

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**A SUPREMA ALEGRIA ÉTICA EM SPINOZA**

MARIELE CARLA ROCHA

CURITIBA  
2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

MARIELE CARLA ROCHA

**A SUPREMA ALEGRIA ÉTICA EM SPINOZA**

Dissertação apresentada como requisito parcial à  
obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado  
em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da  
Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Vieira Neto

CURITIBA  
2015



Universidade Federal do Paraná  
Setor de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA

### ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa n° 132 de 2015

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para  
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de  
concentração: **FILOSOFIA**.

Ao décimo dia do mês de abril do ano de dois mil e quinze, às quatorze horas e trinte minutos, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Prof. Dr. Eládio Constantino Craia Pablo (PUC-PR), Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal (UFPR), sob a orientação da Prof. Dr. Paulo Vieira Neto, com a finalidade de julgar a dissertação da candidata Mariele Carla Rocha "**A suprema alegria ética em Spinoza**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feita pelo Prof. Dr. Paulo Vieira Neto. Após haver analisado o referido trabalho e arguido a candidata, os membros da banca examinadora deliberaram pela "Aprovado" da mesma **HABILITANDO-A** ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 10 de abril de 2015.

Aurea Junglos  
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

Prof. Dr. Paulo Vieira Neto  
Orientador e Presidente da banca examinadora  
UFPR

Prof. Dr. Eládio Constantino Craia Pablo  
Primeiro examinador  
PUC-PR

Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal  
Segundo examinador  
UFPR



Universidade Federal do Paraná  
Setor de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia-UFPR

### AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO

Defesa nº 132 de 10/04/2015

**Mestranda: Mariele Carla Rocha**

**Título da Dissertação: "A suprema alegria ética em Spinoza".**

Integrantes da banca examinadora	Notas
Prof. Dr. Paulo Vieira Neto (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora	9,5
Prof. Dr. Eládio Constantino Craia Pablo (PUC-PR) Primeiro examinador	9,0
Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal (UFPR) Segundo examinador	9,5
<b>Média final</b>	<b>9,5</b>
<b>Conceito</b>	<b>A</b>

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

**Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.**

*Prof. Dr. Paulo Vieira Neto*  
Orientador e Presidente da banca examinadora  
UFPR

*Prof. Dr. Eládio Constantino Craia Pablo*  
Primeiro Examinador  
PUC-PR

*Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal*  
Segundo Examinador  
UFPR

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

Prof. Dr. Luiz Antônio Alves Eva  
Coordenador do PGFILOS

*Para Fernando e Conatus, por todo o amor  
que nos rodeia!*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço inicialmente com imensa alegria aos professores Antonio Edmilson Paschoal e Eládio Craia pela participação serena, amistosa e colaborativa na defesa. Muito obrigada pelas contribuições e por estarem juntos comigo encerrando esta etapa!

Ao professor Luiz Manoel Lopes por ter apresentado a filosofia spinozista ainda na graduação, pelas conversas e bons encontros na noite toledana e, principalmente, por ter me ensinado a alegria de viver!

À Shayene de Paula pela amizade inesgotável, por estar sempre de braços abertos para me acolher, ouvir, sorrir e chorar junto. Gratidão minha flor, pela força na caminhada! Estamos juntas!!

À Priscila Reis Diniz por compartilhar alegrias, sorrisos, rodas e energia! Gratidão amiga! Você é um grande presente!

Ao Pedro Vieira pela força e amparo e por estarmos mais próximos durante o mestrado.

À querida Talita Tonelli pelo carinho e por ter me ensinado como é bom ser criança!

Ao Tiago Rickli pelas conversas e apoio e por ser sempre solícito para ajudar no que fosse preciso.

A todos estes que a vida em Curitiba trouxe e que estiveram juntos em algum momento, dando força pra caminhada: Ana Mondini, Thiago Mayesky, Elaine Amaral, Marcel Albiero, Carlos Henrique, Sthefany Maciel, Scheilla Espindula e Péricles.

Ao meu querido orientador Paulinho que permitiu que eu caísse inúmeras vezes, mas que somente assim eu aprendi a caminhar com minhas próprias pernas!

À minha prima Márcia, à minha sogra Luiza e ao Horácio pela presença na defesa! À Luiza, especialmente pela confiança!

Ao programa Reuni agradeço pela bolsa de estudos concedida nos anos de 2012 e 2013, sem a qual não seria possível esta pesquisa.

À mulher selvagem que percorreu junto o caminho e me ensinou que quanto mais profundas e nutridas estiverem as raízes, maior será o crescimento!

E por fim, agradeço infinitamente e eternamente ao meu grande amor Fernando de Sá Moreira, pelo apoio, incentivo, companheirismo, conversas, orientações, correções, sugestões e pela força nos momentos difíceis. Mas sobretudo agradeço pela amizade, pelo amor e pela vida compartilhada comigo! Te amo!

*“Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso – qualquer fisiólogo admitirá – é ser no fundo sadio. Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, menos ainda curar-se a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até um energético estimulante ao viver, ao mais-viver. De fato, assim me aparece agora aquele longo tempo de doença: descobri a vida e a mim mesmo como que de novo, saboreei todas as boas e mesmo pequenas coisas, como outros não as teriam sabido saborear – fiz da minha vontade de saúde, de vida, a minha filosofia... [...] E como se reconhece, no fundo, a vida que vingou? Um homem que vingou faz bem aos nossos sentidos: ele é talhado em madeira dura, delicada e cheirosa ao mesmo tempo. Só encontra sabor no que lhe é salutar; seu agrado, seu prazer cessa, onde a medida do salutar é ultrapassada. Inventa meios de cura para injúrias, utiliza acasos ruins em seu proveito; o que não o mata o fortalece.”*

**Friedrich Nietzsche**

## RESUMO

A pergunta pela felicidade é essencial na filosofia imanente de Spinoza, a qual é apresentada como o gozo de uma alegria eterna e estável com Deus, causa de todas as coisas. São três âmbitos que constituem a questão da felicidade nesta filosofia: afetivo, cognitivo e ético. Assim, é na vivência dos afetos e no conhecimento deles que o *conatus* de cada modo finito será capaz de afirmar-se como autônomo e potência plena de autoperseveração na existência. O percurso que conduz à conquista da felicidade envolve necessariamente a experiência da alegria, visto que a alegria favorece nossa potência pois é aumento de perfeição para a ação e o pensamento. O homem que regozija de alegria é forte e ativo, compreende a si próprio e aos seus afetos, assim como compreende os demais modos de maneira adequada; é sábio e sua atenção e cuidado são dirigidos à vida e tudo o que possa contribuir com a sua expansão. Filosofia da ação, a felicidade é, portanto, a atividade vital de fruição desta alegria concomitante ao conhecimento intuitivo de terceiro gênero, ou seja, o sentimento de eternidade e união com Deus.

**Palavras-chave:** afetos, alegria, *conatus*, conhecimento, Deus, felicidade.

## ABSTRACT

The question of happiness is essential in the immanent philosophy of Spinoza. Happiness is therein presented as a kind of joy resulting from an eternal, stable joy with God, who is the cause of everything. There are three areas, which build the basis of this thought about the question of happiness: affective, cognitive and ethical. So, in the experience of the affects and with the understanding of such, the *conatus* of every single, finite mode will be able to affirm his autonomy as well as to assert himself as full potentiality of self-persistence. The way leading to conquest of happiness requires in any case the experience of joy, since it promotes our own potentiality by being the enhancement of the perfection of acting and thinking. The man exulting from joy is strong and active, he understands himself and his affects, as well as in an appropriate way he understands the further modes. He is wise and carefully pays attention to life and everything else that may contribute to the enhancement of life potentiality. As a result and practice of a philosophy of acting happiness namely is the essential action of this joy, which presents itself on occasion of the intuitive knowledge of the third kind, which means, with the feeling of eternity and unification with God.

**Key words:** affects, joy, *conatus*, knowledge, God, happiness

## LISTA DE SIGLAS

Adotamos a convenção para as referências às obras de Spinoza estabelecida pelos Cadernos Espinosanos do programa de graduação e pós-graduação do Departamento de Filosofia da USP.

### Siglas para as obras:

<b>E</b>	<i>Ethica ordine geometrico demonstrata</i> – Ética demonstrada em ordem geométrica
<b>KV</b>	<i>Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand</i> – Breve tratado sobre Deus, o homem e sua felicidade
<b>TIE</b>	<i>Tractatus de Intellectus Emendatione</i> – Tratado da reforma do intelecto
<b>TP</b>	<i>Tractatus Politicus</i> – Tratado Político
<b>CM</b>	<i>Cogitata Metaphysica</i> – Pensamentos metafísicos
<b>Ep</b>	<i>Epistolae</i> – Cartas

### Siglas e abreviações indicativas da *Ética*:

<b>A</b> - Apêndice (Parte I e Parte IV)	<b>Dial</b> - Diálogo
<b>AD</b> - Definição dos afetos	<b>Ex</b> - Explicação
<b>Adm</b> - Aviso ao leitor	<b>Fig</b> - Figura
<b>Adn</b> - Nota	<b>Int</b> - Introdução
<b>Ax</b> - Axioma	<b>L</b> - Lema
<b>C</b> - Corolário	<b>P</b> - Proposição
<b>Cap</b> - Capítulo	<b>Post</b> - Postulado
<b>D</b> - Demonstração	<b>Praef</b> - Prefácio
<b>Def</b> - Definição	<b>S</b> - Escólio

### Formas de citação:

**1. Para a *Ética* e o *Breve Tratado*: nome da obra, em romano a parte, em arábico definições, axiomas, postulados, lemas, proposições, corolários e escólios antecédidos da letra correspondente. Exemplos:**

EI P33 S2 = *Ética*, parte I, proposição 33, segundo escólio.

EIV Praef = *Ética*, parte IV, prefácio.

KV A P4 D = *Breve tratado*, apêndice, proposição 4, demonstração.

**2. Para os *Pensamentos Metafísicos*: em romano a parte, em arábico o capítulo, e a página da edição utilizada. Exemplo:**

CM II, 6, p.13 = *Pensamentos Metafísicos*, segunda parte, capítulo 6, página 13.

**3. Para o *Tratado da reforma do intelecto*: nome da obra, em arábico o parágrafo. Exemplo:**

TIE 32 = *Tratado da reforma do intelecto*, parágrafo 32.

TIE Adm = *Tratado da reforma do intelecto*, aviso ao leitor.

**4. Para o *Tratado Político*: nome da obra, em arábico capítulo e parágrafo, separados por uma barra. Exemplo:**

TP8/19 = *Tratado Político*, capítulo 8, parágrafo 19.

**5. Para as *Cartas*: nome da obra, em arábico o número da carta e, se necessário, a página da edição utilizada. Exemplo:**

Ep 42, p. 149 = *Carta 42*, p. 149.

