa e racional, teremos a percepção clara da rigorosa estruturação proposta pelas definições e a indicação do movimento sinuoso da Parte iv, no vaivém entre imaginação e razão, paixão e ação.

De fato, as oito definições se distribuem aos pares: às definições de bom-mau, que estão referidas à razão, se contrapõem as definições de contingente-possível, que estão referidas à imaginação; às definições dos afetos contrários e a das afecções determinadas temporalmente, que estão referidas à imaginação, contrapõem-se as definições do apetite e da virtude, que estão referidas à razão. As definições do contingente, do possível, dos afetos contrários, das afecções no tempo constituem o campo da servidão e da fortuna; as definições de bom, mau, apetite e virtude constituem o campo da razão e da liberdade racional. A unidade dessas definições é trazida pelo axioma, operador-chave da *Ética* iv:

Na natureza das coisas [*in rerum naturae*] não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída.⁶¹

Fundadas no axioma, a proposição *E*, iv, P2 enuncia que “padecemos na medida em que somos uma parte da Natureza que não pode ser concebida por si mesma sem as outras”, enquanto a proposição *E*, iv, P3 afirma que “a força pela qual o homem persevera no existir é limitada e infinitamente superada pela potência das causas externas” e, por fim, na proposição *E*, iv, P4 é demonstrado que “Não pode acontecer que o homem não seja parte da Natureza e que não possa padecer outras mudanças a não ser as que podem ser entendidas por sua só natureza e das quais é causa adequada”. O axioma põe no centro da dedução a ideia de partes da Natureza mais e menos potentes.

A ideia de parte não surge subitamente na Parte iv, mas já foi introduzida desde a Parte ii. Ali, o corpo e a mente foram deduzidos como partes — a mente como parte do intelecto infinito de Deus e o corpo como parte da Natureza extensa, entendida como um único Indivíduo. Na proposição *E*, ii, P13, conhecida como “a pequena física”, o corpo é definido como coisa singular e como indivíduo quando todos os seus componentes atuam juntos e simultaneamente como uma causa única para produzir um efeito, passando da condição de componentes à de partes constituintes de uma individualidade complexa. Ao corpo encontra-se unida sua ideia, isto é, a mente. Por ser ideia das afecções de seu corpo e ideia dessas ideias, a mente não é simples, mas complexa como o corpo, composta de muitas ideias. Assim, na *Ética* ii, a parte (corpo, mente, homem) é uma singularidade individual complexa. No entanto, na proposição *E*, ii, P24 lemos que “a mente humana não envolve um conhecimento adequado das partes do corpo humano”. Ela imagina seu corpo e, por meio dele, os corpos exteriores. Seu conhecimento é inadequado porque alcança apenas as disposições atuais de seu corpo, afetado por outros corpos e os afetando. A origem dessa inadequação encontra-se no fato de que o corpo humano não é causa das partes que o compõem nem da integração entre elas, pois a composição e a integração dependem da causalidade operante na ordem necessária da Natureza. Percebida inadequadamente, a individualidade é imaginada como parte separada de todas as outras da Natureza. No escólio da proposição *E*, ii, P35, essa separação ou esse isolamento se manifesta como privação de conhecimento verdadeiro, e o exemplo escolhido por Espinosa é o da ilusão da liberdade (a imagem da vontade livre como um poder para fazer ou não alguma coisa), isto é, privação do conhecimento das causas que determinam as operações das partes humanas da Natureza.

Na Parte iii, no escólio da proposição *E*, iii, P3, lemos que “as paixões só se referem à mente quando esta tem algo que envolve uma negação, isto é, quando a mente é considerada como uma parte da Natureza [*pars Naturae*] que não pode ser percebida clara e distintamente por si mesma sem as outras partes”, afirmação que é retomada na proposição 2 da Parte iv que enuncia que somos passivos enquanto somos uma parte da Natureza [*pars Naturae*] que não pode ser concebida por si mesma sem as outras. Na demonstração dessa proposição Espinosa usa o termo *partialis* para referir-se ao tipo de causalidade que opera na paixão, afirmando que somos passivos quando somos *causa partialis*, causa parcial, isto é, uma causa cujos efeitos não podem ser deduzidos exclusivamente das leis de nossa natureza. A paixão concerne a uma parte que não pode ser concebida sem as outras e que não encontra em si mesma a *causa total* do que sente, faz ou pensa.

Assim, desde a *Ética* ii, ser parte e ser causa parcial estão na origem da inadequação — no conhecimento — e da passividade — nos afetos. Na *Ética* iv, esta situação, acrescida de duas novas determinações — a de que para cada parte singular haverá outra mais potente do que ela, e a de que a parte humana não pode ser concebida sem as outras cuja potência ultrapassa infinitamente a sua — será o fundamento da servidão.

Todavia, “ser parte” ainda possui um outro sentido. Como observamos anteriormente, num conjunto de proposições da *Ética* ii (proposições 37, 38, 39 e 40), a *pars* é deduzida como integrante de uma totalidade, compartilhando com esta e suas demais partes propriedades comuns que “existem igualmente [*aeque*] na parte e no todo”, isto é, as noções comuns, conhecidas adequadamente pela razão. As relações de conveniência e contrariedade entre as partes permitem a elaboração de uma teoria geral da individualidade corporal (física e fisiologia dos corpos, na *Ética* ii), uma teoria geral das afecções corporais e dos afetos (lógica dos sentimentos na e da mente, na *Ética* iii) e uma teoria geral sobre bom e mau — a força dos afetos —, que permite determinar a gênese da servidão e formular a noção de natureza humana virtuosa sob a direção da razão (na *Ética* iv). Há, ainda, um último sentido de *pars*, desenvolvido na *Ética* v. Na proposição *E*, v, P36, Espinosa demonstra que “o amor intelectual da mente por Deus é o próprio amor de Deus com que este ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode ser explicado pela essência da mente humana considerada sob o aspecto da eternidade; isto é, o amor intelectual da mente por Deus é uma parte do amor infinito [*pars est infinitis amoris*] com que Deus ama a si mesmo”. Aqui, a parte não é aquela produzida por Deus ao produzir todas as outras, nem é a parte tendo propriedades comuns com o todo, mas é essência singular de uma coisa singular constituída por Deus enquanto modificado nela e que possui a mesma [*ipse*]

qualidade do infinito que nela se exprime. Passamos da região do *aeque* (o “igualmente”, que define a noção comum como o que está presente no todo e em suas partes) à do *ipse* (o “mesmo” ou o idêntico, que se encontra no finito e no infinito): a *pars* é um *ato* (amor intelectual) idêntico nela e em Deus. Não é mais *pars partialis* nem *pars communis*: é *pars singularis*.⁶²

Quando acompanhamos o trabalho demonstrativo espinosano pelo prisma da ideia de parte, podemos observar que se desdobra sempre em dois níveis: no da mente unida ao seu corpo e como afirmação da existência atual de seu corpo (ideia do corpo); e no da mente diferenciada de seu corpo, afirmando a essência dele e de si mesma (ideia da ideia). Ora, esse duplo ponto de vista do trabalho dedutivo, em lugar de separar corpo e mente, fortalece a união de ambos. De fato, uma das inovações maiores da *Ética* está em demonstrar a união corpo-mente recusando que haja atuação recíproca de um sobre o outro, de sorte que passividade e atividade se referem sempre a ambos e por inteiro: a um corpo passivo corresponde uma mente passiva; a um corpo ativo corresponde uma mente ativa. E vice-versa. Uma vez que as ideias da mente estão unidas a ela como ela está unida ao seu corpo, a diminuição e o aumento da *potentia agendi* do corpo repercute na *potentia cogitandi* da mente; isto significa que a passagem da mente da inadequação para a adequação racional (conhecimento das noções comuns e das leis universais da Natureza) e para a adequação reflexiva (conhecimento da essência singular da mente e do corpo) exige e pressupõe o aumento da potência de agir do corpo. Esse aumento se realiza em duas esferas diversas: no aumento da potência do *conatus* por meio das relações de conveniência entre corpos com propriedades comuns (aumento racional da potência de agir) e no aumento das aptidões do corpo para afetar e ser afetado por outros de múltiplas maneiras simultâneas sem ser destruído por eles nem destruí-los (aumento autônomo da potência de agir). Donde, “quem tem um corpo apto para a multiplicidade de afecções simultâneas tem uma mente cuja maior parte é eterna” (*E*, v, P39). Em outras palavras, o aumento da potência de ser e agir decorre da diminuição da dependência (abstrata) de outras partes e do crescimento da conveniência (concreta) das relações necessárias entre as partes e, sobretudo, da autonomia (concreta) da parte como causa interna de seus efeitos.

A diferença entre dependência [*alterius juris*] e autonomia [*sui juris*] determina a diferença entre, de um lado, servidão, conhecimento inadequado, causa inadequada e, de outro lado, liberdade, conhecimento adequado e causa adequada. Justamente porque, do lado da imaginação, caminham juntas abstração, inadequação, passividade e dependência, e do lado da razão e da reflexão, caminham juntas concreção, adequação, atividade e autonomia, o Prefácio da Parte iv retornará à Parte i para reforçar, antes de tudo, a autonomia de Deus ou da Natureza Naturante, isto é, a *causa sui*, livre, total, imanente, primeira e absoluta. Com efeito, se a servidão é ilusão de independência da parte isolada sob a dependência real, e se a liberdade é a certeza da autonomia da parte comum enquanto tendo parte no todo (Parte iv) e da parte singular enquanto tomando parte no todo (Parte v), é preciso que este seja demonstrado como realidade absolutamente autônoma e, por isso, deduzido da potência autodeterminada da Substância ou da identidade entre a potência e a essência de Deus. A *causa sui*, enquanto causa eficiente imanente, exprimir-se-á na causa adequada racional (Parte iv) e na causa adequada intelectual (Parte v), isto é, manifestar-se-á na parte.

Na servidão, a *pars partialis* encontra-se sob o signo da privação e da negação, marcas próprias da paixão. Observamos aqui, com o reaparecimento da privação e da negação, o mesmo que vimos acontecer ao longo do Prefácio e das definições, isto é, termos que a ontologia afastara são retomados porque ganham sentido justamente no campo da servidão. *Privação*, porque a ideia inadequada e a causa inadequada não estão aptas a dar a razão total ou a causa total do efeito, faltando-lhes autodeterminação. *Negação*, porque a *pars* não pode ser concebida *sem* as outras na ordem comum da Natureza. Em resumo, a origem do que se passa na parte passiva está fora dela, no que *não* é ela. Privação e negação transformam cada parte numa parte contrária às outras e, na servidão, numa parte contrária a si mesma: “por afecções diversas entenderei os abetos que puxam o homem em sentidos contrários”, enuncia a definição 6. Como pode ser isto possível, se Espinosa insiste em que “coisas são de natureza contrária quando não podem coexistir no mesmo sujeito, pois uma pode destruir a outra” (*E*, iii, P5) e em que o *conatus* é uma positividade ou uma potência afirmativa intrinsecamente indestrutível, que afasta ou exclui toda contrariedade interna?

No entanto, durante a dedução dos afetos, na Parte iii, Espinosa também insiste em que uma mesma coisa pode ser, *por acidente*, causa de afetos contrários num mesmo sujeito ou em vários sujeitos e, na dedução da servidão, na Parte iv, insiste em que os mesmos afetos podem arrastar um mesmo sujeito em direções contrárias. A causa por acidente e a luta dos contrários fazem sua aparição na tempestade das paixões porque na vida afetiva passional, “somos agitados de múltiplas maneiras pelas causas exteriores e, como as ondas do mar, agitadas por ventos contrários, flutuamos ignorantes de nossos reveses e de nosso fado” (*E*, iii, P59, *schol.*). Espinosa retoma, assim, a figura clássica da Fortuna, cuja iconografia a representa como uma mulher nua com um manto esvoaçante, qual nau sem rumo em mar tempestuoso.

Na Parte iv, Espinosa enuncia que afetos são contrários quando aumentam ou diminuem a potência de agir (*E*, iv, *def.* 7), demonstra que uma coisa pode ser dita má naquilo que tem de contrário à nossa natureza (*E*, iv, P30) e que, na paixão, os homens são contrários uns aos outros (*E*, iv, P34). Em suma, se a indestrutibilidade intrínseca do *conatus* exige que o *contrarium* lhe seja sempre externo, como explicar sua interiorização? Como a servidão pode comportar contrariedade se, ainda que seja a forma extrema da inadequação, é uma forma de afirmação do *conatus* na existência e, portanto, deveria expulsar a contrariedade, em vez de ser habitada por ela?

Todavia, o leitor atento observará que Espinosa também insiste em dois pontos capitais: por um lado, na afirmação de que afetos contrários podem ser produzidos em nós por uma coisa qualquer *por acidente*, motivo que o leva, nas definições 3 e 4, a introduzir o contingente e o possível para a dedução da servidão; mas, por outro lado, insiste na diferença entre *diversum* e *contrarium*, distinção que será indispensável para que a razão conheça o que “há de bom e mau nos afetos”.

Diversum é o diferente por essência (os atributos são realmente diversos; os modos finitos são realmente diversos por seus atributos e são realmente diversos deles justamente porque deles recebem a essência e a potência). *Contrarium*, porém, se diz da diferença de intensidade na potência de coisas de *mesma natureza*, pois as coisas que nada possuem em comum são diferentes por essência e não são contrárias nem concordantes entre si.

Na medida em que o *conatus* é a essência atual de um indivíduo, este é *diversum* dos demais pela diferença de suas potências atuais. Os diversos podem convir ou ser contrários. Convêm entre si pelo que possuem em comum (os atributos possuem em comum a potência de *causa sui* que os unifica como constituintes da essência do absoluto; as partes do corpo convêm porque têm em comum a causalidade eficiente do *conatus* que os unifica como constituintes de um único corpo). São contrários quando, embora convenientes por suas essências, diferem pela intensidade de suas potências, e é essa diferença que, na ordem comum da Natureza, transforma os diferentes em contrários. *Contrário*, portanto, se diz das *forças* [vis] externas e internas cuja intensidade varia em cada parte (da Natureza) que, isolada, é incomensuravelmente mais fraca do que as causas externas e luta com elas para afirmar-se na existência. No caso da parte humana da Natureza, *contrarium* está referido às forças dos afetos, ou, como diz o título da Parte iv, *De affectuum viribus*. A contrariedade não se encontra no interior da essência, mas na variação da intensidade de sua potência sob os efeitos da causalidade externa de potências cujas forças são superiores e contrárias às suas.

Indaguemos: o que alguma coisa teria em comum conosco? Sabemos, pela física da Parte ii, que o comum se diz da *ação em comum* para alcançar um mesmo efeito. A comunidade se estabelece não entre essências singulares — Espinosa não é tomista —, mas entre potências de agir singulares. Porém, é preciso ainda examinar o corolário da proposição E, iv, P31, no qual Espinosa reintroduz a utilidade: é tanto mais útil o que mais concorda com nossa natureza, e o que mais concorda com nossa natureza é mais útil. Introduzida a utilidade, são explicadas as noções de diferença e de contrariedade: o diverso (ou realmente distinto) é o que nada tem em comum conosco, não nos podendo ser útil nem inútil. É-nos indiferente, como a música para o surdo. Ou, como escreve Espinosa, nenhum de nós inveja a coragem do leão e a altura da montanha. O contrário, porém, não é o que é contrário à nossa natureza, mas o que é *contrário ao bem que desejamos*. Assim, a contrariedade, mais uma vez, não se estabelece no interior da essência singular nem entre essências singulares, mas entre suas *cupiditates* e, portanto, entre as forças das essências ou intensidades de suas potências. É por esse motivo que as proposições E, iv, P32, E, iv, P33 e E, iv, P34 enunciavam que a contrariedade entre os homens se estabelece *quatenus affectibus qui passiones sunt*, “enquanto seus afetos são paixões”.

Essências não são contrárias; a força de suas potências, sim. *É essa contrariedade que as definições 3 e 4 chamam de contingente e possível*, pois a parte parcial e contrária está sob o poderio de forças externas mais potentes e contrárias à sua natureza e por isso a servidão é a humana impotência sobre os afetos que nos joga sob a *fortuna potestas*. Não padecemos nem somos servos *porque* somos uma parte da Natureza, mas *enquanto* [quatenus] somos uma parte que *não* pode ser concebida *sem* as demais, isto é, *enquanto* [quatenus] *não* pode ser concebida por si mesma e cuja potência é incomensuravelmente menor do que as delas. Passividade, heteronomia e servidão referem-se à coisa singular enquanto parte determinada pelo que *não* é ela e pelo que é *contrário* a ela.

O axioma, portanto, dá pleno sentido ao reaparecimento do contingente e do possível. Como observamos, nas obras anteriores e na Parte i da *Ética*, Espinosa recusa as noções de contingência e possibilidade objetivas, reduzindo-as a imagens resultantes de nosso desconhecimento de uma contradição interna que torna uma essência impossível, bem como de nosso desconhecimento das causas necessárias de uma existência cuja essência sabemos não ser internamente contraditória. Vimos também que a tradição fizera do contingente e do possível noções indispensáveis para a prova da liberdade divina como *potestas* e da liberdade humana como *facultas*, isto é, em ambos os casos, como um poder para fazer ou não alguma coisa. A rejeição espinosana do contingente e do possível segue a rejeição das noções de *potestas* divina e *facultas* humana. Pelas definições do contingente e do possível e pelas demonstrações da Parte iv, Espinosa se ocupa com a contradição/não contradição da essência (no lugar da contingência) e com a presença/ausência da causa (no lugar da possibilidade). Afastando a perspectiva voluntarista, bem como a fatalista, o filósofo reintroduz o possível e o contingente, porque, agora, apresenta o campo imaginativo da *fortuna potestas*, urdido com a teia da possibilidade e da contingência, pois a servidão se exprime numa subjetividade empírica dilacerada — “vejo o melhor e o aprovo, mas sigo o pior” —, quando a *pars partialis et contraria* experimenta seu isolamento e sua fraqueza no conjunto das forças naturais mais numerosas e mais poderosas do que ela e contrárias a ela. A parte isolada e fraca é atingida pelas forças externas sem que possa compreendê-las nem compreender-se no todo necessário da Natureza. Estar *alienus juris* ou *alterius juris* é exatamente experimentar o embate com a exterioridade como acidental e fortuito.

O reaparecimento do contingente/possível é também indispensável à economia da dedução geométrica porque a distinção entre ambos determina primeiro movimento do saber certo sobre o bom e o mau: os afetos terão força diferente conforme se

refiram a coisas imaginadas como necessárias, contingentes ou possíveis, sendo fundamental distingui-las para e na dedução da intensidade afetiva, uma vez que são decisivas para a variação dessa intensidade. Em outras palavras, a determinação imaginativa da força do afeto segundo a imagem necessária, contingente ou possível das coisas exteriores institui o campo no qual a razão irá operar para vencer a Fortuna.

A tarefa da razão — isto é, daquilo que é a essência da mente quando conhece clara e distintamente (*E*, iv, P40) — consistirá em determinar o que “há de bom e mau nos afetos”, ou seja, em avaliar quais aumentam e quais diminuem a potência de agir do corpo e de pensar da mente, quais são contrários ao homem e quais lhe são convenientes, como afastar os primeiros e fortalecer os segundos. Como *auctor moderator*, a razão pesa, medita, avalia, julga e oferece a medida, a moderação, passando do que é contrário *por acidente* (a Fortuna) ao que é conveniente *por natureza*.

O axioma oferece uma visão da Natureza como conjunto de coisas singulares articuladas num sistema de forças e poderes desiguais em conflito, os mais fracos podendo ser destruídos pelos mais fortes e potentes. Será essa a descrição do estado de natureza, no final da Parte iv, e por isso o homem *sui juris* nesse estado é uma abstração, como dizem o *Tratado teológico-político* e o *Tratado político*. No “sistema da servidão” tudo é abstrato: a individualidade e a alteridade belicosas se constituem por privação e negação, e será compreensível que a imaginação produza uma teoria do direito civil como relação entre proprietários, na medida em que *imperium* e *dominium* definem a imagem do sujeito *sui juris*.

O axioma organiza a Parte iv em duas linhas divergentes de proposições: a primeira, que reúne as proposições 1, 8, 14, 15, 16 e 17, refere-se ao conhecimento; a segunda, que reúne as proposições 2 a 7, 18 e 19, refere-se à finitude da parte humana da Natureza, isolada das demais e submetida à Fortuna ou à servidão. Somente a partir da proposição 20, quando a virtude entra em cena, a correlação de forças se transforma e dá início a uma terceira série de proposições sob a direção da razão que, retomando os afetos, passa a avaliá-los no que têm de bom e mau.

A Parte iv é passagem e travessia. Passagem da servidão e do poderio da fortuna à liberdade racional e à potência da virtude (“conhecer é a virtude suprema da mente”). Travessia porque a física das afecções e a lógica dos afetos exigem que o percurso encontre um ponto de apoio novo e este se localiza numa região perigosamente frágil.

De fato, esse ponto de apoio é o *desejo e não a razão*, e o desejo se realiza originariamente como paixão e servidão. Do ponto de vista afetivo, é irrelevante que a razão demonstre a necessidade universal da Natureza e da natureza humana, pois a imaginação opera na esfera da particularidade, da contingência e da contrariedade, únicas reais para ela. Tratar os afetos como naturais significa não só demonstrar que possuem causas naturais determinadas, mas ainda demonstrar a necessidade com que são vividos e experimentados imaginariamente numa ordem que não é a das conexões universais necessárias, mas fortuna, ordem empírica da finitude abstrata. Eis por que, na mais anti-intelectualista das proposições da *Ética*, lemos: “o verdadeiro conhecimento do bom e do mau, enquanto verdadeiro, não pode refrear nenhum afeto, a não ser quando este conhecimento é considerado um afeto” (*E*, iv, P14). Demonstrada a fraqueza da razão diante dos afetos, a ela só restará tornar-se um afeto também para realizar a travessia da servidão. E esse afeto será o desejo. Travessia difícil, pois a razão precisa encontrar na própria paixão e na servidão o instrumento que fará de um sujeito *alterius juris*, o sujeito *sui juris*, *auctor*/agente de suas ações.

A chave da relação entre razão e desejo encontra-se nas relações entre razão e virtude e entre desejo e virtude, a partir da definição 8:

Por virtude e potência entendo o mesmo; isto é, a virtude, enquanto referida ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem poder de fazer algumas coisas que só pelas leis de sua natureza podem ser entendidas.

Virtus e potentia, força e potência, são uma só e mesma coisa quando o homem é causa adequada de suas ações e ideias. Ora, no escólio da proposição *E*, ii, P40, Espinosa afirma que a essência da mente é a razão. Esta não é uma faculdade da alma, mas a própria mente em ato conhecendo clara e distintamente, de sorte que a razão é o *conatus* intelectual quando o esforço de conhecer se explica exclusivamente pela potência da mente. Usar a razão é o esforço da mente para perseverar na existência compreendendo a si mesma, seu corpo e os corpos exteriores, esforço que se deduz apenas da necessidade interna ou da natureza da própria mente e que por isso é o primeiro e único fundamento da virtude (*E*, iv, P20, *cor.*). A razão é, pois, a virtude ou potência da mente, ato de compreensão atual que tem seu fim em si mesmo.

Por seu turno, o desejo também é a própria essência do homem quando determinado a agir por uma afecção que nele se encontra. Passivo e servo, se a afecção que o determina é causada pela força de uma potência externa, o desejo pode tornar-se ativo se a afecção lhe for interna. Essa interioridade lhe é dada quando a razão lhe oferece o que desejar. Assim, a razão precisa do desejo para penetrar na vida afetiva — pois só um afeto mais forte e contrário pode destruir um outro afeto — e o desejo precisa da razão para tornar-se virtude da mente, igualando a potência afetiva e a potência intelectual, de sorte que a essência do homem possa ser definida como idêntica à sua potência, seja esta o desejo ou o conhecimento. Para retirar o desejo da passividade e servidão em que se encontra originariamente, a razão lhe oferece o *exemplar naturae humanae*, determinando-o internamente, ainda que a imaginação, num primeiro momento, experimente o exemplar como norma externa. A norma da natureza humana sendo a própria natureza humana como noção comum, o desejo encontra no interior de si mesmo a força para não sucumbir à Fortuna.

Compreendemos, então, por que a Parte iv define o apetite como fim: trata-se da causa eficiente desejante que recebe da

razão os móveis internos para agir com virtude, mas porque está originariamente mergulhado na servidão, experimenta-os, primeiro, como fins e apenas depois os reconhece como sendo ele próprio ou causa eficiente determinada pela virtude da mente. Um dos mais belos momentos da geometria dos afetos, na Parte iv, surge quando, ainda no interior da paixão, ignorar é experimentado pela razão como tristeza e conhecer, como alegria. Ora, a Parte iii demonstrou que as paixões nascidas do desejo e da alegria podem tornar-se ações quando nos tornamos causa adequada deles. É a alegria de conhecer que suscitará, internamente, o desejo de conhecer, fazendo com que a mente deseje aquilo que ela *é*: virtude de conhecer. Experimentado afetivamente como alegria, portanto, como paixão forte que se torna ação, o conhecimento, afeto mais forte, sintetiza razão, desejo e virtude.

* Este texto foi originalmente uma conferência proferida em 1993, no simpósio Spinoza 2000, no Spinoza Institute de Jerusalém, publicada na revista *Discurso*, n. 24, 1994, em homenagem a Gérard Lebrun. A versão de 1993-94 foi acrescida de algumas observações e análises novas, com base no volume i de *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

7. Liberdade e necessidade — Uma discussão entre Espinosa e seu amigo Tschirnhaus

UM AMIGO DE ESPINOSA

Médico e matemático, pertencente à pequena nobreza alemã, Tschirnhaus, hoje mais conhecido por sua correspondência com Espinosa do que por sua própria obra, foi, entretanto, celebrado em sua época, e seus trabalhos eram lidos e citados nas universidades alemãs até o século xviii. Entre seus feitos científicos, ligados aos estudos das curvas e tangentes, registra-se a descoberta da chamada “cáustica de reflexão”, que se forma quando se aproxima uma chama de um espelho cilíndrico, estudo que, juntamente com a obra de Desargues, levará Leibniz a redefinir a tangente, considerando-a não mais uma reta, e sim uma curva envolvida por outra.

Foi inegável a estima de Espinosa por Tschirnhaus, a melhor prova disso estando no fato de que lhe haver dado uma cópia do manuscrito da *Ética*, o que só fizera para amigos estimados e muito próximos. Essa estima era recíproca: uma carta de um amigo comum, Schüller, datada de 1675 (Carta 63), relata que, estando em Londres, Tschirnhaus defendeu as ideias de Espinosa contra as objeções de Boyle e de Oldenburg¹ e foi responsável pela nova leitura do *Tratado teológico-político* por este último e pela mudança de sua posição com respeito à obra espinosana. Também outra carta de Schüller, datada de 1675 (Carta 70), relata que, graças à boa recomendação feita por Espinosa, Tschirnhaus pôde travar conhecimento com Huygens e que este, depois de exprimir sua alta consideração pelo filósofo, indagou se Tschirnhaus conhecia alguma nova obra, além do *Teológico-político*, mas Tschirnhaus lhe respondeu que, a não ser os *Princípios da filosofia cartesiana*, de nada sabia.² E Schüller comenta: “Ele espera que isso vos agrade”, pois a promessa de sigilo sobre a *Ética* nunca foi quebrada pelo amigo. Tanto assim que, nessa mesma carta, Schüller se refere aos primeiros contatos de Tschirnhaus com Leibniz em Paris e pergunta se haveria consentimento de Espinosa para transmitir-lhe o manuscrito da *Ética*. A negativa de Espinosa foi respeitada por Tschirnhaus, ainda que tenha mencionado a Leibniz trechos da *Ética* e sua estrutura geral.

Embora, como escreve um intérprete da obra de Tschirnhaus, este possa ser considerado um “espinosista herético”³ e embora uma carta de Pieter van Gent, seu amigo e de Espinosa, julgue inadmissível que Tschirnhaus, discípulo de Espinosa, mantenha a crença na imortalidade da alma,⁴ a proximidade entre Tschirnhaus e Espinosa se mostra não só nas cartas trocadas entre ambos e na confiança recíproca que marcou suas relações, mas também na obra filosófica de Tschirnhaus, a *Medicina da mente* [*Medicina mentis*], cuja estrutura se aparenta à do *Tratado da emenda do intelecto*, como se Tschirnhaus tivesse procurado concluir o que ficara inacabado em Espinosa, não apenas no tocante ao método, mas também no tocante à física e à relação entre razão e experiência. Dessa proximidade entre ambos e dessa intenção de completar o trabalho do amigo dá provas o Prefácio da *Medicina mentis*.

De fato, Tschirnhaus inicia o Prefácio afirmando que nada produz uma alegria tão intensa nem uma fruição tão completa quanto o conhecimento verdadeiro. Se nisso está a posse de um “espírito verdadeiramente feliz”, é preciso deduzi-lo de um dom divino feito aos homens, o intelecto, “pois é por seu intermédio que é permitido ao homem contemplar mentalmente verdades profundas e alcançar o contentamento d’alma”.⁵ Assim sendo,

tenho a intenção de apresentar neste livro um método para aperfeiçoar da melhor maneira nosso intelecto, na medida em que isso é possível por meios naturais. Nenhuma reflexão, na verdade, será mais útil, no limiar dessa empreitada, do que examinar cuidadosamente a que grau preciso de perfeição o intelecto pode ser levado, a fim de que qualquer homem desejoso de adquirir a sabedoria tenha sempre diante dos olhos o objetivo rumo ao qual deve dirigir-lo.⁶

Para tanto, continua Tschirnhaus, é preciso libertar-se dos preconceitos e das fantasias que reduziram a filosofia à do “filósofo do verbo”, ocupado com as denominações das coisas, e passar à filosofia praticada pelo “filósofo do real”, expressão que cabe

somente àquele que acedeu a um nível de conhecimento tal que constata, fazendo em si mesmo a experiência, que está em seu poder colocar às claras, pelas forças próprias de seu espírito, tudo o que é acessível ao intelecto humano [...] e essa ciência, ou melhor, essa arte de descobrir é precisamente a filosofia autêntica [...]. Por isso decidi, neste livro, expor ao leitor, tão claramente quanto possível, esse método, isto é, uma filosofia conforme à ideia que acabei de esboçar [...]. Preferi intitulá-lo *Medicina do espírito e do corpo* a fim de tornar a filosofia atraente para todos. E a filosofia autêntica tem exatamente a tarefa de mostrar com clareza o quanto a saúde do corpo e do espírito fazem falta a todos os homens, assim como deve mostrar com clareza a quais remédios, apropriados aos males, convém recorrer.⁷

O projeto de Tschirnhaus era o de dividir a obra em duas partes principais: a primeira, dedicada aos “preceitos gerais da arte de descobrir” e na qual a medicina do espírito e do corpo incidiria diretamente não só na metafísica, mas também na moral; a segunda, constituída de tratados independentes, estaria voltada para os “preceitos especiais da arte de descobrir”, isto é, dedicados à matemática, aos experimentos e à física. Esse projeto lança muita luz sobre as cartas trocadas com

Espinosa, nas quais Tschirnhaus pedira que este concluísse e publicasse o “tratado sobre o método” (isto é, a *Emenda do intelecto*) e a física (apenas esboçada na Parte ii da *Ética*), pusera um conjunto de questões sobre a força do intelecto para tirar apenas de si mesmo o conhecimento verdadeiro e indagara com insistência sobre a relação entre razão e experiência.

A CORRESPONDÊNCIA DE ESPINOSA COM TSCHIRNHAUS

A correspondência de Espinosa com Tschirnhaus, excetuada a mantida com Oldenburg, é a mais longa (pelo menos no estado atual da Correspondência⁸): são dez cartas, escritas entre 1674 e 1676. É também a mais importante, não só porque as de 1676 constituem o conjunto dos últimos escritos de Espinosa, como ainda, se considerarmos o todo da troca epistolar, porque nelas são tratadas as questões mais candentes da obra espinosana: a recusa do livre-arbítrio, a explicação da distinção entre ideia adequada e ideia verdadeira, as consequências da definição da mente como ideia do corpo e de ambos como modos de atributos divinos, a nomeação dos modos infinitos imediatos e mediato, a gênese necessária de todas as coisas a partir da necessidade da essência de Deus, a produção dos corpos e a dedução *a priori* dessa produção a partir do atributo extensão e a ideia de infinito atual em matemática.

Uma leitura atenta desse conjunto de cartas mostra que variam não só quanto aos assuntos, mas também pelo tom, e por isso propomos escandi-lo em três etapas: a primeira é a das duas cartas de 1674, sobre o livre-arbítrio; a segunda, a das cartas de 1675 sobre o método e a física; e a terceira inclui as duas últimas cartas de 1675 e as quatro de 1676, referindo-se agora prioritariamente à ontologia. Na primeira etapa, isto é, quando os dois correspondentes ainda não se conhecem, Tschirnhaus, que possivelmente teria lido os *Princípios da filosofia cartesiana* e os *Pensamentos metafísicos*, se apresenta como um cartesiano que faz objeções a um outro cartesiano; na segunda, depois que ambos se encontraram, conversaram algumas vezes e Tschirnhaus leu o manuscrito do *Tratado da emenda do intelecto* e, pelo menos, a Parte i da *Ética*, o tom de suas cartas é um misto de consulente e aprendiz; na terceira, o tom muda e é o de um pensador que apresenta objeções a um outro em quem confia e cujas ideias pretende adotar.⁹ A correspondência nos dá a clara impressão de acompanharmos a formação filosófica de um jovem talentoso, movido pelo desejo sincero de conhecimento, que começa cartesiano e pretende terminar espinosano.

Como, em outro lugar, já nos ocupamos com as cartas do que chamamos de segunda e terceira etapas da correspondência com Tschirnhaus,¹⁰ não nos ocuparemos aqui com as dos dois últimos períodos, mas voltaremos nossa atenção para a primeira troca epistolar, quando, em 1674, Tschirnhaus propôs a Espinosa a questão do livre-arbítrio.

Antes, porém, de examiná-la, propomos um *intermezzo*. De fato, essa primeira troca de cartas entre Tschirnhaus e Espinosa parece provocada pela leitura que o primeiro fez dos *Princípios da filosofia cartesiana* e seu apêndice, os *Pensamentos metafísicos*, primeira obra publicada do filósofo. Ora, é interessante observar que as questões de Tschirnhaus são muito semelhantes às de um outro leitor dessa obra, o cerealista de Dordrecht, Willelm Blijenbergh. Uma rápida passagem pela correspondência entre este último e Espinosa nos ajuda a perceber, de um lado, como as ideias espinosanas causam perplexidade em leitores cristãos, e, de outro, a diferença entre esses leitores quando estão realmente animados pelo amor intelectual.

INTERMEZZO

As cartas de Blijenbergh a Espinosa nascem, certamente, de sua leitura da proposição 15 da primeira parte dos *Princípios da filosofia cartesiana* com seu longo escólio,¹¹ e do sétimo e oitavo capítulos da segunda parte dos *Pensamentos metafísicos*.¹² Por isso, ocupam-se com um único assunto que parece angustiar o missivista porque deseja vê-lo explicado filosoficamente, mas não consegue satisfazer-se com as explicações oferecidas por Descartes e seu comentador, Espinosa: a origem e natureza do mal e, por conseguinte, da vontade e liberdade humanas em sua relação com a presciência de Deus e a vida futura.

Se, escreve Blijenbergh em sua primeira carta, aceitarmos com Descartes e convosco que criar e conservar as coisas são uma só e mesma coisa, que Deus cria e conserva todas coisas e os movimentos delas, que é ele a causa criadora da substância da alma e a causa conservadora dos movimentos e esforços anímicos, então, devemos concluir que ele é causa da vontade e de todas as volições, tanto das boas como das más. Se assim for, somente duas alternativas se apresentam: ou não há maus movimentos da vontade, más volições e más ações, ou Deus é a causa imediata do mal, uma vez que as más ações são produzidas por meio da alma e, portanto, com o concurso direto de Deus. Sendo assim, será preciso dizer ou que Adão não pecou ao comer o fruto proibido ou que, ao comê-lo, não o fez pelo fato de possuir uma vontade, mas porque Deus determinou o movimento dessa vontade para aquilo que ele próprio decretara ser um mal. Essas alternativas não podem, evidentemente, satisfazer Blijenbergh:

Nem vós nem o senhor Descartes pareceis desatar este nó ao dizer que o mal é um *não ser* para o qual Deus em nada concorre: com efeito, de onde provém a vontade de comer o fruto proibido ou o movimento dos demônios para a soberba? [...] como fazeis saber em vosso escrito [os *Pensamentos*

metafísicos], o concurso de Deus não consiste senão em determinar uma coisa de uma maneira ou de outra por sua vontade e, portanto, há concurso de Deus para uma vontade má, enquanto má, tanto quanto para uma vontade boa, enquanto boa, pois a vontade de Deus é uma causa absoluta. [...] Além disso, não há qualquer determinação da vontade que Deus não conheça desde toda eternidade, pois toda determinação dela depende de um decreto dele [...] os decretos de Deus são causa de nossas determinações.¹³

A posição de Descartes e de Espinosa não o satisfaz porque aumenta a dificuldade em lugar de resolvê-la, uma vez que os dois filósofos afirmam Deus como causa da alma, da vontade e das volições e, ao mesmo tempo, esvaziam a positividade de uma volição má. Donde, conclui Blijenbergh, ou somos obrigados a considerar que uma vontade má não é má ou que Deus, causa primeira da alma e da vontade, é causa imediata do mal. Ou, como sintetiza Espinosa em sua resposta: se a providência e a vontade divinas forem uma só e mesma coisa e se o concurso de Deus conservar tudo quanto foi por ele criado, parece disso resultar ou que Deus é o autor do mal ou que este não existe.