## SUMÁRIO

<b>Lista de Siglas.....</b>	<b>10</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>13</b>
<b>1 A dinâmica afetiva.....</b>	<b>20</b>
1.1 Entre paixão e ação.....	21
1.2 O <i>conatus</i> : força atuante.....	26
1.3 O que pode o corpo?.....	35
1.4 A alegria como modo de viver.....	42
<b>2 Aprender a conhecer.....</b>	<b>49</b>
2.1 A potência do conhecimento.....	50
2.2 Filosofia: meditação assídua da vida.....	57
2.3 A suprema alegria: <i>amor Dei intellectualis</i> .....	62
<b>3 O gozo ético.....</b>	<b>72</b>
3.1 Agir por virtude.....	72
3.2 O homem livre.....	77
3.3 A verdadeira sabedoria.....	83
3.4 Eterna e jubilosa felicidade.....	87
<b>Considerações Finais.....</b>	<b>92</b>
<b>Referências Bibliográficas.....</b>	<b>95</b>

## INTRODUÇÃO

Nosso objetivo nesta dissertação é o de compreender e desenvolver o problema da felicidade na filosofia de Benedictus de Spinoza: o que é felicidade para o filósofo? É possível alcançarmos uma alegria ativa, contínua e suprema, ou seja, uma alegria que não esteja vinculada aos bens frágeis e transitórios de nossa vida? Se possível for, quais são os meios e esforços necessários para fruí-la? A felicidade é, afinal, virtude para todos ou apenas para escolhidos? Estas são apenas algumas perguntas que podem nos auxiliar na busca da felicidade no pensamento spinozista, as quais certamente não são indagações exclusivas de nosso filósofo. São, pois, questões que permeiam o horizonte especulativo da história da filosofia, assim como, também são questões que pertencem ao grupo de questionamentos humanos, sejam eles filosóficos, religiosos, científicos etc, visto que a pergunta pela felicidade é inerente ao próprio ser humano.

O tema da felicidade é expressivo e recorrente na obra de Spinoza, seja nas primeiras reflexões realizadas pelo filósofo no *Breve Tratado sobre Deus, o homem e sua felicidade* assim como no *Tratado da Reforma do Intelecto* e na *Ética*. Igualmente reconhecemos na própria vida de Spinoza o desejo de felicidade, como manifesta uma de suas correspondências com Blijenbergh<sup>1</sup>. Nesta dissertação nos concentramos principalmente na maneira como o problema da felicidade é desenvolvido e expresso na *Ética*, utilizando apenas quando necessário de outras referências relacionadas a esta questão nas obras nomeadas anteriormente, visto que compreendemos que na *Ética* o pensamento spinozista é desenvolvido de forma mais sistemática e completa.

A resolução de tal problema implica necessariamente percorrer a teoria dos afetos, a teoria do conhecimento e igualmente a ontologia e a ética spinozista. Assim, para compreendermos o que é a felicidade em Spinoza, nos detemos inicialmente na forma como somos constituídos afetivamente e ontologicamente, para posteriormente adentrarmos na

---

1 Cf. SPINOZA. *Correspondência*. Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988, pp.192-202.

teoria do conhecimento e com ela aprendermos a conhecer nossos afetos para melhor vivenciarmos a nossa trajetória afetiva e, desta maneira, padeceremos menos dos afetos nocivos. Veremos por fim, como o terceiro gênero de conhecimento constitui o horizonte afetivo da alegria ativa suprema, ou seja, como a ciência intuitiva demarca o território da própria felicidade e liberdade humana. No decorrer do trabalho dissertativo, veremos que a felicidade envolve um aumento de potência do indivíduo que a requer, da mesma forma que o esforço despendido por este querer favorece um novo modo de vida, mais consciente, alegre e afirmativo da existência.

Neste sentido, a *Ética* demonstra como uma experiência afetiva adequada pode nos conduzir ao gozo de felicidade. No entanto, é no primeiro parágrafo do *Tratado da Reforma do Intelecto* que encontramos a indagação fundamental pela felicidade, a qual, no momento em que fora exposta pelo filósofo, antecede a dinâmica dos afetos: o TIE inicia-se com a reflexão atenta do homem que, mesmo desfrutando de alguns bens perecíveis, quais sejam, o prazer dos sentidos, as riquezas e honras, decide afinal, buscar um bem de outra constituição, algo que uma vez alcançado lhe possibilitasse a fruição de uma alegria plena e suprema, igualmente desprovida de qualquer instabilidade e tristeza. Ora, a indagação posta por Spinoza nos parece precisa: em meio às alegrias transitórias e ordinárias, o que faz com que requeiramos uma alegria de outra ordem? Se as alegrias cotidianas vivenciadas até então não nos satisfazem mais, faz-se necessário perguntar se existe algo que proporcione tal intento, assim como, em qual lugar podemos buscá-lo e como podemos obtê-lo. A experiência do cotidiano ensina que os bens comumente almejados pela maioria dos homens são frágeis e fugazes e, portanto, incapazes de propiciar por si mesmos um autêntico contentamento. Estes bens quando buscados como fins em si, são um grande estorvo pois distraem e fascinam a mente, impossibilitando-a de vivenciar sua própria atividade interna. É por reconhecer a vulnerabilidade de tais bens e alegrias proporcionadas pelos mesmos que a busca por novos bens que concedam verdadeiro contentamento é vital para a conquista da felicidade.

Assim sendo, é tarefa da *Ética* demonstrar a localização e constituição deste bem, o qual somente é elucidado pelo filósofo a partir da estrutura ontológica de seu sistema. Neste sentido, no primeiro capítulo desta dissertação apresentamos e definimos conceitos fundamentais da ontologia spinozista – exemplos destes são os conceitos de substância, atributo, modo, mente e corpo – que procuramos referir e salientar à formulação do problema da felicidade no âmbito afetivo. É, pois, intenção do primeiro capítulo reconhecer o homem como um ser afetivo e, como tal, ontologicamente predisposto às paixões, visto que ele é um modo, ou seja, é uma modificação de dois atributos substanciais, quais sejam, pensamento e

extensão. Por ser modo, a essência humana, assim como sua existência dependem da potência substancial; é por esta potência que o homem é da mesma forma um ser intensivo e dinâmico, isto é, uma união constituída de mente e corpo, um *conatus*: o homem é desejo, um esforço de autoperseveração e expansão na existência. Afeto e potência demarcam portanto, o início do percurso humano de manutenção e afirmação da existência.

De acordo com Spinoza, o modo humano é constituído por três afetos principais: o desejo, a alegria e a tristeza. Neste sentido, o desejo é definido pelo filósofo como a própria essência humana determinada a agir ante uma situação. A alegria corresponde a um aumento de perfeição, ou seja, é a passagem de uma perfeição menor para uma perfeição maior, visto que, enquanto a alegria favorece a ação corporal e o pensamento mental, a tristeza, por outro lado, caracteriza o seu contrário. É, pois, por sermos um modo imanente substancial, ou seja, parte internamente e efetivamente concebida, que o desejo de vivenciar alegrias nos é inerente: desejamos fruir alegrias e evitar tristezas, ou seja, como *conatus*, somos ontologicamente determinados a perseverar e afirmar nossa existência, e quanto mais alegrias experimentamos, mais expandimos nossa potência de atuação. O afeto de alegria favorece nossas ações, beneficia nosso ser, e ao beneficiá-lo, fortalece a vida: a alegria é potência de ampliação, e diferentemente, a tristeza é empobrecimento e degradação do ser. Assim, a conquista de alegrias determina o primeiro passo da trajetória afetiva.

Entretanto, as mesmas alegrias que fortalecem e afirmam nossa potência podem ser causa de tristeza. Na *Ética* Spinoza explica que quando podemos ser causa adequada do que ocorre conosco, nossos afetos são ações, mas na medida que somos causa inadequada de nossas afecções corporais, nossos afetos são paixões. Ser causa adequada dos afetos significa compreendê-los apenas por nossa própria potência, ao passo que, quando somos causa inadequada dos mesmos, potências externas concorrem para a sua compreensão, somos apenas causa parcial do que sucede em nós. Encontrar-se entre paixão e ação é portanto, dilema ético afetivo que – uma vez dispostos a encontrar uma suprema alegria, desprovida de qualquer tristeza – precisamos necessariamente resolver. Estamos em relação com tudo o que nos circunda, assim como, todas as coisas competem com nossa potência, ora aumentando-a, ora atenuando-a. Este é o estado primordial de nosso ser na existência, e é a partir deste estado que nosso problema afetivo se insere: experimentamos alegrias, porém, alegrias passivas. Neste estado a exterioridade causal de produção de afetos é mais forte do que a causalidade interna para produzi-los e compreendê-los, nos encontramos, pois, no território da paixão, onde a intensidade de atuação de nosso *conatus* é entravada; precisamos, certamente, reduzir, assim como, superar tal estado, para não sermos afinal, servos da passividade afetiva.

Neste sentido, o que podemos fazer? Primeiramente, identificar os afetos, reconhecer quais são paixões e quais são ações, e quando paixões, examiná-los adequadamente. Em Spinoza, a experiência afetiva é docente, sobretudo a experiência da alegria, mesmo quando a vivência deste afeto é passiva: a alegria, como vimos anteriormente, favorece um aumento de perfeição, a qual corresponde mentalmente, a uma maior potência para pensar. É, portanto, na vivência contraditória da alegria passiva que a trajetória afetiva decorre como o processo de busca e conhecimento dos afetos que compõem com nossa potência. Assim, a insatisfação que o meditante no início do TIE experimenta com os bens fugazes do cotidiano, leva-o a refletir sobre aqueles bens que até o momento, proporcionam-o alegria – isto é, alegria passiva – assim como, é determinante para que o mesmo decida buscar um bem de outra ordem. A alegria passiva corrobora para o alcance da felicidade, visto que, por ser alegria, nos possibilita reconhecer a vulnerabilidade e a transitoriedade dos bens que nos envolvem, e, indica que, por conferirem tristeza, os mesmos precisam ser eliminados, ou antes, requeridos apenas como meios para o propósito em questão. Assim, a vivência da alegria passiva indica a possibilidade de uma alegria ativa pois, como afeto alegre é força para expulsar o que não a favorece, ou seja, a alegria é potência de compreensão da passividade e, da mesma forma, potência para a atividade.

O objetivo do primeiro capítulo é compreender a articulação da questão ética da felicidade a partir da gênese dos afetos; tal procedimento se faz necessário, uma vez que, em Spinoza, a felicidade é resultado da adequada atividade afetiva, assim como é resultado do conhecimento que adquirimos com os mesmos. Os afetos são forças que podem ser internamente produzidas pela nossa própria potência, ou seja, quando deles somos causa adequada, e, diferentemente, os afetos podem ser forças desencadeadas pelas potências exteriores a nós, dos quais, somos causa inadequada. Compreender adequadamente os afetos, é, portanto, compreender o que impulsiona e favorece nossa felicidade, a qual provém certamente do movimento de passagem das alegrias passivas às alegrias ativas, na contínua investigação do que nos confere tristeza e alegria.

Assim, para o filósofo a alegria aumenta e favorece a vida, pois o homem que busca fruir de sua própria alegria, vive consoante seu *conatus*, e experiencia sua autoperseveração na existência. Spinoza reconhece como sábio o homem que desta maneira conduz sua vida, o qual soluciona os problemas provocados pela passividade afetiva a partir de suas forças. O sábio é o homem que aprende com os afetos passivos e se esforça tanto quanto pode, por realizar encontros que favoreçam sua potência e que lhe sejam constituintes, o sábio é, afinal, o homem que busca as coisas que contribuem para a conservação e expansão de sua vida.

Viver melhor, viver com alegria: eis o intento da trajetória afetiva.

Para prosseguir a questão suscitada pelos afetos, no segundo capítulo recorreremos à teoria do conhecimento spinozista para com ela explicitarmos a relação dos três gêneros de conhecimento no encadeamento afetivo. Em Spinoza, os afetos são inerentes ao próprio conhecimento: assim, seja pela intervenção do mecanismo da imaginação, da razão ou da intuição, a mente sempre engendrará afetos. Cada gênero de conhecimento corresponde a uma determinada forma de compreender a si mesmo, os outros modos e a substância. Neste sentido, uma análise de cada um dos três gêneros de conhecimento é fundamental para elucidarmos a problemática que envolve a questão da felicidade.

Para o filósofo, o primeiro gênero de conhecimento é constituído pelo domínio da imaginação. Desta maneira, no âmbito imaginativo, o conhecimento é contingente, inadequado e parcial, uma vez que a mente forma apenas imagens e impressões confusas das coisas externas a ela, ou seja, a causa do conhecimento na mente envolve as afecções corporais, as quais decorrem do conjunto de relações exteriores ao próprio corpo. Neste caso, o conhecimento e os afetos produzidos são passivos, pois resultam do encadeamento e da ordem mental corporal externas ao próprio modo que conhece. O primeiro gênero de conhecimento demarca, portanto, a produção de ideias e afetos passivos e inadequados na mente, visto que, tais ideias e afetos são dependentes das afecções corporais de outros modos, as quais são suscitadas no acaso fortuito dos encontros. O problema do primeiro gênero de conhecimento reside precisamente nesta questão: na passividade, não agimos somente por nossa própria potência, demandamos da potência de outrem para realizarmos nosso esforço de autoperseveração. Assim, o homem conduzido pela imaginação é impotente para moderar e coibir os seus afetos, logo, encontra-se em um estado de servidão. Reduzir e refrear a potência e soberania dos afetos passivos, mas, sobretudo, compreender que os bens que nos envolvem mais nos causam tristeza do que alegria, é, por conseguinte, o que nos propomos desenvolver na totalidade da dissertação.

Spinoza reconhece a fragilidade e impotência do conhecimento de primeiro gênero na conquista da felicidade, ou seja, o homem que conduz sua vida a partir da imaginação permanece servo dos afetos. No percurso afetivo cognitivo spinozista, o segundo e o terceiro gêneros de conhecimento são imprescindíveis para a suprema efetivação ética. Ora, o primeiro gênero de conhecimento é o conhecimento mediado pelas percepções sensíveis, visto que, neste âmbito cognitivo a mente concebe imaginariamente as coisas que acontecem em seu exterior. O segundo gênero de conhecimento, por sua vez, designa o conhecimento racional, no qual a razão apreende as noções comuns das coisas singulares e com as quais

fundamenta suas inferências. As noções comuns são ideias adequadas das propriedades das coisas, dito em outras palavras, ideias que seguem a ordem necessária substancial. A mente racionalmente favorecida compreende esta adequação e simultaneamente é potência para produzir e compreender seus próprios afetos que neste caso, são ações. Na *Ética* Spinoza demonstra que do segundo gênero de conhecimento nasce o terceiro gênero de conhecimento ou ciência intuitiva. Este gênero de conhecimento procede da ideia adequada de certos atributos substanciais – pensamento e extensão – para o conhecimento adequado da essência das coisas singulares. Assim, neste âmbito cognitivo a mente humana é conduzida pela intuição, a qual é potência direta e imediata de conhecimento. Através da intuição, o homem é capaz de perceber a si mesmo e aos demais modos finitos como efeitos necessários determinados a partir da ordem de produção da substância. O homem intuitivamente conduzido expressa a plena adequação substancial, e desta maneira, é capaz de alcançar um supremo conhecimento, a saber, o conhecimento intelectual de si mesmo, das outras coisas singulares e sobretudo, de Deus. Ademais, concomitante a este supremo conhecimento advém o maior dos afetos ativos: o amor intelectual a Deus (*amor Dei intellectualis*), que é puro gozo de conexão modal substancial. O gozo deste afeto indica o desfecho do percurso afetivo, ou seja, indica propriamente a conquista da felicidade.

O amor intelectual a Deus consiste, portanto, na suprema sabedoria, assim como, na suprema alegria modal. Compreendemos que em Spinoza, o desejo de felicidade é inerente à própria existência humana, a qual busca em si mesma a vivência e a compreensão adequada de seus afetos. Entretanto, o que precisamente adquirimos com a fruição da felicidade? Para o filósofo, o regozijo de felicidade não caracteriza o governo e o domínio absolutos sobre os afetos passivos, tampouco o controle dos bens incertos e perecíveis do exterior, mas, certamente, com a felicidade conquistamos a nós mesmos como potência ativa ante a contrariedade afetiva externa. A felicidade transforma nossa relação com as outras coisas singulares e beneficia nossa potência ao favorecer mente e corpo para a excelência da ação e, por ser ela mesmo potência do intelecto, possibilita mentalmente a disposição dos afetos, isto é, o que outrora era vivenciado como contraditório, confuso e contingente, é agora experimentado como coerente, claro e necessário. A felicidade, portanto, reordena a vida afetiva e assim o faz, aumentando nossa própria compreensão, nos tornando mais aptos para compreender os outros modos e Deus.

Neste sentido, o terceiro capítulo desta dissertação apresenta e discute a questão da felicidade a partir do que a mesma acarreta, ou seja, a partir de seu aspecto ético: se a felicidade é a própria virtude humana, como age o homem que por ela é conduzido? Assim,

veremos que o problema ético da felicidade consiste na maneira como nos relacionamos primeiramente conosco, dentro do interminável percurso afetivo que nos envolve, aumentando desta maneira nossa potência de produção de afetos cada vez mais ativos e alegres. A felicidade spinozista indica que a mente compreende a si mesma e simultaneamente seu corpo a partir da perspectiva da eternidade, a qual é a própria essência de Deus, enquanto esta envolve sua existência, assim como, a existência de todas as coisas singulares necessariamente. Portanto, em Spinoza o âmbito ético da felicidade implica a vivência afetiva e cognitiva que cada modo finito humano inicialmente estabelece na duração indefinida de sua existência com a experiência contraditória dos afetos, onde ora estes aumentam, ora diminuem sua potência, para posteriormente, através do terceiro gênero de conhecimento fruir de uma verdadeira, suprema e eterna alegria consoante Deus, causa da essência e existência de todas as coisas singulares.

Ademais, no terceiro capítulo é imprescindível compreendermos como o âmbito da eternidade constitui intrinsecamente a felicidade, ou seja, como, a partir do amor intelectual de Deus – engendrado com o terceiro gênero de conhecimento – a contrariedade afetiva é eliminada pois, sob a perspectiva da eternidade, todas as coisas podem ser concebidas adequadamente e necessariamente, podendo desta maneira contribuir na produção da felicidade. Para Spinoza “sentimos e experimentamos que somos eternos” (EV P23 S), visto que, vivenciamos internamente a união do nosso corpo com a nossa mente, assim como, vivenciamos imediatamente nossa união com a natureza inteira. Por fim, veremos como a experiência dos afetos conduz à experiência de compreensão de si mesmo, com a qual nos apreendemos como uma expressão necessária e imanente de Deus. Em Spinoza, a felicidade certamente está relacionada a uma vida ativa, pois a alegria a invade; perfeita, pois manifesta a potência divina, e livre, pois é a própria virtude e aprimoramento de nosso ser.

# 1 A DINÂMICA AFETIVA

*“Eu vou te dar alegria! Eu vou parar de chorar. Eu vou raiar o novo dia. Eu vou sair do fundo do mar. Eu vou sair da beira do abismo. E dançar e dançar e dançar. A tristeza é uma forma de egoísmo. Eu vou te dar eu vou te dar eu vou te dar. Alegria!”*

*(Arnaldo Antunes)*

Em Spinoza a questão dos afetos é certamente fundamental e essencial na constituição da felicidade, visto que, a instância afetiva expressa a maneira – seja ela inadequada ou adequada – pela qual cada modo realiza sua conservação e perseveração na existência e efetua sua perfeição suprema. Assim, precisamos compreender a origem, a produção, o desenvolvimento e a importância de cada afeto na realização e construção da felicidade, ou seja, reconhecer quais são enfraquecedores do *conatus* e quais são fortalecedores, assim como o que os diferencia entre si e suas implicações na vida ética do homem. Veremos que a resolução do problema da felicidade e da liberdade humana perpassam a resolução dos problemas afetivos, os quais, por sua vez estão diretamente relacionados ao conhecimento.

Discutiremos neste capítulo, aspectos relacionados à gênese da vida afetiva e analisaremos a repercussão destes na composição dos modos finitos humanos. É pois, por sermos modos da substância infinita – união de um corpo com uma mente – que o campo afetivo nos concerne inerentemente desde o princípio. Assim, somos determinados a agir, a viver, a conservar e a perseverar em nosso ser pois nossa essência é *conatus* ou esforço de autoperseveração na existência. Este esforço permeia todas as nossas relações afetivas indicando a passividade quando de nossas afecções somos causa inadequada e por sua vez, a atividade quando somos causa adequada do que ocorre em nós mesmos. Nesta trama afetiva, o desejo, a alegria e a tristeza são estabelecidos como os afetos originários e pelos quais, nosso *conatus* é modulado. A questão afetiva implica a ação ética – como desenvolveremos no decorrer do trabalho dissertativo – haja vista que, compreendemos como ponto de partida da filosofia spinozista o olhar cauteloso sobre as causas da servidão e heteronomia humanas, ou seja, a fim de interrogar como, diante das intempéries do exterior, sucumbidos pelas paixões, o homem é capaz de encontrar as condições necessárias para a busca da verdadeira felicidade

e liberdade.