Ora, escreve Espinosa, “não explicais o que entendeis por mal”. Pareceis, pelo exemplo da vontade determinada de Adão, entender por mal a própria vontade quando determinada a querer algo contrário à vontade de Deus. Sem dúvida, será mesmo absurdo manter ou que Deus produz coisas contrárias à sua vontade ou que poderiam ser boas, mesmo contrariando a vontade dele. “Eu dissera o mesmo que vós, se pusera o problema como o pusestes.”¹⁴ Mas não o ponho desta maneira. Antes de mais nada, porque o mal e o pecado não são positivos, porém palavras impropriamente empregadas para definir a relação do homem com Deus. Na verdade, “é falar impropriamente e de maneira demasiado humana, dizer que pecamos contra Deus ou que os homens podem ofendê-lo”.¹⁵

Qual o engano de Blijenbergh? Ter confundido o conteúdo determinado de uma volição e a positividade do mal, identificada com o pecado, quando mal e pecado nada encerram de positivo. De fato, tomada em si mesma e sem comparação com outras, uma coisa existente, seja qual for, envolve uma perfeição que se estende até onde se estender sua essência, “pois essência e perfeição são um só e o mesmo”. Toda essência-existência é positiva e perfeita, e só concebemos alguma imperfeição quando a comparamos a outra que supomos perfeita, isto é, dotada de mais essência do que ela.¹⁶ Pensamos em seu *grau* de perfeição como dependente de seu grau de *realidade* porque a comparamos com outras, de sorte que a imperfeição a ela atribuída nasce simplesmente de não a tomarmos em si mesma, mas em relação a outras que imaginamos possuir mais essência do que ela. Em si mesmo, o conteúdo da volição de Adão (ou a vontade de Adão de comer o fruto) nada contém de imperfeito ou mau, exprimindo apenas a essência atual singular do homem Adão, que realiza um ato correspondente ao seu próprio ser no momento em que age: sua singularidade essencial exprime-se na singularidade de sua volição e na do ato realizado. Imaginamos perfeição e imperfeição como qualidades das coisas, e não como a realidade e irrealidade delas, porém a identidade entre perfeição e realidade indica que o pecado, não sendo mais do que pura imperfeição, nada possui de positivo em si mesmo, reduzindo-se apenas à avaliação subjetiva da qualidade de um ato por comparação com outros que julgamos bons.

Além disso, não se pode, rigorosamente, afirmar que a vontade de Adão seja contrária à Lei de Deus e que seja um mal porque desagrade a Deus, pois isso seria admitir que algo possa acontecer contra a vontade divina ou que Deus tenha simpatia ou antipatia por certos atos ou por certos seres. No primeiro caso, deixamos de compreender que, sendo a vontade e o intelecto divinos idênticos, um acontecimento contrário à vontade de Deus seria o mesmo que uma ideia contrária à ideia afirmada pelo intelecto de Deus, como se disséssemos ser possível um círculo quadrado. No segundo caso, conceberíamos Deus com paixões, afetado pela exterioridade, carente e incompleto, atribuindo-lhe, agora sim, grande imperfeição. Rigorosamente falando, *Deus é causa do ato de Adão e esse ato não é um mal*: de uma perspectiva humana, é mera privação que, como a palavra indica, é uma ausência que só tem sentido para nós e nenhum para o intelecto divino.

Falamos em privação e imperfeição, explica Espinosa, porque temos o costume de definir coisas de aparência semelhante por meio de uma definição geral, obtida por comparação entre indivíduos que consideramos num mesmo gênero, sem fazer caso da singularidade concreta de cada um deles. Para isso, forjamos definições e modelos universais de perfeição que nos levam a chamar alguma coisa de imperfeita, não por algo que lhe seja intrínseco, mas por lhe faltarem determinações inseridas na definição abstrata à qual a subordinamos. “Diante de alguém cujos atos são contrários a essa perfeição, julgamos estar privado dela e desviado de sua natureza.”¹⁷ O intelecto divino, porém, não constrói esse tipo de ficções nem conhece universais abstratos ou gêneros gerais, e sim conhece essências singulares reais às quais não atribui nem mais nem menos perfeição do que lhes concederam seu intelecto e sua potência. Por conseguinte, na perspectiva divina e natural, Adão é uma essência singular que possui a perfeição que lhe é própria e não está privada de coisa alguma.

Tendo assim explicado ao correspondente que é preciso abandonar a imagem de essências universais de que as coisas particulares seriam realizações menos ou mais perfeitas, segundo uma escala comparativa de graus de perfeição, e que é necessário apreender a singularidade como realidade única de uma essência que é, enquanto tal, perfeita e da qual decorrem necessariamente operações e ações, e tendo explicado que o decreto divino não é senão a lei natural necessária que ordena e encadeia essências singulares e, numa essência singular, ordena e encadeia operações e ações, Espinosa julga haver desatado o nó que prendia a vontade divina e a humana ao mal, pois este é mera negação tanto para Deus como para o homem. Donde, conclui: “quer-me parecer que temos ido até o fundo da questão que vos dava cuidados”.¹⁸

Todavia, Espinosa pensa poder reconhecer nas palavras de Blijenbergh o lugar de onde este fala: trata-se de um cristão

que, falando a linguagem da imaginação, deseja alçar-se à filosofia, mas experimenta a divergência crescente entre sua fé e a razão. Prevendo possíveis escrúpulos do interlocutor, Espinosa se adianta e responde antecipadamente a duas perguntas previsíveis: por que a Bíblia afirma que Deus deseja a conversão do pecador, se proibiu a Adão uma ação que sabia que este praticaria? E por que poderia parecer que a concepção filosófica, acima exposta, levaria a concluir que o orgulhoso, o avaro e o desesperado honram a Deus da mesma maneira que o generoso, o caridoso e o paciente?

A Bíblia, diz Espinosa respondendo à primeira pergunta, usa constantemente uma linguagem antropomórfica para acomodar-se ao entendimento do vulgar, motivo pelo qual todas as regras de vida dadas por Deus aos profetas assumiram a forma de leis e eles as explicaram por meio de parábolas nas quais Deus se torna legislador e rei, com paixões semelhantes às humanas. Deram, assim, “à causa das ações o nome de lei e aos seus efeitos, o de castigo e recompensa”.¹⁹ Os filósofos não devem, porém, aceitar a linguagem legalista das Escrituras, mas pôr-se acima dela, “isto é, praticar a virtude por ela mesma, porque é o que há de melhor e não porque ordenada por uma lei”.²⁰ Nesta perspectiva, a interdição divina feita a Adão nada mais é do que Deus revelando ao primeiro homem que a morte seria o efeito da ingestão do fruto daquela árvore, fazendo-o conhecer, exatamente como nosso intelecto natural nos faz conhecer, os efeitos mortais dos venenos, conhecimento que lhe foi dado “para aumentar sua ciência e sua perfeição”.²¹ Indagar por que, ao mesmo tempo, Deus não lhe teria dado uma vontade mais perfeita seria o mesmo que “indagar por que não deu ao círculo todas as propriedades da esfera”,²² isto é, por que, em vez de Adão, não criou Pedro ou Paulo.

Quanto à segunda questão, embora seja verdade que bons e maus honram a Deus, não o fazem da mesma maneira, pois enquanto os segundos desconhecem Deus e, como instrumentos nas mãos de um artífice, são manipulados sem o saber e gastos com o uso, somente os primeiros o fazem porque conhecem Deus e por isso mesmo possuem mais perfeição, isto é, participam mais da natureza divina e exprimem a perfeição de Deus.

Blijenbergh, não convencido, responde:

Deveis saber que, para filosofar, sigo duas regras gerais: a primeira é o conceito claro e distinto de meu entendimento; a segunda, a Palavra revelada de Deus ou a vontade de Deus. Pela observação da primeira, esforço-me para ser amigo da verdade; pelas duas, um filósofo cristão. E se acontecesse, depois de cuidadoso exame, que o conhecimento natural estivesse em conflito com o Verbo Divino, ou não parecesse em boa concordância com ele, a Palavra de Deus tem sobre minha alma uma autoridade tal que os conceitos que eu supunha claros se tornariam suspeitos, pois não consinto opô-los à verdade que me é prescrita pelo Livro, ou em colocá-los acima dela [...] se eu tivesse apenas a primeira regra, lendo vossa carta, concordaria convosco; mas possui também a segunda que me obriga a separar-me de vós.²³

Porque Blijenbergh introduz uma “segunda regra para filosofar” que faz pensar na dupla regra da “dupla justiça” de Calvino?²⁴ Como a maioria dos holandeses que se julga cartesiano, Blijenbergh acredita que a metafísica de Descartes pode e deve servir a fins apologeticos, oferecendo argumentos racionais para os artigos da fé, particularmente a criação *ex nihilo* e o pecado original, ambos referidos à vontade livre — a primeira como efeito da potência infinita de Deus, o segundo como consequência de um livre querer separado da direção do intelecto. Além disso, a distinção real entre a substância extensa e a pensante aparece como garantia racional da imortalidade da alma e do julgamento dela, após a morte do corpo. Se outros artigos de fé permanecerem incompreensíveis para a *res cogitans*, ou se a contradisserem, basta recorrer à “segunda regra” que, julga o missivista, não é incompatível com o cartesianismo, isto é, a admissão da superioridade da verdade revelada sobre aquela alcançável pela luz natural. Blijenbergh distingue *lumen naturale* e *lumen gratiae* e, seguindo o preceito de Agostinho, considera que a fé orienta a razão (determina-lhe os conteúdos a pensar), socorre a luz natural (oferece-lhe critérios para distinguir verdadeiro e falso), purifica nosso intelecto (dá-lhe força para afastar-se do falso) e, por ser dotada de dignidade e ofício superiores à razão, julga os conteúdos racionais decidindo quais são e quais não são aceitáveis para o crente.

Entretanto, podemos indagar o que, nesse momento, teria levado Blijenbergh a introduzir a “segunda regra”. Como calvinista, Blijenbergh considera a Bíblia guia indispensável para o homem que, após a queda, “facilmente cai no esquecimento de Deus e é grandemente propenso a erros de toda sorte”²⁵ e por isso reconhece que temos “precisão de uma doutrina celeste que nos foi entregue por escrito para que não caísse no esquecimento nem fosse corrompida pela presunção dos homens”. Além disso, todo calvinista sabe que, assim como a “dupla justiça de Deus” ensina que a Lei revelada é a regra ao alcance de nosso entendimento enquanto a justiça secreta é a regra de nossa fé, assim também as Sagradas Escrituras “trazem sua própria evidência e não devem ser objeto de demonstrações e argumentos da razão”.²⁶ Ora, o que Espinosa dissera na carta anterior sobre a Bíblia há de parecer avanço indevido da razão na esfera do sagrado, na qual não possui competência alguma, desrespeitando a distinção feita por Calvino entre “o entender as coisas terrestres e o entender as celestes” e que são coisas celestes “o conhecimento de Deus, da vontade divina e das regras para a conformidade de nossas vidas a eles”.²⁷ Porém, de certeza, a “segunda regra para filosofar” fez sua aparição porque Blijenbergh se sentiu perturbado com o uso das Escrituras feito por Espinosa.

Certamente, não lhe há de haver passado despercebida a transformação que a carta de Espinosa impusera à célebre passagem do apóstolo Paulo na Epístola aos Romanos — “estamos nas mãos de Deus como a argila nas mãos do oleiro” — quando afirmara que somente o conhecimento intelectual de Deus nos faz virtuosos e somente como sábios o servimos,

enquanto o ignorante, tomado pelo temor de Deus, é consumado cegamente como o instrumento consumido nas mãos do artífice. Também não lhe há de haver escapado que, ironizando quem indagasse por que Deus não fez a esfera com as propriedades do círculo, Espinosa, sem uma única menção explícita ao profeta, tenha retirado consequências filosóficas das palavras do Deus de Isaías: “O que deveria fazer por minha vinha que não fiz?”. Impossível não perceber que, ao declarar a singularidade de Adão e que ao criá-lo Deus não criou o homem em geral, nem Pedro ou Paulo, Espinosa deixara implícita a indagação: como exigir que Deus fizesse pela essência de Adão mais do que havia a fazer?

Insistindo nos termos da carta anterior — se criar e conservar são o mesmo, se Deus cria e conserva todas coisas, se estas, portanto, só agem pelo concurso de Deus —, Blijenbergh reafirma que ou o mal não existe ou Deus é a causa dele. Se o mal, o erro ou o pecado são apenas privação de um estado anterior de perfeição, é preciso admitir que o mal vem ao mundo porque nos inclinamos para um estado de imperfeição pelo mau uso das forças que nos foram dadas por Deus. Todo cristão aprendeu com Agostinho que o peso da carne nos inclina para o baixo e que é preciso aumentar o peso do espírito para que nos incline para o alto. A declinação da vontade sob o peso da concupiscência não parece afligir Espinosa: “Não chamais isto de mal!”²⁸ escreve perplexo Blijenbergh.

Se, continua ele, minhas ações são exatamente proporcionais à perfeição de minha essência, não posso falar em estados menos ou mais perfeitos, nem mesmo no mal como privação de um estado melhor. Em outras palavras, sequer posso fazer as comparações que dizeis serem a causa da diferença entre o que chamamos de perfeição e imperfeição. Se sou o que faço e se meu ser é perfeito porque perfeição e realidade são o mesmo, como dizer que o mal é privação de algo bom, se nenhum de meus atos é desproporcional à minha essência? Quando dizeis que o pecado e o mal são privação do melhor, nada dizeis, a menos que estejais a negar a existência do mal e do pecado. Em suma, se o mal não for a corrupção voluntária de uma natureza boa, não há como admitir a queda originária e as faltas que dela decorrem.

A segunda carta de Blijenbergh é a de um cristão indignado que esperara consolação intelectual e recebera perigosa impiedade, dissimulada em frio intelectualismo: que me importa, brada ele, que se diga que a Bíblia fala uma linguagem antropomórfica? Que me importa que se diga que há essências singulares perfeitas em si mesmas? O que desejo saber é como conciliar nosso livre-arbítrio e a nossa dependência da vontade de Deus. Não há contradição manifesta entre fazer nossa vontade livre e, simultaneamente, dependente de Deus? No primeiro caso, somos responsáveis por nossos acertos e podemos prevenir um erro, mas sendo ao mesmo tempo dependentes de Deus, podemos apenas manifestar a perfeição no grau em que a recebemos Dele. E se Deus conserva o que cria, por que então o homem, após a queda, não conserva o poder para conter a vontade nos limites desejados por Deus e por que Este a conserva, se ela perdeu perfeição? Mas não é absurdo afirmar que Deus, onipotente e onisciente, cria uma essência capaz de conservar-se graças a Seu concurso, mas que ela, por ser livre, perde perfeição sem que Deus disso tome conhecimento, uma vez que, a crer-se em Espinosa, Deus só conheceria o bom e ignoraria o mau, pura negação?²⁹ Devo dizer, indaga Blijenbergh, que Deus conhece e concorre para o meu ato legítimo de procriação com minha esposa, mas desconhece o mesmo ato se eu o praticar no adultério? Se mato um homem, criatura feita por Ele, não o saberá? Ou, se conhece esses atos devo, então, julgá-los bons?³⁰ Donde a conclusão: em vosso mundo o homem é besta selvagem, e o caos, ordem. Percebe-se que à referência implícita a Isaías, que certamente Blijenbergh reconheceu na carta de Espinosa, o missivista contrapõe outra, também tácita, pois é impossível não identificar em suas palavras as do profeta: “Ai daqueles que ao mal chamam de bem e ao bem, mal. Ai daqueles que tornam doce o amargo e amargo o que é doce, que mudam as trevas em luz e a luz em trevas” (Isaías, 5, 20).

Como dizer que Deus ignora o mal? Se Deus opera predeterminando todas as coisas, como alguma coisa pode ter a liberdade para perder um estado de perfeição sem que Deus o saiba? Se somos dependentes de Deus e estamos em Suas mãos como o barro nas do oleiro, como podemos errar e pecar, tornando-nos piores do que Ele nos fez? Inversamente, se somos dependentes de Deus, se tudo se faz segundo a essência singular que nos foi dada, como podemos tornar-nos melhores do que Ele nos fez? E se não o podemos, por que, então, ele nos deu intelecto, por que ordenou que trabalhemos honestamente, por que se revelou numa religião e exigiu ser cultuado? Se o mal é pura privação e Deus não o conhece, como punirá os maus? Se não puder puni-los, como recompensará os bons? E, se assim for, que razões nos impedem de matar, roubar, mentir? “Por que não fazer tudo segundo os impulsos da carne?”, pergunta Blijenbergh. Como posso amar a virtude por ela mesma se não recebi uma essência e uma perfeição que me permitam amá-la? Como dizer que não pecamos contra Deus se, num ser dependente, todo ato depende do querer de Deus? Se o ato é para nosso mal, como dizer que Deus o quer? E se é para nosso bem, como dizer que Ele não o quer?

Se, prossegue Blijenbergh, como me mostra minha segunda regra, o ensinamento mais alto das Escrituras é que pecamos por nossa culpa, mas Deus deseja acima de tudo o retorno do pecador arrependido, então “um mal que, aos olhos de Deus, seja mera negação, ultrapassa minha compreensão”.³¹

Blijenbergh prossegue advertindo que se sentira compelido a submeter a carta de Espinosa à “segunda regra de filosofar”. Ao fazê-lo, descobrira que “não atribuí às Escrituras aquela infalibilidade e divindade que acredito nelas existirem”. Reduzis a revelação às operações de nosso intelecto. Isso ele não pode aceitar:

Quando penso na brevidade e fuga desta vida em que espero a morte a todo instante, se devesse crer que cessarei de ser e serei privado desta santa e sublime contemplação, certamente serei muito mais miserável que qualquer das criaturas que desconhecem seu fim. Antes que a morte sobrevenha serei

miserável porque a temerei e, depois da morte, nada mais terei e serei mais miserável porque estarei privado da contemplação divina. Ora, vossas opiniões parecem-me conduzir a isto, porque cessando de ser no mundo, cessarei por toda eternidade quando, ao contrário, o Verbo Divino, a vontade de Deus trazem-me à alma consolação, atestando que após esta vida, chegando a um estado mais perfeito, fruirei da contemplação da Divindade soberanamente perfeita [...]. Je, no entanto, *vossa maneira de ver rouba-me essa esperança, pois segundo vós nosso serviço não é agradável a Deus. Não posso compreender que se Deus não tira qualquer proveito de nosso serviço e louvor porque nos teria criado e conservado.*³²

Espinosa responde deixando claro que possui apenas uma regra para filosofar e que as duas, de que se serve Blijenbergh, tornam impossível o prosseguimento da correspondência entre ambos:

Quando li vossa primeira carta, acreditara que nossas opiniões quase concordavam; pela segunda, vejo que me tenho enganado e que discordamos não só quanto às consequências remotas que devem ser tiradas dos primeiros princípios, mas sobre os próprios princípios. Assim, dificilmente uma troca epistolar serviria à nossa instrução recíproca. Vejo, com efeito, que nenhuma demonstração, mesmo seguindo as mais sólidas leis demonstrativas, tem força a vossos olhos, se não concordar com o ensinamento que vós ou algum teólogo de vosso conhecimento acreditais encontrar nas Sagradas Escrituras. Se acreditais que Deus vos fala mais claramente pelas Escrituras do que pela luz natural do intelecto [...] tendes todos os motivos para submeter vosso intelecto a elas [...] Digo-vos, sem circunlóquios, [...] quando encontro uma sólida demonstração não caio em pensamentos que dela me façam duvidar [...] porque a verdade não pode contradizer a verdade [...]. Tenho a fruição dos frutos de meu poder natural de conhecer e procuro não atravessar a vida na tristeza e no pranto, mas com tranquilidade, alegria e contentamento, e assim me elevo de um grau. Não cesso de reconhecer que todas as coisas acontecem pela potência do ser sumamente perfeito e seu imutável decreto, e desse conhecimento devo minha mais alta satisfação e minha tranquilidade de alma.³³

E prossegue: não me haveis lido com atenção. Como pudestes encontrar em minhas palavras que os homens vivem e morrem como bestas, que Deus se desagrada de nós? Pretendera terminar aqui, escreve ele, para não mais vos perturbar, mas não posso concluir sem vos explicar o que entendo pelas palavras “privação” e “negação”. Dessa maneira, enquanto a primeira carta de Espinosa enfatizara a singularidade de uma essência real, a segunda se demorará no esclarecimento da privação e da negação, pois é evidente que Blijenbergh não as compreendeu.

Imaginais que o ímpio serve a Deus como o pio, cada qual fazendo como pode para seguir os decretos divinos, porque concebeis Deus como um juiz, escreve Espinosa. Não dessa maneira o concebo eu. A recompensa das obras segue delas mesmas como segue da natureza do triângulo que a soma de seus ângulos seja igual a dois retos. Nossa beatitude é o amor por Deus que nasce do conhecimento de Sua essência, conhecimento impossível para todos os que confundem a natureza divina e a humana.

Que é privação? *Não é o ato positivo de privar ou de privar-se*, como imagina Blijenbergh, mas uma ideia imaginativa formada ao termos a impressão de uma falta que, em si mesma, é nada, ou quando temos o sentimento da ausência de alguma coisa que imaginamos que um ser deveria possuir ao compará-lo com outros momentos de sua existência ou com outros seres. É assim que somos levados a dizer dum cego que está privado de visão, seja porque podemos imaginá-lo vendo, seja porque o comparamos com videntes, sem consideração por sua essência singular. Do ponto de vista da ordem divina natural, porém, um cego está tão privado da visão quanto uma pedra, pois não pertence à natureza de nenhum deles o ver. A essência singular de um cego não está privada de coisa alguma e, assim como não se pode dizer que Deus seja a causa da não visão da pedra, também não se pode dizer que seja a causa da não visão do cego. Da mesma maneira, quando dizemos que um homem, movido por um apetite baixo, está privado de um apetite melhor, o dizemos por comparação, seja com outros apetites desse mesmo homem ou com apetites de outros homens julgados melhores, mas, do ponto de vista da ordem natural, esse apetite melhor não pertence à natureza desse homem nesse momento determinado, como não pertence à natureza da pedra ou do diabo. Um ato realiza, aqui e agora, o estado completo [*perfectum*] de uma essência e existência singulares. Falar, portanto, num apetite melhor de que *esse* homem singular estaria privado não é falar em privação, mas em negação.

De fato, se a privação é negar a um ser algo que imaginamos pertencer à sua essência, a negação, contudo, é negar que pertença à essência de alguma coisa o que, de fato e de direito, não pertence à sua natureza. A negação é nada. Todavia, se a privação é imaginada como ausência ou perda, a negação, por sua vez, só pode ser imaginada também como um ato, isto é, como recusa do positivo e, portanto, como uma forma de privação. Dessa maneira, Blijenbergh imagina que Adão se privou de uma perfeição que lhe deveria pertencer por essência e que por isso negou Deus ao cometer o pecado. Ora, é preciso desfazer a confusão entre os dois termos e compreender, em primeiro lugar, que não são atos e, em segundo, que o que é privação para nós — Adão movido por um mau desejo por privar-se de um desejo bom —, é pura negação aos olhos de Deus — o mal e o pecado são meras negações, são nada, pois *não pertence à natureza de Adão* deixar de comer o fruto proibido. Adão é o ato de comer esse fruto. Esse ato é positivo ou real, exprime a natureza de Adão e não o que lhe falta ou o que não lhe pertence. E sobretudo é preciso compreender que o ato de Adão é perfeitamente conhecido por Deus e causado por Deus enquanto causa da essência singular de Adão e de todas as operações e ações que necessariamente decorrem dessa essência. Por que isso não transforma Deus em causa do mal? Porque o ato de Adão não é um mal, a menos que imaginemos em negativo uma realidade ou uma essência, ou que tomemos Deus como legislador e juiz. Deus conhece o presente e o passado de Adão enquanto ele constitui o intelecto singular de Adão, a essência de Adão sendo, assim, a totalidade de seu passado e de seu presente não como soma ou subtração, mas como atualidade positiva de Adão em cada um dos momentos de sua duração. Para nós, porém, o passado parece constituir a essência “perfeita” de Adão, e seu presente, a perda dela.

Causa-me espanto, prossegue Espinosa:

que possais dizer que sem a punição divina não houvera motivo para se deixar de praticar velhacarias! Espero não seja este o vosso caso, tanto desamor pela

virtude... Espanto não menor causou-me vossa ideia de que faço da ordem natural caos, do homem, besta selvagem, e da Natureza, coisa morta nas mãos de Deus:

Se houvésseis percebido pelo intelecto puro o que é depender de Deus, certamente não pensaríeis as coisas, enquanto dele dependem, serem mortas e imperfeitas [...] compreenderíeis, ao contrário, que são perfeitas justamente porque dependem de Deus.³⁴

Quanto à vossa “segunda regra”, concordo de bom grado convosco que não atribuo às Escrituras os sentidos que lhes vejo atribuídos pela maioria dos teólogos, pois julgo nelas não haver *sublimes speculationes*. Nem por isso julgo, como atrevidamente me atribuí, que seu sentido seja meramente literal, pois, exceto pelos socinianos, nunca encontrei teólogo tão crasso que não percebesse que as Escrituras fazem Deus falar à maneira dos homens e se exprimem por parábolas.³⁵

Blijenbergh não desiste. Insiste. Numa nova carta, começa com uma objeção: se, como afirmais, tudo quanto faço não manifesta nem menos nem mais perfeição do que aquela recebida por minha essência, então crimes e prazeres pertencem a ela no momento em que ajo e Deus não exige de mim senão o que posso fazer, porque, no momento em que ajo, minha ação está conforme à minha essência. Consequentemente, de vossa opinião se conclui que Deus quer o crime tanto quanto a virtude insigne. Numa palavra, servir a Deus é realizar obras que Deus necessariamente quer e, portanto, ímpios e pios servem igualmente a Deus, pois o que fazem não segue dos decretos de Deus como juiz, mas da criação continuada de Deus tomado em si e absolutamente.

Não encontro em vossos escritos uma única regra cuja observância conduza à prática da virtude ou mesmo a conhecer a virtude [...]. Visto não atribuídes à alma a mesma liberdade que lhe atribui o senhor Descartes [...] se nossa alma não possui essa liberdade, nossa ação, na verdade, não é a ação de Deus, e nossa vontade, a de Deus?³⁶

A resposta de Espinosa é bastante breve, enfatizando a diferença entre seu pensamento e o de Descartes, apresentando as linhas gerais do que dirá num escrito que anuncia a Blijenbergh, a *Ética*, mas observa que não espera ser compreendido por quem não faz do intelecto natural a pedra de toque da verdade, e sim a teologia. Deus é causa absoluta e real de todas as coisas que possuem essência. E lança um repto ao seu interlocutor: *se provardes que o erro, o mal e o pecado possuem essência, então admitirei que Deus os produz e os conhece. Mas não o podeis provar, pois são meras negações*. Insistis em vossas perguntas porque as fazeis como teólogo e esperais respostas de um teólogo, porém, “quando falamos como filósofos, não podemos empregar as frases da teologia”, e um filósofo jamais diz que Deus espera alguma coisa de alguém, alegrou-se ou afligiu-se com alguém. Confesso, como filósofo, que não compreendo o que dizeis. Postas vossas duas regras, frequentemente tive a impressão de que vossas conclusões não são tiradas das proposições que pretendeis demonstrar.

Sem se dar por achado, não percebendo que a “segunda regra” o lançara para fora da filosofia, Blijenbergh envia nova carta em cujo centro se conserva a relação entre a liberdade da alma e Deus. O missivista deseja agora conhecer o conceito espinosano de necessidade, para que possa compreender como se conciliam livre-arbítrio, providência e presciência divinas. Num tom cordial, Espinosa encerra a correspondência: não espereis de minha *Ética* a solução de vossos problemas, escreve ele, “pelo contrário, minha opinião sobre a necessidade não poderá ser por vós compreendida antes que tenhais compreendido as respostas que dei a vossas cartas”.³⁷

Muito diferente será o tom da correspondência com Tschirnhaus.

LIBERDADE E NECESSIDADE

Enviada por intermédio de Schüller (e assinada por este), a Carta 57 se desdobra em três movimentos articulados internamente: no primeiro, Tschirnhaus apresenta um paradoxo; no segundo, propõe resolvê-lo apelando para a experiência, da qual se poderia extrair uma regra geral; e, no terceiro, entra na questão propriamente dita, a existência ou inexistência do livre-arbítrio. O que articula os três movimentos da carta é o pressuposto (idêntico ao de Blijenbergh) de que Descartes e Espinosa, aparentemente contraditórios, estão dizendo o mesmo, desde que se possa perceber de onde cada um deles fala ou o ponto a partir do qual suas perspectivas se desenham.

Qual o paradoxo? Que dois filósofos, usando o mesmo argumento, um demonstre que algo é falso enquanto o outro demonstra que é verdadeiro. Esse fato surpreendente pode ser comprovado, por exemplo, quando se lê a afirmação de Descartes sobre a universalidade do bom-senso ou da razão. De fato, na abertura do *Discurso do método* e nas *Meditações*, o filósofo afirma que a certeza do intelecto é igual para todos, mas muitos julgam que podem provar que algo é certo porque aceito como indubitável por homens singulares. Em outras palavras, Descartes funda a certeza na universalidade do intelecto, enquanto outros a fundamentam no consenso de indivíduos singulares. E, no entanto, escreve Tschirnhaus, nos dois casos, com argumentos diferentes os dois partidos entendem por certeza o mesmo, isto é, o indubitável.

Como resolver esse paradoxo? Invocando a experiência. Nesse ponto, Tschirnhaus pede a Espinosa que preste cuidadosa atenção no que vai ser dito a seguir. A experiência mostra que se de dois homens, um afirma o que outro nega, e ambos estão plenamente cômicos do que estão dizendo, embora pareçam verbalmente contradizer-se, desde que se considere seus conceitos, ambos dizem a verdade, cada qual em conformidade com sua concepção. Por que invocar essa experiência? Porque ela é útil não só para a vida cotidiana, mas também porque, se considerada, evitaria inúmeras controvérsias e suas

consequentes disputas, mesmo que a verdade de uma concepção individual nem sempre seja verdadeira em termos absolutos, mas é tida por verdadeira segundo o que está pressuposto como verdadeiro pelo intelecto de cada um. Essa experiência pode ser tomada como regra universal porque válida para todos os homens, mesmo loucos ou adormecidos, pois tudo aquilo que dizem ver ou ter visto (ainda que a nós as coisas não apareçam da mesma maneira que para eles), é ou foi visto por eles tal como o dizem, e é absolutamente certo que as coisas se passaram neles ou para eles tal como dizem. Em outras palavras, Tschirnhaus julga que a experiência, como regra universal, confirma a teoria cartesiana de que um modo de pensar, enquanto modo de pensar, não possui nenhuma falsidade e que, se conhecermos as condições ou razões de uma afirmação ou negação, veremos que, em si mesma, corresponde a uma experiência real, ainda que não corresponda à verdade absoluta das coisas.

Isto posto, e visto que a regra vale em todos casos, trata-se de aplicá-la a um caso preciso: aqui, o caso do livre-arbítrio. Tschirnhaus pretende mostrar que Descartes e Espinosa, aparentemente contrários, pensam, cada qual à sua maneira, a verdade. Com efeito, prossegue o missivista, tanto aquele que afirma como aquele nega o livre-arbítrio, “parecem-me ambos dizer a verdade”, dependendo de como cada um deles concebe a liberdade. Chegado a esse ponto, Tschirnhaus apresenta o caso concreto, isto é, a divergência entre Descartes e Espinosa.

Descartes diz que é livre o que não é coagido por nenhuma causa. Ao contrário, dizes que é o que não é determinado a alguma coisa por nenhuma causa.³⁸

De minha parte, continua ele,

concordo contigo que em todas as coisas em que somos determinados a algo por alguma causa não temos nenhum livre-arbítrio. Porém, concordo também com Descartes que, *em certas coisas*, não somos de maneira nenhuma coagidos e, assim, temos livre-arbítrio.

Para provar que tanto Descartes quanto Espinosa têm razão, Tschirnhaus propõe ilustrar sua posição com um exemplo único no qual a presença e a ausência do livre-arbítrio podem ser constatadas. O exemplo é o ato de escrever a carta que está sendo escrita.

A questão deve ser dividida em três partes, diz ele:

1a) Em sentido absoluto temos algum poder sobre as coisas externas? Resposta: não. De fato, estar aqui neste momento escrevendo esta carta não é algo absolutamente em meu poder, pois ela poderia ter sido escrita antes, se eu não tivesse sido impedido de fazê-lo ausentando-me ou ficando na companhia de amigos.

2a) Em sentido absoluto temos poder sobre os movimentos de nosso corpo, que seguem da determinação de nossa vontade? Resposta: sim, sob certas condições, isto é, desde que estejamos com boa saúde, pois nesse caso sempre posso aplicar-me a escrever ou não.³⁹

3a) Quando estou em posição em que por mim mesmo posso exercer minha razão, posso fazê-lo livremente, isto é, absolutamente? Resposta: sim. “Quem poderia negar-me, senão contradizendo sua própria consciência, que, em meus pensamentos, não posso pensar que quero ou que não quero escrever?”⁴⁰

Assim, conclui-se que não temos poder algum sobre coisas externas; temos, sob certas condições, poder absoluto sobre os movimentos de nosso corpo determinados pela nossa vontade (quando as condições adequadas estão presentes), e temos poder absoluto no que tange ao exercício da razão. Vê-se que Tschirnhaus está próximo do neoestoicismo de Justus Lipsius e de Geulincx:

Que um viajante esteja num navio que o arrasta em velocidade rumo ao Ocidente, haverá, porém, alguma coisa que o impeça de, no navio, dirigir-se para o Oriente? É assim que a vontade de Deus baixa sobre todas as coisas, arrasta tudo numa espécie de impetuosa fatalidade, sem que, entretanto, nada se oponha a que tenhamos, tanto quanto está em nosso poder, resistir à sua vontade por uma deliberação plena e perfeitamente livre de nossa parte. [...] Duas, portanto, são as partes da condição humana: fazer alguma coisa no mundo e padecer alguma coisa. Sobre a primeira, já dissemos que está totalmente anulada. Resta, portanto, a segunda, isto é, o *querer*, que não pertence ao mundo, mas a nós próprios.⁴¹

É evidente também que Tschirnhaus adota as teses de Descartes, expostas no *Tratado das paixões da alma*, suas questões tendo como pressuposto a questão ética clássica, qual seja, “o que está e o que não está em nosso poder?”.⁴²

Tschirnhaus volta-se, então, para a segunda parte da questão, isto é, a do poder relativo, pois é nesta que lhe parece situar-se o desacordo entre Descartes e Espinosa. Examinemos a operação de escrever, propõe ele. Visto que as causas externas permitem que ela se realize e que tenho a faculdade tanto de escrever como de não escrever, é preciso concordar com Espinosa de que há causas (externas) que determinam essa operação, uma vez que sem elas eu não escreveria. No entanto, prossegue ele, com Descartes e com o testemunho da consciência, afirmo que tais causas não me coagem, pois, a despeito delas, eu ainda poderia me abster de escrever, o que é impossível negar. E, afinal, se estivéssemos coagidos pelas coisas exteriores, como alcançaríamos o hábito da virtude? Além disso, se assim fosse, toda maldade estaria desculpada. Não acontece também que, determinados a algo pelas coisas externas, no entanto, resistimos de ânimo firme e constante?

Donde a conclusão: aplicada a regra geral, tanto Descartes como Espinosa dizem a verdade. Porém Espinosa diz uma verdade relativa ao seu próprio conceito de liberdade, enquanto a verdade absoluta encontra-se em Descartes:

Descartes e tu dizeis a verdade em relação às vossas próprias concepções, mas se se considerar a verdade absoluta, esta pertence à opinião de Descartes.⁴³

De fato, explica Tschirnhaus, Espinosa concebe a essência da liberdade como independência, ou não sermos determinados por coisa alguma e, sob este aspecto, essa concepção é verdadeira como a de Descartes, ou seja, não ser determinado (Espinosa) e não ser coagido (Descartes) significam o mesmo. Porém, prossegue o missivista, Espinosa desconsidera o que seja propriamente uma essência, visto que a essência é aquilo sem o que algo não pode sequer ser concebido, e a liberdade pode ser concebida claramente mesmo que em nossas ações sejamos determinados por causas exteriores, sem contudo sermos por elas constrangidos, isto é, sempre há causas que nos incitam a agir de certa maneira, mas elas não são causas eficientes completamente, seja porque apenas nos incitam ou inclinam a agir, mas não causam nossa ação, seja porque podemos resistir a elas. E a liberdade não pode ser de maneira nenhuma concebida se estivermos coagidos.

É possível notar que a argumentação de Tschirnhaus se assemelha, em muitos aspectos, à de Blijenbergh e que, como este, ele também procura conciliar a posição de Descartes e a de Espinosa, mas em favor do primeiro, graças à mescla de ideias cartesianas, estoicas e tomistas. Essa mescla lhes permite admitir: 1) a presença de uma causalidade eficiente externa, mas incompleta (as causas exteriores causam inclinações ou incitamentos, mas não causam a própria ação); 2) a vontade como *facultas* e, portanto, como *potestas* para exercer-se ou não (uma vez que uma *facultas* e uma *potestas* são poderes facultativos, isto é, que podem ou não ser exercidos sem afetar a essência de algum ser); 3) a virtude como hábito interior adquirido pela vontade de resistir à causalidade das coisas exteriores.

Não menos significativo é o reaparecimento de um tema que ocupa obsessivamente Blijenbergh: a ideia de que se uma ação não for uma combinação (ou como diria um cristão reformado: uma cooperação) entre o poder da vontade e as causas externas, e sim for determinada apenas pela causalidade eficiente externa, isto é, pelas condições exteriores, então haverá desculpa para toda maldade e todo vício. Em outras palavras, a carta de Tschirnhaus sugere implicitamente o que tantos outros dizem abertamente, ou seja, que Espinosa é fatalista,⁴⁴ pois se a liberdade for definida como ausência de determinação, ela será impossível, uma vez que a experiência e a razão mostram que todas as nossas ações possuem causas exteriores ou são condicionadas externamente. Recusar o fatalismo exige que se reconheça o poder interior da vontade tanto para inclinar-se como para resistir à causalidade externa.