## 1.1 Entre paixão e ação

Para compreendermos plenamente a problemática dos afetos em Spinoza, assim como o papel concedido a eles, se faz necessário identificar o lugar ocupado pelo homem dentro de seu sistema filosófico. Assim recorreremos primeiramente à Parte I da *Ética – Deus* – que trata fundamentalmente da substância da qual somos modos. Sob este ponto destacamos os seguintes aspectos condizentes com o propósito de nosso tema, a fim de nos reportarmos à dimensão ontológica do afeto: o primeiro aspecto diz respeito a substância, ou seja, ao ser causa de si mesmo, eterno e infinito e, o segundo se refere ao fato de que somos modos finitos constituídos da união de um corpo e uma mente, mas também um grau de potência que exprime uma parte da potência absolutamente infinita da substância.

Spinoza compreende por substância “aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (EI Def 3). Esta substância que o filósofo denomina Deus, é em si, pois a causa de sua existência se encontra nela mesma ou dito em outras palavras, existe como ser eterno e infinito constituído de infinitos atributos, os quais manifestam sua essência. É pois, pelo fato de sua essência envolver sua existência que a substância existe necessariamente como potência imanente de todo o existente na Natureza. Assim, tudo procede de sua necessidade e tudo o que a substância produz, desta maneira o faz em si mesma pois “tudo o que existe, existe em Deus, e dele depende, de maneira tal que sem ele não pode existir nem ser concebido” (EI P28 S). Nós somos modos desta substância, isto é “aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido” (EI Def 5) e, como modos finitos imanes, somos necessariamente efeitos determinados da ação eterna da substância, certo grau de potência de sua potência absolutamente infinita. Diante disto, veremos que o problema de nossa felicidade reside neste ponto, a saber, a maneira pela qual nós como modos, efeitos ou ainda partes intrínsecas desta substância, nos produzimos afetivamente ao perseverarmos na existência.

Para definirmos a natureza dos modos, precisamos imprescindivelmente recorrer à Parte II da *Ética – A natureza e a origem da mente* –. Dissemos anteriormente que a substância consta de infinitos atributos infinitos, dos quais, conhecemos apenas dois: o pensamento e a extensão. Spinoza quer com isso demonstrar que nossa constituição

compreende a modificação de tais atributos em mente e corpo respectivamente. O homem é pois, uma coisa singular<sup>2</sup> finita, composta da união de uma mente com um corpo. É característica da atividade do atributo pensamento a produção de ideias e, da atividade do atributo extensão, a capacidade para o repouso e o movimento. Na *Ética*, tanto a mente como o corpo são interdependentes da noção de afeto. Embora tenhamos passado ligeiramente sobre os aspectos anteriores, é à concepção de afeto que agora recorreremos, pois esta nos interessa investigar em minuciosos detalhes nesta seção.

De acordo com Spinoza, “o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa” (EII P13). A mente é uma ideia do corpo, e tudo o que nele se passa, isto é, as afecções, é experimentado por ela como afeto. Assim, somos seres afetivos e portanto, o afeto é o ponto de partida para a construção da nossa felicidade. Na parte *III da Ética – A origem e a natureza dos afetos* – nosso filósofo explica que compreende “por *afeto* as *afecções* do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (EIII Def 3, grifos nosso). Expliquemos melhor este ponto: a afecção (*affectio*) que ocorre no corpo é experimentada pela mente como afeto (*affectus*) e esta é em si a condição intrínseca de nossa finitude na existência caracterizada como *conatus*<sup>3</sup>; assim, a condição ontológica do modo finito humano é de caráter afetivo. Destarte, é o afeto que definirá o *conatus*, a *vis existendi* ou a variação contínua do esforço de autoperseveração na existência pois, na conjunção das afecções que os modos estão necessariamente submetidos, sua potência de agir pode oscilar, ou seja, ora aumentar e ora diminuir<sup>4</sup>.

Por sermos modos finitos da substância, estamos sempre nos relacionando com outros modos, afetando-os e sendo por eles afetados. Nesta dinâmica afetiva reside a peculiaridade da paixão e da ação, noções fundamentais para compreendermos a composição dos afetos. A toda paixão corresponde uma causa inadequada, ou seja, somos passivos “quando em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial” (EIII Def 2) e, por outro lado, a toda ação corresponde uma causa adequada e assim

---

2 Spinoza compreende por coisa singular “aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada” (EII Def 7).

3 A essência dos modos finitos é *conatus* (esforço, potência), apresentada pelo filósofo como: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (EIII P6). Ainda que *cupiditas* (desejo) também seja definida como a essência do homem, nosso filósofo explica que compreende “pelo nome de desejo todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado” (EIII AD1 Exp). Reservamos à próxima seção para apresentarmos a importância do *conatus* na questão da felicidade.

4 Conforme esclarece a seguinte proposição: “Se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente” (EIII P11).

somos ativos “quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só” (EIII, Def 2). Assim, na paixão somos determinados por causas externas e, inversamente na ação, por causas internas. No *Breve Tratado*, Spinoza apresenta primeiramente os modos de conhecer para posteriormente definir cada uma destas instâncias causais, a saber, a opinião, a crença e o conhecimento claro, conforme o filósofo: “diremos que do primeiro surgem todas as *paixões (passien)* que são contrárias à boa razão. Do segundo, os bons *desejos*, e do terceiro, o verdadeiro e sincero *amor*, com todos os seus frutos” (KVII 2 §3, grifos do autor). Diferentemente na *Ética*, ação e paixão são ditas através das noções de causalidade adequada e inadequada respectivamente. A causa adequada é “aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma” e, a causa inadequada é “aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só” (EIII Def 1). Assim, na *Ética*, a distinção entre ação e paixão reside na natureza adequada ou inadequada da causa que produz a afecção e consiste no agir autônomo ou no padecer heterônomo, conforme cada indivíduo realiza sua essência, como explica Deleuze: “a potência é sempre em ato, ela é sempre efetuada. São os afetos que a efetuam. Os afetos são as efetuações da potência. O que eu experimento em ação ou em paixão, é o que efetua minha potência a cada instante”<sup>5</sup>.

Compreendemos que na *Ética* de Spinoza a questão motivadora para a felicidade é a indagação das causas dos afetos, principalmente das paixões, haja vista que, é a partir da compreensão destas que a potência da ação se consolida. Em Spinoza, as paixões são índice do inadequado e confuso, da servidão, marca de uma mente e um corpo debilitados e enfraquecidos. É característico da paixão preencher nossa capacidade de ser afetados mas, concomitantemente, nos separar de nossa potência de agir, nos mantendo apartados desta mesma potência. É, pois, no terreno da paixão que a busca pela felicidade tem sua origem, isto é, nossa experiência afetiva inicial implica passividade. O passional é constitutivo de nossa condição, pelo motivo de que somos partes da substância e a ela devemos nossa existência e essência. Assim, a atividade ética suprema do pensamento spinozista consiste em fazer com que a paixão seja um afeto menos atuante em nossas relações, ou seja, reduzir ao máximo sua ação sobre nós.

No jogo dos afetos ao qual estamos entregues, o corpo assim como a mente pode ter sua potência aumentada ou diminuída. Aumento ou diminuição significam de um lado, a capacidade de ser, existir, perseverar e realizar sua potência e, por outro lado, passar de uma perfeição menor ou maior da anterior. A dimensão ontológica de nossa finitude faz com que

---

5 DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Fortaleza: EDUECE, 2009, p. 107.

sempre estejamos variando e oscilando de um grau de perfeição a outro. É este movimento intensivo que determina e constitui os afetos originários e fundamentais no agenciamento dos modos finitos e pelos quais os demais afetos são compostos. Em Spinoza tais afetos são apresentados como o desejo, a alegria e a tristeza, dado que o desejo demarca a própria essência humana e a alegria e a tristeza modulam as maneiras de ser e existir do mesmo:

“O desejo (*cupiditas*) é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira” (EIII AD1).

“A alegria (*laetitia*) é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior” (EIII AD 2).

“A tristeza (*tristitia*) é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor” (EIII AD 3).

Nossa condição ontológica pois – ser finito entre outros seres finitos – estabelece continuamente que experimentamos alegrias e tristezas. Das relações com os demais modos sofremos afecções que podem ser causa do aumento ou da diminuição de nossa potência. De acordo com Chauí, “a alegria e a tristeza não são estados da alma, e sim maneiras de ser ou existir”<sup>6</sup>. Ora, Spinoza nos expressa através da teoria dos afetos a maneira como nós, modos singulares podemos compor nossa potência com afetos que afirmem e intensifiquem nossa existência. Na tristeza, paixão por excelência, visto que possui sempre uma causa externa, estamos sucumbidos à potência alheia, dependente do outro e distantes de nós mesmos, renegados à destruição. A tristeza em si, não possui nada de bom, é pois, indício de servidão e impotência. Na alegria, por sua vez, afeto resultante da compreensão adequada das afecções, nossa potência de atuação é aumentada. A alegria fortalece nossa constituição e desta maneira indica o princípio da felicidade, haja vista que, enquanto aquela ainda é uma passagem a uma perfeição maior, esta é a própria perfeição pois implica a posse formal de nossa potência de agir, ou seja, a *summa laetitia* que encerra qualquer transição e oscilação afetiva.

Com o que apresentamos até aqui, concluímos que a estrita atividade ética consiste em vivenciar as alegrias pois com elas afirmamos nossa existência e concordamos com elas resistimos à tristeza. Corroboramos assim com Deleuze para o qual “a *Ética* é necessariamente uma ética da alegria: somente a alegria é válida, só a alegria permanece e nos aproxima da ação e da beatitude da ação”<sup>7</sup>. Entretanto, para compreendermos melhor o lugar ocupado pela alegria e

6 CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 150.

7 DELEUZE, Gilles. *Espinosa – Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 34.

pela tristeza na filosofia de Spinoza, é necessário analisá-los junto ao conceito de desejo<sup>8</sup>. Ora, o desejo constitui a essência atual do homem, ou seja, o esforço de autoperseveração na existência pelo qual somos sempre determinados a conservar nosso ser. Desta maneira, em nossa vida afetiva sempre estamos manifestando a ação do desejo como princípio de atuação e afirmação na existência como aumento da capacidade de agir, viver e existir e também como eliminação do que possa diminuir nossa potência. Assim, o desejo proveniente da alegria é estimulado e aumentado pelo próprio afeto de alegria, ao passo que, o desejo originado da tristeza é coibido e diminuído pelo afeto de tristeza, como explica a seguinte proposição: “o desejo que surge da alegria é, em igualdade de circunstâncias, mais forte que o desejo que surge da tristeza” (EIV P18). Esta relação entre desejo, alegria e tristeza demarca a atuação intensiva da força do *conatus*, na alegria como força ativa e na tristeza como força reativa. Tais afetos marcam desta maneira o movimento e a experiência da trajetória de conquista da felicidade, conquista esta que implica a experiência dos afetos.

Afirmamos anteriormente que a alegria é o principal afeto na constituição de nossa felicidade. Entretanto, precisamos distinguir dois tipos de alegrias: em Spinoza as alegrias podem ser ativas ou passivas. Assim, quando somos causa adequada de uma alegria, esta é ativa, pois podemos conhecê-la somente pela nossa potência; em troca, se desta alegria somos apenas causa parcial ou inadequada e para conhecê-la necessitamos de causas externas à nossa potência, esta alegria é passiva. Assim, na *Ética*, temos alegrias “boas” – ativas – e alegrias “más” – passivas –. É pois, na alegria passiva que reside todo o problema de nossa experiência afetiva, visto que, enquanto alegria, é aumento de nossa perfeição mas sendo passiva se opõe a esta afirmação. Este afeto é genuína confusão e assinala a contradição da ação: a alegria passiva é simultaneamente aumento e diminuição de nossa potência de agir e, pode impedir a efetuação plena de nosso ser. Portanto, para a realização da felicidade e da liberdade, é a alegria passiva que precisamos compreender, combater e eliminar de nossa dinâmica afetiva. Entretanto, de que maneira? Sob este ponto, indaga Deleuze:

*Como alcançar um máximo de paixões alegres, e, a partir daí, como passar aos sentimentos livres ativos (quando o nosso lugar na Natureza parece condenar-nos aos maus encontros e às tristezas)? Como conseguir formar ideias adequadas, de onde emergem precisamente os sentimentos ativos (quando a nossa condição natural parece condenar-nos a ter de nosso corpo, de nosso espírito e das outras coisas apenas ideias inadequadas)?<sup>9</sup>*

Em Spinoza, embora a inadequação e a passividade nos mantenham separados de

8 Veremos no decorrer de nossa dissertação que esta definição orientará a busca de respostas para a questão que move este trabalho, visto que, é no desejar autêntico que reside a suprema felicidade.

9 DELEUZE, Gilles. *op. cit.*, *ibidem* (grifos do autor).

nossa potência de agir e existir, é graças a estas que podemos estabelecer um primeiro referencial de nossa vida afetiva na busca e no alcance das alegrias ativas e na conquista da própria felicidade: o *conatus* se esforça tanto quanto pode por remover o que impede a expansão e a conservação de nosso ser. Assim, o que importa na alegria passiva é justamente a capacidade de afirmarmos e aumentarmos nossa potência, extraindo forças propícias para a sua adequada expansão. O fortalecimento do *conatus* se realiza a partir da favorável e eficiente utilidade que retiramos das paixões alegres. É, portanto, na vivência ativa das paixões que nossa relação com o exterior é beneficiada, ao vivenciarmos a dinâmica oscilante de nossos afetos como oportunidade de desfazer os laços confusos que nos unem à passividade e à servidão. A contrariedade e a força dos afetos externos a nós, permite que contínua e indefinidamente atualizemos nosso *conatus*.

## 1.2 O *conatus*: força atuante

Na filosofia de Spinoza, a concepção de *conatus* é essencial para o fundamento da vida ética. Este conceito atravessa toda a trama de proposições da *Ética* e caracteriza a instância intensiva de todo modo finito. Em seu sentido mais estrito é definido como: “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (EIII P6) e “para se conservar em seu próprio estado e para melhorá-lo” (KVI 5 §1). Vemos assim que, o *conatus* é a própria essência atual que se manifesta em cada ser – seja do homem assim como dos outros seres naturais –, isto é, essência esta que expressa parte da potência absoluta divina. Em outro sentido, o *conatus* é esforço para vencer obstáculos exteriores e assim perseverar na existência, intrinsecamente indestrutível, com o qual conseguimos conviver com as contrariedades externas sem que com isso sejamos sucumbidos; todavia, favorecendo desta maneira a capacidade de nos tornarmos ativos e alegres. Assim, quanto menos somos determinados pelo exterior e quanto menos somos dependentes das coisas externas, mais fortalecemos nosso *conatus*. O esforço de toda vida afetiva, mas também ética, requer que encontremos as melhores condições para efetuar constantemente nossa potência a fim de conquistarmos a vida plena, ou seja, a verdadeira felicidade. O *conatus* é especialmente o princípio que possibilita às coisas singulares existirem e permanecerem na existência, potência de existir e agir. Realizar-se como *conatus* significa produzir ações efetivas que mantenham ativa nossa vida.

Nos *Pensamentos Metafísicos* Spinoza reconhece que nossa vida é *conatus*: de fato,

conforme esclarece o filósofo, “entendemos, pois, por vida a *força pela qual as coisas perseveram em seu ser*” (CM II, 6, p. 24). Assim sendo, o *conatus* caracteriza a dinâmica de forças vitais internas que cada ser traz consigo, as quais se relacionam com as variadas e infinitas forças externas que, por um lado, podem facilitar e contribuir com a expansão de cada um dos *conatus* particulares, assim como destruir e coibir seu desenvolvimento. Destarte, não somente nossa vida é *conatus* mas também, a natureza do modo finito humano, união de uma mente com um corpo, é um *conatus*. Somos *conatus*, e como tal, enquanto perseveramos na existência, afirmamos nossa vida como um todo ao mesmo tempo que buscamos excluir tudo aquilo que possa enfraquecer este esforço.

Nesse contexto, o *conatus*, à medida que está referido apenas à mente é chamado de vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo, de apetite. Assim, Spinoza denomina por desejo, o apetite, quando dele somos cômnicos: não há distinção entre apetite e desejo, exceto que, em geral, o desejo é referido aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite. Dito em outras palavras, a atividade do desejo é a própria expressão do *conatus* quando se é consciente do apetite que o determina: o desejo é, pois, a própria essência do homem enquanto este é determinado a agir em vista de sua conservação e perseveração. O desejo determina afetivamente o *conatus*. O filósofo evidencia que “não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa” (EIII P9 S).

Para Marilena Chaui, a noção de *conatus* não é concebida por Spinoza como uma tendência ou inclinação, mas certamente como afirmação atual de si mesmo. Neste sentido, a relação entre intensidade ou força determina o fundamento do conceito de *conatus*; assim, ao indicar os indivíduos como *conatus* o filósofo define que nossa constituição é uma contínua variação de movimentos internos de movimento e repouso ou ainda da variação da força interna de conservação que se dirige para manter constante a proporção das forças interiores no encontro com as forças exteriores, pois estas podem destruir, mas também contribuir para o seu crescimento. Para a autora, o *conatus* se determina como esforço de autoperseveração na existência, “isto é, potência de agir, não sendo apenas esforço de autoconservação, mas sobretudo *vis essendi* e *vis existendi*, força para ser e força para existir”<sup>10</sup>. É por ser esforço de

---

10 CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real – Imanência e Liberdade em Espinosa* (volume I). São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 712. É interessante notar que Marilena Chaui desassocia o conceito de *conatus* do conceito de autoconservação. Concordamos com a autora neste ponto. Esta posição visa dar uma resposta a algumas interpretações que historicamente tomaram estes conceitos como idênticos. Talvez o intérprete mais influente neste sentido fora Friedrich Nietzsche, o qual se refere pejorativamente ao conceito spinozista enquanto princípio de autoconservação em ao menos cinco passagens de sua obra, inclusive

autoperseveração no ser que o *conatus* é intrinsecamente indestrutível, sendo impedida sua expressão somente por outros *conatus*: “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior” (EIII P4), ou seja, a corrupção somente provém de fora. Assim, enquanto um ser produzir este esforço, ele dura indefinidamente. O *conatus* é, pois, potência pura de atuação, perseveração e conservação no próprio ser.

Há assim unido à noção de *conatus* – como também afirma Chaui –, “o poder para existir e persistir na existência”<sup>11</sup>. Como poder, o *conatus* é uma força positiva interna que afirma a essência atual de um ser: enquanto produzirmos este esforço continuaremos na existência, duraremos. É pois que, para a manutenção da vida, convém adquirirmos tudo o que possa contribuir para o fortalecimento e aperfeiçoamento de nosso *conatus*, ou seja, o que é útil e benéfico para a constituição do corpo e da mente. Desta maneira, afirmamos inteiramente a vida e quanto mais a afirmamos, mais somos livres e felizes. Contudo, se a intensificação do *conatus* requer a atividade do que é bom, útil e salutar, que coisas são essas que precisamos buscar? O bom é o que experimentamos como útil para a nossa perseveração. Porém, o que é útil para a nossa existência? Na *Ética* o filósofo explica que

é útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto mais útil quanto mais torna o corpo humano capaz de ser afetado e de afetar os outros corpos de muitas maneiras. E, inversamente, é nocivo aquilo que torna o corpo menos capaz disso (EIV P38).

Em Spinoza as noções de bom e mau não são simétricas às definições de bem e mal<sup>12</sup>. O bom é o que mantém a proporção entre movimento e repouso no nosso corpo e assim, é útil para a nossa conservação e, inversamente, o mau é o que faz com que tal proporção seja desarmônica e portanto nociva ao nosso pleno desenvolvimento. Conforme o filósofo, o bem “é o que sabemos, com certeza, nos ser útil” (EIV Def 1) e o mal “é o que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutamos de algum bem” (EIV Def 2). O emprego destas noções indica que na natureza das coisas não existe nada, em absoluto, que seja propriamente “bom”

---

responsabilizando Spinoza pela má compreensão dos princípios vitais pela biologia do século XIX. Não aprofundaremos esta questão uma vez que a relação entre a filosofia de Nietzsche e Spinoza é demasiadamente complexa e desta maneira desviaria o foco de nosso trabalho. Gostaríamos somente de destacar que não concordamos com Nietzsche, pois julgamos que o conceito de *conatus* não pode ser descrito apenas como mera autoconservação (*Selbsterhaltung*) do indivíduo. Cf. *Além do bem e do mal*, aforismo 13 (NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 19), *A Gaia Ciência*, aforismo 349 (*Idem*. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 243) e fragmentos póstumos 11 [193] primavera-outono de 1881, 7 [4] final de 1886 à primavera de 1887, 14 [121] primavera de 1888 (*Idem*. *Fragmentos Póstumos – volumen II*, 1875-1882. Madrid: Tecnos: 2008, pp. 801-802; *Idem*. *Fragmentos Póstumos – volumen IV*, 1885-1889. Madrid: Tecnos, 2008, pp. 192-198 e pp. 559-560).

11 CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 46.

12 Sobre as definições de bem e mal, confira também EIV Praef e KVI 10.

ou “mau”, isto é, uma coisa pode ser simultaneamente boa e má e ainda indiferente: “cada um necessariamente apetece ou rejeita, pelas leis de sua natureza, aquilo que julga ser bom ou mau” (EIV P19). Desta maneira, uma coisa somente pode ser boa para nós na medida que possui algo em comum com o nosso *conatus* e má na medida que é contrária à nossa constituição. Assim, há por sua vez nas noções de bem e mal, como certifica Chauí, “critérios de avaliação dos apetites, desejos e ações, referenciais para a construção do bom e do mau modelo humano”<sup>13</sup>. Para o filósofo, a vida ética afetiva é genuíno esforço para conservar o que é útil – bom – e para afastar e reduzir o nocivo – mau. A potência para agir é, pois, o próprio *conatus*, pelo qual nos esforçamos por perseverar na existência. Este é o princípio da virtude.