Por isso mesmo é sugestivo, como veremos pela resposta de Espinosa, que Tschirnhaus aproxime o conceito cartesiano e o espinosano de liberdade referindo-os à ausência de coação e que os distinga reportando-se à afirmação de Espinosa de que somos sempre determinados a alguma coisa por alguma causa. Supõe Tschirnhaus que o fato de termos poder para resistir a uma causa externa confirma, de um lado, a posição de Espinosa — isto é, há sempre causalidade externa —, mas confirma sobretudo a posição de Descartes — a existência da causa externa é irrelevante se ela não tiver o poder para nos coagir a uma ação. Por isso a verdade espinosana é relativa (há causas externas), e a cartesiana, absoluta (se quisermos, sempre poderemos resistir a elas, sempre poderemos dominar o corpo pela vontade e sempre teremos poder absoluto para exercer a razão). Nas considerações de Tschirnhaus ressoam ecos das *Paixões da alma*:

Noto em nós apenas uma coisa que nos possa dar a justa razão de nos estimarmos, a saber, o uso de nosso livre-arbítrio e o império que temos sobre nossas vontades; pois só pelas ações que dependem desse livre-arbítrio é que podemos com razão ser louvados ou censurados, e ele nos faz de alguma maneira semelhantes a Deus, tornando-nos senhores de nós próprios, contanto que não percamos por covardia os direitos que ele nos concede.⁴⁵

Respondendo, Espinosa dirige-se a Schüller (que assinou a Carta 57) e se refere a Tschirnhaus como “teu amigo”, usando a terceira pessoa do singular para dialogar com este último. A resposta é longa, embora passe muito rapidamente por aquilo que Tschirnhaus pretendia que fosse lido com “cuidadosa atenção”, isto é, a regra universal trazida pela experiência, segundo a qual é possível perceber que contraditores pensam o mesmo, apesar de o formularem de maneira oposta.

Com efeito, Espinosa começa dizendo não haver compreendido o início da carta de Tschirnhaus, mas não explica o que lhe pareceu incompreensível. Logo a seguir, referindo-se ao caso dos que se contradizem e entram em controvérsias embora pensem o mesmo, propõe uma correção que anula a regra proposta por Tschirnhaus. De fato, o argumento de Tschirnhaus consistia em afirmar que a experiência é o guia para que se compreenda que dois homens, dizendo coisas opostas, ou poderiam estar pensando o mesmo (e estariam ambos no verdadeiro, apesar de seus discursos), ou cada qual poderia estar pensando algo que corresponde a uma experiência real (e aqui também, ambos estariam no verdadeiro, mesmo que suas verdades fossem relativas). Espinosa, porém, corrige: Tschirnhaus terá razão *apenas* se dois homens, enquanto usam as *mesmas* palavras, pensam coisas diversas. A restrição e a correção à regra de Tschirnhaus simplesmente a inverte: não há um *mesmo pensamento* com palavras diversas, e sim as *mesmas palavras* para pensamentos diversos.

Qual o sentido dessa correção tão lacônica, pois Espinosa não a explica? Seu sentido encontra-se na distinção espinosana entre pensamento e linguagem. De fato, sabemos que Espinosa distingue ideia, isto é, um conceito que a mente forma, e palavra, isto é, uma imagem que exprime uma afecção ou um acontecimento corporal. Ora, a ideia é sempre a mesma para todos, sem o quê não seria verdadeira, mas a imagem é inteiramente subjetiva e dela só cabe declarar que não é falsa (ela é realmente uma afecção corporal ou uma experiência corporal), e sim incompleta, um sinal ou um signo de algo que está pressuposto ou envolvido na experiência de alguém, mas cuja inteireza e causalidade permanecem ignoradas. Consequentemente, ao contrário do que supõe Tschirnhaus, da própria experiência não virá regra universal nenhuma para dirimir controvérsias e determinar uma verdade única, pois a experiência é o campo em que são gestadas as controvérsias e as

disputas verbais, nascidas da pluralidade das imagens subjetivas que se exprimem por meio dos signos da linguagem. Isto significa, em primeiro lugar, que Descartes, de um lado, e os que buscam o consenso de indivíduos singulares, de outro, não estão no mesmo plano nem pensam a mesma coisa com linguagem diversa — o bom-senso cartesiano não é o senso comum do consenso. Mas significa sobretudo, em segundo lugar, que o laconismo de Espinosa não nos deve enganar: ao corrigir a regra de Tschirnhaus, implicitamente já o avisa (e nos avisa) que a comparação de sua ideia de liberdade com a de Descartes não poderá reduzi-la a um caso particular e menor da ideia cartesiana. Ele e Descartes não estão pensando o mesmo, ainda que possam empregar as mesmas palavras.

“Passo, pois, à definição de liberdade que ele faz minha, mas não sei de onde a tirou.”⁴⁶ Espinosa não aceita, portanto, que tenha definido a liberdade como ausência de determinação para agir. Essa passagem é enigmática à luz do que será dito imediatamente a seguir, pois Espinosa oferecerá as definições da coisa livre e da coisa coagida, tais como as encontramos na *Ética*. Dizendo que não sabe de onde Tschirnhaus tirou a definição que lhe atribui, ele nos leva a supor que o amigo de Schüller ainda não teria tido acesso ao manuscrito dessa obra, que circulava entre os amigos de Espinosa, e que, por conseguinte, a definição proposta seria uma interpretação proveniente da leitura dos *Princípios da filosofia cartesiana*, dos *Pensamentos metafísicos* e, quem sabe, do *Breve tratado*.⁴⁷ Talvez seja esse o motivo para que, no final da carta, Espinosa peça a Tschirnhaus que leia uma passagem dos *Pensamentos metafísicos* e não mencione proposições, escólios e prefácios da *Ética* em que são feitas críticas à vontade livre cartesiana. Além disso, somente pela carta seguinte de Tschirnhaus, escrita depois de haver se encontrado com Espinosa, percebemos que, nessa altura, já teve em mãos os manuscritos do *Tratado da emenda* e da Parte i da *Ética*, porém não podemos saber o que efetivamente ele havia lido quando enviara suas primeiras questões.

Para justificar a estranheza que lhe causou a definição de liberdade que lhe é atribuída por Tschirnhaus, Espinosa oferece a definição da coisa livre e a da coisa coagida:

Digo ser livre a coisa que existe e age apenas pela necessidade de sua natureza; coagida, a que é determinada por outro a existir e a operar de uma maneira certa e determinada.⁴⁸

Desde já, podemos observar que o contraponto é estabelecido não só entre “pela necessidade de sua própria natureza” e ser “determinado por outro”, como ainda pela distinção entre o que *age* pela necessidade de sua própria natureza (a espontaneidade) e o que *opera* segundo a determinação de um outro.

Mas Espinosa prossegue:

Deus, por exemplo, existe livre, embora necessariamente, porque existe apenas pela necessidade de sua natureza. Em plena liberdade, Deus também conhece a si mesmo e a todas as coisas porque segue apenas de sua natureza que as compreenda. Como vês, portanto, não ponho a liberdade num livre decreto, mas numa livre necessidade.⁴⁹

Dessa maneira, Espinosa desloca inteiramente a definição proposta por Tschirnhaus, uma vez que a distinção entre “livre decreto” e “livre necessidade” pressupõe um completo afastamento da concepção cartesiana da liberdade, de sorte que a redução da definição espinosana a um caso particular e imperfeito da liberdade cartesiana é uma interpretação impossível de ser mantida. De fato, embora Espinosa pareça conservar a ideia clássica e cartesiana, que define a liberdade como espontaneidade de uma natureza na ausência de um constrangimento externo — o que, em certa medida, explica a interpretação de Tschirnhaus —, acrescenta-lhe, porém, a ideia paradoxal de “livre necessidade”, isto é, de uma necessidade que segue espontaneamente da essência da própria coisa, de sorte que a oposição não mais se estabelece entre necessidade e liberdade, mas entre liberdade e coação, o que pressupõe mudança no conceito de necessidade. Dessa mudança dá conta o prosseguimento da carta, quando Espinosa escreve:

Quanto às coisas criadas, são determinadas a existir e a operar de maneira certa e determinada. Para que entendas, dou um exemplo simples. Uma pedra que recebe de uma causa externa certa quantidade de movimento prosseguirá no movimento até que o impulso externo cesse. Sua permanência no movimento é uma coação externa, não porque seja necessária, mas por definir-se pelo impulso de causas externas. E o que é dito da pedra deve ser dito de toda coisa singular, seja qual for sua complexidade e sua aptidão para uma pluralidade de coisas. Com efeito, cada coisa é necessariamente determinada por alguma causa externa a existir e a operar de maneira certa e determinada.⁵⁰

Se *agir* é ser livre por necessidade de sua própria natureza, *operar* é ser determinado pela necessidade de uma causa externa. Mas operar não significa estar coagido. Ou melhor, a coação é uma forma de operar, mas nem todo operar é uma coação. A pedra entra em movimento determinada pelo impulso de uma causa externa — seu entrar em movimento é uma operação necessária. Todavia, explica Espinosa, ela prossegue no movimento não porque essa permanência seja necessária (decorrente da essência da pedra), e sim por coação externa, isto é, porque a operação realizada não se define pela natureza da pedra, e sim pelo impulso da causa externa. Isso tem um significado de grande envergadura, pois Espinosa afirma, de uma só vez, que toda coisa singular ou toda coisa criada é determinada por uma causa externa a existir e a operar de maneira certa e determinada, e que uma operação é uma coação quando se define apenas pela natureza da causa externa, e não pela natureza da coisa que realiza a operação.⁵¹ Com isso, está preparado o caminho para que se possa pensar o que há de ser a liberdade de coisas determinadas a existir e a operar por uma causa externa. Em outras palavras, Espinosa não está afastando apenas a

suposição de Tschirnhaus de que ser determinado por uma causa externa significa *ipso facto* ausência de liberdade, mas também a de que a liberdade retire o homem (ou aquela coisa singular definida pela complexidade e aptidão para uma pluralidade de coisas) das determinações necessárias da ordem natural. É, pois, a ideia de necessidade que deverá ser enfatizada de maneira a não opô-la à de liberdade.

Eis por que, nessas primeiras passagens da Carta 58, podemos, desde logo, perceber que Espinosa retomou a noção clássica da liberdade como espontaneidade de uma natureza na ausência de constrangimento externo ou como ação que tem seu princípio apenas na natureza do agente, acrescentando-lhe, porém, a ideia paradoxal de *necessidade livre*,⁵² isto é, de uma necessidade espontânea que brota da essência do próprio ser, contrapondo-a à necessidade de uma causa externa que força alguma coisa a uma existência ou operação que, por si mesma, não possuiria nem realizaria. A diferença, portanto, não se estabelece entre liberdade e necessidade, mas entre liberdade e constrangimento, e o que diferencia o constrangimento da liberdade não é a ausência (nela) ou a presença (nele) da necessidade, mas a interioridade ou exterioridade da causa que incita a existir e agir.

A expressão “livre pela necessidade de sua natureza” reúne termos que a tradição separara e opusera. Com efeito, Espinosa afasta a suposição tradicional de que o necessário é o constrangido, suposição que levava a admitir, em contraponto, que o livre não pode ser necessário. Exclui também outro aspecto que a tradição julgara decisivo, qual seja, a diferença entre “por natureza” e “por vontade”, a primeira expressão significando “por necessidade”, e a segunda, “por liberdade”.⁵³ Eis por que a diferença entre Deus e a pedra não consiste na presença de uma vontade no primeiro e na ausência dela na segunda: liberdade não é livre decisão de uma vontade, mas a necessidade interna de uma essência de existir e agir segundo a necessidade das determinações que lhe são próprias. Sendo causa de si, Deus age pela livre necessidade de sua essência, enquanto a pedra, em decorrência de sua finitude, de sua natureza extensa e do princípio de inércia que rege todos os corpos, entra em movimento e nele permanece apenas se houver uma causa exterior que a constranja a mover-se.

Que uma ação seja causada, tanto em Deus como em nós, não significa que não seja livre. Essa declaração, que ninguém contestaria, desata, porém, o nó que prendia liberdade verdadeira e liberdade imaginária.

Desde Agostinho até Duns Scotus, jamais houve recusa de causa para a liberdade, nem mesmo na tradição ockhamista ou na cartesiana, nas quais a potência absoluta de Deus não é condicionada por nada. A causa da liberdade é a vontade. Haveria, assim, causas necessárias e causas voluntárias, distinção imprescindível não só para afirmar a potência divina absoluta como ainda para garantir a compatibilidade entre presciência divina e liberdade da ação humana.⁵⁴ Justamente por haver a tradição elaborado a imagem da causa voluntária é que, em todas as suas obras, Espinosa insiste em dizer que os homens são conscientes de seus quereres e fazeres, porém ignorantes das causas de seus apetites e desejos, tal ignorância exprimindo-se na noção de causa voluntária livre, imagem que, na *Ética* iii, Espinosa chama de “fantasiosa” [*phantastica*]. Liberdade, pois, não é ausência de causa, e sim presença de uma causa necessária interna que exprime a essência do agente.

Mas é no momento seguinte que se completa a reviravolta espinosana.

Concebe agora, se quiseses, que a pedra, enquanto continua a mover-se, saiba e pense que se esforça tanto quanto pode para continuar a mover-se. Seguramente, essa pedra, visto não ser consciente senão de seu esforço, e não ser indiferente, acreditará ser livre e perseverar no movimento apenas porque quer. É esta a tal liberdade humana que todos se jactam de possuir e que consiste apenas em que os homens são cômicos de seus apetites, mas ignorantes das causas que os determinam. É assim que uma criança crê apetecer livremente o leite, um rapazinho, se irritado, querer vingar-se, mas fugir, se intimidado. Um ébrio crê dizer por uma livre decisão de sua mente aquilo que, sóbrio, preferiria ter calado. Assim também, um delirante, um tagarela e tantos outros de mesma farinha acreditam agir por um livre decreto da mente, e não por impulso. E como esse preconceito é inato em todos os homens, dele não se livram facilmente.⁵⁵

É nessa passagem que Espinosa nos deixa compreender por que introduzira o exemplo da pedra, empregado desde Aristóteles até Gassendi e Hobbes para ilustrar os conceitos de necessidade e liberdade. De fato, ao propor que se imagine a pedra consciente e por isso julgando-se livre porque com vontade de cair, Espinosa retoma o argumento de Agostinho no *De Libero Arbitrio*, mas para derrubá-lo.

No livro iii de *Sobre o livre-arbítrio*, Agostinho oferece o caso da pedra para explicar a Evódio a diferença entre “por natureza” e “por vontade”. Tomemos o movimento da pedra ao cair, escreve ele, portanto, não um movimento que lhe foi impresso por alguma causa ou força externa, e sim aquele que naturalmente ocorre “quando ela cai na terra por seu próprio peso” (isto é, a gravidade é a causa interna da queda, como se julga desde Aristóteles). Ao que Evódio retruca: não nego que esse movimento seja natural, porém se o movimento da vontade for desse tipo, não vejo como censurá-la ou reprová-la, pois “mesmo quando se move para algo mau, é compelida por sua própria natureza”.⁵⁶ Consequentemente, prossegue ele, se tal movimento exigir reprovação, não poderá ser natural. Agostinho concordará, porém com uma correção decisiva, isto é, o movimento da pedra é natural e o da vontade, voluntário, porque é da natureza da vontade realizá-lo naturalmente. Há, pois, dois tipos de movimentos naturais: o involuntário ou natural propriamente dito e o voluntário porque é da natureza da vontade mover-se. Por onde há de passar a diferença entre o movimento da pedra e o da vontade?

Esse movimento da vontade [para a queda] é semelhante ao de uma pedra nisso: esse movimento pertence à vontade como o da queda à pedra. Porém, nisso esses dois movimentos são dessemelhantes: a pedra não tem o poder para interromper seu movimento descendente, mas a alma não é movida para abandonar as coisas mais altas pelas mais baixas, a não ser que a vontade assim o queira. Destarte, o movimento da pedra é natural, mas o da alma é

Que diz Espinosa? Não diz, como Agostinho, que a queda é necessária ou natural para a pedra e voluntária para a alma. Diz que, se a pedra se tornasse consciente enquanto está em queda e se ela se observasse caindo, julgaria que permanece em queda porque assim o quer — ou seja, aquilo que seria uma determinação natural necessária seria interpretado pela pedra pensante como um ato voluntário. O ponto importante nessa argumentação não é que a pedra, julgando-se livre, julgaria adquirir o poder para interromper a queda ou seu movimento natural — argumento fraco que seria apenas o contraditório do de Agostinho e deixaria intacto este último —, e sim que, consciente de seu esforço para perseverar em queda, atribuiria esse esforço (naturalmente necessário) a seu livre querer. Qual a força do argumento espinosano? Mostrar que a imagem da liberdade humana como livre-arbítrio da vontade em nada difere daquela que possuiria uma pedra consciente e que, portanto, a queda humana (o pecado) como ação voluntária livre é desprovida de sentido.

Há uma argúcia sutil na construção desse momento da argumentação: Espinosa fala na *consciência* da pedra e no *impulso* dos apetites, isto é, usa para a pedra uma palavra sempre reservada aos humanos e usa para os humanos a palavra que, há pouco, usara para explicar a permanência da pedra no movimento. A pedra acredita saber por que se move: ela se move porque quer; e os humanos acreditam saber por que querem: eles querem porque são capazes de decisões livres. Essa argumentação tem um alvo preciso. De fato, Tschirnhaus invocara o testemunho irrecusável da consciência quando buscara provar que, mesmo sob a ação de causas externas, podemos agir ou não agir porque temos consciência da faculdade e do poder de fazê-lo. Espinosa reduz essa consciência a ilusão (a vontade livre), ignorância (o desconhecimento da causa eficiente da ação) e preconceito (o homem imagina diferir dos demais seres naturais por ser um agente livre). O movimento voluntário livre, no qual a pedra acreditaria se fosse consciente, em nada difere das crenças da criança, do delirante ou do ébrio, pois é a imagem que todo e qualquer ser consciente possui de seu próprio esforço para existir e operar, desde que ignore as causas que determinam sua existência e suas operações. Donde a força dos exemplos escolhidos por Espinosa para ilustrar a liberdade imaginária ou fantasiosa: a pedra pensante, o infante, o delirante e o incontinente.

Em que o argumento de Espinosa se distancia do que vemos usado desde Agostinho até Descartes ou Gassendi? Para todos, o absurdo se encontra na suposição de que a pedra possa pensar que cai por livre-arbítrio. Para Espinosa, o absurdo está em que os homens não percebam que, exatamente como a pedra, eles também operam por necessidade de sua natureza. Enquanto coisas naturais, pedra e homem não se distinguem segundo a oposição entre necessidade e liberdade.

Todavia, a reviravolta maior ainda está por vir. Espinosa prossegue:

A experiência nos ensina bastante que nada há de que os humanos sejam menos capazes do que moderar seus apetites e, frequentemente, às voltas com afetos contrários, veem o melhor, mas fazem o pior. No entanto, acreditam-se livres porque há certas coisas que neles excitam um leve apetite que pode ser facilmente contrarrestado pela memória de uma outra coisa de que nos lembramos mais amiúde.⁵⁸

Essa passagem é extraordinária. Se, ao começar, Espinosa deixara transparecer que somente Deus poderia ser dito livre e se, ao prosseguir, indicara que a imaginação concebe a liberdade a partir dos apetites da criança faminta e do menino irritado-intimidado, isto é, da visão infantil da independência, na qual a liberdade é experimentada como decisão voluntária, e da visão dos incontinentes que se arrependem de seus atos, portanto, da liberdade experimentada como impulso desacorrentado, agora, porém, mostra que possuímos duas crenças exatamente inversas da liberdade: ou cremos que somos livres porque não temos força para dominar um afeto que sabemos ser o pior e nossa liberdade é o que nos arrasta à ruína (como no pecado original), ou, inversamente, cremos que somos livres quando nosso apetite é tão fraco que podemos domá-lo com lembranças contrárias (referência crítica a um dos remédios contra o poderio da paixão proposto por Descartes no *Tratado das paixões da alma*).⁵⁹

Possuímos duas crenças exatamente invertidas acerca de nossa liberdade: nela cremos quando não podemos dominar a força de uma paixão, que nos arrasta para o que *sabemos* ser o pior ou, inversamente, quando a paixão é tão fraca que podemos domá-la recordando o que a afasta. Em outras palavras, estamos divididos entre o agostinismo da primeira crença e o cartesianismo da segunda (na qual vem inserir-se, sorradeira, a versão vulgar do epicurismo).

O percurso está completo. Espinosa considera encerrada a exposição de suas ideias sobre a necessidade livre e a coagida e sobre a liberdade humana imaginária e, dirigindo-se a Schüller, conclui: “com isso as objeções de teu amigo estão respondidas”. De fato, escreve ele, se, com Descartes, teu amigo considera livre o homem que não é coagido por nenhuma causa externa e se por *coagido* ele entender agir contra a vontade, deve-se conceder que, em muitos casos, não somos coagidos e que, sob este aspecto, temos livre-arbítrio. Porém, se por *coagido* teu amigo entender *agir necessariamente*, mesmo que não seja contra a vontade, é preciso negar, como já explicado, que sejamos livres seja no que for. Em outros termos, se Tschirnhaus mantiver a distinção tradicional entre agir por natureza = agir por necessidade, agir por vontade = agir por liberdade, opondo necessidade e liberdade e identificando necessidade e coação, então, de fato, não somos livres em coisa alguma. São, pois, os pilares e os andaimes da tradição do livre-arbítrio que acabam sendo postos por terra.

Curiosamente, Espinosa não encerra aí a carta, embora tenha dado por encerrada a resposta às objeções de Tschirnhaus. O prosseguimento indica que passamos agora da resposta às objeções de Tschirnhaus à refutação das teses do missivista, Espinosa tornando-se, agora, o objeitor.

Esse momento final da Carta 58 se desdobra em quatro movimentos, nos quais o exemplo de Tschirnhaus, isto é, a ação de escrever uma carta, é reexaminado: no primeiro, Espinosa comenta a ideia de consciência, proposta por Tschirnhaus, e vemos aparecer em sua argumentação algumas das ideias desenvolvidas no longo escólio da proposição 2 da Parte iii da *Ética*,⁶⁰ no segundo, retoma a ideia de coação para mostrar por que, em certas circunstâncias, Tschirnhaus não sentiria o impulso para escrever e, em outras, o sentiria; no terceiro, opondo-se implicitamente à suposição de que sua filosofia seria fatalista, examina as ideias de virtude e maldade; e, no último, lança a Tschirnhaus um repto, desafiando-o a resolver racionalmente uma dificuldade deixada por Descartes, qual seja, como conciliar o livre-arbítrio humano e a preordenação divina.

Espinosa recomeça:

Teu amigo objeta que “podemos exercitar muito livremente nossa razão, isto é, usá-la absolutamente” e persiste nessa asserção com muita confiança, para dizer o mínimo. Pois, diz ele, “quem poderia dizer, sem ir contra o testemunho de sua própria consciência, que com meus pensamentos posso pensar que quero ou não quero escrever?”. Eu gostaria muito de saber de qual consciência está falando, afora aquela que ilustrei com o exemplo da pedra.⁶¹

“Tenho consciência de que por mim mesmo, pelo poder de meu pensamento posso querer ou não querer escrever”, diz Tschirnhaus. Retruca Espinosa: “em que isso difere da pedra pensante? Se esta tivesse consciência, diria que cai porque quer cair. O importante, aqui, é o deslocamento sofrido pela consciência, isto é, ser consciente de algo não significa conhecer isso de que se tem consciência e sobretudo ter consciência não significa dispor de poder absoluto de pensamento”. Todavia, tendo indagado o que Tschirnhaus entende por consciência, Espinosa prossegue, explicando o que ele próprio entende por ela:

De minha parte, para não contradizer minha consciência, isto é, a razão e a experiência, e para não alimentar preconceito e ignorância, nego que, por um absoluto poder do pensamento posso pensar que quero ou não quero escrever. Mas apelo para a consciência de teu amigo que, sem dúvida, experimentou em sonhos que ele não tem o poder para pensar que quer ou que não quer escrever, e que quando sonha que quer escrever não tem o poder para não sonhar que quer escrever. Creio que também experimentou que a mente não está sempre igualmente apta a pensar algum objeto, mas, conforme o corpo esteja mais apto a excitar a imagem desse ou daquele objeto, a mente está mais apta a contemplar esse ou aquele objeto.⁶²

Espinosa identifica “minha consciência” com a razão e a experiência. Essa identificação possui dois sentidos principais. Em primeiro lugar, significa que a razão e a experiência mostram o mesmo, isto é, que não é por um poder absoluto do pensamento que se pode pensar no que se quer ou não se quer fazer, uma vez que pensar e querer são o mesmo, pois uma ideia é sempre uma volição singular, como foi explicado nos *Pensamentos metafísicos*.⁶³ Em outras palavras, o intelecto não é o poder absoluto de conduzir a vontade, visto que um pensamento é uma volição. Por isso quem sonha que quer escrever não pode simultaneamente sonhar que não quer escrever. Em segundo lugar, a razão, tanto no *Breve tratado* como na *Emenda do intelecto*, é o conhecimento das causas pelos efeitos (pois somente a intuição é o conhecimento *a priori* dos efeitos pelas causas) e, sob esse aspecto, ela opera exatamente como a experiência, a saber, ambas vão dos efeitos às causas. Por esse motivo, embora invoque a razão, Espinosa sugere a Tschirnhaus que examine a experiência para nela mesma encontrar a refutação de sua própria tese. Qual a experiência sugerida? Aquela que todo cartesiano é capaz de compreender: a do sonho.

Espinosa afirma que aquele que sonha que pensa que quer escrever *não pode, ao mesmo tempo, sonhar que pensa que não quer escrever*. Ou seja, em lugar de distinguir sonho e vigília pela ausência (nele) ou presença (nela) de determinações do pensar e do querer, afirma que a causalidade eficiente é a mesma no sonho e na vigília. A experiência do sonho não é a do poder absoluto de escolher entre querer e não querer, entre o que se quer ou não se quer pensar ou fazer, mas da completa determinação do sonhador pela causalidade corporal e pela causalidade psíquica. Assim como não é experiência de uma vontade desligada do pensamento (ainda que este seja imaginação), o sonho também não é experiência do desligamento entre o corpo e a mente, que, liberada das amarras corporais, sonharia *simultaneamente* o que quer e o que não quer. Pelo contrário, a situação do sonho é exatamente a mesma que a da vigília, isto é, a mente está determinada a pensar em consonância com as imagens excitadas em ou por seu corpo, pois ela não é senão ideia das afecções de seu corpo próprio.

Descartes invocara a experiência do sonho para com ela quebrar a resistência à dúvida. Era preciso prosseguir duvidando do sensível, argumentava o meditante, porque temos uma experiência costumeira e frequente, a do sonho, na qual cremos ter um corpo, que há uma lareira acesa, um papel diante dos olhos. Podemos, pois, sonhar que escrevemos uma carta crendo que realmente a escrevemos. A experiência do sonho fora invocada por Descartes depois de haver afastado outro argumento que, aparentemente, também poderia justificar a necessidade de duvidar: o argumento da loucura.⁶⁴ Esta, porém, fora afastada não por ser fantasista, pois o sonho também o é, e sim por desqualificar o direito do meditante de exercer a dúvida sobre o sensível, uma vez que o *demens* é, juridicamente, aquele que não está qualificado para atos judiciais, civis e religiosos. Ao contrário da loucura, o sonho é o que acontece com frequência a qualquer um que seja homem. Embora duvidar profundamente signifique chegar a ponto de não mais saber se se está dormindo ou desperto e embora o sonhador pareça não distinguir-se do demente que imagina ser rei ou ter um corpo de vidro, todavia, o sonho, tal como Descartes o apresenta, tem a peculiaridade de, aqui e agora, ser idêntico à vigília — o que o meditante, agora, considera como sonho, foi exatamente o mesmo que, há pouco, ele considerara como percepção: seu corpo, o fogo na lareira, o papel diante dos olhos. Percebemos no sonho o mesmo que percebemos na vigília, e por isso parece impossível distingui-los. A loucura, porém, é uma experiência inteiramente diversa da percepção, pois se na primeira *cremos* ser rei ou ter um corpo de vidro, na segunda, costumeiramente,

não *percebemos* ser rei ou ter um corpo de vidro. É a distância intransponível entre a sanidade e a loucura, de um lado, e, de outro, a identidade entre a experiência perceptiva e a onírica que estão afirmadas pela Primeira Meditação.⁶⁵ É esse o ponto que interessa a Espinosa.

De fato, retomando o exemplo de Tschirnhaus — querer ou não querer escrever a carta — e deslocando-o para o sonho — sonhar que se quer ou não se quer escrever a carta —, Espinosa afirma que os dois casos são idênticos e que, se não fossem, sonharíamos de olhos abertos, isto é, seríamos dementes. A identidade das duas experiências é assim apresentada: em ambas não posso *ao mesmo tempo* querer e não querer escrever a carta e não posso sonhar *simultaneamente* que quero e não quero escrever a carta. Se no sonho houvesse tal simultaneidade, não haveria diferença entre sonho e loucura, isto é, o princípio de não contradição deixaria de vigorar.

A esse percurso nitidamente cartesiano vem, no entanto, acrescentar-se o aspecto propriamente espinosano. De fato, apesar da identidade básica (presença do princípio de não contradição), poder-se-ia supor que a diferença entre a experiência perceptiva e a onírica seria de dois tipos: 1) ou na percepção estamos determinados por causas externas, de tal maneira que não podemos deixar de querer escrever a carta, enquanto no sonho temos a vontade livre para escolher entre escrevê-la ou não; 2) ou na percepção temos a liberdade de escolher escrever ou não escrever a carta, enquanto no sonho somos determinados a escrevê-la ou a não escrevê-la. Em outras palavras, as alternativas seriam: ou a liberdade da vontade se exerce apenas na experiência da vigília e a da necessidade ocorre no sonho, ou a necessidade opera apenas na experiência da vigília e a da liberdade da vontade acontece no sonho. São essas alternativas que Espinosa rejeita porque seu pressuposto é exatamente o mesmo da loucura.

Com efeito, o que ensina a experiência do sonho? Que justamente ali onde se imaginaria o poder absoluto da coisa pensante para querer e não querer, ali mesmo ela está determinada pelas imagens corporais a afirmar ou negar algo. E afirmar ou negar não é um ato do juízo realizado pela vontade, mas simplesmente a identidade entre ideia e volição. O sonho não é, pois, uma exceção às regras da vigília. Evidentemente, Espinosa não diz que o sonho é uma ação do corpo sobre a mente, e sim que no sonho a mente continua ligada ao seu corpo e às imagens que ele produz ou evoca e que, por conseguinte, ela não exercita um poder absoluto de pensamento, mas continua envolvendo o que se passa em seu corpo. O sonho é a continuação da vigília em outra maneira, e não uma ruptura da estrutura da relação mente-corpo, pois se assim fosse, dirá o escólio da proposição 2 da Parte iii da *Ética*, teríamos que supor que a mente possui duas liberdades, a da fantasia onírica [*phantastica*] e a da vigília.⁶⁶ Suposição, aliás, que nos faria “sonhar de olhos abertos” quando, despertos, imaginamos que possuímos o poder absoluto de escolher escrever ou não escrever uma carta. Donde ser preciso concluir que a consciência ou é a razão (que conhece as causas pelos efeitos) e a experiência (que conhece os efeitos), ou é o preconceito e a ignorância, se contradisser a razão e a experiência.

Todavia, Tschirnhaus não negou que houvesse causas que o levaram a querer escrever ou não escrever, e Espinosa precisa, agora, examinar os argumentos de seu correspondente. De fato, escreve ele, Tschirnhaus afirma que houve causas que o levaram a querer escrever, mas que elas não o constrangeram a fazê-lo. Indaga Espinosa: que quer dizer com isso? Que Tschirnhaus está distinguindo entre inclinação e vontade, isto é, entre uma causa que inclina sem coagir ou determinar e a própria vontade. Na verdade, porém, ao afirmar a presença de causas não constrangedoras, nada mais diz senão que seu ânimo estava num estado em que causas que, noutra ocasião, não o impulsionaram a escrever porque estavam em conflito com outras, por exemplo, um forte afeto, puderam, nesse momento, facilmente vergá-lo. Em outras palavras,

Causas que não puderam constrangê-lo noutra ocasião, de fato o constrangeram agora, não para escrever contra sua vontade, e sim para necessariamente desejar escrever.⁶⁷

O primeiro aspecto relevante dessas observações de Espinosa encontra-se na mudança de referencial: em lugar de referir-se à *mente* de Tschirnhaus, refere-se ao seu *ânimo*. Essa mudança é duplamente necessária para o argumento: em primeiro lugar, estamos passando da suposição de uma vontade livre com poder absoluto para escolher, a um desejo determinado por causas afetivas; em segundo, ao passar da consciência como vontade ao desejo, estamos na região dos afetos (como indicam os verbos empregados agora por Espinosa: *impulsare*, *flectere*, *conflictare*, impulsionar, vergar, conflitar) os quais são causas eficientes dos efeitos que aparecem à consciência, que, entretanto, pode imaginar-se como causa absoluta deles. Isso leva Espinosa a recolocar para o caso da escrita o que já dissera sobre a força ou fraqueza dos afetos, acrescentando, agora, que o conflito entre um afeto forte e o desejo de escrever determina não escrever, se tal desejo for mais fraco do que o afeto, e a concluir que a fraqueza temporária de causas que determinariam a escrever pode ser suplantada quando o conflito afetivo desaparece ou quando o afeto forte enfraquece, e que, portanto, ao escrever, alguém não o faz *contra a vontade*, e sim por *necessariamente desejar* fazê-lo. Ao aspecto negativo da vontade constrangida — o “contra a vontade” — contrapõe-se a positividade do desejo — o “necessariamente desejar”.

Percebe-se, portanto, que para Espinosa é irrelevante dizer que uma operação foi feita com consciência ou foi feita por vontade ou, ainda, contra a vontade, pois o essencial é que ela se faça necessariamente, quer tenhamos ou não consciência de suas causas, quer suponhamos ou não que a realizamos voluntariamente. A questão não se põe como oposição entre o consciente/voluntário e o necessário, e sim entre a imagem de um poder absoluto de autodeterminação e a experiência da

determinação necessária de nossas operações e ações. Em outras palavras, não agimos por vontade, e sim por desejo, pois o desejo é a causa eficiente necessária de nossas ações. Se ele for internamente determinado pela necessidade nossa natureza, nossa ação é livre; se for comandado pela força das causas eficientes externas, nossa ação não é livre.

Isso, sem dúvida, conduz ao problema que interessa a Tschirnhaus: em que medida a necessidade não contradiz a virtude ou não a torna impossível?

Quando ele diz que “se fôssemos constrangidos por causas externas ninguém poderia adquirir o estado de virtude”, não sei quem lhe disse que não podemos ter um ânimo firme e constante por necessidade fatal, mas somente por um livre decreto da mente. Quanto à sua observação final, “isto posto, toda maldade seria escusável”, pergunto: de onde segue isso? Os homens maldosos não são menos temíveis nem menos perigosos quando são necessariamente maldosos.

A esse respeito, leia, por favor, o Apêndice aos Livros i e ii dos *Princípios de Descartes*, Parte ii, Capítulo 8.⁶⁸

Espinosa começa indagando de onde Tschirnhaus tirou a ideia de que a necessidade impede a firmeza e constância do ânimo, que seriam alcançadas apenas por um livre decreto da mente, e quem lhe teria dito que, se tudo o que fazemos é necessariamente determinado por causas externas, a virtude não é alcançada, os maus estão desculpados e os bons, não recompensados.

Estamos no mesmo universo das objeções de tantos outros correspondentes e leitores de Espinosa, que insistem em dizer que se formos sempre e necessariamente determinados por causas externas, jamais seremos livres para responder por nossa virtude ou por nosso vício e não seremos justificados nem condenados. A necessidade, sublinham eles, é incompatível com a moralidade e justificadora do vício e da maldade. Não há liberdade no pensamento de Espinosa, concluem, porque não há liberdade numa filosofia fatalista. A resposta de Espinosa, aqui, é a mesma que ele sempre endereça a outros correspondentes e leitores: a necessidade não se situa apenas na sequência das causas externas, mas também se encontra na ordem e conexão interna das afecções corporais e das operações mentais, de sorte que a liberdade não se situa fora da ordem natural necessária; trata-se, portanto, de distinguir a necessidade como determinação externa e como disposição interna do agente. Além disso, a necessidade (entendida como definição da própria essência do agente) não exclui a firmeza e constância do ânimo, mas a põe muito mais fortemente; e os maus são temíveis e perigosos em quaisquer circunstâncias.⁶⁹

Por que, para fazer-se entender, Espinosa envia Tschirnhaus ao Capítulo 8 da Parte ii dos *Pensamentos metafísicos*?⁷⁰ Essa remissão parece curiosa, pois esperaríamos que enviasse seu correspondente ao Capítulo 12 da segunda parte do opúsculo, em que trata da mente humana e da vontade, e não ao Capítulo 8, cujo tema é a vontade de Deus. Remetendo Tschirnhaus a esse texto (de onde, com certeza, partira Blijenbergh), Espinosa indica que a discussão sobre a liberdade pressupõe questões teológicas, e que estas deram origem às questões do correspondente (como originaram as de Blijenbergh). Assim, as indagações de Espinosa — Quem lhe disse isso? De onde tirou isso? De onde segue isso? — têm como resposta: isso vem da tradição religiosa e teológica.

Podemos compreender por que é feita remissão ao Capítulo ii, 8 dos *Pensamentos metafísicos*, se o compararmos a outro texto, ainda que bem mais tardio do que o de Espinosa, mas que expõe tanto ideias que constituem o campo do cartesianismo como aquelas instituídas há muito pelo campo teológico, particularmente o reformado.