Como modos finitos a relação com a exterioridade nos é inerente; com efeito, a força de nosso *conatus* é limitada e infinitamente ultrapassada pelos *conatus* exteriores. Sob este aspecto, nosso percurso afetivo inicial implica passividade: “padecemos à medida que somos uma parte da natureza, parte que não pode ser concebida por si mesma, sem as demais” (EIV P2). Somos assim determinados a buscar o que nos é útil motivados mais por causas externas do que pela nossa própria potência de atuação. Dependentes do exterior, a compreensão do que é útil para a nossa autoperseveração torna-se confusa e inadequada e, diante de tais condições nos unimos a bens frágeis e perecíveis. É pois que, em Spinoza, na resolução do problema da passividade frente aos bens instáveis que reside o aumento de nossa perfeição, ou seja, da intensidade do *conatus* em sua relação com as causas exteriores, e com a qual gozamos daquela que já é o verdadeiro e sumo bem, a felicidade propriamente dita.

Desta maneira, se desejamos alcançar a felicidade – e este é o escopo de nosso trabalho – precisamos conhecer quais bens favorecem o pleno desenvolvimento de nosso *conatus*, visto que, na passividade, nossos afetos são paixões e como tais, definem a alegria e a tristeza como posse e perda de um bem, respectivamente. É por serem paixões que estes afetos necessitam compreensão pois, na busca da alegria, podemos ir ao encontro da tristeza e assim buscar continuamente fora de nós mesmos nossa força de existência. Portanto, se almejamos a felicidade, é na experiência dos bens cotidianos perecíveis que nossa busca tem início.

Efetivamente, cada um de nós encontra as condições para regular sua constituição e integridade – pois trazemos conosco o esforço de autoperseveração – mas, ocorre que, por sermos uma potência entre outras, podemos encontrar obstáculos que nos impedem de

---

13 CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real – Imanência e Liberdade em Espinosa* (volume I). São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 82.

realizarmos nossa potência e perseverarmos enquanto tal. Na prática, é impossível que nossa potência atual permaneça inalterável. Spinoza reconhece que “somos agitados pelas causas exteriores de muitas maneiras e que, como ondas do mar agitadas por ventos contrários, somos jogados de um lado para o outro, ignorantes de nossa sorte e de nosso destino” (EIII P59 S). Vivemos na dinâmica das afecções e, pelo fato de estarmos constantemente em relação com outros modos, podemos ora aumentar, ora diminuir nossa potência de atuação.

Neste caso, a ética spinozista se apresenta como uma ética dos afetos, em que o poder de ser sempre afetado caracteriza a dinâmica afetiva na qual estamos inseridos, pois cada afecção interfere diferentemente na potência de ser, agir, pensar e conservar de cada um. Nos relacionamos continuamente com outros modos e com eles efetivamos variados encontros, ou seja, encontros estes que definem o afeto como a variação dos níveis de intensidade do *conatus*, com os quais aumentamos ou diminuímos nossa potência vital. Neste sentido, Gilles Deleuze<sup>14</sup> por sua vez, chamou a atenção para tais encontros na constituição afetiva de cada ser: o bom encontro favorece a conveniência e o acordo das relações, a produção de alegria<sup>15</sup> pois, “à medida que uma coisa concorda com a nossa natureza, ela é necessariamente boa” (EIV P31). Logo, a bondade está relacionada com o dinamismo, a potência e a composição de potências e, por outro lado, o mau encontro caracteriza a relação quando nesta se efetua uma decomposição e subtração de intensidades, enquanto o afeto atuante é o de tristeza visto que, “nenhuma coisa pode ser má por aquilo que tem de comum com a nossa natureza; em vez disso, é à medida que nos é contrária que ela é má para nós” (EIV P30). Assim, o mau será sempre marca da impotência e debilidade. Disso se segue que, para Spinoza, a atitude ética é, pois, o esforço para realizar o máximo de bons encontros, fortalecendo os afetos alegres e, enfraquecendo os afetos tristes, conquistando dessa maneira o que é útil e favorável para a conservação de nosso ser. O triunfo para este exercício é sem dúvida a alegria suprema, com a qual desfrutamos propriamente da felicidade.

Afirmar e fortalecer o *conatus* é, pois, agir eticamente. Assim, reconhecemos como fundamental a compreensão do problema de ordem prática que guia a ética spinozista, a saber, como efetuar nossa potência nas melhores condições? De acordo com Deleuze, Spinoza se pergunta constantemente “do que nós somos capazes, o que está em nossa potência; a ética é um problema de potência”<sup>16</sup>. Iniciando a percorrer esta questão, a postura ética é, pois, para Spinoza, uma afirmação da capacidade de agir de cada indivíduo, de seu poder para a ação:

14 Cf. DELEUZE, Gilles. *Espinosa – Filosofia Prática*. Tradução D. Lins e F. P. Lins. São Paulo: Escuta, 2002, pp. 28 e 29.

15 Neste caso, trata-se ainda de uma alegria passiva.

16 DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Fortaleza: EDUECE, 2009, p. 43.

quanto mais compreendemos nossos afetos, menos padecemos deles e conseqüentemente nossa potência de realização e perseverança é beneficiada. Neste sentido, a potência revela o íntegro esforço com o qual cada modo busca aquilo que é útil para a conservação de seu ser e, quanto mais o alcança, mais ético e virtuoso<sup>17</sup> se constitui, ao passo que, quanto menos afirma esta força e não se esforça por buscar o que é útil para a sua conservação, mais se entristece e se aflige. Diante disto, viver torna-se um grande e incessante aprendizado afetivo que envolve a conquista de alegrias cada vez mais adequadas e ativas, as quais são potência para compreender e refrear os afetos tristes. É, portanto, necessário realizar os encontros que nos convém, isto é, encontros que sejam concordantes com o nosso *conatus*.

De fato, o fundamento para a ética spinozista está vinculado à alegria, visto que, este é o afeto de afirmação da existência por excelência. A felicidade, em outras palavras, depende fundamentalmente deste afeto. No entanto, se compreendemos a alegria como um bem constituinte e fortalecedor do indivíduo, é a ela que precisamos reconhecer assim como recorrer no percurso afetivo: o que nos faz alegres? É possível uma alegria contínua? Se sim, como ela é delineada? Como podemos gozar de tais alegrias? Ora, o início do *Tratado da Reforma da Inteligência* relata a experiência angustiante daquele que reconhece a insignificante qualidade dos bens exteriores e resolve finalmente, por conhecer se existe algum bem verdadeiro que possa seguramente garantir o almejado:

Depois que a experiência me ensinou que tudo o que acontece na vida ordinária é vão e fútil, e vi que tudo que era para mim objeto ou causa de medo não tinha em si nada de bom nem de mau, a não ser na medida em que nos comove o ânimo, decidi, finalmente, indagar se existia algo que fosse um *bem verdadeiro*, capaz de comunicar-se, e que, rejeitados todos os outros, fosse o único a afetar a alma (*animus*); algo que, uma vez descoberto e adquirido, me desse para sempre o gozo de contínua e suprema felicidade (TIE 1, grifo nosso).

Conforme Spinoza, a vivência do cotidiano e ordinário salienta a experiência mesquinha, vazia e ilusória da realidade que nesta instância é sinônimo de transitoriedade. Efetivamente, o filósofo reconhece que esta disposição de vida oferece diversos bens incertos e finitos que limitam nossa potência para a ação, os quais trazem consigo efeitos nocivos para a conservação do *conatus*. Assim, o *Tratado da Reforma da Inteligência* apresenta três bens percíveis e frágeis da experiência comum que frequentemente se mostram como os mais desejados pelos homens. São eles: as riquezas, as honras e o prazer dos sentidos<sup>18</sup>; de maneira que, se estimamos alcançar a felicidade são a estas coisas que inicialmente precisamos afastar visto que, com elas nossa mente se distrai e se entretém, sendo impossibilitada assim, de

17 Spinoza compreende por virtude e potência a mesma coisa. Cf. EIV Def 8.

18 Cf. TIE 3, 4 e 5.

esforçar-se por buscar outro bem – de configuração verdadeira e imutável – que garanta o gozo da alegria contínua e suprema, e portanto, da fruição de uma maior perfeição.

A alegria requer aprendizado. De fato, a experiência afetiva nos proporciona circunstâncias nas quais indícios de felicidade apresentam-se disfarçados. Assim torna-se pertinente indagar por um bem verdadeiro pois, no limiar desta experiência nossas relações são marcadas sobretudo pela tristeza, ou seja, pelo enfraquecimento de nossa potência de agir. Trata-se afinal, de lançar um novo olhar diante destes bens frágeis e instáveis: “a questão não é saber se há tristezas ou não, a questão é o valor que lhe damos, isto é, a complacência que lhe concedemos”<sup>19</sup>. A vivência dos afetos constitui o aprendizado almejado, visto que, é ela que revela o que é adequado e útil à nossa constituição. Tudo aquilo que conduz para a realização desta perfeição suprema, de acordo com Spinoza, é denominado por bem verdadeiro. Em suma, o esforço ético apresentado desde já no *Tratado da Reforma do Intelecto* e consolidado posteriormente na *Ética*, determina que cada um realize sua perfeição conforme a sua potência, o que implica sobretudo conhecimento de si, dos afetos e da substância como um todo. Se a alegria indica o caminho para a felicidade, o conhecimento é intrínseco a esta. Nossa tese é que no pensamento spinozista, a teoria de conhecimento está vinculada com a ética<sup>20</sup> e assim, adiantamos nossa hipótese para uma das questões que dirigem esta dissertação: a filosofia é vital na manutenção da felicidade.

É neste sentido que o prólogo – os onze primeiros parágrafos – do *Tratado da Reforma da Inteligência* indica, de acordo com Chauí, a “*medicina animi*” na qual se busca curar, reintegrar e emendar o ânimo debilitado pelas vicissitudes dos proveitos da riqueza, da honra e da concupiscência. Deste percurso inicial do prólogo, Spinoza expõe o método que propõe instituir a busca do que é útil e benéfico para a conservação e aperfeiçoamento da vida assim como, “a tomada de posição que instaura o caminho e a via da saúde”<sup>21</sup>. O próprio esforço que direciona a decisão de libertar-se destes bens incertos é indício do remédio com o qual a mente se afasta deles e, por sua vez, trata de empreender a instituição de uma nova vida, onde nossas condições afetivas são adequadamente transformadas.

A experiência dos afetos é experiência docente: na base de toda experiência afetiva está contida o desejo de vivência do afeto de alegria como forma afirmativa de autoperseveração do *conatus*. “A experiência, entretanto, ensina” (EIII P2 S). Todavia, o que a experiência ensina? De início nos ensina a conhecer nossos afetos na ordem comum, ordinária

---

19 DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Fortaleza: EDUECE, 2009, p. 166.

20 Essa postura é sustentada a partir do KV, TIE e E.

21 CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real – Imanência e Liberdade em Espinosa* (volume I). São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 665.

e desordenada da vida, onde os bens vãos e fúteis demarcam o território confuso das paixões. O exercício de compreensão dos afetos ensina, sobretudo, sobre nós mesmos na medida em que conduz para um ordenamento e correção dos bens almejados, visto que, a experiência errante dos bens incertos impede a fruição da alegria suprema, ou seja, da felicidade, para a qual é fundamental a reorganização de nosso desejo. A conquista da felicidade requer a experiência de toda a trama da dinâmica afetiva, experiência esta que indica a passagem do campo dos afetos alegres passivos e tristes, para o campo dos afetos ativos e alegres. Assim, em Spinoza, de início, o percurso para a felicidade é certamente sabedoria prática, meditação ativa e assídua da vida.

No *Tratado da Reforma da Inteligência* o filósofo afirma que todo o problema de nossa felicidade “reside numa só coisa, a saber, na qualidade do objeto ao qual nos prendemos pelo amor” (TIE 9)<sup>22</sup>. Ora, recordamos que para o filósofo nossa essência é desejo, ou seja, como modos finitos necessariamente desejamos certos bens exteriores, os quais, embora nos proporcionam alegrias, envolvem tristezas. Neste sentido, enquanto vivemos não podemos deixar jamais de desejar bens, porém, precisamos aprender a conhecer aqueles bens – eternos e duradouros – que possam nos direcionar no caminho da felicidade. De fato, a experiência delata que tais bens não ocorrem na vida ordinária, pois esta justamente revela o território do transitório e perecível. Spinoza reconhece que “o amor das coisas eternas e infinitas nutre a alma de puro gozo, isento de qualquer tristeza; isso é que é de desejar-se grandemente, e se deve buscar com todas as forças” (TIE 10), se assim aspiramos alcançar a alegria contínua e suprema. Por conseguinte, é inerente ao percurso inicial da felicidade exposto anteriormente, a concomitância afetiva, intelectual e ética<sup>23</sup>, ou seja, a experiência do cotidiano como o momento passional de apreensão dos próprios afetos pode conduzir ao conhecimento verdadeiro e adequado destes ao apresentar a solução para a busca do que seja mais útil e favorável na conservação da vida, do *conatus*, e portanto, na constituição da felicidade. O propósito para esta questão é, pois, saber qual bem podemos desejar sem que com isso sejamos prejudicados. Efetivamente o *Tratado da Reforma da Inteligência* nos antecipa esta resposta ao mostrar que esse bem é o amor da coisa eterna e infinita, ou seja, Deus, a substância infinitamente infinita, o qual a partir da quinta parte da *Ética* será exposto extensamente como amor intelectual a Deus<sup>24</sup>.

O percurso de transição da experiência dos bens finitos e perecíveis à conquista do

---

22 Cf. também EIII AD 6.

23 Sobre estas questões desenvolveremos nos próximos capítulos com maiores detalhes de abordagem. No momento nos interessa somente a referência a estas posições.

24 Cf. EV P32 C.

bem eterno e infinito é árduo e embora Spinoza reconheça que seja possível para todos, tal intento demanda esforço e exige toda uma modificação de nosso desejo e conseqüentemente de nossos afetos: é necessário que sejam construídas novas alegrias, isto é, alegrias ativas, as quais possam preencher o lugar ocupado pelas antigas, possibilitando desta maneira que uma nova vida floresça. Estas alegrias não envolvem mais tristeza e são, por isso mesmo, ampliação de nosso *conatus*. Em suma, a experiência passional do ordinário e comum é ensinante na medida em que nos proporciona renovar nossa relação com as coisas do mundo sem que precisamos suprimir nosso contato com estas, porém, nos oferecendo um novo olhar para com elas, onde são reconhecidas e afirmadas diferentemente.

Portanto, compreendemos que a experiência da passividade é imprescindível para a felicidade. De uma maneira geral, sendo instáveis, as alegrias passivas envolvem tristezas, as quais, dirigem o desejo para afastar-se delas e alcançar aquilo que seja útil e benéfico para a constituição do *conatus* pois, como esforço de autopersistência no ser, este indefinidamente busca o melhor para si, ou seja, aquilo que o preenche de alegria. O melhor é o redirecionamento para o encontro de uma nova vida, onde o ânimo outrora doente, é agora redisposto adequadamente a aspirar determinados bens. A alegria passiva e a tristeza pois, se caracterizam como afetos transformadores da experiência comum, os quais possibilitam a abertura ao campo da alegria ativa a qual é definida pela estabilidade.

Na trajetória da dinâmica afetiva nossos afetos envolvem a experiência da contradição: a alegria é aumento de potência, mas sendo passiva, traz consigo a tristeza, diminuição desta mesma potência para agir, pensar e perseverar no ser. Envoltos a tristezas, que meios podemos encontrar para superar este dilema passional e assim reordenar os bens comuns da experiência cotidiana? Para esta questão, encontramos referenciais reflexivos na *Ética*, onde consta que “se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente” (EIII P11). O corpo é, pois, o que possibilita inicialmente a transição de nosso desejo na trajetória para a felicidade. Recordamos que nossas paixões implicam ideias inadequadas das afecções que ocorrem no corpo. Assim, se desejamos resolver o dilema afetivo e ético conveniente a esta dissertação, é pela compreensão da experiência corporal – assim como da experiência mental – que tal aprendizagem precisamente inicia. Desta maneira veremos a seguir, qual a relevância do corpo na experiência docente dos afetos.

### 1.3 O que pode o corpo?

O conhecimento do corpo é certamente fundamental para compreendermos a questão dos afetos, visto que, para o filósofo o corpo assume a postura de igualdade em relação à mente. Atentamos para este ponto, pois Spinoza, ao conceber suas concepções ontológicas na *Ética*, dialoga diretamente com o pensamento seiscentista e, sobretudo, com a filosofia de René Descartes, para o qual mente e corpo são duas substâncias essencialmente distintas, obscuramente incomunicáveis e independentes entre si. Neste sentido, a dualidade substancial defendida por Descartes apresenta o homem como um composto da união de duas substâncias heterogêneas, onde o corpo é um instrumento da mente e encontra-se subjugado a ela, a qual define e caracteriza a essência humana como ser pensante<sup>25</sup>. A união da mente – substância pensante – com o corpo – substância extensa – é, contudo, uma relação complexa, a qual, de acordo com Spinoza, é misteriosamente e confusamente explicada a partir da teoria da glândula pineal. Para Spinoza esta explicação é insuficiente e além de não fornecer dados suficientes para a compreensão desta união, somente enaltece a superioridade da mente diante de um corpo submisso: “que compreende ele, [Descartes] afinal, por união da mente e do corpo? [...] Ele havia, entretanto, concebido a mente de maneira tão distinta do corpo que não pode atribuir nenhuma causa singular nem a essa união, nem à própria mente” (EV Praef). É, pois, principalmente a partir da insatisfação com a maneira como Descartes resolve a relação entre mente e corpo que Spinoza busca reformular e solucionar tal questão, afastando-se do pensamento cartesiano ao apresentar mente e corpo como modos finitos singulares dos atributos substanciais pensamento e extensão; o homem é, pois, um efeito imanente da atividade destes atributos, pensamento e extensão simultaneamente.

Neste sentido, o princípio de nossa trajetória afetiva tem como pressuposto a experiência advinda do corpo acompanhada da mente, visto que, ter um corpo em primeira instância implica a capacidade de experimentar afecções as quais engendram afetos. Entretanto, o que é o corpo? Na segunda parte da *Ética* Spinoza define o corpo como “um modo que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa” (EII Def 1). Por ser modo, é próprio da natureza corporal estar em relação com outros inumeráveis e variados modos e com eles, afetar e ser afetado, limitar e ser limitado, compor e ser decomposto com eles continuamente e permanentemente, aumentando ou diminuindo sua potência de agir ou ainda sendo indiferente a esta. Desta maneira, as afecções oriundas em nosso corpo mas causadas por corpos exteriores

---

25 Cf. DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, Meditação segunda: da natureza do espírito humano; e de como ele é mais fácil de conhecer do que o corpo.

possibilitam que a mente perceba que o corpo existe e conseqüentemente, o conheça, como explica a seguinte proposição: “a mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo” (EII P23). Tudo o que acontece em nosso corpo é sentido em nossa mente como um afeto e este nada mais é do que uma percepção do que acontece em nós. A mente humana é, pois, a ideia do corpo. Nossa essência é *conatus*, isto é perseveração na existência. Enquanto persistimos, duramos, e sucessivamente a essência atual de nosso ser é modificada e alterada pelos modos com os quais estamos em relação, ora sendo fortalecida, ora enfraquecida, favorecendo assim, nossa capacidade para a ação ou para a paixão. Por conseguinte, o início de nosso percurso afetivo implica passividade, ou seja, a experiência e o conhecimento confuso de nós mesmos: dependentes do exterior, somos mais determinados a agir por ele do que pela nossa própria potência. Assim, corpo e mente são caracterizados como causa inadequada das afecções e afetos que os concernem e estes, por sua vez, não podem ser compreendidos apenas pela natureza deste corpo e mente, mas sobretudo pela potência das coisas alheias e externas a eles mesmos.

O corpo exprime a essência divina, isto é, expressa a essência de Deus, enquanto este é considerado como coisa extensa. Pertence à sua particularidade a capacidade para o movimento ou repouso, a aptidão para a velocidade e a lentidão, como compreende Santos:

o corpo está determinado a se movimentar ou repousar; a se juntar a outros corpos formando um indivíduo maior, mais forte e mais ativo; ele está determinado a existir por uma duração de tempo e a lutar para permanecer no seu ser por tempo indefinido; ele está determinado a afetar e ser afetado; ele está determinado a utilizar e a ser utilizado por outros corpos; a destruir e ser destruído por outros corpos; mas nada disso é ruim; pois tudo revela a essência mesmo de Deus, que é ativa e causa de todas as determinações.<sup>26</sup>

O corpo humano é uma proporção extensa complexa, constituído por uma variedade de outros corpos, cada um destes igualmente complexos, o qual, de acordo com o filósofo, se caracteriza por uma união de diversificados corpos fluidos, moles e duros. A dinâmica corporal é caracterizada pela maneira como cada um destes distintos corpos agrega e dispõe as afecções provenientes dos corpos exteriores. É, pois, por esse motivo que nossa experiência afetiva é sempre complexa: podemos ser afetados de inúmeras maneiras pelos corpos exteriores a nós, assim como, podemos movê-los e arranjá-los de semelhantes outras formas, pelos quais nosso corpo é incessantemente revivificado. Para Spinoza, a perseveração corporal provém da regeneração proporcionada na necessária interação com vários outros corpos, visto que um corpo deixa de existir quando não mais conserva as relações internas

---

26 SANTOS, Márcia Patrizio dos. *Corpo: Um modo de ser divino. Uma introdução à metafísica de Espinosa*. São Paulo: Annablume, 2009, p. 158.

entre as suas partes, as quais o caracteriza, ou por outro lado, quando estas partes tornam-se incapazes de serem afetadas de múltiplas maneiras. Logo, o corpo humano é um modo relacional com o ambiente que o cerca, uma unidade plural que se mantém pelas modificações causadas pelos demais modos.