Em 1691, um membro da Universidade de Leiden, o cartesiano Arnold Geulincx, autor de uma *Ethica*, publica uma de suas derradeiras obras, a *Metaphysica Vera*. Ali, ao definir a liberdade divina, Geulincx afirma que só pode ser dito livre aquele que se determina a si mesmo para a ação, sem ser constrangido por qualquer necessidade. Dessa definição deduz, em primeiro lugar, que Deus não é livre para ser ou não ser, pois seu ser é necessário; mas, em segundo, distinguindo entre ser e poder, afirma que o poder divino é livre porque não é constrangido por necessidade alguma e que com essa liberdade criou o mundo e o homem. Estabelecida a distinção entre o ser e o poder de Deus, Geulincx estabelece uma distinção entre o necessário e o livre que possa dar conta das verdades eternas como necessárias (ou seja, repõe uma das questões cartesianas por excelência). De fato, escreve ele retomando os clássicos exemplos de Descartes (que Espinosa também retomara numa nota do *Breve tratado*), que dois e três façam cinco, que um círculo tenha superfície ou que uma montanha tenha um vale, é necessário, ainda que Deus o queira livremente, pois são verdades que procedem da natureza necessária de Deus, isto é, de seu intelecto. Em contrapartida, nosso corpo e seus movimentos, nosso pensamento e suas ideias não possuem necessidade alguma, senão aquela que a vontade livre de Deus assim quis, sendo prova de sua contingência o simples fato de que não existiram sempre e desaparecerão um dia. Em outras palavras, a necessidade encontra-se no ser e no intelecto de Deus, mas a contingência que reina no mundo procede da livre vontade divina:

Este [o movimento corporal e o anímico], portanto, é da ordem das coisas contingentes porque pode também não ser, porque houve um tempo em que ele não era e é necessário que um dia ele não tenha sido. Com isso, está dada a definição da contingência [...]. Do fato de que essas coisas não são necessárias, é preciso aqui uma determinação da vontade para que elas sejam em vez de não ser, pois por si mesmas não teriam como ser. É exatamente o contrário do que se passa para a montanha e seu vale, para o círculo e a superfície: tais coisas são, e é impossível que sejam outramente e por isso elas não precisam de nenhuma vontade prévia para determiná-las, mas apenas do intelecto de Deus; é esta a necessidade que as constitui. [...] Donde se pode ver a notável diferença entre coisas necessárias e contingentes: enquanto as primeiras dependem imediatamente da natureza ou intelecto de Deus (ainda que ao depois venha acrescentar-se sua vontade, seu assentimento), as segundas dependem inicialmente dessa vontade, sem que nenhuma necessidade tenha podido precedê-la em sua natureza ou intelecto. *Vê-se, pois, que a fonte de toda contingência nas coisas não é senão a liberdade de Deus.*⁷¹

O necessário e o contingente se distinguem por dois critérios: o primeiro afirma que o necessário é eterno e decorre

imediatamente do intelecto de Deus, enquanto o contingente é temporal e decorre da vontade divina; o segundo critério decorre do anterior, qual seja, a contingência tem origem na liberdade de Deus. Geulincx sabe que essa afirmação pode levar à suposição de que o mundo e o homem foram criados por liberdade de indiferença. Para evitar esse risco, introduz o tema tão caro a Leibniz, isto é, o papel da bondade na determinação da vontade divina. Todavia, não pode correr um novo risco, isto é, que “essa bondade faça as vezes da necessidade”. Por isso, imediatamente, acrescenta que a bondade divina não elimina e nem afeta a contingência:

Pois essa bondade, isto é, essa *inclinação que leva a fazer o preferível, a aplicar-se sempre ao melhor*, não apaga a liberdade porque ela é posterior à vontade e, assim, perfeitamente compatível com a liberdade: nada lhe falta para ser melhor e para dirigir-se ao que julgou conveniente.⁷²

Como era de esperar, a distinção entre necessário e voluntário leva, imediatamente, à distinção entre natural e livre. É natural, explica Geulincx, o que depende do intelecto ou da natureza de Deus, e não previamente de sua vontade, pois o natural é “uma regra do intelecto, e não um decreto da vontade”. Todavia, logo prossegue, é um erro estender o âmbito do natural às coisas que seguem da vontade divina, pois não são consequências de premissas de uma demonstração matemática. O alvo é claro — a filosofia de Espinosa —, mas Geulincx pretende atingir Espinosa sem mencionar seu nome e atribui aos estoicos a indevida amplitude dada ao natural e ao necessário:

Os principais responsáveis e mais notáveis protagonistas desse erro são os estoicos, que queriam que fossem igualmente necessárias e naturais todas coisas, fossem quais fossem, e que consideravam que algumas são tidas por nós como contingentes em decorrência de nossa ignorância quanto à demonstração que as prende a seus princípios necessários [...]. Pelo mesmo preconceito sustentaram que é agora necessário que tenhas diante de ti esta folha e decifres seus caracteres, não somente por uma necessidade hipotética ou de consequência, como todos podem admitir sem dificuldade, mas por uma necessidade absoluta [...]. Embora não queira aqui entrar em disputa com ignorantes nem discordar dos doutos, é inegável que podemos ter por contingentes coisas necessárias por desconhecermos suas demonstrações, mas julgo perfeita inépcia querer estender isso a todas coisas sem distinção e apagar de um só golpe toda contingência.⁷³

Ora, no Capítulo ii, 8, dos *Pensamentos metafísicos*, Espinosa começa explicando por que intelecto, vontade e potência são idênticos em Deus, que este não age por uma vontade anterior ao intelecto nem por uma vontade posterior ao intelecto e guiada por este, e que a potência divina não é uma causa que produz contingentemente os efeitos por uma escolha voluntária de coisas possíveis, que se tornam necessárias apenas depois dessa escolha.⁷⁴ Assim, a partilha entre o necessário e o contingente, que Geulincx pretendia estabelecer pela distinção entre o intelecto e a vontade divinos, cai por terra. Espinosa mostra, então, que tudo o que é, é necessário, podendo ser necessário pela essência (como o ser de Deus) ou pela causa (como o ser das coisas singulares finitas). Assim, de maneira mais alongada, Espinosa está ali expondo aquilo que se encontra condensado na definição da coisa livre que ofereceu a Tschirnhaus — a liberdade da potência divina é a ação que segue necessariamente de sua essência ou de sua natureza, e não de um ato voluntário. Em outras palavras, se compararmos a exposição de Geulincx e a de Espinosa, perceberemos que quando Tschirnhaus apresentou a definição cartesiana de liberdade, seu pressuposto era a distinção entre intelecto e vontade.

Na sequência do Capítulo ii, 8, dos *Pensamentos metafísicos*, são examinadas objeções que seriam feitas por um leitor cristão, ou seja, aquelas mesmas apresentadas por Tschirnhaus e nas quais se fixara Blijenbergh. Que objeções são essas? Se tudo é necessário porque a vontade (ou poder) e a potência de Deus são idênticas, como explicar que ele ame ou odeie algumas coisas? Se tudo é necessário porque a potência é idêntica à vontade de Deus, por que ele exorta os homens à salvação e pune os ímpios?

À primeira objeção, Espinosa responde com um dos mais caros textos para um cristão reformado, a Epístola de Paulo aos Romanos (que, como vimos, fora tacitamente pressuposta na primeira carta endereçada a Blijenbergh):

Ele tem compaixão daquele que Ele quer, e endurece aquele que Ele quer. Dize-me, então, por que te queixas ainda? Pois quem é aquele que pode resistir à Sua vontade? Mas, na verdade, ó homem, quem és tu para contestar Deus? Vai acaso a obra dizer ao artífice: por que me fizeste assim? O oleiro não tem sobre a argila o poder para fazer com a mesma massa tanto um vaso para uso nobre, como um outro para uso vil? (Rom. 9: 19-21)

Implicitamente, Espinosa lança um repto: quem és tu, ó cristão, para contestares a explicação racional daquilo que confusa e cegamente aceitas pela fé? Não é um artigo de fé que somos como a argila nas mãos do oleiro? Por que a predestinação, ensinada pela fé, seria mais verdadeira do que a necessidade, demonstrada pela razão?

À segunda objeção, Espinosa também responde com as Escrituras. Caso se pergunte se Deus poderia salvar os homens sem qualquer exortação, deve-se dizer que sim. Mas, então, por que não o faz?

Responderei a isso quando me explicarem por que Deus não fez o mar Vermelho transponível sem recorrer a um forte vento do leste e por que não realiza todos os movimentos singulares uns sem os outros e uma infinidade de coisas que produz pelo concurso de causas.⁷⁵

A resposta consiste em afirmar que todos os acontecimentos, mesmo os que são tidos por extraordinários, são naturais e dependem do concurso das causas naturais. Todos os movimentos, sejam ele quais forem, se realizam segundo a necessidade das leis naturais — a abertura do mar Vermelho foi efeito de uma causa natural, o forte vento do leste —, e cada acontecimento singular decorre de um nexos e de uma ordenação necessária de causas, sem o que não poderíamos falar em Natureza. Por conseguinte, aquele que se salva ou aquele que se perde não faz senão seguir as leis naturais, isto é, as leis de

sua própria natureza. Isso, evidentemente, suscita uma nova objeção: por que Deus pune os ímpios, se simplesmente seguem as leis de sua natureza, decretadas por ele?

Respondo também que é por decreto divino que são punidos, e se forem punidos aqueles que imaginamos pecar por força de sua liberdade, por que, então, os homens se esforçam para exterminar as serpentes venenosas, se estas pecam por causa de sua natureza própria e não podem fazer doutra maneira?⁷⁶

Essa resposta contém dois argumentos: o primeiro, que se costuma designar com a expressão “justiça imanente”, afirma que a punição dos viciosos está inscrita no próprio vício. Basta lembrarmos como, na abertura do *Tratado da emenda do intelecto*, Espinosa apresenta os efeitos danosos (por vezes mortais) para aquele que se lança numa busca desenfreada de honra, riqueza e prazer. Não é preciso esperar um julgamento após a morte para que a punição sobrevenha: ela sobrevém pela força necessária da causalidade natural (ou o “decreto divino”), quando, nos exemplos oferecidos pela *Emenda do intelecto*, a busca desenfreada e desmedida de reputação faz matar e morrer, a de riqueza inunda o avaro de tristeza e temor, a de prazer sensual provoca tédio, desencanto ou melancolia. O segundo argumento é irônico: se a punição ou a condenação atinge o maldoso para afirmar sua responsabilidade pelo ato perverso, pois cometido por livre vontade, então não há como explicar que os homens matem animais venenosos e perigosos, uma vez que o são por natureza, e não por vontade. Os *Pensamentos metafísicos* fazem, portanto, a mesma afirmação feita a Tschirnhaus, qual seja, os maldosos, como certos animais, são perigosos e temíveis em quaisquer circunstâncias. A necessidade natural não exclui a percepção do bom e do mau; simplesmente dá-lhe um sentido novo cujo pressuposto é o abandono da imagem antropocêntrica da ordem e perfeição da Natureza, imaginada como artefato divino que opera em vista do útil e do bom para os homens, imagem que torna incompreensível ou enigmática a existência de coisas e acontecimentos prejudiciais aos humanos.

O abandono dessa imagem está indicado no texto dos *Pensamentos metafísicos* quando Espinosa trata como idênticas as “causas naturais”, as “leis naturais” e as “leis de sua própria natureza”. De fato, essa identificação derruba a distinção entre ser determinado por causas externas e ser determinado por causas internas — núcleo da objeção de Tschirnhaus ao suposto fatalismo de Espinosa —, na medida em que, externas ou internas, as causas são sempre necessidade natural e não admitem a oposição entre necessidade (causa externa) e liberdade da vontade (causa interna não submetida à necessidade natural).

A conclusão do Capítulo ii, 8, afirma que, como a verdade não contradiz a verdade, as Escrituras não podem contradizer a razão (observe-se que Espinosa não diz que a razão pode contradizer as Escrituras, e sim o contrário: as Escrituras não podem contradizer a razão, se quiserem ser tidas como verdadeiras) e, portanto, elas “não ensinam tolices como o vulgar imagina”. Mas não só isso.

Se nelas encontrássemos algo contrário à luz natural, poderíamos refutá-las com a mesma liberdade com que se refuta o Alcorão e o Talmude. Mas longe de nós pensar que se possa encontrar nos Livros Sagrados algo que contrarie a luz natural.⁷⁷

A argúcia argumentativa é clara: os cristãos refutam o Alcorão e o Talmude em nome da verdade e da razão, portanto, o mesmo poderia ser feito com as Escrituras, se contradissem a luz natural. Por conseguinte, se a luz natural demonstra que tudo o que acontece se deve a leis naturais necessárias, o mesmo deverá ser encontrado nas Escrituras, pois, se assim não fosse, estas contradiriam a própria razão e seriam refutáveis.

Estamos nas mãos de Deus como a argila nas mãos do oleiro. A verdade não contradiz a verdade. Eis duas teses que nenhum cristão há de recusar. Trata-se, pois, de conhecer suas consequências e levá-las racionalmente até o limite, não recusando, portanto, a ideia de necessidade nem a opondo à da liberdade. Assim, Espinosa devolve a Tschirnhaus as objeções, mas dando-lhe uma saída honrosa... para, logo a seguir, tirar-lhe o tapete sob os pés. De fato, colocando-se agora na posição de objetor, Espinosa envia-lhe uma questão:

Por fim, gostaria que teu amigo, que me faz tais objeções, me respondesse como reconcilia a virtude humana, nascida de um livre decreto da mente, com a preordenação de Deus. Se, com Descartes, admite que não sabe conciliá-los, então ele mesmo está traspassado pelo dardo que se esforçava em lançar contra mim. Tentativa frustrada. Pois se examinar com ânimo atento meu parecer, verá que nele tudo é congruente.⁷⁸

Um *filósofo* volta a atenção do ânimo para os ensinamentos da razão. Um *cristão* submete o ânimo aos ensinamentos das Escrituras. Um *filósofo cristão* sabe que não pode haver contradição entre ambas. Por conseguinte, de duas uma: ou há livre-arbítrio e não há preordenação divina da vida humana, ou há necessidade universal e não há livre-arbítrio. Mas um filósofo cristão — Descartes, no caso — não pode tirar essa conclusão e precisa afirmar que ignora como se conciliam livre-arbítrio e preordenação. Ora, a escolha da Epístola aos Romanos e o exemplo da abertura do mar Vermelho por causas naturais indicam por que a posição de Espinosa é, como ele mesmo afirma, congruente e que o livre-arbítrio da vontade é uma das “tolices que o vulgar imagina”.

Resta saber por que Espinosa diz que “tudo é congruente”.

Examinando os preceitos da retórica seiscentista, João Adolfo Hansen⁷⁹ retoma, seguindo Tesauro, a história da encomenda de uma cabeça de Palas, feita pelos atenienses a dois escultores, Fídias e Alcmena. A escultura deveria ser colocada no topo de uma alta coluna e ser vista de baixo para cima. Quando as obras chegaram, a de Fídias foi objeto de riso, “pois ela parecia apenas grosseiramente esboçada”, enquanto a de Alcmena recebeu aplauso porque “mostrava linhas diligentemente definidas”. No entanto, tendo Fídias “o engenho mais agudo do que o escalpelo”, pediu que ambas fossem

colocadas sobre a alta coluna.

Então sua obra, reduzida pela distância à proporção exata, apareceu belíssima, enquanto a de Alcmena, antes tão harmônica, agora era tosca e malformada.⁸⁰

Essa história, explica Hansen, é empregada por Tesouro para ilustrar o tema da verossimilhança e do decoro nas obras de poesia e prosa, segundo as normas aristotélicas e horacianas, que exigem “um concerto ordenado de partes ordenadas ao seu fim”, isto é, para que possam ensinar [*docere*], comover [*movere*] e deleitar [*delectare*] o destinatário, agindo sobre seu ânimo, ou seja, sobre seus afetos.

A relação de efeito e afeto é um intervalo regado *como maior ou menor congruência das partes da obra ao todo* quando a obra é recebida segundo um ponto de observação determinado. Retoricamente, para que os afetos a serem produzidos no destinatário sejam eficazes, é preciso calcular a proporção exata dos efeitos.⁸¹

Hansen considera que o *tópos* da escultura de Fídias relaciona-se com a distinção feita por Platão, no *Sofista*, entre imagem icástica e imagem fantástica. A primeira, icônica, reproduz com fidelidade as proporções da ideia; a segunda, fantasma e simulacro, é desproporcionada e deformada com relação à ideia e à imagem icástica. É a distância sensível entre a imagem e o observador que determina o caráter icástico ou fantástico dela. No caso da obra, o artista sabe que a distância acarreta distorção visual e por isso altera as proporções reais do modelo, em vez de reproduzi-lo icasticamente.

Ou seja: Fídias produz uma imagem que só aparece deformada e fantástica quando é vista de qualquer lugar, como é o caso dos juízes que riem porque a veem de perto, de um ponto de vista inadequado; mas a escultura parecerá proporcionada à ideia que os juízes têm da deusa quanto for vista de um ponto de observação próprio [...]. Sua percepção fantástica da magnitude e da intensidade das grandezas desproporcionadas se tornará percepção icástica da sua magnitude e grandezas relativas.⁸²

Ora, a relação icástico-fantástico é objeto de uma arte especializada, encontrada nos tratados de óptica: a cenografia. Nesta, a relação proporcional-desproporcional, congruente-incongruente não deve ser entendida simplesmente como relação de distância ou proximidade entre o observador e a imagem, e sim como “distância correta, matematicamente calculada”, e é esse cálculo que reaparece nas práticas retóricas da *commensuratio* e da *proportio* do engenho agudo seiscentista.

Ao dizer a Tschirnhaus que “tudo é congruente”, Espinosa lhe pede que examine “com ânimo atento meu parecer”. Ou seja, dirige-se aos seus afetos e pede-lhe que mude de ponto de vista, encontrando o ponto adequado para compreender o que lhe está sendo dito.

Dessa maneira, podemos apanhar o motivo retórico que levou o filósofo a dirigir-se ao *ânimo* de Tschirnhaus, examinando longamente a força e fraqueza dos afetos, do querer e do não querer. Mas podemos, principalmente, compreender o que o levou a introduzir o argumento do sonho e a expressão “sonhar de olhos abertos”. De fato, Espinosa afirma que embora o sonho possa parecer fantástico (pois aparentemente atestaria a existência de uma liberdade absoluta da vontade para querer e não querer), quando examinado de um ponto de vista adequado, isto é, à luz da experiência e da razão, percebe-se que sua operação não se distingue da vigília, pois caso se distinguisse, teríamos que admitir haver dois gêneros de liberdade, a real e a fantástica, e esta última não se distinguiria da loucura, também fantástica. Ora, as suposições tradicionais e as de Tschirnhaus sobre a vontade, a liberdade e a necessidade, que pareceriam tão congruentes e óbvias, quando examinadas do ponto de vista adequado revelam-se um sonho de olhos abertos, isto é, fantásticos, incongruentes. Todavia, é o pensamento de Espinosa que parecia fantástico a Tschirnhaus (assim como a outros correspondentes e leitores), e por esse motivo o filósofo lhe pede que o examine do lugar adequado — isto é, com ânimo atento — de onde verá que “tudo é congruente”.

8. Liberdade: nosso poder sobre os afetos*

A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; nem fruímos dela porque refreamos as concupiscências, mas, ao contrário, porque a fruímos podemos refreá-las.

Ética, v, P41.

I.

Certamente, dentre os aspectos mais surpreendentes e perturbadores da ética espinosana estão a afirmação da necessidade livre ou da livre necessidade e a subversão dos conceitos de paixão e ação.

Para a tradição, paixão e ação eram termos reversíveis: a paixão era o lugar de recepção de uma ação, seu *terminus ad quem*; a ação, lugar de onde partia uma operação, seu *terminus a quo*, posições que podem inverter-se, de sorte que, por exemplo, uma paixão da alma será uma ação do corpo, e uma ação da alma, paixão do corpo. Com Espinosa, paixão e ação deixam de ser termos reversíveis para se tornar intrinsecamente distintos, de tal maneira que a uma mente passiva não corresponde um corpo ativo, nem a um corpo passivo corresponde uma mente ativa, pois corpo e mente são passivos ou ativos juntos e simultaneamente. Essa mudança conceitual é o que permite a Espinosa elaborar uma *ciência dos afetos*, e não uma teoria das paixões. De fato, a reversibilidade dos termos sempre tornou impossível uma demonstração causal perfeita de cada um deles, pois a causa aparecia como algo nômade, migrando do corpo para a alma e desta para aquele.¹

Por sua vez, a identidade entre o necessário e o livre é inseparável dessa subversão conceitual, que permite ao filósofo demonstrar que, sendo a mente ideia do corpo, aquele que tem um corpo apto à pluralidade de afecções simultâneas tem uma mente apta à pluralidade de ideias simultâneas, de maneira que a liberdade humana, deixando de identificar-se com o exercício do livre-arbítrio como escolha voluntária entre possíveis, é potência para o múltiplo simultâneo quando este se explica apenas pelas leis necessárias de nossa natureza.

A liberdade, portanto, não se encontra na distância entre mim e mim mesma — distância que, usando a razão e a vontade, eu procuraria preencher com algo que não sou eu mesma, isto é, com o objeto de uma escolha ou com um fim —, porém, ao contrário, é a proximidade máxima de mim comigo mesma, a identidade do que sou e do que posso. Eis por que o tema da liberdade humana não precisa aguardar a Parte v da *Ética* para fazer sua aparição, pois já aparece desde a Parte ii, com a exposição da teoria da ideia adequada, na Parte iii, com a exposição dos afetos ativos e, na Parte iv, com a liberdade do homem conduzido pela razão. Porque a liberdade é a identidade de si consigo, a Parte iv pode demonstrar que o *conatus* (ou o esforço de autoperseveração no ser) é o único fundamento da virtude, uma vez que esta não é senão a força do corpo e da mente para afirmar-se como causa adequada (ou causa eficiente interna total) de suas ações, isto é, para ser plenamente uma potência de agir que encontra em si mesma a causa total de suas ações.

Somos ativos de corpo e mente, nos diz o escólio da proposição 13 da Parte ii da *Ética*:

Digo de maneira geral que quanto mais um corpo é mais apto do que outros para fazer ou padecer muitas coisas simultaneamente, tanto mais a sua Mente é mais apta do que outras para perceber muitas coisas simultaneamente; e quanto mais as ações de um corpo dependem somente dele próprio, e quanto menos outros corpos concorrem com ele para agir, tanto mais apta é a sua mente para entender distintamente. (Grifos meus)

Afirmção reiterada na proposição 14:

A mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais o seu corpo pode ser disposto de múltiplas maneiras.

Com efeito, diz Espinosa na demonstração dessa proposição, o corpo humano é afetado de múltiplas maneiras pelos corpos externos e é internamente disposto a afetar os corpos externos de múltiplas maneiras. Uma vez que a mente é ideia de seu corpo, ela deve perceber tudo que nele acontece e, por conseguinte, é apta a perceber muitíssimas coisas e tão mais apta quanto mais seu corpo pode ser internamente disposto de múltiplas maneiras.

A pluralidade simultânea de afecções e ideias, quando dependente apenas da essência do corpo e da mente, os define como ativos ou livres — ou seja, como causas adequadas, conforme a Parte iii da *Ética* — e também como eternos — conforme é demonstrado na Parte v, quando a proposição 39 enuncia que “quem tem um corpo apto a muitas coisas simultâneas tem uma mente cuja maior parte é eterna”. De fato, explica Espinosa na demonstração, quem tem um corpo capaz de por si mesmo fazer muitas coisas é menos tomado por afetos contrários à nossa natureza e por isso sua mente tem o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria ao intelecto. Ora, essa ordem intelectual consiste em referir todas as afecções do corpo e suas ideias à ideia de Deus, referência que é conhecimento da eternidade da essência

singular do corpo e da mente e, portanto, da aptidão de ambos à autodeterminação, suas potências internas para serem causas plenas de suas ações.

Essa ideia da liberdade permite a Espinosa fazer uma demonstração espantosa, a saber, que se nascêssemos livres isso não significaria que estaríamos inteiramente imersos no bem e banhados pelo conhecimento dele, e sim que não teríamos sequer como formar nenhum conceito de bem e mal, pois não teríamos nenhuma experiência de uma distância entre nós e nós mesmos. Porque a liberdade é essa proximidade plena de si consigo mesmo e poder para o múltiplo simultâneo, dois afetos alegres² — um deles passivo e o outro ativo — a exprimem enquanto processo: a *hilaritas*, como *transitio* (o equilíbrio interno experimentado na passagem de uma perfeição menor a outra maior, ou seja, no crescimento da potência de agir), e a *aquiescentia in se ipso*, como equilíbrio interior permanente. De fato, em ambos, a totalidade complexa e integrada dos constituintes do corpo e da mente é experimentada como equilíbrio interno, como adequação de si a si mesmo e, no caso da *aquiescentia in se ipso* ou do contentamento interior, como permanência ativa na autocontemplação da potência de agir.

Afastada a articulação entre liberdade e vontade, que sentido pode ter na ética espinosana a expressão “governo dos afetos”? De fato, basta considerarmos que o leitor da Parte iv da *Ética* lerá essa expressão como “ser governado pelos afetos”, mas o leitor da Parte v a interpretará como “ter o governo dos afetos”. Essa distinção entre as duas partes da *Ética*, à primeira vista tão clara, não o é. E isso por dois motivos, pelo menos. Por um lado, por que a Parte iv já inclui a primeira expressão da liberdade, a liberdade do homem conduzido pela razão. Por outro, e muito mais profundamente, por que tal diferença poderia levar-nos a supor que “ter o governo dos afetos” implicaria separar afeto e intelecto, o que, em termos espinosanos, é um contrassenso, uma vez que o desejo é a própria essência do homem “enquanto se concebe determinada por qualquer afecção sua a fazer algo” e, como explica Espinosa, “por afecção da essência humana entendemos qualquer constituição de sua essência, quer inata, quer vinda de fora, quer se conceba pelo atributo do só pensamento, quer pelo da só extensão, quer se refira a ambos simultaneamente” (*E*, iii, “Definições dos afetos”). Mas não apenas isso. A ausência de distância entre afeto e inteligência é explicitamente formulada nas proposições 8 e 14 da Parte iv. Em *E*, iv, P8, Espinosa demonstra que o conhecimento do bom e do mau nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza quando deles somos conscientes e, em *E*, iv, P18, que o conhecimento verdadeiro do bom e do mau, enquanto verdadeiro, não pode coibir afeto algum senão enquanto esse mesmo conhecimento é um afeto. Isso significa que não somente as imagens são ideias afetivas (quando, segundo a definição do afeto, aumentam ou diminuem a potência de agir do *conatus*), mas que também são afetivas as ideias adequadas, uma vez que necessariamente aumentam a potência de agir do *conatus*, ou seja, o exercício da razão e o da intuição são experiências afetivas ou atividades afetivas, tanto assim que, no escólio da proposição 4 da Parte v, Espinosa escreve que a mente “será *determinada por um afeto* a pensar aquelas coisas que percebe clara e distintamente e nas quais repousa plenamente” (grifos meus).

A ausência de distância entre afeto e inteligência, na verdade, decorre direta e necessariamente da identidade entre *conatus* e *cupiditas*³ e da distinção entre causa inadequada e causa adequada.⁴ De fato, retomando as definições dos tipos de causas e a distinção entre ação e paixão, apresentadas na Parte iii e no Capítulo 1 do Apêndice da Parte iv, Espinosa explica que todos os nossos esforços ou desejos seguem da necessidade de nossa natureza, podendo por isso ser entendidos ou apenas por ela, enquanto causa próxima, ou enquanto somos uma parte da Natureza que não pode ser concebida adequadamente sem os demais indivíduos. E o Capítulo 2 completa a explicação afirmando que os desejos que seguem somente de nossa natureza e podem ser entendidos apenas por ela referem-se à mente enquanto esta é constituída de ideias adequadas e devem ser chamados de *ações*, e que os demais desejos, que dependem não da potência de cada um, e sim da potência das coisas exteriores, se referem à mente enquanto esta concebe as coisas de forma inadequada e devem ser chamados de *paixões*.

O que significa afirmar a identidade do *conatus*, da *cupiditas* e da *potentia mentis*?⁵ Ou melhor, o que significa recusar distância e separação entre eles? Para o que nos interessa aqui, significa, evidentemente, recusar que entre o desejo e o intelecto se interponha a vontade, que esta seja responsável pela ação e que tal ação voluntária seja o governo dos afetos. Eis por que o enunciado da proposição 41, que encerra a *Ética* (e que pusemos como epígrafe de nosso texto), altera o sentido estoico do adágio “a felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude”, ao acrescentar que não fruímos dela *porque refreamos* as paixões, coerção que o estoico atribuía à vontade, e sim que *porque a fruímos*, refreamos as paixões, uma vez que a virtude não é senão a potência da mente para conhecer.

Assim, um dos aspectos mais inovadores e perturbadores da ética espinosana está na demonstração de que a vontade não tem *absolutum imperium* sobre os afetos e que nossa força ou virtude está na força de nossa mente para moderá-los. Essa demonstração, que assume tons e sentidos múltiplos no decorrer da *Ética* (dependendo do lugar em que apareça e dos destinatários a que se dirija), possui dois pressupostos básicos. Um deles, examinado sobretudo na Parte iv, é a finitude da força humana, que transparece seja na incomensurabilidade entre ela e a infinidade de forças externas que a rodeiam e atuam sobre ela tanto na ordem comum como na ordem necessária da Natureza (de tal maneira que há duas paixões irreduzíveis à ação: o medo e a esperança, expressões dos riscos que espreitam a duração do *conatus*, a qual é de direito indefinida, pois ele é um positivo intrinsecamente indestrutível), seja no papel conferido às noções comuns da razão, que asseguram que a virtude é inseparável da concórdia e da cooperação e que, portanto, somente na paixão os homens são contrários uns aos outros porque a paixão envolve negação e contrariedade. O outro pressuposto é a articulação entre *absolutum imperium* e vontade

livre ou livre-arbítrio, de um lado, e entre *moderatio* e inteligência ou razão/reflexão, de outro.

Como tratamos do primeiro pressuposto noutra ocasião,⁶ aqui trataremos do segundo, isto é, a recusa do *imperium* da vontade e a afirmação da *moderatio* como expressão da potência da mente ou *imperium rationis*.

II.

No corolário da proposição 29 da Parte ii da *Ética*, Espinosa apresenta a conclusão do percurso em que expôs a teoria da imaginação e no qual demonstrara ser um efeito necessário do conhecimento imaginativo que a mente humana, percebendo as coisas segundo a ordem comum da Natureza, não tenha conhecimento adequado de si mesma, de seu corpo e dos corpos exteriores, mas somente um conhecimento confuso e mutilado.⁷ O escólio dessa proposição diferencia, então, o conhecimento enquanto a mente percebe segundo a ordem comum da Natureza ou é determinada do exterior [*externe determinatur*], e enquanto é internamente determinada [*interne determinatur*]. No primeiro caso, ela considera isto ou aquilo conforme o encontro accidental das coisas; no segundo, “porque considera simultaneamente várias coisas”, ela conhece “as semelhanças que existem entre elas, as suas diferenças e as suas oposições”. E Espinosa conclui: “Todas as vezes, com efeito, que ela é interiormente disposta [*interne disponitur*] desta ou daquela maneira, então considera as coisas clara e distintamente”.

Embora o que o escólio anuncie seja o conhecimento racional — ou seja, o conhecimento adequado das semelhanças, diferenças e oposições entre as coisas, isto é, de relações e de propriedades das coisas e não de essências singulares —, ele afirma também o princípio geral do conhecimento verdadeiro tanto das noções comuns da razão como das essências singulares conhecidas por intuição: a “mente internamente disposta”, portanto, causa adequada das ideias, que seguem apenas pela natureza da própria mente. É este princípio — a mente como causa formal, eficiente e adequada de suas ideias — que é posto em operação logo na abertura da Parte v da *Ética*, “Da liberdade”.

De fato, o axioma 2 da Parte v enuncia que a potência do efeito é definida pela potência da sua causa (*ipsius causae*) porque a essência do efeito é explicada ou definida pela essência da sua causa, e as proposições de 1 a 4 realizam uma primeira dedução da potência da mente cujo pressuposto, dado pela proposição 1, é o de que a ordem e a concatenação das ideias na mente são as mesmas que as das afecções do corpo ou imagens das coisas. A demonstração invoca, obviamente, *E*, ii, P7 ou a unidade e identidade entre a ordem e conexão das ideias e das coisas⁸ e, graças ao corolário de *E*, ii, P6⁹ e ao escólio de *E*, ii, P7¹⁰ Espinosa acrescenta um *vice-versa*, de tal maneira que a ordem e a concatenação das afecções no corpo são as mesmas que as das ideias na mente. Essa demonstração é reforçada pela invocação de *E*, ii, P18 e, com um novo *vice-versa*, Espinosa menciona *E*, iii, P2 (isto é, a demonstração de que não há relação causal entre corpo e mente porque são modos de atributos realmente distintos), permitindo concluir que “a ordem e a concatenação das afecções do corpo se faz segundo se ordenam e se concatenam os pensamentos e as ideias das coisas na mente”. O pequeno e imenso *vice-versa* indica que estamos entrando em regime de reflexão e no campo da mente “internamente disposta”. Se as Partes ii e iii insistiram na correlação e simultaneidade entre afecções corporais e ideias da mente, agora a Parte v se dedicará ao *vice-versa*, isto é, à identidade da ordem e concatenação das ideias e das afecções corporais.

Eis por que, imediatamente, a proposição 2 enuncia que: “Se separarmos pelo pensamento uma comoção do ânimo ou afeto de sua causa externa, e a ligarmos a outros pensamentos, então o amor ou o ódio para com a causa externa, assim como também as flutuações do ânimo, que se originam desses afetos, serão destruídos”. Na sequência, a proposição 3 enuncia: “Um afeto, que é paixão, deixa de ser paixão no momento em que dele formamos uma ideia clara e distinta”. A demonstração, referindo-se à Definição Geral dos Afetos, da Parte iii, lembra que um afeto que é uma paixão é uma ideia confusa e que se dele formarmos uma ideia clara e distinta, então, “enquanto referido à mente apenas”, não há entre esse afeto e essa ideia senão uma distinção de razão, não só porque a Parte ii demonstrou que “a ideia da mente está unida à mente da mesma maneira que a mente está unida ao corpo” (*E*, ii, P21) e que “a ideia da mente e a própria mente são o mesmo” (*E*, ii, P21, *schol.*), pois a potência de pensar e a mente são o mesmo, mas também porque a Parte iv já demonstrou que um afeto só pode ser aumentado ou destruído por outro afeto (*E*, iv, P6) e que a mente humana lida afetivamente com as afecções corporais tanto na imaginação como na razão (*E*, iv, P8 e *E*, iv, P14) e que um desejo pode ser determinado tanto por ideias inadequadas como por adequadas (*E*, iv, P59). Chegamos, assim, a uma primeira conclusão, apresentada pela proposição 4 dessa última parte da *Ética*: “Não há nenhuma afecção do corpo de que não possamos formar um conceito claro e distinto”. Em suma, desde que a mente esteja internamente disposta, pode conhecer clara e distintamente todos os seus afetos.

Em sua abertura, o *De libertate*, portanto, nos ensina que a mente internamente disposta separa um afeto de sua causa externa e o liga a outros pensamentos, encadeando-o segundo sua lógica e potência pensante; que ela forma de todos os afetos um conceito claro e distinto; que esse conceito ou ideia é o próprio afeto e, por conseguinte, realizando a reflexão, ela interpreta as afecções de seu corpo e seus próprios afetos, isto é, os compreende afetiva e intelectualmente.

O corolário de *E*, v, P3 afirma que “portanto [*igitur*], um afeto está tanto mais em nosso poder [*in nostra potestate*] e a mente dele padece tanto menos quanto mais é por nós conhecido”. Dessa maneira, o corolário estabelece uma articulação entre *potestas* e *potentia* da mente a partir do conhecimento (e, como veremos adiante, recusa a articulação tradicional e cartesiana entre *potestas* e vontade). Por seu turno, o escólio de *E*, v, P4 começa reiterando a proposição 3 e seu corolário invoca *E*, i,

P36 (“Na Natureza não há nada de que não siga algum efeito”) e afirma que o efeito que segue da potência de pensar da mente é o poder [*potestate*] de entender clara e distintamente os afetos, se *não absolutamente*, pelo menos em parte, e com isso padecer menos sob eles. Esse conhecimento claro e distinto é a tarefa precípua a ser realizada porque, graças a ele, a mente, ao conhecer adequadamente os afetos, “será determinada por um afeto a pensar aquelas coisas que percebe clara e distintamente e nas quais repousa plenamente, e para que, enfim, o próprio afeto seja separado do pensamento da causas externa e se una a pensamentos verdadeiros”.

Mas o escólio de *E*, v, P4 avança mais um passo, e decisivo: “Pois há que assinalar, em primeiro lugar, que o apetite pelo qual se diz que o homem age ou padece é um e o mesmo”, como mostra o exemplo da ambição e da piedade, ou seja, o apetite de que todos vivam segundo nossa própria índole é um só, embora produza um efeito passional (a ambição) ou um efeito racional (a piedade) que são distintos e mesmo contrários. De fato, “todos os apetites ou desejos [*appetitus, seu cupiditates*]” são paixões apenas enquanto se originam de ideias inadequadas e são virtudes quando decorrem de ideias adequadas, uma vez que “todos os desejos [*cupiditates*], pelos quais somos determinados a fazer algo, podem surgir tanto das ideias inadequadas como das adequadas”. Assim, uma única causa eficiente — o desejo — responde por dois efeitos contrários, e essa diferença depende de que a mente esteja externamente determinada ou internamente disposta. Donde a conclusão do escólio:

Non se pode excogitar nenhum remédio para os afetos que dependa de nosso poder [*a nostra potestate pendeat*], que seja mais excelente do que este, a saber, seu verdadeiro conhecimento, e não há nenhuma potência da mente [*mentis potentia*] distinta da potência de pensar e de formar ideias, como já mostramos.¹¹

Em outras palavras, a potência da mente não se divide entre a inteligência e a vontade, e por isso mesmo seu poder é sua potência de pensar. Com essa absorção da *potestas nostra* pela *mentis potentia*, o escólio retoma o final do Prefácio do *De libertate*:

Portanto [*igitur*], visto que a potência da mente [*mentis potentia*] se define pela só inteligência, como mostrei antes, somente pelo conhecimento da mente determinaremos os remédios para os afetos, já que todos, creio, os conhecem por experiência [...]; e desse conhecimento deduziremos tudo o que se refere à sua felicidade.¹²

Em outras palavras, trata-se de levar ao plano da inteligência (da razão e da intuição) aquilo que todos conhecem por experiência, mas, justamente porque o conhecem por experiência, desconhecem a causa verdadeira de que assim seja. E sabemos, pelo desenvolvimento anterior do Prefácio, que tal desconhecimento pode levar à suposição cartesiana de que nossa vontade tem *absolutum imperium* sobre os afetos.

Se assim se inicia o *De libertate*, em contrapartida é outro o início do *De servitute*, em cujo Prefácio lemos:

Chamo servidão [*servitute voco*] a impotência humana [*humanam impotentiam*] para moderar e refrear os afetos [*in moderandis et coercendis*]. Com efeito, o homem submetido [*obnoxius*] aos afetos não é senhor de si [*sui juris*], mas está sob o poderio da fortuna [*fortunae potestate*], de tal maneira que, frequentemente, embora veja o que é melhor para si, vê-se coagido [*coactus sit*] a seguir o pior.¹³

Se o *De libertate* seguirá o percurso da mente internamente disposta, o *De servitute* acompanhará os efeitos da condição da mente externamente determinada, ou sob o poder da fortuna, *fortunae potestas*. É essa mesma condição do estar externamente determinado, isto é, sob o direito de um outro, *alterius juris*, que encontramos no Prefácio do *Teológico-político*:

Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro, ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas, como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos bens da fortuna [*incerta fortunae bona*] que cobiçam sem moderação [*sine modo*] os fazem flutuar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo.¹⁴

Nos termos da Parte ii, a servidão e a superstição exprimem a mente externamente determinada pela ordem comum da Natureza. Nos termos da Parte v, servidão e superstição indicam a mente impotente para separar um afeto de sua causa externa e para ligá-lo internamente a outros pensamentos, e mostram a passividade do desejo nascido das ideias inadequadas. É na diferença entre a mente externamente determinada e internamente disposta que podemos compreender a articulação entre *imperium* e *moderatio* e entender por que Espinosa afasta a suposição de um império da vontade, demonstrando qual é a potência de nossa mente para impor medida ou moderação aos afetos. Em outras palavras, a mente externamente determinada busca vencer o poder da fortuna [*fortunae potestas*], imaginando o império da vontade sobre as paixões; ao contrário, a mente internamente disposta sabe que o desejo é essência e condição do homem, que os afetos possuem causas necessárias e que a potência intelectual, ao compreendê-los, pode moderá-los. No centro da articulação entre *imperium* e *moderatio* encontram-se, portanto, de um lado, a exclusão espinosana da vontade como faculdade da mente e como livre-arbítrio e, de outro, o tratamento que Espinosa dá ao par *potestas/potentia*.

Ao concluir a Parte ii da *Ética*, demonstrando em *E*, ii, P48 que não há na mente nenhuma vontade absoluta ou livre e em *E*, ii, P49 que na mente não há nenhuma volição senão aquela da afirmação ou negação da ideia enquanto é ideia, Espinosa afirma, no escólio da proposição *E*, ii, P48, que o conhecimento desta doutrina “contribui para o uso da vida”. De que doutrina se trata? Aquela que demonstra que o homem não é substância, e sim um modo determinado de dois atributos de Deus, que a mente humana é ideia de seu corpo e ideia dessa ideia, e que, quando externamente determinada, forma ideias inadequadas, mas quando internamente disposta forma ideias adequadas; e que não há na mente humana uma vontade absoluta ou livre. Qual o uso dessa doutrina?

Em primeiro lugar, ela ensina que agimos somente sob a aprovação de Deus, que participamos da natureza divina e tanto mais quanto mais perfeitas nossas ações e quanto mais perfeito nosso conhecimento de Deus (dela virá a demonstração de que o sumo bem e a suma virtude da mente é o conhecimento do ser absolutamente infinito ou o amor intelectual de Deus). São frutos dessa doutrina não só a tranquilidade do ânimo como também o ensinamento da verdadeira beatitude e felicidade, isto é, seguir os conselhos do amor e da piedade. E, como não poderia deixar de ser num texto espinosano, a doutrina também ensina o que dela está excluído, a saber, que “estão distantes da verdadeira apreciação da virtude” aqueles que esperam ser recompensados por Deus por suas virtudes e melhores ações, pois é isso a máxima servidão, “como se a virtude e o serviço de Deus não fossem a própria felicidade e a suprema liberdade”.

Em segundo, “ensina como devemos conduzir-nos perante as coisas da fortuna, isto é, que não estão em nosso poder [*in nostra potestate*] ou, em outras palavras, perante coisas que não seguem de nossa natureza”. Diante delas, cabe esperar e suportar com ânimo igual as duas faces da fortuna, uma vez que todas as coisas seguem do decreto eterno de Deus com a mesma necessidade com que da essência do triângulo segue que seus três ângulos sejam iguais a dois retos.

Em terceiro, é útil para a vida social porque, como será demonstrado na Parte iv, ela ensina quando, como e por que os homens são contrários uns aos outros (na paixão), quando, como e por que convêm uns aos outros e concordam (na ação) e, por conseguinte, ensina a fortaleza de ânimo — “não odiar, não desprezar ninguém, não ridicularizar ninguém, não se encolerizar nem invejar ninguém” — e a generosidade — “cada um contente com o seu, seja benevolente com próximo, não por misericórdia de mulher, parcialidade ou superstição, mas apenas sob a direção da razão, conforme exijam o tempo e as circunstâncias”.

Finalmente, em quarto lugar, a doutrina é útil para a vida política ou a sociedade comum, ensinando como governar e dirigir os cidadãos não para que sirvam, mas para que ajam livremente naquilo que é o melhor.

O que impressiona nos efeitos da doutrina ou na utilidade de seus ensinamentos é o fato de que embora neles estejam contidas as principais consequências da imanência divina, da dessubstancialização do homem e da definição da natureza da mente como ideia, o último escólio da Parte ii os apresenta a partir do afastamento de uma única imagem, qual seja, a da vontade livre ou absoluta como faculdade da mente humana.

Sob este aspecto, aliás, as Partes i e ii da *Ética* se organizam formando um díptico perfeito. De fato, a Parte i, demonstrando a ontologia do necessário, é a exposição do necessário pela essência ou da causa livre, enquanto a Parte ii, deduzindo da essência e potência do absoluto o modo finito humano, é a exposição do necessário pela causa ou das coisas cuja essência não envolve a existência e que são efeitos de causas determinadas e elas próprias causas das quais necessariamente seguem efeitos determinados (como estabelecido no final da Parte i, com a proposição 36).

Na Parte i, a demonstração de que o intelecto e a vontade livre, ambos criadores, não pertencem à essência do ser absolutamente infinito (*E*, i, P30 e P32) é antecedida da demonstração de que não há nada de contingente na Natureza (*E*, i, P29) e sucedida pela demonstração de que as coisas não poderiam ser produzidas por Deus de maneira diversa e noutra ordem do que a que têm (*E*, i, P33). Esses três conjuntos demonstrativos encontram sua conclusão na demonstração da identidade da essência e potência de Deus (*E*, i, P34) que assegura a verdade da demonstração de que a *potestas* de Deus é idêntica à sua *potentia* (*E*, i, P35). Na proposição *E*, i, P17, Espinosa articula intrinsecamente os conceitos de causa necessária — o primeiro corolário da proposição afirmando que Deus age apenas segundo a perfeição de sua natureza — e de causa livre —, o segundo corolário da mesma proposição afirmando que Deus age apenas segundo a necessidade de sua natureza. Por seu turno, o escólio de *E*, i, P17 realiza a crítica da imagem da onipotência divina, entendida como poder contingente para fazer ou não aquilo que segue da natureza divina, imagem nascida de outra, qual seja, a de Deus como ato sumamente inteligente ou absolutamente voluntário. Esse percurso é completado nas proposições 34 e 35. A identidade da essência e potência divinas significa, considerando-se a essência, que a ação divina é absolutamente livre e necessária porque tudo o que é segue da necessidade da natureza do ser absolutamente infinito e significa, considerando-se a potência, que a substância é pura atividade ou que sua essência não é senão sua ação livremente necessária e necessariamente livre. O ser absoluto é o agir absoluto. Donde a identidade entre potência e poder, demonstrada em *E*, i, P35.

Ora, na tradição teológico-metafísica, a distinção entre *potentia* e *potestas* era decisiva para marcar a presença da vontade divina como ação contingente. De fato, para a tradição, uma *potestas* é uma *facultas*, e como tal pode ou não exercer-se; e a vontade, enquanto faculdade, era exatamente uma *potestas*. Essas imagens permitiam o aparecimento da noção de causa voluntária como causa inteligente que, por ser voluntária, age contingentemente (ou, como dizia Duns Scotus, uma causa inteligente é voluntária e uma causa voluntária causa contingentemente). Disso resultava a afirmação de que tudo o que se

encontra na potência de Deus não é necessariamente tudo o que o poder de Deus quer, ou seja, o possível é mais vasto do que o necessário e este provém de uma escolha contingente pela qual a *potestas Dei* escolhe um possível contido em sua *potentia* e o faz passar à existência. Assim, ao identificar *potentia* e *potestas*, depois de haver demonstrado que a vontade não é um atributo de Deus, Espinosa demonstra que tudo o que está no poder [*potestas*] de Deus é necessário porque esse poder não é senão a potência [*potentia*] divina idêntica à essência de Deus, da qual tudo segue necessariamente. Porque nada há de contingente na Natureza, porque tudo segue necessariamente da essência/potência/poder de Deus, e porque tudo o que dela segue é determinado a operar e a agir de maneira certa e determinada, o *De Deo* pode concluir com a demonstração de que não existe nada de cuja natureza não siga um efeito. Em outras palavras, todas as modificações da substância, sejam elas infinitas ou finitas, também são potências de agir ou causas determinadas que produzem efeitos necessários ou determinados.

Essa demonstração prepara não só a demonstração de que o homem não é substância, em *E*, ii, P10, mas prepara ainda duas outras demonstrações da Parte ii: a de que a mente humana é causa das ideias adequadas (proposições 42-47) e a de que a vontade não é uma faculdade livre e absoluta de querer e não querer, diversa e independente do intelecto, nem é o poder de suspender o juízo (o juízo e a suspensão do juízo, mostra Espinosa, são percepções), mas é a volição singular contida na própria ideia singular como afirmação ou negação, pois a volição “nada mais é do que a sua própria ideia” (proposições 48-49). Assim como, em Deus, a distinção entre *potestas* e *potentia* pressupunha um poder voluntário que age contingentemente, assim também, no homem, a distinção entre intelecto e vontade pressupõe um poder voluntário que age contingentemente e por isso mesmo só podemos passar às Partes iii e iv se primeiro for demonstrado que a vontade não é uma causa livre (quando o livre se identifica ao contingente e à escolha entre possíveis) e que a mente é a ideia que afirma e nega ideias, seja quando está externamente determinada, seja quando está internamente disposta.

À identidade entre *potestas* e *potentia* em Deus, portanto, corresponderá, na Parte ii, a identidade entre ideia e volição e, na Parte iii, a definição do *conatus* como potência do corpo e da mente e a demonstração de que essa potência é a essência atual de uma coisa singular, levando assim à conclusão contida na definição da virtude na Parte iv:

Por virtude e potência [*potentiam*] entendo o mesmo, isto é (por *E*, iii, P7), a virtude, enquanto se refere ao homem, é a própria essência ou natureza do homem enquanto tem o poder [*potestatem*] de fazer algumas coisas que só podem ser compreendidas pelas leis de sua própria natureza.¹⁵

Na Parte v, à identidade da essência e da potência (em Deus e no homem) corresponderão as consequências necessárias da declaração do Prefácio de que não há na mente humana nenhuma outra potência senão a da inteligência e que é nesta que devemos encontrar nossa *potestas*. Na medida em que não há distinção real entre essência e potência, e que esta última não se exprime pela operação voluntária de uma *potestas*, será preciso encontrar na própria operação da *potentia* a determinação da *potestas* e, portanto, a causa da paixão e da ação, ou seja, na diferença entre estar externamente determinada e estar internamente disposta. Em outros termos, será preciso encontrar na própria potência da mente a diferença entre causa inadequada e causa adequada, pois é essa diferença na *potentia* que explica por que Espinosa pode, na definição da virtude, falar na *potestas* quando inteiramente explicada pelas leis de nossa natureza, ou seja, *inteiramente explicada* pela potência da mente internamente disposta, ou o nosso poder quando determinado apenas pela razão. O que, por sua vez, nos permite compreender por que a definição da servidão introduz o conceito de *impotentia* justamente para referir-se a uma *potentia* externamente determinada da qual decorre uma *potestas* impedida de exercer-se plenamente, uma vez que na causa inadequada o efeito se explica apenas parcialmente pelas leis de nossa natureza. Exatamente porque a diferença entre inadequação e adequação, paixão e ação deve ser explicada apenas pela *potentia*, disso decorrerá, na definição da servidão, que à *humana impotentia* corresponda a *fortuna potestas* e, no escólio de *E*, v, P4, a afirmação de que o apetite/desejo é a causa única tanto da paixão como da ação.

Com isso, também podemos perceber a novidade que se anuncia no final da Parte ii, quando nos acercamos do segundo ensinamento da doutrina, isto é, exatamente aquele relativo à fortuna. De fato, desde Aristóteles, a questão ética sempre esteve articulada a uma indagação nuclear e de princípio, qual seja: *o que está e o que não está em nosso poder?* E toda a tradição aprendeu com Aristóteles que não estão em nosso poder o necessário, o impossível e a fortuna, e que está em nosso poder o possível, ou seja, o que depende de nossa vontade. Donde a reformulação estoica da questão: *o que depende e o que não depende de nós?* A Parte ii da *Ética* parece conservar o ensinamento da tradição, pois, como vimos ao examinar o escólio de *E*, ii, P49, Espinosa declara que não temos poder sobre a fortuna e que ela tem poder sobre nós. Mas, que sentido tem essa tradição agora, depois que a vontade como *facultas* e como livre *potestas* foi afastada? Voltaremos a isso mais adiante.

Podemos, enfim, também perceber o nexo que prende o final do escólio de *E*, ii, P49 aos Prefácios das Partes iii, iv e v. De fato, da crítica à vontade como faculdade livre e absoluta decorre, no Prefácio da Parte iii, a crítica à imagem do homem como *imperium in imperio*, anunciando, ao contrário, a instauração de uma ciência dos afetos que seja verdadeiramente ciência, isto é, os demonstre por suas causas naturais necessárias;¹⁶ no Prefácio da Parte iv, a novidade da definição da servidão, definida de maneira jurídica, técnica e ontológica como impotência humana para moderar e coibir os afetos e nossa consequente submissão ao poderio da fortuna;¹⁷ e no Prefácio da Parte v, a conclusão da crítica aos “homens eminentes”, de que fala o Prefácio da Parte iii, apresentando as aporias a que chegaram os estoicos e Descartes, justamente por imaginarem uma vontade livre que teria o *absolutum imperium* sobre os afetos.

O Prefácio da Parte iii, escrito para desautorizar a pretensão da agudeza de engenho, propalada pelos retores moralistas, de oferecer-se como discurso verdadeiro sobre os afetos humanos, explora tanto a expressão *imperium in imperio* (ou a concepção dos moralistas), como a ideia de *absolutum imperium* (atribuída a “homens eminentes” — Descartes e os estoicos).¹⁸

Na retórica seiscentista, a agudeza de engenho dá preferência ao horrendo, recurso particularmente empregado por teólogos e moralistas no campo das paixões quando fazem o elogio do bom/belo/útil ou da virtude empregando o vitupério do mau/feio/nocivo ou do vício. Será marca do engenho agudo lançar mão desse recurso porque causa o principal efeito esperado pela agudeza, isto é, surpresa e espanto. É exatamente esse aspecto que a abertura do Prefácio sublinha: a maioria dos que trataram dos afetos humanos e da maneira comum de viver dos homens escreveu como se não estivesse diante de coisas naturais, mas de coisas contranatureza; portanto, trataram o natural com engenho agudo, pois o tomaram como excepcional e espantoso. Ora, ao considerar que o homem passional perturba a ordem natural, conceberam-no como “um império num império”. Essa expressão é empregada por Espinosa numa tríplice significação: teologicamente, na Cabala, ela designa o lugar do homem, a quem foi dado, antes da queda, o império do mundo; politicamente, encontra-se nos autores que discutem a indivisibilidade da soberania (tem o *imperium* quem tem o poder para fazer as leis e usar a espada) e por isso mesmo atacam as igrejas e as corporações como promotoras de sedição, pois pretendem dividir a soberania ou criar um Estado no Estado); moralmente, enfim, essa expressão assinala a soberania do homem sobre todas as suas paixões e ações. A posição dos teólogos e dos moralistas supõe, portanto, que haveria dois impérios rivais — o da Natureza e o do homem —, o segundo nascido da sedição passional contra o primeiro, pois, sob a paixão, o homem perturba a ordem natural em vez de segui-la, uma vez que é imaginado como causa antinatural e contranatural cujo efeito só pode ser a perturbação da Natureza, à qual ele tem o poder de impor uma outra ordem. Desnaturado, o homem desnatura tudo quanto seu poder alcança.

Mas, se assim é, prossegue o Prefácio, teólogos e moralistas não sabem como explicar a origem da inconstância e impotência humanas. De fato, se o homem tem poder imperial sobre si, se é capaz de autodeterminar-se completamente e se bem e mal dependem inteiramente de sua força em oposição à da Natureza, como explicar sua fraqueza? De agente imperial perturbador, torna-se um ser perturbado. E disso não se pode encontrar outra causa senão “algum vício da natureza humana”. Glorificada há pouco, soberana como a Natureza, agora a natureza humana aparece decaída e viciosa: a retórica passa da *ars laudandi* (o homem é império num império) à *ars vituperandi* (o homem é desnaturado e sedicioso), e o vitupério se apresenta no lamento, no riso, na censura e no desprezo pela natureza humana, agora detestável e detestada. Depois de elevá-lo ao ápice do poder, os mais eloquentes e os mais agudos transformam o homem em objeto de irrisão e de ódio. Dessa maneira, Espinosa, usando com maestria o engenho agudo, faz aparecer os opostos: glorificação da soberania sediciosa do homem e vituperação da impotência do homem essencialmente vicioso. Ora, é evidente que os detratores da natureza humana julgam-se acima dela — consideram-se divinos, escreve Espinosa. Consequentemente, se o homem passional é contranatureza, seus censores imaginam-se acima da condição humana e acima da Natureza. São eles, portanto, os detentores do *imperium*. Quem maldiz a natureza humana o faz porque deseja dominá-la, dominando os homens. Nas mãos de moralistas e teólogos, a retórica é máquina de poder. A estes, Espinosa se dirige empregando o recurso agudo por excelência, isto é, a surpresa:

A estes, sem dúvida, parecerá surpreendente que eu me proponha a tratar os vícios humanos e suas inépcias à maneira dos geômetras e queira demonstrar por razões rigorosas o que não cessa de proclamar contrário à razão, vão, absurdo e horrendo.¹⁹

À proclamação retórica contrapõe-se a demonstração filosófica, cujo fundamento é a ideia de que

a Natureza é sempre a mesma, e uma e a mesma em todas as partes é sua virtude e potência de agir; isto é, as leis e regras da Natureza conforme às quais se fazem todas coisas e mudam de uma forma em outra, são em todo lugar e sempre as mesmas.²⁰

No polo oposto ao dos moralistas estão os homens eminentes. Que devemos a eles? Coisas excelentes e conselhos cheios de prudência. Ao colocá-los no campo prudencial, Espinosa afirma, tacitamente, que não elaboraram uma ciência dos afetos. E por isso mesmo pode escrever:

Mas ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e as forças [*natura et vires*] dos afetos, nem inversamente o que pode a mente para moderá-los [*in iisdem moderandī*].²¹

De um lado, a “maioria” que vitupera os afetos; de outro, “homens eminentes” que dão conselhos cheios de prudência, mas ninguém explicou o que são os afetos, nem o que podem, nem o que pode nossa mente para moderá-los.

Sei, sem dúvida, que o celeberrimo Descartes, embora também tenha crido que a mente tem uma potência absoluta [*absolutam potentiam*] sobre suas ações, tentou explicar os afetos humanos por suas primeiras causas e, ao mesmo tempo, mostrar o caminho pelo qual a mente pode alcançar um império absoluto [*absolutum imperium*] sobre eles. Na minha opinião, porém, nada mostrou senão a agudeza de seu engenho, como mostrarei noutro lugar.²²

Esse “outro lugar” é o Prefácio do *De libertate*. Antes, porém, de chegarmos ali, convém passarmos brevemente pelo Prefácio do *De servitute* e mencionarmos algumas das principais conclusões da Parte iv no que respeita ao nosso tema.

A servidão, como vimos, é definida por um negativo: impotência humana [*humanam impotentiam*] para impor medida [*moderandis*] e freio [*coercendis*] aos afetos. Em lugar de submetê-los, o homem está submetido [*obnoxius*] a eles. Essa impotência tem como contrapartida um poderio que o domina, a fortuna [*fortunae potestate*], contingência desagregadora, pois, como no verso de Ovídio, “vejo o melhor e o aprovo, mas sigo o pior”. O contraponto se estabelece, portanto, entre *impotentia humana* e *fortunae potestas*.

Impotência humana, a servidão é fraqueza da potência de agir e de pensar do *conatus* corpo-mente. Em que se manifesta ela? Na incapacidade humana para moderar e coibir os afetos, impondo-lhes medida e freio. Ora, sendo a servidão impotência, nela a mente interpreta seu corpo e a si mesma ou afirma a existência atual de seu corpo de maneira extremamente confusa e inadequada, inadequação que se oferece nas expressões: não ser ou não estar *sui juris* e estar *obnoxius fortunae potestate*. Não ser ou não estar *sui juris* é ser causa inadequada (o efeito não pode ser deduzido, definido ou explicado pela natureza de sua causa) e ser passivo (o efeito ocorre em nós pela potência de algo exterior, de sorte que somos causa parcial dele) e, portanto, é estar submetido ao poderio da fortuna, poderio externo marcado pela contingência, acidentalidade e arbitrariedade. Eis por que, tendo as Partes anteriores afastado qualquer dimensão ontológica do contingente e do possível, estas noções ressurgirão agora como constitutivas da experiência da servidão, isto é, da *fortunae potestas*.

A definição espinosana da servidão traduz para a linguagem do direito os conceitos ontológicos de causa inadequada, causa adequada, atividade, passividade: não ser ou não estar sob seu próprio direito [*sui juris*] é estar submetido [*obnoxius*] ao direito de um outro [*alterius juris*] ou estar sob o poderio [*potestas*] de um outro.

Não estando *sui juris*, sob qual poder encontra-se o homem impotente para moderar e coibir seus afetos? Encontra-se *obnoxius affectibus*. *Obnoxius*, termo jurídico que significa estar sujeito a pena ou castigo, ser culpado, ficar exposto ao poderio externo que o inclina independentemente de sua vontade; literalmente, arrastado por outro, está referido a uma dominação violenta cuja causa é uma violência anterior cometida por quem, agora, está submetido a um outro poder. Significando “estar exposto a”, *obnoxius* indica uma submissão que deixa o submetido à mercê de um poder externo que o lança na direção que lhe aprouver. Escreve Espinosa: *obnoxius affectuum viribus*. Em outras palavras, estar sob o poder da fortuna é estar sob o poder das forças dos afetos. Espinosa não diz “estar submetido aos afetos”, e sim estar submetido às *forças* dos afetos, pois tanto a servidão como a liberdade não se referem à presença ou ausência de afetos, e sim à força deles. Esse ponto é de extrema relevância porque a crítica Espinosa à tradição estoica e a Descartes se refere, entre outros aspectos, ao fato de que não fizeram a distinção entre afetos e forças dos afetos, supondo por isso que o *imperium* seria exercido sobre os primeiros, quando, na verdade, se exerce sobre as segundas, e é isso exatamente o que significa *moderatio*.

Aquele que, por impotência, deixa de estar *sui juris* para ficar sob o poderio de uma outra força, experimenta quatro situações simultâneas: a da alienação (está *alienus juris*, ou, como prefere Espinosa, *alterius juris*); a da contrariedade (vendo o melhor, sente-se coagido a fazer o pior para si); a da violência (estando sob a força dos afetos, é arrastado ao pior pela incerta e caprichosa Fortuna); e a da fraqueza (perda de direitos e poderes, sujeição). A servidão é um embate de forças no qual a potência das coisas exteriores é superior à do *conatus* corpo-mente.

A seguir, examinando as ideias e as imagens do perfeito e do imperfeito a partir de suas significações primeiras (o que foi feito por inteiro e o que não foi feito por inteiro ou está inacabado) e com elas introduzindo a figura do artífice, o Prefácio descreve o movimento imaginativo de abstração e separação, quando a obra que o artífice perfez se separa dele e, deixando de ser julgada pelo seu autor, se converte em modelo universal que se transforma em regra de avaliação das obras das quais não mais o artífice, e sim o espectador ou o usuário será juiz. O artífice, que sabe o que faz, perfaz a obra, conhece-a e a avalia, é o *auctor*, figura historicamente articulada, na tradição jurídica, ao poder de *moderare*. Portanto, quando o artífice deixa de ser senhor e juiz da obra, perde o poder de *moderare*. Ao perdê-lo, submete-se a uma instância externa: deixa de ser *sui juris* para ficar *alterius juris*.

Moderare pertence ao vocabulário técnico e jurídico através de sua derivação de *modus*, uma medida que não é própria das coisas, mas imposta a elas por um senhor ou mestre que refletiu, deliberou e decidiu. A medida não é mensuração, mas moderação, isto é, uma medida aplicada a quem ou ao que ignora toda medida; é uma limitação ou um constrangimento (no texto de Espinosa, *moderandis et coercendis*). *Modus* é, antes de tudo, medida moral e não medida material, é a deliberação de ordenar uma situação em si desordenada. *Médon*, em grego, envolve não só a ideia de uma medida diretriz, mas também a de uma autoridade sábia, e nele estão articulados os sentidos de premeditar, aconselhar, dominar, cuidar e governar. Refere-se a uma decisão soberana e a uma medida técnica, isto é, a uma solução eficaz conhecida graças ao exame detido de um problema particular para reconduzir à norma uma perturbação definida. *Moderandum* é o poder para conhecer e aplicar a medida, indicando o agente que tem o direito para isto: o magistrado, que impõe a medida num litígio, a *auctoritas* que profere a norma, o *auctor* que responde pela medida imposta. Eis por que, no texto espinosano, perfeito e imperfeito só podem ser adequadamente proferidos pelo autor, que conhece sua própria intenção e escopo ao realizar a obra, dando forma à matéria, impondo-lhe norma e medida.

Auctor, porém, não está articulado apenas a *moderandum*, mas também a *sui juris*. Aquele que, numa situação desordenada, medita e delibera impondo-lhe uma medida [*auctoritas*] e aquele que sabe o que faz [*auctor*] estão *sui juris*, contrariamente ao que está submetido ao desordenado e não sabe o que faz, pois vê o melhor e faz o pior para si.

Separando autor e obra, menosprezando o juízo do autor, perdendo a singularidade da ação produtora e de seu efeito singular, a imaginação interporá entre eles um mediador externo, que se oferece como norma e prescrição: o *exemplar* abstrato, modelo imposto como norma da ação e como valor para o julgamento do agente, da ação e da obra. Ao abstrair, a imaginação *aliena* o autor de sua obra, põe esta última não como efeito da causa eficiente singular que a produziu, mas como padrão finalizado e finalista da própria ação, padrão que se estenderá, ao fim e ao cabo, à ação da Natureza e de Deus e instaura a moral normativa.

Por sua vez, o axioma que sustenta a dedução geométrica da Parte iv enuncia que “não existe na Natureza nenhuma coisa singular tal que não exista uma outra mais forte e mais potente [*potentior*] do que ela. Mas dada uma coisa qualquer, é dada outra mais potente pela qual a primeira pode ser destruída”. De sua parte, a proposição 2 dessa quarta parte declara que “padecemos na medida em que somos uma parte da Natureza que não pode ser concebida por si mesma sem as outras”, enquanto a proposição 3 afirma que “a força pela qual o homem persevera na existência é limitada e infinitamente superada pela potência das causas externas”. Por fim, na proposição E, iv, P4, Espinosa demonstra que “é impossível que o homem não seja uma parte da Natureza e que não possa sofrer outras mudanças senão aquelas que podem ser compreendidas somente por sua natureza e de que é causa adequada”. O axioma põe no centro da dedução a ideia de partes da Natureza mais e menos potentes, mais e menos fracas, e essa distinção desenha o campo do poder da fortuna. Este, portanto, não possui em si mesmo nenhuma dimensão ontológica senão como o nome dado ao embate entre uma potência mais fraca e potências externas mais fortes.

O que é uma potência fraca? Na servidão, o modo humano é uma parte finita da Natureza que se encontra sob o signo da privação e da negação, marcas próprias da paixão. *Privação*, porque a ideia inadequada e a causa inadequada não estão aptas a dar a razão total ou a causa total do efeito, faltando-lhes autodeterminação. *Negação*, porque a parte finita *não* pode ser concebida *sem* as outras na ordem comum da Natureza. Em outras palavras, a causa do que se passa na parte finita passiva está fora dela, no que *não* é ela. Privação e negação enfraquecem a potência do *conatus*, que, com as paixões, reage à sua própria fraqueza tornando-se numa parte da Natureza contrária às outras e, na servidão, além de contrária às outras, torna-se contrária a si mesma.

Como pode ser isto possível, se Espinosa insiste em que “coisas de natureza contrária não podem coexistir no mesmo sujeito, pois uma pode destruir a outra” (E, iii, P5) e em que o *conatus* é uma positividade ou uma potência afirmativa intrinsecamente indestrutível, que afasta ou exclui toda contrariedade interna? É que Espinosa emprega *contrarium* com um sentido bastante preciso: *contrarium* se diz da diferença de intensidade na potência de coisas de *mesma natureza*, pois as coisas que nada possuem em comum são diferentes por essência e não são contrárias nem concordantes entre si. *Contrarium*, portanto, se diz das *forças [vis]* externas e internas cuja intensidade varia em cada parte da Natureza e que, isolada, é incomensuravelmente mais fraca do que as causas externas, lutando contra elas para afirmar-se na existência. No caso da parte humana da Natureza, *contrarium* está referido às forças dos afetos. A contrariedade não se encontra no interior da essência singular de cada homem, mas na variação da intensidade de sua potência sob os efeitos da causalidade externa de potências cujas forças são superiores e contrárias às suas.

Assim como uma essência não é contrária a si mesma, mas habitada por forças contrárias que a puxam em direções contrárias, também as essências não são contrárias, mas a força de suas potências, sim. Não padecemos nem somos servos *porque* somos uma parte da Natureza, mas *enquanto [quatenus]* somos uma parte que *não* pode ser concebida *sem* as demais partes, isto é, *enquanto [quatenus]* *não* pode ser concebida por si mesma e cuja potência é incomensuravelmente menor do que as das outras. Passividade, heteronomia e servidão referem-se à coisa singular enquanto parte determinada pelo que *não* é ela e pelo que é *contrário* a ela.

A tarefa da razão — isto é, daquilo que é a essência da mente quando esta conhece clara e distintamente (conforme E, ii, P40) — consistirá em determinar o que “há de bom e mau nos afetos”, ou seja, em avaliar quais aumentam e quais diminuem a potência de agir do corpo e de pensar da mente, quais são contrários ao homem e quais lhe são convenientes, como afastar os primeiros e fortalecer os segundos. Como *auctor moderator*, a razão pesa, medita, avalia, julga e oferece a medida, a moderação, passando do que é contrário na ordem comum da Natureza ao que é conveniente na ordem necessária da Natureza.

O axioma da Parte iv oferece uma visão da Natureza como conjunto de coisas singulares articuladas num sistema de forças e potências desiguais em conflito, os mais fracos podendo ser destruídos pelos mais fortes e potentes. A tarefa da dedução dessas forças é não só determinar a causa da fraqueza e da fortaleza, mas sobretudo encontrar um ponto de apoio a partir do qual o sistema de forças torne necessária e inteligível a passagem da paixão à ação. Esse ponto de apoio não é, evidentemente, a vontade, mas, surpreendentemente, também não é a razão: é o desejo.

Do ponto de vista afetivo, é irrelevante que a razão demonstre a necessidade universal da Natureza e da natureza humana, pois a imaginação opera na esfera da particularidade, da contingência e da contrariedade, únicas reais para ela. Isso, porém, não introduz nenhuma exterioridade entre desejo e razão, do ponto de vista da essência/potência da mente. A chave da relação interna entre razão e desejo encontra-se na relação razão-virtude e desejo-virtude, a partir da definição 8 da Parte iv, que, como vimos, identifica virtude e potência, e enuncia que “a virtude, enquanto se refere ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem o poder de fazer algumas coisas que só podem ser compreendidas pelas leis de sua

natureza”. Usar a razão é o esforço da mente para perseverar na existência compreendendo a si mesma, seu corpo e os corpos exteriores, esforço que se deduz apenas da necessidade interna ou natureza da própria mente como potência de pensar e que, por isso, é o primeiro e único fundamento da virtude (*E*, iv, P20, *cor.*). A razão é, pois, a virtude ou potência da mente.

Por seu turno, o desejo também é a própria essência do homem quando este é determinado a agir por uma afecção sua. Passivo e servo, se a afecção que o determina é causada pela força de uma potência externa, o desejo pode tornar-se ativo se a afecção lhe for interna. Essa interioridade lhe é dada quando a razão lhe oferece o que desejar e é isso que Espinosa chamará de “ser conduzido pela razão”. Assim, a razão precisa *ser* desejo para penetrar na vida afetiva — pois só um afeto mais forte e contrário pode destruir um outro afeto, e o mero conhecimento do bom e do mau enquanto verdadeiro não tem a menor força sobre a paixão se ele próprio não for um afeto — e o desejo precisa *ser* razão para tornar-se virtude da mente, igualando a potência afetiva e a potência intelectual, de sorte que a essência do homem possa ser definida como idêntica à sua potência.

É desse resultado que parte o Prefácio da Parte v, que, depois de anunciar brevemente seu escopo, inicia a crítica aos estoicos e a Descartes.

v.

O núcleo dessa crítica é a suposição de que nossa vontade tem *imperium absolutum* sobre os afetos.

Visto que a uma vontade qualquer podemos ligar um movimento qualquer da glândula e, por consequência, dos espíritos animais, e que a determinação da vontade depende só de nosso poder, então, se determinássemos nossa vontade por juízos certos e firmes e os ligássemos aos movimentos das paixões que queremos ter, adquiriríamos sobre elas um império absoluto. Tal é o parecer desse homem ilustríssimo, parecer que eu dificilmente acreditaria proviesse de um homem tão ilustre, se fosse menos sutil. [...] Que entende ele, por favor, por união da mente e do corpo? Que conceito claro e distinto tem ele de um pensamento estreitissimamente unido a uma parcelazinha de matéria? [...] Por certo não há nenhuma relação entre vontade e movimento e, consequentemente, nenhuma resultante da potência da mente com a do corpo.²³

No caso dos estoicos, a suposição de que a vontade guiada pela razão exerce império absoluto sobre as paixões decorre de outra, qual seja, a de que os próprios afetos dependem da vontade (uma vez que o afeto, opinião equivocada sobre o bom e o mau, é causado por uma vontade dobrada pelo apetite) e é por isso que ela tem sobre eles poder absoluto. Em outras palavras, sendo a vontade a causa, pode imperar sobre os efeitos, uma vez eles seguem dela, explicam-se por ela, pois, como vimos, o axioma 2 da Parte v enuncia que a potência do efeito é definida pela potência de sua causa. Eis por que Espinosa afirma que os estoicos se viram obrigados a rever sua doutrina não por seus princípios, e sim pelos protestos da experiência, que lhes mostrou “quanta prática e quanta disciplina [*usum, et studium*] são requeridos para moderar e coibir os afetos”. De fato, os estoicos defendiam sua posição invocando o exemplo de dois cães, um de caça e outro doméstico, que foram submetidos a duros treinos até que adquirissem hábitos contrários às suas naturezas, o cão de caça tornando-se dócil, e o doméstico, bravio. Ora, que significa impor-lhes, pelo treino e pela disciplina, hábitos contrários à sua tendência espontânea? A crítica espinosana é clara: se a potência do efeito se explica pela potência de sua causa e se a experiência mostra que a vontade não tem potência para espontaneamente moderar e coibir os afetos é justamente porque ela não é a causa deles.

A situação de Descartes, embora próxima da estoica quanto ao poder absoluto da vontade, não coincide inteiramente com esta última. A diferença provém tanto da determinação cartesiana da causa da paixão como da metafísica da união substancial. Pelo artigo 50 do *Tratado das paixões*, como menciona Espinosa, as paixões são definidas como percepções, sentimentos e emoções da alma nela produzidos, corroborados e conservados pelos movimentos dos espíritos animais pela mediação da glândula pineal, sede corporal da alma. Embora a alma não possa causar os movimentos dos espíritos animais, pode alterar a velocidade, a direção e as ligações entre eles e as percepções, os sentimentos e as emoções. Ora, como a determinação da vontade depende apenas de nosso poder [*sola nostra potestate pendet*], então, escreve Espinosa parafraseando Descartes, “se nós determinássemos nossa vontade por juízos certos e firmes, segundo os quais queremos dirigir as ações de nossa vida, e se ligássemos os movimentos das paixões que queremos ter a estes juízos, adquiriríamos um império absoluto [*imperium absolutum*] sobre as nossas paixões”.

É interessante notar que, aparentemente, Espinosa não faz nenhuma observação crítica quanto à suposição cartesiana de que podemos escolher nossas paixões, isto é, que podemos determinar que paixões queremos ter e quais não queremos ter. Sua crítica vai incidir diretamente sobre a união substancial e por isso sua argumentação está voltada contra os artigos 43 a 50 do *Tratado*.

Antes de nos acercarmos dessa crítica, convém lembrar que nos primeiros artigos do *Tratado* Descartes insiste na relatividade da ação e da paixão, declarando que são dois nomes para a mesma coisa, “devido aos dois sujeitos diversos aos quais podemos relacioná-las” (artigo 1). Essa concepção da ação e da paixão como termo *a quo* e termo *ad quem* de uma mesma operação é necessária numa filosofia da substancialidade do corpo e da alma, isto é, dos dois sujeitos que se unem formando a nossa natureza, pois se a substancialidade garante que corpo e alma não dependem um do outro para suas causalidades próprias, entretanto a união substancial exige que a ação de um seja paixão do outro. É por isso que a crítica espinosana se volta contra a união substancial, ou seja, não apenas porque a substancialidade não constitui a essência do homem, como também porque Espinosa diferencia intrinsecamente ação e paixão, de tal maneira que corpo e mente são

passivos ou ativos conjunta e simultaneamente. Mas não só por isso. Os artigos que ocupam Espinosa são aqueles nos quais Descartes discute o poder da alma sobre suas paixões, afirma os limites encontrados pela razão para dominá-las e introduz a vontade como ultrapassamento desses limites, ainda que auxiliada pela razão. Em outras palavras, a crítica de Espinosa volta-se prioritariamente para o lugar ocupado pela vontade.

De fato, o artigo 45 explica que, por motivos fisiológicos, a vontade não pode excitar nem suprimir diretamente as paixões, mas que pode fazê-lo indiretamente por meio das representações das coisas que a razão lhe oferece, representações, explica Descartes, que costumam estar unidas às paixões que queremos ter e que são contrárias às paixões que queremos rejeitar. Por seu turno, o artigo 48 distingue entre as almas fracas e as fortes pela distinção entre uma vontade que vem ao combate com “armas próprias”, isto é, com “juízos firmes e determinados sobre o conhecimento do bem e do mal”, e uma vontade comandada pelas próprias paixões, das quais ela empresta armas que não lhe são próprias. Finalmente, o artigo 50 — com que mais longamente se ocupa Espinosa — explica por que não há alma tão fraca que, bem conduzida, não possa adquirir poder absoluto sobre suas paixões, e desenvolve uma teoria do engenho e do hábito (na qual menciona o adestramento dos cães, isto é, o caso mencionado por Espinosa ao falar dos estoicos) que pode mudar os movimentos do cérebro e permite que mesmo as almas mais fracas adquiram “um império absoluto sobre todas as suas paixões, se empregarem bastante engenho em domá-las e conduzi-las”.

A crítica de Espinosa se desdobra em três movimentos: no primeiro, indaga como o filósofo das ideias claras e distintas pode admitir hipótese mais obscura e confusa do que a união substancial; no segundo, indaga como Descartes poderia demonstrar que a alma pode operar sobre a glândula pineal; no terceiro, indica como a fisiologia cartesiana, em si mesma, impede uma teoria do engenho e do hábito tal como proposta em várias passagens do *Tratado*, como é o caso do artigo 50. Essas críticas chegam a uma conclusão precisa: assim como não há relação nenhuma entre a vontade e o movimento corporal, também não há comparação válida entre as forças da mente e as do corpo. Por fim, Espinosa declara que não se ocupará com o que Descartes diz sobre a vontade e sua liberdade, “visto que demonstrei mais do que suficientemente que tudo isso é falso” (proposições finais da Parte ii e proposição 2 da Parte iii).²⁴

No entanto, vale a pena mencionar o enunciado da proposição 2 da Parte iii porque há nele um aspecto curioso. De fato, essa proposição enuncia que “nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente pode determinar o corpo ao movimento e ao repouso, *nem a alguma outra coisa, se outra coisa houver*” (grifos meus). O que significa essa curiosa restrição: “nem a alguma outra coisa, se outra coisa houver”? Seu sentido é claro. Descartes já havia demonstrado ser absurda e impossível uma relação causal entre o corpo e a alma; todavia, a teoria cartesiana da paixão e da ação exigia que houvesse alguma comunicação entre as duas substâncias que compõem a “minha natureza”. Embora a alma não fosse causa dos movimentos do corpo, no *Tratado das paixões* fora considerada causa da alteração da direção e da velocidade dos movimentos do corpo, graças à vontade, cuja intervenção interrompe os automatismos corporais e produz efeitos novos. O “alguma outra coisa” de que fala a proposição 2 refere-se, portanto, a essa operação da vontade como poder da alma sobre o corpo ou como causa de acontecimentos corporais.

Finalmente, como já mencionamos no início deste trabalho, o Prefácio se fecha com a afirmação de que a potência da mente se define pela só inteligência e que deste conhecimento será deduzida sua felicidade.

Há, todavia, um aspecto no Prefácio da Parte v que, à primeira vista, poderia invalidar a argumentação que viemos apresentando até agora, pois nesse texto os termos *imperium* e *potestas* parecem empregados por Espinosa em suas acepções tradicionais. De fato, ao apresentar o escopo da parte final da *Ética*, Espinosa escreve:

só tratarei aqui da potência da mente, ou seja, da razão, e mostrarei, antes de mais nada, de que grau [*quantum*] e qualidade [*quale*] é o império que tem sobre os afetos para coibi-los e moderá-los [*imperium in affectus habeat, ad eosdem coercendum, et moderandum*]. Pois não temos sobre eles um império absoluto [*imperium absolutum*], como já demonstrei.²⁵

Assim, embora seja mantida a recusa do império absoluto, é agora afirmado que há um império da mente sobre os afetos, e a *moderatio* é a expressão desse *imperium* não absoluto. No entanto, logo depois dessa afirmação, inicia-se a crítica aos estoicos e a Descartes por considerarem que a vontade tem *absolutum imperium* sobre as paixões e que a determinação da vontade depende apenas e inteiramente de nossa *potestas*. Dessa maneira, duas distinções entre o uso tradicional e o uso espinosano de *imperium* já podem ser percebidas: em primeiro lugar, o *imperium* não é da vontade, e sim da razão; e, em segundo, o *imperium* não é absoluto, mas está determinado como um grau e uma qualidade da *potentia mentis* no governo dos afetos. Em outras palavras, visto que a potência da mente se define apenas pela inteligência e que a potência do efeito se explica pela potência de sua causa, será da necessidade da potência da mente, e não da liberdade da vontade, que o *imperium* será deduzido.

Mas que significa falar em grau e qualidade do *imperium*? Ou o que é o *imperium* como um grau e uma qualidade da potência da mente? Se nos lembrarmos de que a Parte iv tem em seu centro a dedução das forças dos afetos, que essas forças são graus de intensidade dos três afetos originários (alegria, tristeza e desejo) e de seus derivados, que o campo da paixão é definido a partir da relação entre a força de cada parte humana da Natureza e a força das causas externas, e, enfim, que o embate ali travado se dá, de um lado, entre forças contrárias e, de outro, entre a força da razão e a da imaginação, então não há

enigma em que o *imperium* venha determinado como grau e qualidade da força da potência da mente e que ele se exprima e se realize exatamente como *moderatio*, isto é, como imposição de medida às forças afetivas e como arbitragem racional de seus conflitos, pois são esses os dois sentidos fundamentais de *moderare*. Aliás, é sugestivo, aqui, lembrarmos uma passagem do Capítulo iv do *Teológico-político* quando, ao se referir à lei como mandato que os homens prescrevem a si mesmos e a outros, Espinosa fala em *mandatum* sobre a *potentia*; porém, ao se referir à extensão da lei, fala em *imperare* sobre a *vis*. Essa distinção significa que a lei é *menor* do que a potência (por isso pode deixar de ser cumprida), mas que seu poder [*imperare*] se mede pela força [*vis*] da potência humana. Em suma, um *mandatum* pode ser ou não respeitado; mas um *imperare* só pode ser respeitado porque nada exige acima da força humana. Sob esse aspecto, podemos compreender que, na *Ética*, Espinosa não só fale em graus do *imperium*, mas também em império absoluto da razão sobre as forças dos afetos e em império absoluto da mente sobre as ações, pois, como a crítica aos estoicos já indica, um império só tem sentido se o que ele impõe está inscrito na natureza daquele que o exerce e o recebe de si mesmo (a essência e a potência do efeito depende e se explica pelas da causa).

No entanto, algo mais está dito tacitamente quando Espinosa fala em grau e qualidade do império da razão, pois está implícita aí a recusa da metafísica do possível, que sustenta o imaginário do império da vontade (ou seja, a distinção entre *potentia* e *potestas* e a distinção entre causa necessária e causa voluntária, que provoca contingentemente). Se apanharmos o Prefácio da Parte v por essa perspectiva, notaremos que em seu todo é exatamente a crítica daquilo que, como observamos há pouco, Espinosa parecia não criticar em Descartes, isto é, que possamos escolher as paixões que queremos ter e as que queremos rejeitar.

Nos artigos 144 a 146 do *Tratado das paixões*, Descartes retoma a distinção clássica entre o que está e o que não está em nosso poder, examinando os desejos cuja realização depende somente de nós, aqueles cuja realização depende também dos outros e aqueles cuja realização não depende nem de nós nem dos outros. Os dois primeiros são aqueles que dependem exclusivamente do livre-arbítrio de cada um; mas os últimos são os que o vulgar diz depender da fortuna e o sábio conhece que dependem da Providência ou “necessidade fatal”. Dessa maneira, a distinção cartesiana dos desejos segundo sua fonte de realização retoma a distinção clássica entre o necessário e o possível, afirmando que não temos nenhum poder sobre o primeiro e que temos o império absoluto sobre o segundo.

O erro mais comumente cometido no tocante aos desejos é o de não distinguirmos suficientemente as coisas que dependem inteiramente de nós das que não dependem de modo algum: pois, quanto às que dependem tão somente de nós, isto é, de nosso livre-arbítrio, basta saber que são boas, para não poder desejá-las com demasiado ardor, porque é seguir a virtude fazer as coisas boas [...] porquanto só de nós é que depende, recebemos sempre a satisfação que daí esperávamos [...]. Pois não podemos desejar senão o que consideramos de alguma maneira como possível e não podemos considerar possíveis as coisas que só dependem de nós se considerarmos que dependem da fortuna [...]. É mister, portanto, rejeitar inteiramente a opinião vulgar de que há fora de nós uma fortuna [...] e saber que tudo é conduzido pela Providência Divina, cujo decreto eterno é de tal maneira infalível e imutável que, *excetuando as coisas que este mesmo decreto quis pôr na dependência de nosso livre-arbítrio*, devemos pensar que, com respeito a nós, nada acontece que não seja necessário e como que fatal.²⁶

Assim como, no plano do conhecimento, Descartes salva a liberdade da vontade da necessidade irresistível das ideias evidentes e de seu encadeamento, graças à consideração de que a vontade pode dar assentimento ao falso e suspender o juízo no duvidoso, assim também, no plano ético, a necessidade não exclui o livre-arbítrio, mas lhe reserva um campo próprio de ação, aquela exercida sobre o desejo das coisas possíveis, pois o possível foi o que a Providência reservou para nós.²⁷ É isto que Espinosa afirma ter demonstrado ser inteiramente falso. É falso, pela Parte ii, que a suspensão do juízo indique a existência de uma vontade absoluta ou livre; é falso, pelas Partes iii e iv, que o desejo seja uma relação com o futuro (portanto, uma falta ou uma ausência, pois é essência/potência atual) e que por isso seja uma relação com o possível cuja realização depende exclusivamente de sua determinação por nosso livre-arbítrio; é falso, pela Parte i, que haja exceções nos efeitos necessários da potência divina e que uma coisa finita possa determinar-se a si mesma para existir e agir ou que possa indeterminar-se a si mesma depois de determinada a existir e operar de maneira certa e determinada pela potência de seu atributo. Ora, é exatamente a definição do desejo como relação com o futuro, com o ausente e, portanto, com o possível que permite a Descartes afirmar o *imperium absolutum* da vontade, pois foi nela e com ela que a Providência abriu uma exceção em seus decretos, nos deu a soberania e nos fez *imperium in imperium*, uma vez que há uma região da realidade que escapa das leis necessárias da Natureza e foi exatamente isso que o Prefácio da Parte iii anunciava que seria destruído e que as Partes iii e iv destruíram, destruição que foi a condição necessária e suficiente para que, finalmente, haja *ciência* dos afetos.

Quando, portanto, Espinosa reintroduz o *imperium* no Prefácio do *De libertate*, apresentando-o como império da razão e como grau e qualidade da potência da mente, são todas as consequências éticas da metafísica do possível que estão sendo recusadas e afastadas. Em outras palavras, o *De libertate* é o efeito necessário do *De Deo*.

Se, tomando os resultados da Parte iv, considerarmos, de um lado, a articulação entre desejo e razão e, de outro, que o jogo dos afetos é um campo de forças, e se considerarmos que a potência da razão (como potência de pensar que é desejo de pensar) está referida à força maior dos afetos racionais em comparação com a força menor dos afetos imaginativos, e se considerarmos que a Parte v conclui o percurso da ontologia do necessário iniciado com a Parte i, compreenderemos o surgimento, tanto na Parte iv como na v, da expressão: “império da razão sobre a fortuna”.

Assim, no escólio de *E*, iv, P47 lemos:

Acresce a isto que estes afetos [de medo e esperança] indicam deficiência de conhecimento e impotência de ânimo; e por esta razão, também a segurança, o desespero, o contentamento e o remorso são sinais de uma mente impotente. Com efeito, se bem que a segurança e o contentamento sejam afetos de alegria, supõem, todavia, que a tristeza a precedeu, a saber, a esperança e o medo. Portanto, quanto mais nos esforçamos por viver sob a direção da razão, tanto mais nos esforçamos por depender menos da esperança, por nos libertarmos do medo, *por imperarmos quanto pudermos sobre a fortuna e por dirigirmos nossas ações segundo o ditame certo da razão*.²⁸

E, no escólio de *E*, v, P10, em que Espinosa expõe regras da vida livre, quando ainda não dispomos de um conhecimento perfeito de nossos afetos, mas podemos conceber uma norma de vida e aplicá-la às coisas particulares que se apresentam frequentemente em nossas vidas, encontramos a afirmação de que, seguidas essas regras, *actiones suas ex rationis imperio plerumque dirigere poterit*, cada um “poderá dirigir suas ações, na maior parte das vezes, segundo o império da razão”.

Como se observa, em ambos os casos Espinosa não fala em império da vontade sobre as paixões, mas, na Parte iv, fala em império da razão sobre a fortuna e, na Parte v, em império da razão sobre as ações. Que significam essas expressões?

No campo de forças em que estão distribuídas as potências das partes da Natureza, a Parte iv demonstra que o conhecimento da necessidade natural, bem como o conhecimento da causalidade (inadequada e adequada) do desejo é *mais forte* do que a imagem da ordem comum da Natureza ou da contingência e é sobre *esta imagem* que a razão tem o império. No caso da Parte v, visto que a potência do efeito depende e se explica pela potência da causa, é evidente que a razão tenha o império sobre as ações, uma vez que a ação tem a mente como causa adequada e se explica apenas pela natureza da própria mente. Numa palavra, nos dois casos, a expressão “império da razão” exclui o emprego de *imperium* todas vezes que estiver suposta a exterioridade entre o *conatus/cupiditas* e o afeto, e, em contrapartida, o termo *imperium* pode ser rigorosamente empregado toda vez que estamos no interior da causalidade adequada ou da mente internamente disposta. Em resumo, seu emprego se justifica toda vez que se tratar da interioridade/identidade do *conatus/cupiditas* e o agente, isto é, como lemos no axioma 2 da Parte v, toda vez que sabemos reconhecer que a potência do efeito depende e se explica pela potência da causa, e por isso mesmo ela tem poder sobre ele, e a liberdade é a identidade perfeita entre a *potentia* e a *potestas*. A *moderatio* é, pois, a *potestas mentis* como ação que exprime o exercício do *imperium* da *potentia mentis* sobre suas ações.

VI.

Resta-nos enfrentar uma última questão em cujo centro está a diferença entre a mente externamente determinada e internamente disposta. Para podermos dizer que nossa mente tem poder sobre nossos afetos, precisamos respeitar o axioma 2 da Parte v e, portanto, a homogeneidade de natureza entre causa e efeito. Isso significa que precisamos saber se a mente e o afeto são homogêneos ou de mesma natureza, pois não só Espinosa situa o afeto sob a ideia — o axioma 3 da Parte iii afirma que nenhum afeto do ânimo pode dar-se num indivíduo senão enquanto há nele a ideia da coisa de que é afeto —, como também define o afeto exatamente como define a imagem — ambos são afecções corporais e ideias dessas afecções, a diferença entre eles reduzindo-se ao fato de que o afeto é a imagem articulada ao aumento ou à diminuição da potência de agir — e, finalmente, distingue entre os afetos cujas causas são imagens e aqueles que nascem das ideias adequadas, isto é, entre as paixões e as ações afetivas — distinção enunciada na proposição 4 da Parte v, que examinamos antes. Em outras palavras, precisamos considerar a diferença entre paixão e ação afetiva a partir de suas causas e pela distinção entre a ideia da afecção corporal — o afeto — e a ideia da ideia da afecção corporal — o afeto produzido pela própria mente internamente disposta.

A essência atual de um ser é seu *conatus*. No homem, o *conatus* é *cupiditas* ou o desejo, de sorte que a essência atual de um homem singular é seu desejo. Este envolve a alegria e a tristeza, que, pela proposição 59 da Parte iv, são suas expressões quando está referido ao aumento ou à diminuição da potência de existir, isto é, do *conatus*. Ora, a definição do desejo enuncia que este é a “própria essência do homem enquanto concebida a fazer algo [*ad aliquid agendum*] por uma afecção sua”, portanto, vincula desejo e afecção e, por conseguinte, afirma que o afeto é inseparável da ideia. Essa inseparabilidade está demonstrada na Parte iii quando Espinosa demonstra que o *conatus/cupiditas* opera da mesma maneira quer as ideias sejam inadequadas, quer adequadas (*E*, iii, P9); na Parte iv quando demonstra que o conhecimento verdadeiro do bom e do mau, enquanto verdadeiro, não pode refrear nenhum afeto senão quando ele próprio é um afeto (*E*, iv, P14), e visto que o conhecimento verdadeiro do bom e do mau chama-se precisamente razão, conclui-se que esta só terá poder sobre os afetos se for, ela também, uma potência afetiva; e na Parte v quando demonstra que a mente pode referir todas afecções corporais à ideia de Deus (*E*, v, P14), e que aquele que clara e distintamente conhece-se a si mesmo e aos seus afetos ama a Deus, e esse amor é tanto maior quanto maior aquele conhecimento (*E*, v, P15), e visto que esse amor é a ciência intuitiva, conclui-se que esta também é afetiva. A ideia imaginativa, a ideia racional e a ideia intuitiva são afetos, expressões do desejo e do *conatus*, diferenciando-se conforme sejam operações da mente externamente determinada ou suas ações quando internamente disposta. É porque o *conatus*/desejo é a causa eficiente de todos os afetos/ideias (seja inadequada, seja adequadamente) que estes, enquanto efeito, se explicam pela natureza de suas causas e esta poderá ter o *imperium* sobre eles.

Em que consiste a potência da mente sobre os afetos? Responde Espinosa:

Abarquei tudo o que a mente considerada apenas em si mesma pode sobre os afetos; disso aparece em que consiste a potência da mente sobre eles: 1) no próprio conhecimento dos afetos; 2) em que ela separa o afeto do pensamento de uma causa externa que imaginamos confusamente; 3) no tempo, graças ao qual as afecções que se referem a coisas que compreendemos superam as que se referem àquelas que concebemos de maneira confusa ou mutilada; 4) na multidão de causas que alimentam as afecções se referem às propriedades comuns das coisas ou a Deus; 5) finalmente, na ordem em que a mente pode ordenar e encadear entre si os afetos.²⁹

“Quem compreende clara e distintamente seus afetos, alegra-se”, lemos na demonstração da proposição 20 do *De libertate*. Alegrar-se, sabemos, é passar a uma perfeição e realidade maiores. Compreender os afetos não significa, portanto, simplesmente reconhecê-los como naturais e necessários, mas aumentar a potência de existir e de agir, graças exatamente a essa compreensão. Esse aumento — ou a alegria — tem como causa a própria mente quando internamente disposta, ou seja, quando é causa formal e adequada de suas ideias e afetos, pois “quanto mais perfeição tem uma coisa, mais ela age e, inversamente, quanto mais age, mais perfeita ela é” (*E*, v, P40). Por isso mesmo, comandar e moderar os afetos não tem o ascetismo como meio nem como fim. A filosofia não é *ars moriendi*, e sim *ars vivendi*.

Por certo, só uma feroz e triste superstição proíbe que nos deleitemos. Com efeito, em que se encontrará maior conveniência do que em extinguir a fome ou a sede ou em expelir a atrabilis? Tal é minha regra, tal é minha convicção. Nenhum deus, nem ninguém, a não ser um invejoso, se compraz com minha impotência e minha pena, nem pode ter na conta de virtude as nossas lágrimas, os nossos soluços, o nosso medo, e coisas semelhantes, que são sinais de um ânimo impotente; mas, pelo contrário, quanto maior a alegria que nos afeta, tanto maior a perfeição a que passamos, ou seja, mais participamos necessariamente da natureza divina [...]. É próprio do sábio refazer-se e recrear-se com comida e bebida moderadas e agradáveis, assim como com os perfumes, a amenidade das plantas verdejantes, o ornamento, a música, os jogos corporais, os teatros e coisas do mesmo gênero, que cada um pode fruir sem quaisquer danos para os outros. Com efeito, o corpo humano é composto de muitas partes de natureza diversa, que carecem continuamente de alimento novo e variado para que o corpo inteiro seja igualmente apto para todas coisas que podem seguir de sua natureza e, conseqüentemente, para que a mente seja também igualmente apta a entender simultaneamente uma pluralidade de coisas.³⁰

Governar os afetos é desdobrar a dinâmica do *conatus*, cuja expansão e fortalecimento aumentam a alegria de viver, o contentamento consigo mesmo e a aptidão do corpo e da mente para o múltiplo simultâneo, que define a liberdade, pois a liberdade se refere simultaneamente ao corpo e à mente.

* Esta é a versão modificada de uma conferência proferida no Colóquio Internacional *Spinoza: el gobierno de los afectos*, Madri, 2001.

Notas

1. LAÇOS DO DESEJO

1. Hobbes, *Leviathan*, introdução. Ed. MacPherson, Harmondsworth, Penguin Books, 1968, p. 81; São Paulo, Abril Cultural, 1974, p. 9.
2. Leão Hebreu, *I dialoghi d'amore*, ii. Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983, pp. 72-4.
3. A razão de que falaremos neste texto é aquela elaborada no correr dos séculos xvii e xviii e que sofrerá uma primeira mudança radical com a filosofia do idealismo alemão, a partir de Kant, e nova mudança profunda a partir da análise da “crise da consciência europeia”, com a fenomenologia husserliana e que, hoje, dispersa nos “jogos de linguagem”, inspirados em Wittgenstein, alimenta, contra si mesma, as variantes do pós-modernismo. A razão de que falaremos aqui é razão teórica aplicada à práxis, e não razão pura prática.

4. Veja-se sobre a *Natur-Bepierde*, o desejo como estrutura, fundação e finalidade do mundo-Deus em Böhme, J. F. Marquet, “Desir et imagination chez Jacob Boëhme”, in Jacob Boëhme. *Mysterium magnum*. Paris, Vrin, 1979.

5. Leão Hebreu, op. cit., iii, p. 186.
6. Ibidem, p. 159.
7. *E*, iii, 32 def., P36.
8. Hobbes, *Leviathan*, 1, 6. Penguin, p. 118; Abril, p. 36.
9. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945, pp. 177, 179 e 228.
10. Giordano Bruno, *Degli eroici furore*, 1. Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 141. Trata-se de um topos cuja origem é atribuída a Petrarca em *Triumphus cupidinis*:

“[...] so in qual guisa/ l'amante ne l'amato si transforme”. Em Camões: “Transforma-se o amador na coisa amada/ por virtude do muito imaginar;/ não tenho, logo, mais que desejar./ pois em mim tenho a parte desejada”. O desejo como fogo será materializado na *Natur-Begierde* de Böhme e o fogo será a *Archê* purificadora, central no tratamento do desejo das coisas, feito na magia natural e sobretudo na alquimia de Paracelso. O fogo de que se trata aqui não é apenas o fogo empírico da chama, nem é um símbolo abstrato, mas elemento material e espiritual constituinte do mundo. O desejo não é “simbolizado” pelo fogo, mas é manifestação concreta do fogo elementar. É dessa maneira que ele aparece no soneto de Camões que citaremos logo a seguir (“Amor é fogo que arde sem se ver”), como está presente, por exemplo, num soneto de Bruno e noutro de Quevedo:

*Io che porto d'amor l'alto vesillo,
Gelato ho spene, et gli desir cuocenti:
A 'un tempo tremo, agghiaccio, ardo et sfavillo,
Son muto, et colmo il ciel de strada ardenti,
Dar cor scintill', et da gl'occhi acqua stillo;
Et vivo et muoio, et tò ris at lamenti:
Son vive l'acqui, et l'incendio non more,
Ch'a gl'occhi ho Tethi, et ho Vulcan al cuore.
Altr'amo, odio me stesso,
Ma s'io m 'impium, altri si cangia in sasso;
Poggi'altr'al ciel, s'io mi ripogno al basso;
Sempr'altri fugge, s'io seguir non cesso;
S'io chiamo, non risponde:
Et quant'io cero più, piu mi s'asconde.*

*Es hielo abrasador, es fuego helado,
es herida que duele y no se siente,
es un sollado bien, un mal presente,
es un breve descanso muy cansado;
es un descuido que nos da cuidado,
un cobarde con nombre de valiente,
un andar solitario entre la gente,
un amar solamente ser amado;
es libertad encarcelada,
que dura hasta el postrero parasismo;
enfermedad que crece si es curada.
Éste es el nítlo Amor, éste es su abismo.
!Mirad cual amistad tendra con nada
el que en todo es contrário de si mismo!*

11. Descartes, *Tratado das paixões da alma*, art. 88-90. São Paulo, Difel, 1962, pp. 342-4. Pode-se imaginar que Descartes teria em mente o correspondente francês de Bernadim Ribeiro: “E como meus cuydados me começassem de entrar pela lembrança do tempo que foi, senhorearam-se elles de mi e já não pude soffrer a de minha casa, e desejei ir-me para lugar solitário, onde desabafasse em suspiros”. *Livro das saudades de Bernardim Ribeiro — História de menina e moça*. São Paulo, Companhia Graphico-Editora Monteiro Lobato, s/d, p. 11. Ou a cantiga de amigo do *Cancioneiro geral* de Garcia de Rezende: “Vossa pouca fê, senhora/ e vossa grande crueldade/ me matam sem piedade/ cada dia, cada hora./ Porque se alguma firmeza/ tivésseis no coração/ não me daríeis paixão/ nem sempre mal, e tristeza./ Mas o não credes, senhora/ que vos quero de verdade/ vos faz mudar a vontade/ cada dia, e cada hora”.

12. Aristóteles, *Metafísica*, Lambda, 7, 1072a 20-30, 1072b.
13. Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris, Presses Universitaires de France, 1966, pp. 498-9.

14. Aqui, é preciso lembrar que, do ponto de vista do discurso, Aristóteles desenvolve uma “ontologia proposicional” em que o ser é posto como sujeito da proposição e, obedecidos os princípios de identidade e de não contradição, recebe a multiplicidade dos predicados, distribuídos em várias modalidades, como o necessário e o contingente, e em várias categorias, como a ação e a paixão. Na perspectiva do discurso, o *páthos* é um predicado (acidental) do sujeito.

15. Na medicina antiga, o ser humano é concebido a partir da combinação de quatro elementos — terra ou seco, ar ou frio, água ou úmido, fogo ou quente — e de quatro sucos ou humores — sangue, bilis amarela, bilis negra e fleuma. Elementos e humores se combinam de maneiras variadas, mas há uma tipologia básica, definida a partir do humor predominante; assim, há quatro índoles, caracteres ou temperamentos fundamentais: sanguíneo, colérico, melancólico e fleumático; e suas doenças ou excessos: irritável, apático, irascível, triste. A cada temperamento corresponde um governante astral e um elemento sublunar: Júpiter e o ar para o sanguíneo; Marte e o fogo para o colérico; Lua e a água para o fleumático; Saturno e a terra para o melancólico. A medicina antiga é constituída por quatro partes: uma *anatomia* em que as partes são tidas por instrumentos ou funções corporais (*órganon*) e o corpo é o *órganon* da alma, adaptando suas funções às faculdades da alma; uma *fisiologia* guiada pelas ideias de movimento (*kínesis*), natureza própria (*phýsis*) de cada órgão ou função e de mistura (*krásis*) dos elementos e humores que formam a compleição ou a constituição de cada indivíduo; uma *patologia* que considera a doença como contranatureza (*para physin*), distingue entre a doença crônica e o *páthos*, a doença passageira, e diagnostica pelos sintomas (*symptomata*) que anunciam ou manifestam a doença ou sinais de sua visibilidade que guiam o médico; uma *terapêutica* que define o médico como ministro da Natureza, baseada no conhecimento dos processos da doença, convalescença e cura, bem como no conhecimento de cada um dos órgãos afetados e do modo de sua afecção, assim como no conhecimento integral da constituição do paciente. A patologia e a terapêutica distinguem entre as causas naturais da doença (a constituição do paciente) e as externas (ambientais, alimentares, estilo de vida), dentre as quais estarão os sonhos e os movimentos da alma, isto é, desejos e paixões. Assim, *o desejo não é uma doença*, mas *uma causa de doença* e está colocado entre aquelas causas sobre as quais o médico pode atuar enquanto ministro da Natureza. Essa atuação, porém, não é apenas médica, mas pressupõe a ética (que define a diferença entre o bom e o mau desejo) e a retórica (que auxilia o médico a persuadir o doente a seguir a terapêutica).

16. M. Meyer, “Aristote ou la réthorique des passions”, in *Réthorique des passions — Aristote*. Marselha, Rivages, 1989, p. 150.

17. Idem, p. 147.

18. “Se a dialética, com seu recurso aos *raciocínios* conforma o instrumento em geral do saber para todas aquelas matérias para as quais não há ciência determinada, a retórica, com seu recurso às *deliberações*, configura o instrumento particular de análise para aqueles assuntos em cujo marco de possibilidade intervém a ação do homem. A dialética é, em suma, um negativo da ciência; a retórica, um negativo da ética e da política.” Quintín Racionero, “Introdução” à tradução da *Retórica*. Madri, Gredos, 1994, p. 130.

19. Górgias, “Elogio de Helena”, in *Fragmentos*. México, Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum, 1980, p. 14.

20. J. Pigeaud, “Aristote-L’homme de génie et la mélancolie”, in *L’homme de génie et la mélancolie*. Marselha, Rivages, 1989, p. 31.

21. Cícero, *Tusculanae disputationes*, iii, i, 1.

22. Idem, iii, v, 2.

23. Padre Antônio Vieira. *Sermão da sexagésima*, in *Sermões*. Porto, Lello e Irmãos Editores, 1959, vol. i, pp. 36-7. Grifos meus mc.

24. Tertuliano. *A moda feminina*. Lisboa, Verbo, 1974, pp. 37-8 e 67. Grifos meus. Na abertura da segunda parte da obra (pp. 53-5), Tertuliano escreve: “A salvação, tanto para as mulheres como para os homens, tem como condição primeira a prática da castidade. Sendo todos nós o templo de Deus, e depois em nós introduzido e consagrado o Espírito Santo, a castidade é a guardiã e a superiora desse templo, a qual não permitirá que nada de impuro e de profano se introduza, para que não vá Deus que nele tem morada abandonar ofendido a sua habitação conspurcada [...]. Sabei que o querer da castidade perfeita — a castidade cristã — é não somente serdes desejadas, como serdes aborrecidas”.

25. *TP*, 1, §§ 1 e 4.

26. Descartes, *Lettres*. Ed. Adam-Tannery, xi, p. 326.

27. Bacon, *De augmentis*, vi, in *The works of Francis Bacon*. Londres, Ed. Spedding, Ellis and Heath, 1862-76, reimpressão, iv, pp. 409-11. Os versos mencionados são de Ovídio nas *Metamorfoses*. É um topos ético-retórico que vemos sempre empregado. Aparece em Descartes e em Espinosa.

28. Ibidem, ii, p. 732. Grifos meus.

29. Da mesma forma que Virgílio escreve as *Geórgicas* (*Gaia*, a Terra; *geo*: referente à terra; geórgica: *geo* + *ergon*, isto é, terra + obra ou obra sobre a terra, agricultura) para o elogio da vida campestre e para transmitir ensinamentos sobre o cultivo ou cultura da terra, a agricultura como poder humano sobre a Natureza, Bacon propõe o cultivo da alma humana, o poder humano sobre sua própria natureza.

30. Bacon, *idem*, iii, p. 433-4.

31. Bruno, op. cit., p. 143.

32. Descartes, *Traité de l’homme*. Ed. Adam-Tannery, ix, pp. 120 e 131.

33. Leibniz, *La monadologie*, 64, in *Œuvres philosophiques de Leibniz, I*. Paris, Alcan, Ed. Janet. 1901, p. 717.

34. Hobbes, *Leviathan*, 1, 6, op. cit., pp. 118, 36.

35. *E*, iii, P6, P7, P9, *schol.* 9.

36. Descartes, *Les principes de la philosophie*, ii, 25. Ed. Adam Tannery, Paris, Vrin, 1996, p. 76.

37. Leibniz, *La monadologie*, op. cit., §§ 78, 79, 80, pp. 719-20.

38. Precisamos sempre nos lembrar de que a imaginação entendida como fantasia criadora surge apenas no fim do século xviii. Para os antigos e para os modernos, imaginação significa, literalmente, conhecimento por meio de imagens e estas são efeitos da ação de corpos exteriores sobre o nosso. Imaginar é perceber (as imagens presentes) e lembrar (as imagens passadas). Como a imaginação é uma forma precária de conhecimento, pois depende das variações do estado de nosso corpo e das variações das circunstâncias em que percebe os outros corpos, essa precariedade se transmitirá às ideias imaginativas que por isso tenderão a formar uma teia de imagens arbitrariamente articuladas, formando o que podemos designar com o nome de imaginário e, este sim, costuma ser fantasioso.

39. Na verdade, somente em Espinosa haverá propriamente uma ciência demonstrativa dos afetos, como trata o ensaio “A ciência dos afetos”, presente neste livro.

40. *E*, iii, *Praef.*, G. ii, p. 137.

41. *TP*, 1, §§ 1 e 4.

42. Samuel Parker, *A free and impartial censure of the platonic philosophy*, apud Barbara J. Shapiro, *Probability and certainty seventeenth-century England*. Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 238.

43. Pascal, *De l’art de persuader*, in *Œuvres complètes*. Paris, Seuil, Ed. Lafuma. 1963, p. 356.

44. Hobbes, *Leviathan*, op. cit., 1, 11, p. 160.

45. O filósofo fracassará em seu intento em decorrência do conceito da natureza humana como composto substancial cuja realidade decorre do sentimento (sentimos a união de nosso corpo e nossa alma), do instinto à conservação vivenciado através dos afetos que são, em si mesmos, obscuros e incapazes de se oferecer como conceitos claros e distintos. No caso do saber teórico, a ciência é uma evidência e uma certeza intelectuais que dão à nossa vontade *segurança* para julgar e chegar ao verdadeiro; no caso da medicina e da moral, não há essa evidência nem essa certeza e só podem dar à nossa vontade firmeza para julgar. Não se referindo ao verdadeiro, mas ao útil, o desejo conduzido pela vontade firme tem como critério o princípio do melhor possível, mas não o absolutamente melhor. Eis por que Descartes, que esperava que a razão pudesse exercer o absoluto controle sobre o desejo, acaba admitindo que a razão pode apenas determinar os fins melhores (aqueles que nos mantêm senhores de nosso desejo, isto é, que indicam e separam o que está e o que não está em nosso poder) e os meios para alcançá-los (técnicas para auxiliar o desejo na consecução de seus fins). Em resumo, Descartes é forçado a separar ciência e sabedoria (prudência moral); na primeira, o pior dos males é julgar sem ter plena certeza, enquanto na segunda, o pior dos males é a irresolução do desejo, o não agir por falta de certeza.

46. Lívio Teixeira, *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo, Boletim da Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, n. 9, 1955.

47. A esse respeito, veja-se Marilena Chaui, “Engenho e arte”, in *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, Parte 3, Capítulo 1. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

48. Descartes, *Tratado das paixões da alma*, art. 1., op. cit., p. 295.

49. *E*, v, *Praef.*, G. ii, p. 278.

50. *Ibidem*.

51. *E*, iv, *Praef.*, G. ii, p. 206.

52. *E*, iii, “*Affectuum definitiones*”, def. 1, G. ii, p. 190.

53. *E*, iv, P ii, G. ii, p. 266.

54. *E*, iv, P iii, G. ii, p. 266.

55. A esse respeito, ver os ensaios “Servidão e liberdade” e “Liberdade: nosso poder sobre os afetos”, presentes neste livro.

56. *E*, iv, P21, G. ii, p. 225.

2. AFASTAR A TRISTEZA

1. *TIE*, #1

2. *TTP*, 3. G. iii, p. 44.

3. *E*, v, P42, *schol.*

4. Para a demonstração da unicidade substancial cf. *Ética*, Parte i, proposições 6 (“Uma substância não pode ser produzida por outra substância”), 7 (“À natureza da substância pertence existir”) e 8 (“Toda substância é necessariamente infinita”). Cf. também M. Chaui, *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, vol. i, Parte iii, Capítulo 6. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

5. *E*, ii, P12, *Def.*

6. Espinosa emprega duas expressões para esclarecer essa unidade: essência formal, isto é, a realidade de alguma coisa, e essência objetiva, isto é, a ideia dessa coisa. A mente é a essência objetiva da essência formal de seu corpo. E como também é ideia da ideia ou ideia de si, ela é a essência formal (sua realidade como potência pensante) de sua essência objetiva (a ideia que tem de sua potência ou essência pensante). A essência formal do corpo é ser um modo finito do atributo extensão; a essência objetiva do corpo é sua ideia na mente. A essência formal da mente é ser um modo finito do atributo pensamento; a essência objetiva da mente é sua ideia na mente.

7. Na Parte ii da *Ética*, Espinosa estuda os gêneros de conhecimento — imaginação, razão e intuição — e distingue entre ideias inadequadas e adequadas. Uma *ideia inadequada* é uma imagem que a mente forma sobre seu corpo e sobre os corpos exteriores interpretando as afecções corporais. Isto significa que a mente conhece seu corpo através das imagens da ação de outros corpos sobre ele e conhece estes últimos pelas imagens das ações de seu corpo sobre eles; portanto, não conhece verdadeiramente as causas dessas ações nem conhece a essência de seu corpo próprio e as dos corpos exteriores, nem a sua própria essência. Uma *ideia adequada* é um conceito que a mente, a partir de si mesma e de sua força inata para pensar, forma de seu corpo e dos corpos exteriores, bem como de si mesma conhecendo a causa ou razão necessária da essência e existência dele e de si mesma, e as causas necessárias das essências e existências dos corpos exteriores, bem como as causas das relações e conexões necessárias entre seu corpo e os corpos exteriores e entre estes últimos na ordem necessária da Natureza. Na ideia inadequada, a mente *imagina* o real a partir da experiência imediata; na ideia adequada, *conhece* o real pelo conhecimento da gênese necessária das essências das coisas singulares e de suas relações necessárias. Assim, a mente pode ser tanto ideia inadequada de seu corpo e de si mesma quanto ideia adequada dele e de si mesma. Veremos mais adiante que, ao tratar dos afetos, Espinosa empregará os conceitos de *causa inadequada* e *causa adequada*.

8. *E*, iii, *def.* 3.

9. *E*, iii, *def.* 1.

10. *E*, iii, *def.* 2.

11. *E*, iii, *def.* 3, *expl.*

12. *E*, iii, “Definição geral dos afetos”, *def.* 1.

13. *E*, iii, “Definição geral dos afetos”, *def.* 2.

14. *E*, iii, “Definição geral dos afetos”, *def.* 3

15. *E*, iv, P18.

16. *E*, iv, P2.

17. *E*, iv, P3.

18. Cícero, *De re publica*, iii, 25.

19. *E*, iv, P7.

20. Cf. a esse respeito, mais adiante, os ensaios “Servidão e liberdade” e “Liberdade: nosso poder sobre os afetos”.

3. A CIÊNCIA DOS AFETOS

1. Padre Antônio Vieira. “Sermão da quinta quarta-feira da Quaresma”, in *Sermões*. Porto, Lello & Irmão Editores, 1959, x, p. 107.
2. *Ibidem*, p. 109.
3. *Ibidem*.
4. *Idem*, i, pp. 36-7.
5. Cícero, *De oratore*, i, v, 17.
6. Aristóteles, *Retórica*, iii, 1404 a.
7. Para a identificação da oratória e da filosofia, cf. Quintiliano, *Institutio oratoria*, i, 1, *Proemium*, 9-27.
8. *Tractatus politicus*, i, § 1. Gebhardt, iii, p. 273; Pires Aurélio, p. 73.
9. B. Gracián, *El discreto*, Alianza Editorial, Madri, 1977, p. 193. É sugestivo contrastar as palavras de Gracián com as da Emília, de Monteiro Lobato: “Elogio em boca própria é vitupério”.
10. *Tractatus politicus*, i, § 1, Gebhardt, iii, p. 274; Pires Aurélio, p. 75.
11. A este respeito, Q. Racionero escreve: “Dialética e retórica constituem duas disciplinas paralelas, ou antes, técnicas de uma mesma disciplina cujo objeto é a seleção e a justificação de enunciados prováveis, com vistas a constituir com eles raciocínios sobre questões que não podem ser tratadas cientificamente [...] dialética e retórica se apresentam como instrumentos que determinam os requisitos que devem cumprir as argumentações da probabilidade e cujo âmbito de aplicação não está restringindo matéria ou fim determinados [...] a dialética se fixa nos enunciados prováveis do ponto de vista da função designativa da linguagem, dos quais resultam conclusões sobre a verossimilhança de tais enunciados; a retórica centra seu interesse nesses mesmos enunciados do ponto de vista das competências comunicativas da linguagem, do que se depreende agora sobre sua capacidade de persuasão [...]. Saber provar a probabilidade de uma tese, eis a tarefa da dialética. Saber defender a tese mais provável, tal é a tarefa da retórica”, “Introdução”, Aristóteles, *Retórica*, tradução, introdução e notas de Q. Racionero, Gredos, Madri, 1990, pp. 36-7. Sobre o lugar ocupado pela retórica nos discursos sobre a paixão, cf. o ensaio “Laços do desejo”.
12. A esse respeito cf. o ensaio “Laços do desejo”.
13. Descartes, “Response à la seconde lettre”, contida no Prefácio ao *Traité des passions de l’âme*, Ed. Adam-Tannery, xi, p. 326.
14. Hobbes, *A natureza humana*, trad. João Aloísio Lopes. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, p. 151.
15. *E*, iii, *Praef.*, G., ii, p. 137.
16. João Adolfo Hansen, “Correspondência de Antônio Vieira (1644-1694): o decoro”, *Discurso*, n. 31, 2000, p. 269.
17. Emanuele Tesauro, “Argúcias humanas”, tradução de Gabriela Cipolini e João Adolfo Hansen, *Revista do IFAC*, n. 4, 1997, p. 3.
18. Eis alguns exemplos de agudeza: “essa obscura claridade que desce das estrelas” (na *Fedra*, de Racine); “lo que hablaba era concertado, elegante y bien dicho, y lo que hacía disparatado, temerário y tonto” (no *D. Quixote*, de Cervantes); “caiu com ele o ânimo aos pés [...] faltando-lhe às mãos para resistirem, só nos pés lhe sobejou para fugir” (na “Carta de Vieira ao Geral da Companhia de Jesus”, 30/9/1626). O engenho agudo valoriza o oxímoro — doce martírio, amarga liberdade, “fogo que arde sem queimar”, como no verso de Camões — e o paradoxo necessário (isto é, o paradoxo que não é jogo nem trocadilho, mas de essência) do qual os exemplos mais célebres são o “muero porque non muero” de santa Tereza d’Ávila, o “roseau pensant”, de Pascal, e o “cuerdo loco”, de Cervantes. Na *Agudeza y arte de ingenio*, Gracián examina todas as “artificiosas agudezas” de linguagem e de pensamento e dá especial atenção à “agudeza prudencial” porque é filosófica, uma vez que aqui as agudezas “da admiração que solicitam passam ao proveito que acarretam” (*Agudeza y arte de ingenio*, Madri, Ediciones Castalia, 1969, ii, p. 121) e “quando se dirigem ao *desengaño*, são muito estimadas pelos varões prudentes e maduros, juntam o útil com o gostoso da verdade” (p. 119). Essa agudeza é “substancial e grave”; sua “perfeição consiste mais na sublimidade do conhecimento do que na delicadeza do artifício; dá muita satisfação por seu ensino e ilumina excelentemente o ânimo” (p. 119). Dos vários exemplos oferecidos por Gracián, mencionemos trechos de alguns: “Contentamiento, ¿do estás/ Que no te tiene ninguno?/ Si piensa tenerte alguno/ No sabe por donde vás”. “¡Oh, si las horas del placer durasen/ Como duran las horas del tormento!/ ¡Oh, si como se van las del contento/ Las del pesar tan presto se pasase!” “Que los premios del mundo, no es de ahora/ Que el que merece más, alcance menos.” “Solo en efecto, lo que a los pobres dieres/ Libre verás de la fortuna, y solas/ Las que dieres, tendrás siempre riquezas.”
19. João Adolfo Hansen, “Práticas letradas seiscentistas”, *Discurso*, n. 25, 1995, p. 172. Hansen está citando Tesauro.
20. *E*, iii, *Praef.*, G., ii, p. 137.
21. *Ibidem*.
22. *Ibidem*.
23. A este respeito, cf. o ensaio “Liberdade: nosso poder sobre os afetos”.
24. A este respeito, cf. o ensaio “Servidão e liberdade”.
25. Tesauro, op. cit., p. 6.
26. *E*, iii, *Praef.* G. ii, p. 137.
27. A agudeza de engenho dá preferência ao horrendo ao tratar das paixões, contrapondo o elogio do bom/belo/útil ou da virtude ao vitupério do mau/feio/nocivo ou do vício. Será marca do engenho agudo lançar mão desse recurso porque causa o principal efeito esperado pela agudeza, isto é, surpresa e espanto.
28. *Ibidem*.
29. *Idem*, p. 138.
30. Na Parte ii da *Ética*, Espinosa demonstra que o corpo é um modo finito de um atributo da substância única — o atributo da extensão — e a mente é um modo finito de outro atributo da substância única — o atributo do pensamento. São, pois, efeitos necessários e determinados da causalidade substancial imanente. Além disso, um corpo e uma mente singulares vêm à existência graças à rede de séries causais nas quais modos finitos operam para a produção de outros modos finitos. Um corpo e uma mente são, portanto, efeitos de duas causalidades simultâneas: a causalidade infinita dos atributos da substância e a causalidade em série dos modos finitos, operando em conformidade com leis universais e necessárias.
31. *Ibidem*.
32. Sobre a impossibilidade de uma ciência das paixões, cf. o ensaio “Laços do desejo”.
33. É célebre o exemplo aristotélico: Sócrates vai o mercado e, no caminho, encontra-se com Calias, que lhe deve certa quantia e paga a dívida. Nem Sócrates nem Calias saíram de casa para encontrar-se — suas ações tinham outros fins —, e o pagamento da dívida foi um acontecimento contingente.

[34.](#) *TP*, 2, §§ 7 e 11.

[35.](#) *E*, iii, *Praef.* G. ii, p. 137.

[36.](#) Não se trata das disciplinas matemáticas particulares (aritmética, geometria e álgebra), mas da *mathesis universalis* ou ciência universal da ordem e da medida, isto é, do procedimento racional que toda ciência (aí incluída a filosofia) deve empregar na investigação da verdade. A ordem é a disposição dos objetos do conhecimento de tal maneira que se possa deduzir o não conhecido do já conhecido, num encadeamento ou numa série em que cada termo está colocado antes dos que dependem dele e depois daqueles de que ele depende; a medida é aquilo que há de comum entre o termo já conhecido e o ainda não conhecido, o elo que permite ligar um ao outro para que a ordem seja contínua e ininterrupta. A aritmética, a geometria e a álgebra são matemáticas porque praticam a *mathesis universalis*. Sobre isso, cf. Descartes, *Regras para a direção do espírito*, Regra iv; *Discurso do método*, Parte ii.

[37.](#) É clara a ideia cuja evidência é imediata e manifesta para o intelecto, isto é, indubitável. É distinta a ideia que oferece as propriedades intrínsecas e necessárias do ideado de tal maneira que sua ideia não se confunda com nenhuma outra. Nos *Princípios da filosofia*, i, § 45, Descartes escreve: “Denomino claro o que é presente e manifesto a um espírito atento; e distinto o que é de tal modo preciso e diferente de todos os outros que compreende em si apenas o que aparece manifestamente a quem o considere como se deve”.

[38.](#) *E*, Apêndice da Parte i. G., ii, p. 79 (grifos meus).

[39.](#) Acompanhando Galileu, Descartes e Hobbes, Espinosa não só se afasta do percurso retórico, mas também da demonstração de tipo aristotélico, ou seja, o silogismo. De fato, todos os pensadores do Seiscentos conservam a afirmação de Aristóteles de que conhecer é conhecer pela causa. Todavia, para Aristóteles, a causa era oferecida pelo termo médio do silogismo, presente nas duas premissas e encarregado de articular o termo maior ao termo menor, na conclusão. Para os pensadores clássicos, porém, conhecer pela causa significa conhecer a operação que produz um efeito necessário e, para eles, a matemática é o caso exemplar das demonstrações causais necessárias. Para Espinosa, como para Hobbes, a matemática permite o conhecimento da gênese necessária de um objeto porque demonstra a necessidade da operação geradora, isto é, da causa produtora desse objeto.

[40.](#) Estamos acostumados a distinguir entre *a priori* e *a posteriori* segundo a distinção feita por Leibniz e retomada por Kant, qual seja, *a priori* é o conhecimento que não depende da experiência; *a posteriori*, o que depende da experiência. No século xvii, porém, antes da distinção leibniziana, *a priori* significa o conhecimento do efeito a partir de sua causa necessária; *a posteriori*, o conhecimento da causa a partir de seus efeitos. Espinosa opera com essa distinção e julga a demonstração ou definição *a priori* superior àquela *a posteriori*. A *Ética* é escrita *ordine geométrico* no sentido de demonstrada *a priori*.

[41.](#) Para a maneira como Espinosa concebe a matemática e a emprega, cf. M. Chaui, *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, Parte iii, Capítulo 5. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

4. SOBRE O MEDO

[1.](#) Quevedo, “Reloj de campanilla”. *Poesia original completa*. Barcelona, Plenta, 1981.

[2.](#) Carlos Drummond de Andrade, “Anoitecer”, in *A rosa do povo. Obra completa*. Rio de Janeiro, Aguilar Editora, 1964.

[3.](#) João Guimarães Rosa, *Grande sertão: Veredas*. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1972.

[4.](#) Carlos Drummond, “O medo”, in *A rosa do povo. Obra completa*, op. cit.

[5.](#) Jorge Luis Borges, “Las ruinas circulares”, in “El jardín de senderos que se bifurcan”, *Ficciones*. Buenos Aires, Emecê Editores, 1956.

[6.](#) Edgar Allan Poe, “O coração denunciador”, *Ficção completa, poesia e ensaios*. Rio de Janeiro, Aguilar Editora, 1965.

[7.](#) . Jean Delumeau, *La peur em Occident — xvi.eme et xvii.eme Siècles*. Paris, Fayard, 1978, p. 308.

[8.](#) Idem, p. 309.

[9.](#) Carlos Drummond de Andrade. “Congresso Internacional do medo”, in *Sentimento do Mundo. Obra completa*, op. cit.

[10.](#) Albert Hirschman, *As paixões e os interesses. Argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

[11.](#) *E*, iii, *def.* 1.

[12.](#) *E*, iii, *def.* 2.

[13.](#) Ibidem.

[14.](#) *E*, iv, *def.* 8.

[15.](#) *E*, iii, “Definição geral dos afetos”.

[16.](#) *E*, iv, P2.

[17.](#) *E*, iv, axioma.

[18.](#) *E*, v, P40.

[19.](#) *TP*, 1, §§ 1 e 4.

[20.](#) Sobre a análise espinosana da plebe, cf. o ensaio “A plebe e o vulgo no *Tratado político*”, in Marilena Chaui, *Política em Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

[21.](#) Sobre a proporcionalidade política, cf. o ensaio “Direito é poder”, in Marilena Chaui, *Política em Espinosa*, op. cit.

[22.](#) *TTP*, 20.

[23.](#) A expressão é de Laurent Bove, em *La stratégie du conatus. Affirmatoin et résistance chez Spinoza*. Paris, Vrin, 1996.

[24.](#) Cf. neste volume o ensaio “Medo e esperança, guerra e paz”.

5. MEDO E ESPERANÇA, GUERRA E PAZ

[1.](#) A alegria é um afeto originário: é o sentimento ou a percepção de que passamos a uma realidade ou perfeição maiores, isto é, que nossa potência de existir aumenta. A tristeza é também um afeto originário: é o sentimento ou a percepção de que passamos a uma realidade ou perfeição menores, isto é, que nossa potência de existir diminui.

2. Paolo Cristofolini, “La peur de la solitude”, in L. Vinciguerra (ed.) *Quel avenir pour Spinoza?*, Kimé, Paris, 2001; “La paura della solitudine”, in P. Cristofolini, *Spinoza edonista*, Edizioni ets, Pisa, 2002, pp. 17-23.

3. “É uma lei universal da natureza humana que ninguém abandona o que julga bom senão pela esperança de um bem maior ou pelo medo de um dano maior; e que ninguém suporta um mal senão para evitar um maior ou pela esperança de um bem maior. [...] Essa lei está tão firmemente gravada na natureza humana que deve ser incluída entre as verdades eternas que ninguém pode ignorar.” *TTP*, 16. Por verdade eterna, Espinosa entende uma verdade cuja contradição é impossível.

4. *E*, iii, *def.* 12 e 13.

5. *E*, iii, *def.* 14 e 15. (grifos meus)

6. *TTP*, 16.

7. Espinosa entende por noções comuns as propriedades comuns e universais presentes nos seres singulares finitos de mesma natureza; as noções comuns, além de qualidades comuns ou universais entre os semelhantes, são também as leis naturais ou a ordem e a conexão necessárias entre os seres da Natureza.

8. Voltaremos a isso ao tratar da virtude, mais adiante.

9. Uma das peculiaridades da filosofia espinosana está em considerar imaginação (percepção) e a razão estruturas cognitivas independentes, e não graus de conhecimento, de tal maneira que podemos, ao mesmo tempo, imaginar certas coisas e compreender outras, exercitando simultaneamente os dois modos de conhecer. Por isso somos natural e simultaneamente passionais e racionais, pois a paixão pertence ao campo imaginativo e a ação, ao racional. Entretanto, Espinosa distingue entre a força da imaginação e a da razão, de sorte que uma imaginação forte corresponde a uma razão mais fraca e vice-versa.

10. *E*, iv, P7.

11. *E*, iii, P30.

12. *E*, iv, P65.

13. *E*, iv, P66.

14. *TP*, 3, ## 15 e 16.

15. Cf. *E*, iii e *TTP*, 3.

16. *E*, iv, P35, *schol.*

17. *TTP*, 3.

18. *TTP*, 3. Grifos meus.

19. Pensamos aqui nas ideias de Vittorio Morfino a propósito da contingência como multiplicidade simultânea de *concatenationes* cujo substrato ontológico são as *connexiones* necessárias da Natureza. A aproximação feita por Morfino entre Espinosa e Maquiavel acerca da ideia de *occasio* e da pluralidade temporal nos parece decisiva para compreender essa segunda maneira de enfrentar a contingência. Cf. Vittorio Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*. Edizioni Universtarie di Lettere, Economia Diritto, Milano, 2002.

20. Como se sabe, Espinosa toma *libera (respublica, multitudo)* no sentido do humanismo civil renascentista italiano e maquiaveliano, ou seja, no sentido de independência, em oposição a *servitudo*: politicamente, uma *multitudo* e uma *respublica* são *liberae* quando são *sui juris*, e não *alienus juris* ou, na linguagem mais precisa de Espinosa, *alterius juris*.

21. *TP*, v, #4 (grifos meus). A afirmação de que se trata de solidão e não de Cidade encontra-se em Tácito, quando declara que, ao derrotar Cartago, os romanos “fizeram um deserto e o chamaram de paz”. Na tradução italiana do *Tratado político*, aliás, Paolo Cristofolini usa “deserto” em vez de “solidão”.

22. *TP*, vi, #4 (grifos meus).

23. Convém lembrar que Espinosa emprega a expressão “por causas naturais” para indicar que não há operação de causas transcendentais. Natural se opõe a teológico.

24. *E*, iv, *def.* 8.

6. SERVIDÃO E LIBERDADE

1. O *conatus* ou esforço de autoperseveração na existência como essência atual de um ser singular é deduzido geometricamente na Parte iii da *Ética*, nas proposições: *E*, iii, P7 — “Toda coisa se esforça tanto quanto está em si, para perseverar no seu ser”; *E*, iii, P8 — “O esforço pelo qual toda coisa se esforça para perseverar no ser não é senão a essência atual dessa coisa”; *E*, iii, P9 — “O esforço com que toda coisa se esforça para perseverar no seu ser não envolve um tempo finito, mas um tempo indefinido”; e *E*, iii, P10 — “A mente, quer enquanto tem ideias claras e distintas quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se para perseverar no ser por uma duração indefinida e tem consciência de seu esforço”. Ainda na Parte iii, Espinosa oferece a definição do desejo como essência do homem: “O desejo é a própria essência do homem enquanto esta é concebida como determinada a fazer algo por uma afecção nela encontrada”. *Conatus* é o esforço que uma coisa singular realiza para permanecer no seu ser (no corpo, são os movimentos ou afecções internos e externos; na mente, o esforço para conhecer; os dois esforços são inseparáveis e constituem a essência atual de um ser humano). Sobre a relação entre *conatus* e desejo, cf. os ensaios “Laços do desejo” e “Afastar a tristeza”.

2. *TP*, ii, ## 7 e 11.

3. Para a ontologia do necessário, cf. Marilena Chaui, *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Volume i. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, Parte iii, Capítulo 6.

4. Sobre a condenação do ateísmo fatalista de Espinosa, cf. Marilena Chaui, *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. op. cit., “Introdução” e Parte i, caps. 1 e 2.

5. Na Parte ii da *Ética*, Espinosa expõe a diferença entre ideia inadequada e ideia adequada. Uma *ideia inadequada* é uma imagem que a mente forma sobre seu corpo e sobre os corpos exteriores interpretando as afecções corporais. Isto significa que a mente conhece seu corpo através das imagens da ação de outros corpos sobre ele e conhece estes últimos pelas imagens das ações de seu corpo sobre eles; portanto, não conhece verdadeiramente as causas dessas ações nem conhece a essência de seu corpo próprio e as dos corpos exteriores, nem a sua própria essência. Uma *ideia adequada* é um conceito que, a partir de si mesma e de sua força inata para pensar, a mente forma de seu corpo e dos corpos exteriores, bem como de si mesma conhecendo a causa ou razão necessária da essência e existência dele e de si mesma, e as causas necessárias das essências e existências dos corpos exteriores, bem como as causas das relações e conexões necessárias entre seu corpo e os corpos exteriores e entre estes últimos na ordem necessária da Natureza. Na ideia inadequada, a mente imagina o real a partir da experiência imediata; na ideia adequada, conhece o real pelo

conhecimento da gênese necessária das essências das coisas singulares e de suas relações necessárias. As definições e operações desses dois tipos de ideias são completadas na Parte iii, quando Espinosa introduz os conceitos de causa inadequada e causa adequada. A *causa inadequada* é a causa parcial de alguma operação ou de algum acontecimento, isto é, aquela que não pode responder pela operação realizada ou pelo acontecimento, não oferecendo a razão total dos efeitos produzidos, pois estes também dependem de outras causas exteriores ao agente que não é causa integral deles. A *causa adequada* é aquela cujos efeitos podem ser plenamente conhecidos por ela mesma porque ela os causa integralmente a partir de sua própria natureza, isto é, responde inteiramente pelas operações, ações e acontecimentos. Na causa inadequada, o efeito não depende apenas da natureza ou potência do agente, enquanto na causa adequada depende inteira e exclusivamente da própria natureza ou potência do agente. Compreende-se, então, que Espinosa articule ideia inadequada, causa inadequada e passividade, pois estamos num campo em que os efeitos (ideias imaginativas e afetos) dependem do concurso de causas externas e da submissão do agente a elas. Em contrapartida, torna-se claro o vínculo entre ideia adequada, causa adequada e atividade, pois, agora, os efeitos (ideias verdadeiras e afetos) dependem exclusivamente da potência do agente. Espinosa enfatiza, ao longo da Parte iii, que o *conatus* não se realiza apenas na adequação (na ideia adequada e na causa adequada), mas também na inadequação (na ideia inadequada e na causa inadequada), pois sendo a essência atual de uma coisa singular, está sempre presente. Quando se realiza inadequadamente, o *conatus* é passivo; quando adequadamente, é ativo. A servidão é deduzida da inadequação, enquanto a liberdade exprime a atividade adequada. Também é enfatizado por Espinosa que a inadequação se refere ao corpo e à mente por inteiro, assim como a adequação se refere a eles por inteiro. Isso significa que é impossível uma mente ativa e livre num corpo passivo e servil e vice-versa. Em outras palavras, a liberdade não é o poder da vontade para dominar o corpo e obrigá-lo à passividade. Cf. os ensaios “Afastar a tristeza” e “Liberdade: nosso poder sobre os afetos”.

6. Boécio, *A consolação da filosofia*, Livro ii, 2. São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 27.

7. Espinosa apresenta definições do necessário, do possível, do contingente e do impossível em várias de suas obras, e nelas o filósofo define o necessário e o impossível com relação à essência e à existência ou causa: o necessário se refere ao conhecimento verdadeiro da essência da coisa e da causa necessária de sua existência; o impossível se refere ao conhecimento verdadeiro da contradição interna que impede a realidade de uma essência e ao conhecimento verdadeiro da inexistência de uma causa determinada, de sorte que, não havendo a causa, necessariamente não há o efeito. A contingência é o conhecimento imaginativo de uma essência quando desconhecemos se há ou não contradição interna (o que nos leva a supor que tal essência tanto poderia ser como não ser). O possível se refere ao conhecimento imaginativo de uma existência quando desconhecemos se há ou não uma causa determinada e necessária para ela (o que nos leva a dizer que algo poderia ou não acontecer, poderia ou não existir). Como ideias imaginativas, o contingente e o possível são privação ou carência de conhecimento verdadeiro. Nas definições da Parte iv, como veremos, Espinosa retoma essas construções, mas agora lhes dá um novo peso porque estarão diretamente articuladas às causas da servidão.

8. Para definição real como definição de uma ideia verdadeira cf. ensaio “A ciência dos afetos”, tópico “Fundamento epistemológico da ciência dos afetos”.

9. *TTP*, *Praef.*

10. *E*, iv, cap. 32.

11. *TTP*, 3.

12. *E*, iii, P26, *schol.*

13. Sobre as noções comuns cf. os ensaios “Laços do desejo” e “Afastar a tristeza”. Voltaremos a esse conceito quando examinarmos as definições de bom e mau, e a ideia de “exemplar da natureza humana”.

14. *E*, iv, *Praef.*

15. Assim, por exemplo, lemos em Sêneca: “Vês a que má e nociva [*malam et noxiam*] servidão estará submetido aquele que é possuído alternadamente pelos prazeres e dores, esses senhores [*domina*] incertíssimos e tirânicos [*incertissima, impotentissimaque*]. É preciso, pois, dirigir-se para a liberdade e só se chega a ela pela indiferença à fortuna [*fortunae neglegentia*]” (Sêneca, *De vita beata*. Paris, Hachette, 1882, parte v, p. 55). A terminologia é muito próxima da de Espinosa e, à primeira vista, as ideias também.

16. *E*, iii, *def.* 3.

17. Cf. R. Tuck, *Natural rights theories. Their origins and development*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979; B. Nicholas, *An introduction to Roman law*. Oxford, Clarendon Press, 1982.

18. *E*, iv, *Praef.*

19. E. Benvéniste, *Le vocabulaire des institutions Indo-Européennes*. Paris, Minuit, 1969, vol. 2, p. 129.

20. *Ibidem*.

21. Essa distinção, que, partindo da *Ética a Nicômaco*, Tomás de Aquino sistematiza na *Summa theologiae*, ii, 93, 1, é mantida por Suárez, Bacon, Boyle, Newton e Locke.

22. Benvéniste, op. cit., p. 150.

23. A. Meillet et A. Ernout, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*. Paris, Klincksieck, 1985. Verbete *Ius*, p. 329.

24. *E*, iv, *Praef.*

25. Para o problema da abstração, cf. L. Teixeira, *A doutrina dos modos de percepção e o problema da abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

26. *E*, iv, *Praef.*

27. Cf. Heidegger, “La question de la technique”, in *Essais et conférences*. Paris, Gallimard, 1954.

28. Cf. J. P. Vernant, “Le travail et la pensée technique”, *Mythe et pensée chez les grecs*. Paris, Maspeéro, 1969.

29. Cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez-Aristote*. Paris, Presses Universitaires de France, 1966.

30. Se Espinosa tem como alvo direto os platônicos e neoplatônicos judaicos e cristãos, sua crítica também alcança os aristotélicos aos quais se aplica a afirmação de que “creem que a Natureza falhou ou pecou, deixou imperfeita a coisa”, pois se, para os platônicos, a Natureza é imperfeição, para os aristotélicos é mais fraca do que a arte, precisa desta como suplemento que corrija a imitação natural, o artefato/artifício preenchendo a carência natural e podendo fazê-lo porque arte e Natureza são finalizadas.

31. No *Guia dos perplexos (Moreh Nebukin)*, Maimônides escreve: “Entre o conhecimento que o artífice possui de sua obra e o de qualquer outro sobre ela, há muita diferença. Se a obra foi executada de acordo com a ciência do artífice, este a realiza conforme ao seu saber; em contrapartida, para quem contemple a obra e a entenda à sua maneira, o conhecimento é posterior à obra, enquanto para o artífice, a ciência permite a obra, é anterior a ela. [...] Ao contrário, aquele que contempla e observa a máquina, a cada movimento dela consegue obter um conhecimento novo, e os conhecimentos prosseguem à medida que avança na observação, até adquirir conhecimento exato de todo o mecanismo. [...] Alcançamos apenas o que nos vem da contemplação dos seres, por isso nosso conhecimento não alcança o futuro e o infinito. [...] Com relação a Deus — Exaltado seja! — não ocorre o mesmo. Seu conhecimento não se deriva das coisas, pois elas dependem de Sua ciência, que é anterior

e as dispôs tais como são, seja como entes separados da matéria, seja como indivíduos dotados de matéria [...]. Tentarmos conhecer como é isto equivaleria a pretender que somos Ele e nossa percepção, a Sua [...]. Se o soubéssemos, estaríamos de posse de um intelecto capaz disso, o que é impossível, pois só Deus — Exaltado seja! — o possui. [...] Essas questões graves e elevadas excluem toda demonstração, tanto para nós como para os filósofos, salvo no que está demonstrado pela Torah” (*Guia de perplexos*. Madri, Editora Nacional, 1983, pp. 435-6).

32. *E*, iv, *Praef*.

33. Os corolários da proposição *E*, i, P16 enunciam: “Disso segue que Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem cair sob um intelecto infinito” (*cor.* 1); “Segue, em segundo lugar, que Deus é causa por si e não por acidente” (*cor.* 2); “Segue, em terceiro lugar, que Deus é absolutamente causa primeira” (*cor.* 3). O corolário 2 da proposição *E*, i, P17 enuncia: “Só Deus é causa livre. Com efeito, só Deus existe pela única necessidade de sua natureza e age somente pela necessidade de sua natureza, pelo que somente ele é causa livre”.

34. Cf. Marilena Chaui, *A nervura do real*, op. cit., Parte iii, Capítulo 6.

35. Cf. Suarez, *De legibus ac deo legislatore*. Oxford, Carnegie Endowment Edition, 1944.

36. *Potentia* é a força interna de atividade ou ação; é espontânea e, por isso mesmo, necessária e livre. *Potestas* é um poder para fazer ou não fazer, agir ou não agir, estando ligada à vontade como poder para agir e não agir, sendo, por isso, contingente. *Facultas* é uma capacidade para alguma coisa, podendo ou não ser exercida, pois, como a palavra indica, é facultativa; vincula-se à vontade como faculdade para querer ou não querer, fazer ou não fazer. Espinosa, como veremos, rejeita a distinção entre *potentia* e *potestas* (em Deus) e rejeita a *facultas* (no homem) porque critica a imagem da vontade como poderio para ser ou não ser, fazer ou não fazer, agir ou não agir. Deus age pela necessidade de sua essência ou pela perfeição de sua natureza. O homem age pela necessidade da potência divina e pela necessidade de sua própria potência. Assim, *potentia* absorve os outros termos e elimina a contingência da vontade (no caso da Natureza, elimina a realidade metafísica da fortuna, pois a fortuna é imagem; no caso do homem, elimina a imagem do livre-arbítrio como definição da liberdade pela contingência da escolha).

37. Carta 83 A, de Espinosa a Loedwij Meyer sobre o Prefácio deste último aos *Princípios da filosofia cartesiana*.

38. Na tradição teológico-metafísica, Deus possui como atributos: intelecto onisciente, vontade onipotente, bondade, justiça, misericórdia, eternidade, infinitude. Espinosa recusa o intelecto e a vontade como atributos divinos: são modos infinitos e finitos de um atributo, o pensamento; portanto, não existem o intelecto criador nem a vontade criadora, pois, como modos, são criaturas, efeitos. Deus é constituído (e não composto) por infinitos atributos infinitos em seu gênero, dos quais conhecemos dois: a extensão e o pensamento. Eternidade e infinitude não são atributos, mas propriedades da essência divina. Justiça, misericórdia, bondade etc. não são atributos nem propriedades de Deus, mas imagens antropomórficas da divindade. Ao modalizar o intelecto e a vontade, Espinosa completa o percurso de despersonalização e despersonalização de Deus. No pensamento teológico-político, a personalidade e personificação de Deus eram fundamentais para garantir: 1. a origem legítima do poder do governante, que o recebia da vontade de Deus; 2. a semelhança entre o governante e Deus, ambos dotados de intelecto e vontade; 3. a posição de Deus como sujeito de direito e, portanto, como tendo *dominium* ou a propriedade de sua obra, o mundo, doando ao homem esse direito, fazendo-o ser proprietário também. Como mostra J. Tully (*A discourse on property. John Locke and his adversaires*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982), em Locke, Deus, além de senhor, é fabricante e proprietário da obra e por isso o homem também será proprietário legítimo de suas obras, do produto de seu trabalho. Sem um deus pessoal, não há como legitimar a propriedade privada.

39. A proposição *E*, i, P35, ao demonstrar que tudo o que concebemos estar no poder [*potestas*] de Deus existe necessariamente, identifica *potestas* e *potentia* e assegura que, portanto, tudo o que existe é necessário. A necessidade pode ser de dois tipos: a necessidade pela essência ou da essência, que é a necessidade de Deus; e a necessidade pela causa, que é a dos modos.

40. A imagem do homem como “império num império”, criticada no Prefácio da Parte iii, é decorrente da atribuição ao homem e à Natureza de finalidades, vontades, contingência da ação etc. A Natureza é imaginada como império [*potestas*] ou como poder de comando [*imperium*], e o homem, como um poder voluntário [*potestas e/ou facultas*] e arbitrário, que rivaliza com o poder da Natureza, desordenando e perturbando a ordem natural. As paixões são por isso imaginadas como contra-Natureza e como decorrentes da natureza viciosa do homem. Sobre isso, cf. o ensaio “A ciência dos afetos”.

41. *E*, iv, *Praef*.

42. Desde a *Ética* iii, Espinosa insere o apetite-desejo numa nova teoria da causalidade natural (eficiente e necessária) assim como insere o *conatus* numa nova teoria do movimento. Na tradição (de Aristóteles à Renascença), o movimento — *kinesis*, *dynamis* e *energeia* — era concebido como carência e falta, e o desejo, *páthos*, era sua expressão. O movimento (do mundo sublunar, dos céus, do corpo e da mente) era apetite-desejo. Com Espinosa (Descartes e Hobbes), inverte-se a relação: agora, o apetite-desejo é movimento. Este, ensina a nova física, não é processo finalizado nem carência, mas estado do corpo, propriedade ou essência de uma singularidade existente na duração. Enquanto, na tradição, o movimento carecia de uma causa (material, motriz, formal e final) que o iniciasse e o terminasse, para os clássicos, o movimento é a causa que se mantém indefinidamente a si mesma até que seja interrompido por outro, contrário, ou encontre um obstáculo em repouso. Para Espinosa, o apetite é movimento corporal, e o desejo, consciência desse movimento, mesmo quando desconhece sua causa real (ignorância que leva à imagem da causa final). Para mais detalhes, cf. o ensaio “Laços do desejo”.

43. Cf. Ficino, *Theologia platonica*, 8, 1, xiii, 3. Para Ficino, é o parentesco entre a inteligência humana e a divina que permite ao homem (através da arte) aspirar a produzir uma nova realidade e tornar-se plenamente divino ou artifício completo. Deus é geômetra, arquiteto, artesão, e sua obra de arte é a natureza. O conhecimento das coisas é conhecimento de suas proporções e harmonias necessárias e, portanto, a geometria é uma ciência teórica que produz seus objetos e permite a criação de novas realidades, se a ela forem dados os instrumentos e a matéria para isto. A imitação do homem concerne, pois, à disponibilidade de matéria e instrumental para a criação, mas, em princípio, a arte humana é ilimitada, como a divina.

44. Cf. Galileu, *Duas novas ciências*. São Paulo, Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, Nova Stella, s/d. Veja-se ainda M. Clavelin, *La philosophie naturelle de Galilée*. Paris, Armand Colin, 1968; A. Koyré, *Estudos galilaicos*. Lisboa, Don Quixote, 1986. Sobre o mesmo tema em Hobbes, veja-se W. Sacksteder, “Man, the artificer. Notes on animals, humans and machines in Hobbes”, in *Southern Journal of Philosophy*, vol. xxii, n. 1, 1984; S. Shapin e S. Schaffer, *Leviathan and the air-Pump. Hobbes, Boyle and the experimental life*. Princeton, Princeton University Press, 1985.

45. Máquina é um instrumento cuja causa é externa e cujo movimento é nela impresso por uma força externa. Autômato é um ser que possui em si mesmo a causa de sua ação ou movimento, é uma força espontânea autodeterminada, capaz não só de iniciar por si mesmo um movimento ou uma ação, mas também de conservá-los, corrigi-los e autorregenerar-se.

46. Cair sob um intelecto infinito significa ser plenamente inteligível e plenamente inteligido. A expressão espinosana indica, de um lado, o conhecimento que Deus, através do modo infinito imediato do pensamento, possui da totalidade do que é produzido por sua essência-potência e, de outro lado, o acesso do homem, enquanto modo finito do pensamento, ao conhecimento pleno da realidade. Na Parte v, Espinosa demonstrará que conhecemos exatamente como Deus conhece, mesmo que não conheçamos tudo quanto ele conhece. Ao dessubstancializar o homem, Espinosa garante-lhe o pleno acesso intelectual ao infinito do qual é parte e no qual pode tomar parte ativamente.

47. O intelecto infinito de Deus, modo infinito do atributo pensamento, possui apenas ideias adequadas (isto é, aquelas cuja causa e razão total são conhecidas em sua

necessidade interna). O homem possui ideias inadequadas (as imagens ou ideias imaginativas) quando sua mente conhece ideias que *envolvem* (ou pressupõem) o conhecimento que o intelecto infinito possui mas não *exprimem* tal conhecimento (não o realizam); são as ideias que nossa mente tem enquanto Deus é causa simultânea de todas as coisas singulares da Natureza Naturada. Mas o homem é capaz de ideias adequadas quando a ideia exprime a essência atual e eterna de seu corpo, de sua mente e dos corpos exteriores ou da Natureza inteira enquanto Deus está *constituindo* a essência singular de nossa mente; são as ideias que nossa mente *é* quando pensa. No primeiro caso, o conhecimento que temos não coincide com o conhecimento que o infinito tem; no segundo caso, o conhecimento que somos coincide com o conhecimento que Deus é, pois trata-se de Deus modificado em uma essência singular, e não apenas modificado enquanto o todo da Natureza Naturada.

[48.](#) *E*, iv, *Praef*.

[49.](#) *Ibidem*.

[50.](#) *Ibidem*.

[51.](#) *E*, iv, *def*. 1.

[52.](#) *E*, iv, *def*. 2.

[53.](#) *E*, iv, *Praef*.

[54.](#) A proposição *E*, i, P24 enuncia: “A essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência”. Na demonstração lemos: “É evidente. Com efeito, aquilo cuja natureza (considerada em si) envolve a existência é causa de si (*causa sui*) e existe pela necessidade somente de sua natureza”. Por seu turno, o corolário dirá: “Daqui segue que Deus não só é a causa porque as coisas começam a existir, senão também de que perseverem na existência ou, em outras palavras (para me servir de um termo escolástico), Deus é causa de ser (*causa essendi*) das coisas. Com efeito, as coisas, quer existam, quer não existam, todas as vezes que lhes consideramos a respectiva essência reconhecemos que esta não envolve a existência nem a duração; por isso a essência delas não pode ser a causa nem de sua existência nem da sua duração, mas somente Deus, à natureza do qual pertence o existir, o poder ser”. Deus é causa da essência e da existência das coisas e por isto estas últimas não possuem uma essência que, por si mesma, as ponha na existência. As coisas singulares são necessárias pela causa, enquanto Deus é necessário pela essência.

[55.](#) Na Parte iv, após definir o possível e o contingente, Espinosa observa: “No escólio da proposição 33 da Parte i não fiz nenhuma distinção entre possível e contingente, porque ali não havia necessidade de os distinguir com cuidado”. A proposição *E*, i, P33 enuncia: “As coisas não puderam ser produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e em nenhuma outra ordem do que aquelas em que foram produzidas”. De fato, na Parte i, possível e contingente se equivalem, uma vez que são ambos inexistentes e seu caráter imaginativo os torna irrelevantes para o conhecimento verdadeiro da natureza divina. Na Parte iv, porém, a distinção (o contingente se refere à existência da essência de uma coisa singular; o possível se refere à causa da existência de uma coisa singular) é indispensável porque o primeiro movimento do saber certo sobre o bom e o mau dependerá dela.

[56.](#) *E*, iv, *def*. 3.

[57.](#) *E*, iv, *def*. 4.

[58.](#) *E*, iv, *def*. 5.

[59.](#) *E*, iv, *def*. 8.

[60.](#) *E*, iv, *ax*.

[61.](#) Na demonstração da proposição *E*, iv, P20, Espinosa afirma que a definição da virtude não é senão a definição do *conatus*, deduzido na Parte iii, mas com um acréscimo importante: trata-se do *conatus* como causa adequada. Espinosa escreve: “A virtude é a própria potência humana que é definida só pela essência do homem, isto é, (pela proposição 7 da Parte iii) que se define exclusivamente pelo esforço com que o homem se esforça para perseverar no seu ser. Portanto, quanto mais cada um se esforça para conservar seu ser, tanto mais é dotado de virtude, e, conseqüentemente, quanto mais alguém omite conservar seu ser, tanto mais é impotente”.

[62.](#) O movimento dedutivo, nas Partes ii, iii, iv e v, segue o mesmo padrão: Espinosa sempre inicia na imaginação-inadequação (*pars-partialis*), passa para a razão-adequação (*pars communis*) e chega à intelecção-adequação (*pars singularis*). A dedução opera sempre em dois registros: no da ordem comum da Natureza e no da ordem necessária da Natureza e nesta, novamente em dois registros, no da noção comum e no da essência singular. Desta maneira, em cada parte, o finito aparece como imaginação-inadequação-passividade e como razão-adequação-atividade. Em cada uma delas, Espinosa demonstra o caráter necessário da imaginação e da reflexão, demonstrando que, na relação entre o interior e o exterior (ou entre cada individualidade corpo-mente e o mundo), a *pars*, incomensuravelmente menos potente do que o todo, pode, entretanto, dispor de uma força interna própria capaz ou de transformar o extrínseco/contingente em intrínseco/necessário (passando da diminuição ao aumento da perfeição ou realidade), ou de afastar o contrário pelo comum (passando da privação à afirmação). Em cada uma das partes da *Ética*, Espinosa demonstra que a passagem da ideia inadequada à adequada e da causa inadequada à adequada é uma aptidão própria ao modo singular finito e que, assim como o intelecto finito pode conhecer exatamente como o intelecto infinito (ao conhecer a razão ou causa total de uma essência singular), também pode ser causa adequada (ao envolver o modo finito como causa total do que ocorre dentro e fora de si em virtude de sua força interna). Com isso temos a distinção completa entre o campo da inadequação e o da adequação, ao mesmo tempo em que conhecemos a necessidade de ambas. *Inadequação*: porque somos partes de uma substância cuja potência é incomensurável à nossa e que nos produz produzindo simultaneamente todo o real, podemos imaginar que as partes singulares possuem independência, pois as conhecemos de maneira parcial e abstrata. Passividade e submissão à contingência da fortuna (ou ordem comum da Natureza) estão inscritas na *pars partialis* como sua marca necessária.

Adequação: porque somos modos de uma substância que se autoproduz produzindo a diferenciação infinita de suas modificações, somos imanes a ela e ela a nós; ela se exprime em nós e nós a exprimimos; somos, como ela, uma potência de agir e por isso somos capazes do verdadeiro e da liberdade, isto é, de reflexão e autonomia no interior da ordem necessária da Natureza.

7. LIBERDADE E NECESSIDADE — UMA DISCUSSÃO ENTRE ESPINOSA E SEU AMIGO TSCHIRNHAUS

- [1.](#) Boyle, criador da química moderna, foi o fundador da Royal Academy, a mais importante academia britânica de ciências, da qual Oldenburg foi secretário-geral.
- [2.](#) Apenas duas obras foram publicadas durante a vida de Espinosa: em 1665, *Princípios da filosofia cartesiana* (acompanhado de um apêndice intitulado *Pensamentos metafísicos*), e, em 1672, *Tratado teológico-político*. As demais obras foram publicadas postumamente, em 1677.
- [3.](#) Cf. J. P. Wurtz, “Un disciple ‘hérétique’ de Spinoza: Ehrenfried Walther von Tschirnhaus”, in *Cahiers Spinoza*, n. 6, 1991.
- [4.](#) Cf. R. Vermij, “Le spinozisme en Hollande: le cercle de Tschirnhaus”, in *Cahiers Spinoza*, n. 6, 1991.
- [5.](#) W. E. Tschirnhaus, *Médecine de l’esprit ou préceptes généraux de l’art de découvrir*. Paris, Ophrys, 1980, p. 38.
- [6.](#) *Ibidem*.
- [7.](#) Idem, pp. 40-1.
- [8.](#) Das cinquenta cartas de Espinosa conhecidas até hoje, apenas treze são autógrafas. Além disso, os estudos críticos recentes, iniciados nos anos 1970, indicam que a

edição Gebhardt da obra e, portanto, da Correspondência de Espinosa, deixa a desejar (Cf. F. Akkerman, “L’*édition Gebhardt de l’Ethique de Spinoza et ses sources*”, *Raison Presente*, n. 43, 1977; “Vers une meilleure édition de la correspondance de Spinoza?”, *Revue Internationale de Philosophie*, n.119-120, 1977. Está em curso uma nova edição crítica com tradução francesa pelo grs). A esse problema é preciso acrescentar dois outros, com os quais se complica bastante a situação das Cartas: em primeiro lugar, os critérios usados pelos amigos para a publicação da correspondência nas *Obras póstumas* (Cf. F. Akkerman e H. G. Hubbeling, “The preface to Spinoza’s Posthumous Works”, *Lias*, n. 6, 1977; F. Akkerman, *Studies in the Posthumous Works of Spinoza*, Groningen, Krisp Repro Meppel, 1980); em segundo, a queima de papéis que, de acordo com alguns biógrafos, Espinosa teria feito na véspera de sua morte (Cf. K. O. Meinsma, *Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische studien over Hollandsche vrijgeesten* (1896), reimpressão Utrecht, M. Nijhoff, 1980. *Spinoza et son cercle. Etude historique et critique sur les hétérodoxes hollandais*. Trad. S. Roosenburg e O. P. Osier; introdução e notas de H. Méchoulan e P.-F. Moreau, Paris, Vrin, 1983). No que tange ao primeiro problema, ao que tudo indica, os amigos decidiram publicar somente cartas que pudessem cumprir a dupla função de uma carta seiscentista, isto é, ter, de um lado, a forma de um pequeno tratado sobre uma ou algumas questões controvertidas, destinada a circular entre os estudiosos, e, de outro, indicar o largo espectro de questões e interlocutores do filósofo, sob a forma de objeções e respostas. Por esse critério, torna-se compreensível o pequeno número de cartas para os amigos e destes para o filósofo, a ausência de cartas de caráter estritamente pessoal e a publicação apenas de cartas de amigos nas quais estão postas questões filosófico-científicas e filosófico-políticas. Um segundo critério parece ter sido seguido pelos editores, que excluíram cartas de pessoas que não poderiam ou não desejariam ter seus nomes numa obra de Espinosa, bem como trechos de cartas em que tais nomes pudessem estar mencionados com alguma indicação precisa de que Espinosa tivera alguma relação ou algum trato com tais pessoas. Isso explicaria o fato de que saibamos, por outras publicações de correspondências do período, que houve gente que escreveu a Espinosa e dele recebeu resposta, mas tais cartas não constam entre as publicadas nas *Obras póstumas*. Isso também explicaria por que temos respostas de Espinosa a cartas não publicadas (como as do matemático cartesiano Hudde) ou porque algumas cartas se reduzem a um parágrafo (como a Carta 66 de Espinosa a Tschirnhaus e a Carta 80 de Tschirnhaus a Espinosa). Não sabemos, porém, se houve outros critérios de edição, pois, às vezes, Espinosa faz menção a cartas suas ou de outros, as quais, no entanto, não foram publicadas (como se infere da afirmação de Espinosa, na Carta 58, de que teria enviado [*missi*] a Rieuwertz exemplos de controvérsia verbal entre pessoas com o mesmo pensamento ou de pensamento diverso). Por não sabermos dos critérios exatos da edição, não temos como nos assegurar se houve correspondência com pessoas que são mencionadas em cartas de ou para Espinosa (como a referência a Serrarius, no início da correspondência com Oldenburg) e, em caso afirmativo, o que sucedeu às cartas.

À luz dessas suposições sobre os possíveis critérios que presidiram a publicação da Correspondência, podemos indagar: o que fizeram os amigos com as cartas não publicadas? Ao que parece, não as suprimiram, pois novas cartas têm sido encontradas, desde o século XIX, e nada nos impede de esperar que outras venham à luz (como é o caso da Carta de Espinosa a Meijer, de 26 de julho de 1663, sobre a publicação dos *Principia philosophiae* de Descartes e os *Cogitata metaphysica*, publicada pela primeira vez por A. K. Offenbergh, sob os cuidados da Biblioteca da Universidade de Amsterdã, republicada, em 1978, com uma tradução inglesa em *Speculum Spinozanum 1677-1977* (org. S. Hessing, Londres, Routledge & Kegan Paul) e com uma tradução francesa na *Revue Philosophique*, n. 3, 1977). Podemos ainda indagar: o que fizeram com os trechos de cartas suprimidos da publicação? A resposta talvez seja a mesma que no caso anterior e, quiçá, possamos esperar, um dia, encontrar as cartas integrais.

9. Carta 57 (outubro de 1674) de Schüller a Espinosa, em que, por intermédio do amigo comum, Tschirnhaus expõe dúvidas e objeções sobre as ideias espinosanas, comparadas às de Descartes; Carta 58 (outubro de 1674) de Espinosa a Schüller, respondendo a Tschirnhaus; Carta 59 (junho de 1675) de Tschirnhaus a Espinosa; Carta 60 (junho de 1675) de Espinosa a Tschirnhaus; Carta 65 (agosto de 1675) de Tschirnhaus a Espinosa; Carta 66 (agosto de 1675) de Espinosa a Tschirnhaus; Carta 80 (maio de 1676) de Tschirnhaus a Espinosa; Carta 81 (maio de 1676) de Espinosa a Tschirnhaus; Carta 82 (julho de 1676) de Tschirnhaus a Espinosa; Carta 83 (julho de 1676) de Espinosa a Tschirnhaus.

10. Cf. M. Chauí, *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, Parte III, Capítulo 5.

11. Os *Princípios da filosofia cartesiana* e os *Pensamentos metafísicos* foram publicados em 1663 e seriam as únicas obras de Espinosa publicadas com o nome do autor, durante a vida do filósofo. Diz a proposição I, P15 da Parte I dos *PPC*: “Nada há de positivo no erro”. Para a análise dessa proposição e de seu escólio cf. infra, Parte II, Capítulo 4, Ciência Transcendental: uma frivolidade, 2) A prosa do mundo: *verum*.

12. Os *Pensamentos metafísicos* foram publicados como Apêndice aos *Princípios da filosofia cartesiana*; a segunda parte, dedicada ao exame da metafísica especial, analisa os conceitos referentes a Deus e à alma; o sétimo Capítulo intitula-se “Do intelecto de Deus” e o oitavo, “Da vontade de Deus”. Para a análise dos *Pensamentos metafísicos* cf. Parte II, Rumo à *Philosophia*, Capítulos 3 e 4.

13. Carta 18 de Blijenbergh a Espinosa, *Ep.18*, G. T. IV, p. 83.

14. Ou, como diria Vieira, “a sua consequência era boa se a suposição fora verdadeira”, “Sermão de Nossa Senhora da Graça”, *Sermões*, Porto, 1959.

15. Carta 19, loc. cit., p. 88.

16. A referência é à nota 2 do lema da proposição I, P7 da Parte I dos *Princípios da filosofia cartesiana*: “não estamos aqui falando sobre a beleza ou outras ‘perfeições’ que, em sua superstição e ignorância, os homens quiseram chamar com esse nome. *Por perfeição entendo apenas a realidade ou o ser* (grifos meus). Por exemplo, percebo que há mais realidade na substância do que nos modos ou acidentes. Portanto, compreendo claramente que ela contém uma existência mais necessária e mais perfeita do que os acidentes”. Na Carta 19, diversamente da posição cartesiana descrita por Espinosa nessa nota, já se anuncia a ruptura com Descartes, na medida em que, não separando essência e existência, Espinosa altera completamente o sentido da identidade entre perfeição e realidade, como veremos posteriormente. Aqui, basta enfatizar que Espinosa toma perfeição no sentido etimológico de *perfectum*, isto é, completo.

17. Carta 19, loc. cit., p. 91.

18. Idem, p. 92.

19. Idem, p. 93.

20. Ibidem.

21. Idem, p. 94.

22. Ibidem.

23. Carta 20 de Blijenbergh a Espinosa, *Ep. 20*, G.T. IV, p. 96.

24. A expressão usada por Blijenbergh, “duas regras para filosofar”, vem-lhe diretamente de Calvino e da teoria da “dupla justiça de Deus”, significando a “justiça comum”, que nos é acessível pela lei revelada com a qual Deus quer que o mundo seja governado e “é a nossa regra”, e a “justiça secreta”, que, perfeita e infinita, ultrapassa o entendimento humano, aquela que será usada quando estivermos com Ele face a face e “quando Deus nos quiser tratar não segundo Sua Lei, mas segundo o que Ele pode fazer justamente”, esta é “a regra da fé”. É interessante observar que o tema da dupla justiça, embora muito presente na homilética de Calvino, aparece com maior insistência e força nos sermões sobre Jó e nos comentários sobre a passagem paulina do barro nas mãos do oleiro. Sobre a dupla justiça em Calvino, cf. R. Stauffer, *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin*, Berna, 1978.

25. Calvino, *Institution de la religion Chrestienne*, I, 6,3, Paris, 1911.

[26.](#) Idem, i, 7, 5.

[27.](#) Idem, ii, 2, 12.

[28.](#) Carta 20 de Blijenbergh a Espinosa, *Ep.* 20, G. T. iv, p. 100.

[29.](#) Blijenbergh refere-se ao Capítulo 7 da Parte ii dos *Pensamentos metafísicos*, em que Espinosa escreve: “Pergunta-se, então, se Deus conhece os males ou os pecados, os entes de razão e coisas semelhantes. Respondemos que Deus deve conhecer necessariamente as coisas de que é causa, tanto mais que elas não podem existir, mesmo por um instante, sem o concurso divino. Visto que males e pecados não estão nas coisas, mas existem apenas na mente humana que compara coisas entre si, segue-se que Deus não os conhece fora da mente humana” (*CM*, ii, 7).

[30.](#) Os exemplos escolhidos por Blijenbergh — adultério e homicídio — são exatamente os mesmos escolhidos por Agostinho no diálogo com Evódio no *De libero arbitrio*, i, 3 a 15, no momento em que se discutem as ideias de *libido*, *cupiditas*, *voluntas*, *lei temporal* e *lei espiritual* para que se possa definir “o que é praticar o mal”. O exemplo do adultério também é examinado por Justus Lipsius na *Physica*, i, 15, para indicar, exatamente como faz Agostinho, a diferença entre um intercurso amoroso que, em si mesmo, poderia ser um bem e que se torna um mal porque infringe a lei divina. Tanto para Agostinho quanto para Lipsius há uma causa positiva para algo que, enquanto mal, é pura privação de um bem: a vontade do agente. O que Blijenbergh não pode aceitar é que, no seu entender, Espinosa, ao esvaziar o mal, também esvazia o bem, anule o papel ativo da vontade e faça Deus ignorante das ações humanas, sejam boas ou más.

[31.](#) Carta 20 de Blijenbergh a Espinosa, *Ep.* 20, G. T. iv, p. 108.

[32.](#) Ibidem (grifos meus).

[33.](#) Carta 21 de Espinosa a Blijenbergh, *Ep.* 21, G. T. iv, p. 126.

[34.](#) Idem, p. 131.

[35.](#) Idem, p. 132.

[36.](#) Ibidem.

[37.](#) Carta 27 de Espinosa a Blijenbergh, *Ep.* 27, G. T. iv, p. 161.

[38.](#) Tschirnhaus, Carta 57, G. iv, p. 263.

[39.](#) É interessante observar que essa consideração de Tschirnhaus lembra tanto aquela feita por Descartes à princesa Elizabeth como a de Hobbes no Capítulo 21 da Parte i do *Leviatã*. À princesa, que indaga sobre a universalidade do livre-arbítrio, Descartes escreve: “Como, quando falei de uma beatitude que depende inteiramente de nosso livre-arbítrio e que todos homens podem adquirir sem nenhuma assistência de alhures, V.A. observou muito bem que há moléstias que, tirando o poder de raciocinar, tiram também o de gozar de uma satisfação de espírito racional; e isto me informa que aquilo que disse em geral de todos os homens, só deve ser entendido quanto aos que possuem o livre uso de sua razão e com isso que sabem o caminho que é preciso trilhar para chegar a esta beatitude”. Descartes, Carta a Elizabeth, 1o de setembro de 1645, *Descartes. Obra escolhida*. Trad. Bento Prado Jr. e Gerard Lebrun. São Paulo, Difel, 1962, p. 423. Na abertura do Capítulo 21 da Parte i do *Leviatã*, Hobbes escreve: “Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de um certo espaço, sendo este espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além. E o mesmo se passa com todas as criaturas vivas, quando se encontram presas ou limitadas por paredes ou cadeias; e também as águas, quando são contidas por dique ou canais [...]. Mas quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa, não costumamos dizer que ela não tem liberdade, mas que lhe falta o poder de se mover; como quando uma pedra está parada, ou um homem se encontra amarrado ao leito pela doença”. Hobbes, *Leviatã*, Parte i, Capítulo 21. Coleção Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1974, p. 133.

[40.](#) Tschirnhaus, Carta 57, G. iv, p. 263.

[41.](#) Arnold Geulincx, *Ética*. Tradução, introdução e notas de Ítalo Mancini. Bolonha, Zanichelli Editore, 1965, i, iii, pp. 189 e 198.

[42.](#) Cf. Descartes, *Tratado das paixões da alma*, artigos 144, 145, e 146.

[43.](#) Tschirnhaus, Carta 57, G. iv, p. 263.

[44.](#) Essa imagem acompanha Espinosa desde a publicação do *Teológico-político* e se amplia com a publicação (póstuma) da *Ética*. Nós a vemos aparecer nos primeiros leitores da *TTP*, como Velthuysen e Oldenburg, nos primeiros leitores da *Ética*, como Leibniz, Bayle e Henry More. Sobre o fatalismo de Espinosa, cf. M. Chauí *A nervura do real*, op. cit., Parte i, capítulos 1 e 2.

[45.](#) Descartes, *Tratado das paixões da alma*. *Descartes. Obra escolhida*, op. cit., pp. 326-7.

[46.](#) Espinosa, Carta 58, G. iv, p. 265.

[47.](#) Ou seja, cronologicamente, poderíamos supor que, ao escrever sua primeira carta a Espinosa, Tschirnhaus só conhecesse as obras espinosanas anteriores à *Ética* (*Tratado da emenda do intelecto*, *Breve tratado*, *Princípios da filosofia cartesiana* e *Pensamentos metafísicos*), mas ao responder, Espinosa se refere a uma definição (a sétima) da Parte i da *Ética*, obra que estava redigindo e corrigindo e cujo manuscrito circulava entre os amigos. É interessante observar que muito do que será dito a Tschirnhaus aparecerá num escólio da *Ética*, o escólio da proposição 2 da Parte iii, proposição que tem o seguinte enunciado: “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa (se outra coisa houver)”. É nesse escólio que se encontra a célebre formulação espinosana: “Na verdade, ninguém até hoje determinou o que pode o corpo, isto é, a experiência não ensinou a ninguém, até hoje, o que o corpo, considerado apenas como corporal pelas leis da Natureza, pode e não pode fazer sem ser determinado pela mente”.

[48.](#) Espinosa, Carta 58, G. iv, p. 265.

[49.](#) Ibidem.

[50.](#) Idem, p. 266.

[51.](#) Essa distinção fundamental aparecerá na Parte iii da *Ética* quando, tratando dos seres humanos, Espinosa definir a causa inadequada e a adequada, isto é, uma causa que só parcialmente depende da natureza do agente porque depende principalmente de causas externas, e uma causa que depende inteira e completamente da natureza do agente internamente determinada. No primeiro caso, somos passivos; no segundo, ativos ou livres. Tal distinção já se prepara na Parte ii da *Ética*, quando o filósofo distingue entre “estar externamente determinado” e “ser internamente disposto”. Sobre isto, cf. o ensaio “Liberdade: nosso poder sobre os afetos”.

[52.](#) Essa expressão (embora não literalmente, mas com esse sentido) aparece em Plotino no Tratado 39, *Enéada* vi, 8. Todavia, ali o sentido de uma liberdade necessária ou de uma necessidade livre articula-se à afirmação plotiniana de que o Primeiro-Uno está além do ser e da essência e que tudo quanto digamos dele é incapaz de exprimi-lo. Ao contrário, Espinosa emprega o conceito de necessidade livre ou de liberdade necessária para referir-se a uma propriedade intrínseca do ser absolutamente infinito cuja essência podemos conhecer perfeitamente. Cf. M. Chauí, *A nervura do real*, op. cit., Parte iii, Capítulo 6.

[53.](#) Traços da distinção tradicional entre livre e natural parecem presentes na obra anterior à *Ética*. No Capítulo 3 da Parte i do *Breve tratado*, ao enumerar os oito aspectos da causalidade eficiente divina, o filósofo escreve: “Investiguemos, pois, como e de que maneira Deus é causa [...] 3) Deus é uma causa livre e não uma causa natural”(i, 3 (1). E, no Capítulo 4: “A verdadeira liberdade consiste unicamente em que a causa primeira, sem ser constrangida nem necessitada por nenhuma outra coisa, somente por sua perfeição produz toda perfeição [...]; livre não no sentido de possa fazer ou não fazer alguma coisa, mas no sentido de que não depende de nada outro, de sorte que o que Deus faz, Ele o faz e executa na qualidade de causa supremamente livre”(i, 4 (5,8). Observe-se, porém, que ao opor causa livre e causa natural: 1) Espinosa não opõe voluntário e necessário, pelo contrário, recusa que livre signifique poder ou não fazer alguma coisa; 2) a diferença é estabelecida entre o que é determinado por si mesmo (livre) e o que é determinado ou constrangido por outro (natural).

[54.](#) É significativa, por exemplo, a solução agostiniana: nossa vontade é uma causa criada por Deus para agir livremente e por isso, ainda que a ciência de Deus saiba qual será nossa ação, tal ciência não é causa de nosso agir porque a causa dele é nossa vontade.

[55.](#) Espinosa, Carta 58, G. iv, p. 266.

[56.](#) Santo Agostinho, *De libero arbitrio*, iii, 1; *On free choice of the will*, ed. Williams, Cambridge, 1993, p.71.

[57.](#) Idem, p. 72.

[58.](#) Espinosa Carta 58, G. iv, p. 266.

[59.](#) Cf. Descartes, *Tratado das paixões da alma*, artigo 211, op. cit., loc.cit., pp. 402-4.

[60.](#) Enuncia a proposição 2 da Parte iii da *Ética*: “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente pode determinar o corpo ao movimento, ao repouso, ou a alguma outra coisa (se isso existe)”. O longo escólio dessa proposição se ocupa com a imagem da liberdade como livre-arbítrio da vontade, que lhe permitiria dominar os movimentos do corpo. Ali, como na carta a Tschirnhaus (como logo veremos), Espinosa invoca o exemplo do sonho para refutar a imagem do livre-arbítrio.

[61.](#) Espinosa, Carta 58, G. iv, p. 267.

[62.](#) Ibidem.

[63.](#) Nesse opúsculo, Espinosa apresenta uma concepção da ideia que já aparecera no *Breve tratado* e que será amplamente desenvolvida na Parte ii da *Ética*, qual seja, a de que uma ideia, por ser afirmação ou negação de alguma coisa, é uma volição singular e, por conseguinte, a vontade não é uma faculdade da mente encarregada do ato do juízo como afirmação ou negação de uma ideia trazida pelo intelecto.

[64.](#) Cf. M. Foucault, “Ce papier, ce feu. Reponse à Derrida”, Pós-fácio a *Histoire de la folie à l’âge classique*, Paris, Gallimard, 1974; “Resposta a Derrida”, in J. Derrida e M. Foucault, *Três tempos sobre a história da loucura*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2001.

[65.](#) Como se sabe, somente no final da Sexta Meditação, depois de provada a existência do mundo exterior e a união da alma e do corpo, Descartes provará a diferença entre sonho e vigília, considerando a dúvida sobre essa diferença (na Primeira Meditação) e as demais dúvidas “hiperbólicas e ridículas”. No sonho, explica o filósofo, a memória jamais pode juntar nossos sonhos uns com os outros e com a sequência de nossa vida, o que, pelo contrário, caracteriza nossa vida desperta. O sonho é fragmentado e disperso, nele seres aparecem e desaparecem subitamente, são “um fantasma ou um espectro formado por meu cérebro”. A vigília é contínua, articulada, dotada de sentido. E dela não se pode duvidar, pois Deus não é enganador e devemos aceitar tudo quanto nossos sentidos, memória e entendimento examinam sem se opor uns aos outros.

[66.](#) No escólio da proposição 2 da Parte iii, Espinosa escreve: “Quando sonhamos que falamos, cremos fazê-lo por um livre decreto da mente, quando, realmente, não estamos falando, ou, se o fazemos, isso se deve a um movimento espontâneo do corpo. Quando nos acontece sonhar que escondemos coisas dos homens, é pelo menos decreto da mente pelo qual, na vigília, calamos o que sabemos. Enfim, nos acontece sonhar que fazemos por um decreto da mente coisas que, na vigília, não ousaríamos fazer. Por conseguinte, eu bem gostaria de saber: há na mente dois gêneros de decretos, os fantasiosos e os livres? [*an in mente duo decretorum genera dentur, phantasticorum unum, et liberorum alterum?*]”.

[67.](#) Espinosa, Carta 58, G. iv, p. 267.

[68.](#) Idem, p. 268.

[69.](#) Após ler o *Tratado teológico-político*, Lambert van Velthuysen escreve a um amigo uma carta criticando a obra como ateísmo disfarçado e como fatalismo que impossibilita a moral ou o elogio da virtude e a reprovação do vício. Essa carta é passada a Espinosa, que a responde. Numa passagem da resposta, vemos: “A necessidade inevitável das coisas não suprime as leis divinas nem as humanas. Com efeito, quer os ensinamentos morais recebam ou não do próprio Deus a forma da lei, são divinos e salutares; quer recebamos o bem que segue da virtude e do amor de Deus como se o recebêssemos de um juiz, quer como emanando da necessidade da natureza divina, não é mais ou menos desejável; nem os males que seguem de más obras hão de ser menos temidos por seguirem necessariamente delas”. Carta 43, G. iv, p. 222.

[70.](#) Durante sua vida, Espinosa publicou apenas duas obras: o *Tratado teológico-político* e os *Princípios da filosofia cartesiana*, este último acompanhado de um opúsculo intitulado *Pensamentos metafísicos*. Como Tschirnhaus ainda não leu o manuscrito das partes já redigidas da *Ética*, Espinosa o envia aos *Pensamentos metafísicos*, cujas ideias serão reelaboradas e precisadas na *Ética*, que só será publicada postumamente.

[71.](#) Geulinx, *Metaphysica Vera*, iii, Livro ii, seção 7, pp. 193-4 (grifos meus).

[72.](#) Ibidem (grifos meus).

[73.](#) Idem, Livro iv, pp. 294-5.

[74.](#) Cf. a esse respeito a análise dos *Pensamentos metafísicos* em M. Chaui, *A nervura do real*, op. cit., Parte ii, Capítulos 3 e 4.

[75.](#) Espinosa, *Pensamentos metafísicos*, ii, 8.

[76.](#) Ibidem.

[77.](#) Ibidem.

[78.](#) Espinosa, Carta 58, G. iv, p. 268.

[79.](#) J. A. Hansen, “A doutrina conceptista do cômico no *Tratto de Ridicoli*, de Emanuele Tesauro”. Conferência proferida no Departamento de Filosofia, maio de 1998, mimeo.

[80.](#) Idem, p. 3.

[81.](#) Idem, p. 4.

[82.](#) Idem, p. 5.

8. LIBERDADE: NOSSO PODER SOBRE OS AFETOS

[1.](#) O que se vê claramente no *Tratado sobre as paixões*, em que Descartes parece conferir à ideia de causa o sentido fraco de “ocasião”.

2. Lembremos que alegria e tristeza são afetos originários, definidos respectivamente como aumento de realidade ou de perfeição do corpo e da mente e como diminuição da realidade ou perfeição do corpo e da mente.
3. Cf. os ensaios “Afastar a tristeza” e “A ciência dos afetos”.
4. Cf. o ensaio “Afastar a tristeza”.
5. Para esses conceitos, cf. o ensaio “A ciência dos afetos”, tópico 5: “Fundamento ontológico da ciência dos afetos”.
6. Cf. o ensaio “Servidão e liberdade”.
7. Para o conhecimento inadequado e o adequado, cf. o ensaio “A ciência dos afetos”, tópicos 5 (“Fundamento ontológico da ciência dos afetos”) e 6 (“Fundamento epistemológico da ciência dos afetos”).
8. Em *E*, ii, P7, Espinosa enuncia: “A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”.
9. Em *E*, ii, P6, *schol.* Espinosa explica que as coisas que são modos de atributos divinos diferentes devem ser compreendidas apenas pela causalidade de seus respectivos atributos — ideias são efeitos do atributo do Pensamento; corpos são efeitos do atributo da Extensão.
10. Em *E*, ii, P6, *schol.*, Espinosa explica que a atividade causal da substância absolutamente infinita ou Deus é uma só e a mesma que se realiza de maneiras diferenciadas conforme seja efetuada pelos diferentes atributos. Essa ação causal é una, única, a mesma, de maneira que o que um atributo produz em sua ordem de realidade está sendo simultaneamente produzido por outros atributos em suas respectivas ordens de realidade. Há uma única ordem e conexão de causas, que se apresenta diferenciadamente e, no caso em pauta, como ordem e conexão de ideias e ordem e conexão de coisas.
11. *E*, v, P4, *schol.*
12. *E*, v, *Praef.*
13. *E*, iv, *Praef.*
14. *TTP*, *Praef.*
15. *E*, iv, *Def.* 8.
16. Cf. o ensaio “A ciência dos afetos”.
17. Cf. o ensaio “Servidão e liberdade”.
18. Cf. a análise mais detalha desse Prefácio no ensaio “A ciência dos afetos”.
19. *E*, iii, *Praef.*
20. *Ibidem.*
21. *Ibidem.*
22. *Ibidem.*
23. *E*, v, *Praef.*
24. De fato, na proposição 48 da Parte ii, Espinosa demonstrara que “não há na mente nenhuma vontade absoluta ou livre”, fundamentando a demonstração sobre as proposições finais da Parte i em que demonstra que todos os modos finitos são efeitos necessários e determinados de causas necessárias e determinadas, que formam cadeias e redes causais necessárias, de sorte que cada um dos efeitos produzidos é ele também uma causa que produz efeitos necessários e determinados, e que nenhum deles pode seja autodeterminar-se às operações que realiza, seja indeterminar-se depois de haver sido determinado. A mente não pode ser uma causa livre, se livre for identificado à absoluta, isto é, incondicionada ou indeterminada. No escólio dessa proposição, explicara que a noção de “faculdade da vontade” é uma abstração vazia, tanto porque uma *facultas* é um poder indeterminado que pode ou não exercer-se, como porque a *voluntas* é o nome geral dado às volições singulares, estas sim, reais. O escólio terminava com uma indagação: as volições são algo que se acrescenta às ideias ou são inerentes a elas? A resposta era oferecida na proposição 49, na qual Espinosa demonstrara a identidade entre volição singular e ideia, ou seja, que cada ideia e toda ideia envolve em si mesma a afirmação ou a negação, de maneira que o corolário pudera concluir que “vontade e intelecto são um só e o mesmo”. O escólio (cujo final examinamos ao iniciar este ensaio) refutara, então, os argumentos cartesianos em favor da distinção entre intelecto e vontade e o aspecto absoluto da livre vontade (a infinitude da vontade comparada à finitude do intelecto; o poder para suspender o juízo; diferença entre a realidade objetiva da ideia, que depende de seu correlato formal, e a realidade de um juízo, que não varia porque depende apenas da vontade). Espinosa afirma que a noção de infinitude da vontade decorre justamente de se haver formado uma noção universal abstrata que subsumiria todas as volições particulares; explica que a suspensão do juízo ocorre na dúvida, isto é, quando a ideia é inadequada, e que, mesmo assim, ela não indica que a vontade acrescentou-se à percepção ou à ideia, pois esta, quer inadequada, quer adequada, é uma afirmação ou uma negação, e que é a dificuldade para afirmar ou negar uma ideia que a torna incerta e duvidosa, e não uma decisão da vontade de não lhe dar assentimentos; finalmente, quanto à diferença entre a ideia e o juízo, não só decorre de uma abstração, como ainda não leva em conta que a diferença entre as ideias significa diferença em sua afirmação ou negação (é diferente uma ideia que afirma Deus e uma ideia que afirma o triângulo), e sobretudo que há enorme diferença entre reconhecer o verdadeiro como verdadeiro e afirmar que é verdadeiro e o que é falso (ou seja, de um lado, não há diferença entre a realidade objetiva da ideia e sua afirmação, e, de outro, uma afirmação não é sempre idêntica a outra afirmação).
25. *E*, v, *Praef.*
26. Descartes, *Traité des passions de l’ame*, arts. 144, 145, 146, AT. xi, pp. 436-40 (grifos meus).
27. Cf. Lívio Teixeira, *A moral de Descartes*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1990.
28. *E*, iv, P47, *schol.* (grifos meus).
29. *E*, v, P20, *schol.*
30. *E*, iv, P45, *schol.*

*Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990,
que entrou em vigor no Brasil em 2009.*

Capa

Moema Cavalcanti

Edição

Heloisa Jahn

Preparação

Ana Lima Cecílio

Revisão

Ana Maria Barbosa

Camila Saraiva

ISBN 978-85-8086-063-4

Todos os direitos desta edição reservados à
EDITORA SCHWARCZ LTDA.
Rua Bandeira Paulista 702 cj. 32
04532-002 — São Paulo — SP
Telefone (11) 3707-3500
Fax (11) 3707-3501
www.companhiadasletras.com.br