Nosso corpo é uma potência de ação, mas também de afecção – um *conatus* –, potência esta que se manifesta essencialmente pela capacidade de ser afetado de numerosos aspectos pelos outros corpos e, por outro lado, a afetá-los, dispondo-os de variadas maneiras: “o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir nem maior nem menor” (EIII Post 1). A potência de ação representa a aptidão que todo *conatus* possui para agir e padecer de várias formas simultâneas; assim, implica tanto os efeitos dos quais o corpo é causa adequada completa, quanto os efeitos de que ele é causa inadequada parcial. De fato, quando compreendemos o corpo como uma potência para a ação, compreendemos nossos afetos e a força relativa a eles. Veremos no próximo capítulo que Spinoza identifica a potência de agir à própria razão<sup>27</sup>. Na travessia do percurso afetivo, o fundamento desta experiência demarca a maneira como nos relacionamos e nos envolvemos com o exterior – o qual compreende a relação passiva dos afetos – e conseqüentemente, a disposição complexa corporal consigo mesmo e com suas afecções. Com isso destacamos um dos problemas que atravessam o horizonte afetivo exposto na *Ética*: em que sentido podemos beneficiar a força corporal para a potência da ação? Em outras palavras, como podemos chegar a ter afecções adequadas e ativas e com isso revivificar nosso corpo? Mas, antes destas indagações nos cabe frisar a questão que norteia esta seção, assim como bem destacou Deleuze<sup>28</sup> em sua leitura de Spinoza, a saber: o que pode o corpo?

A constituição de um corpo é equivalente a sua potência para afetar os outros corpos de diversas maneiras. Assim, da relação estrutural e constitutiva corporal com a sua potencialidade, temos condições de conhecer aquilo que um corpo pode. O que ele pode refere-se a sua habilidade e capacidade para afetar e ser afetado: desta maneira cada corpo manifesta sua potência tanto quanto a pode; agimos, pois, graças aos afetos e não contra eles. Entretanto, esta relação e composição entre corpos é sobretudo instável e frágil, indício de

27 Nos propomos desenvolver no segundo capítulo a maneira como a inconstância afetiva pode ser solucionada através da via do conhecimento. Assim, no âmbito do conhecimento de segundo gênero ou racional, o qual compreende somente as ações, Spinoza identifica a potência de agir do homem – “a verdadeira potência de agir” – à virtude, que é a própria razão. *Virtus e potentia*, virtude e potência são análogas quando o homem é causa adequada de suas ações e ideias. Cf. EIV Def 8 e EIV 52 D.

28 Cf. DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el Problema de la Expresión*. Tradução H. Vogel. Barcelona: Muchnik, 1996, pp. 208-225 (capítulo XIV). Atentamos para a rigorosa pergunta acerca das potencialidades do corpo: Spinoza chama a atenção para este fato em EIII P2 D.

vulnerabilidade pois, “não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída” (EIV Ax). Lembremos que nossa condição ontológica primordial é passiva, isto é, como modos finitos somos parte da totalidade substancial e como tal, as paixões nos acometem. Na trama intrincada de nossa experiência afetiva, o corpo pode ser afetado de três consideráveis maneiras, a saber: com afecções que aumentam e favoreçam seu *conatus*, compondo deste jeito a alegria passiva, com afecções que diminuam e coíbam sua potência de ação, ou seja, pela tristeza em si e, com afecções que nem aumentam, tampouco obstruam sua força de autoperseveração na existência. Independentemente da situação, isto é, seja na paixão, seja na ação, nosso *conatus* sempre efetiva sua essência atual, qual seja, busca relações com as quais se fortalece e se afasta de relações que o enfraquecem. Neste sentido, todo o esforço ético instaurado na *Ética* nos mostra que em Spinoza a via para a felicidade consiste em reduzir a atuação do campo passional sobre nós e não em excluí-lo absolutamente, visto não ser possível tal tarefa. A força eminente do *conatus* consiste pois, na conservação da proporção interna de nosso corpo dinâmico e complexo, e cada vez mais complexo à medida que aumenta a multiplicidade intensiva das afecções que experimentamos no decorrer de nossa vida. Por isso em Spinoza é fundamental conservarmos um corpo vigoroso e saudável, visto que, saúde corporal é sinal de força e integridade entre as partes que o constituem, expansão, crescimento, potência, encontro alegre e amigável com os outros corpos: quanto mais o corpo afirma a existência, maior é sua expansão e adequação, maior é seu poder de afetar e ser afetado de alegria e, com isso, a capacidade para refrear as paixões e os afetos nocivos que o acometem é favorecida.

Deleuze<sup>29</sup> apresenta duas classes de interpretação para a questão da experiência afetiva referente à constituição e potência corporal, quais sejam: a ordem cinética e a ordem dinâmica. O aspecto cinético caracteriza-se pela interação entre os corpos a partir das relações de movimento e repouso, de lentidão e velocidade entre as partes que compõe este corpo; por outro lado, o aspecto dinâmico atribui ao corpo o poder de afetar e ser afetado por outros corpos de inúmeras maneiras, os quais buscam continuamente consonar potências cada vez mais intensivas. Assim, por exemplo, quando dois corpos se encontram, as relações cinéticas que os caracterizam e constituem podem ser compostas e regeneradas entre si. Desta maneira, um corpo mais potente, igualmente composto e complexo é produzido e conseqüentemente a

---

29 Cf. DELEUZE, Gilles. *Espinoza: Filosofia Prática*. Tradução D. Lins e F. P. Lins. São Paulo: Escuta, 2002, pp. 128-134.

alegria é gerada e a potência é ampliada: ocorre um bom encontro. Na *Ética* Spinoza explica que “nossa potência de agir, pode ser determinada e, conseqüentemente estimulada ou refreada pela potência de outra coisa singular que tem algo em comum conosco, e não pela potência de uma coisa cuja natureza é inteiramente diferente da nossa” (EIV P29 D). Neste sentido, deste encontro também pode ocorrer uma relação inconveniente, em que os corpos envolvidos não são componíveis entre si, ou seja, um mal encontro, indicativo de tristeza. Esta decomposição é sobretudo, redução da potência de autopersistência, destruição do corpo não favorecido ou de algumas de suas partes, – destruição esta que advém somente pelas causas externas, pois a essência humana é intrinsecamente indestrutível –. Recordemos, pois, que um corpo é tanto mais potente quanto mais conserva seu *conatus*, e quanto mais se esforça neste propósito, ele dura e maior é a sua alegria e contentamento.

Ora, a relevância da pergunta “o que pode o corpo?” encontra-se na constatação de que não sabemos previamente à experiência afetiva do que um corpo é capaz, quais são as afecções inerentes a ele e precisamente qual o alcance de sua potência, o que leva Deleuze reconhecer “por que Espinosa lança verdadeiros gritos: não sabeis do que sois capazes, no bom como no mau, não sabeis antecipadamente o que pode um corpo ou uma alma, num encontro, num agenciamento, numa combinação”<sup>30</sup>. No entanto, aquilo que conhecemos do corpo humano nos mostra que ele possui necessariamente a capacidade para os afetos, podendo com estes ser configurado e arranjado de incontáveis maneiras. Neste âmbito, as modificações relativas a um corpo afetado expressam a variação da intensidade do *conatus*, a qual define o estatuto da ação ou alegria, assim como o estatuto da paixão ou tristeza deste corpo. Destarte, no nível da Natureza Naturada<sup>31</sup> a trajetória afetiva envolve a oscilante experimentação por vez adequada – alegre – ou vez por outra inadequada – triste – dos encontros e inclusive, a compreensão destes estados afetivos. Em suma, todo o aprendizado afetivo humano implica em experienciar internamente a potência de nosso corpo nas constantes interações que encadeamos com o exterior, e com isso, organizar e selecionar os encontros que sejam mais convenientes e favoráveis à nossa potência.

Na ordem substancial, isto é, da Natureza Naturante, todas as nossas relações são passíveis de composição e individuação em níveis diferentes, permitindo-nos compreender a totalidade do universo como uma unidade definida pela proporção de movimento e repouso resultante da completude das relações modais finitas. Spinoza nos explica este aspecto em

---

30 DELEUZE, Gilles. *op. cit.*, p. 130.

31 Isto é, aquilo que segue da necessidade da natureza substancial: os modos infinitos e finitos, e dentre os últimos, o homem, união de um corpo com uma mente. Cf. EI P29 S e KVI 9.

uma de suas correspondências com Oldenburg<sup>32</sup>, na qual demonstra como as distintas partículas do sangue, a linfa e o quilo, por exemplo, – cada uma destas com sua própria constituição e configuração característica –, quando ajustadas e compostas entre si, constituem um só líquido, a saber, o sangue – conjunto da interação entre estas partículas e que conformam um mesmo todo –. Em outro sentido, o sangue também é parte constituinte do corpo humano e com ele se une a partir de outros movimentos e outras variações intensivas na relação com as demais partes constitutivas corporais. A relação entre todo e parte é relativa: aquilo que é parte em uma dada relação, pode ser todo em outro aspecto e assim reciprocamente pois o que determina o “ser todo” e o “ser parte” consiste na proporção inerente de cada individualidade e na relação característica a estes. Neste sentido, nosso filósofo explica que:

Podemos e devemos conceber todos os corpos da Natureza do mesmo modo que fizemos com o sangue: com efeito, todos os corpos estão circundados por outros corpos e se determinam reciprocamente para existir e operar em relações determinadas, mantendo sempre constante em todos os corpos (isto é, no universo inteiro) a mesma relação de movimento e repouso. Decorre daí que todo corpo, enquanto existe modificado de uma certa maneira, deve ser considerado como uma parte do universo que concorda com seu todo e se vincula com o resto. E como a natureza do universo não é limitada como a natureza do sangue, mas é absolutamente infinita, suas partes são dirigidas de infinitas maneiras e estão submetidas, por esta potência infinita, a infinitas variações.<sup>33</sup>

Todavia, se no âmbito substancial todas as relações são hábeis a se juntarem e comporem entre si, no plano dos modos finitos nem toda relação contribui na perseveração e conservação do indivíduo e conseqüentemente de seu *conatus*. Dizemos anteriormente que quando dois corpos não componíveis entre si se relacionam, tal encontro pode de um lado caracterizar a insipidez de um em relação ao outro, mas também o desarranjo, a decomposição e ao extremo, a destruição de suas relações características. Assim, no exemplo do sangue proposto por Spinoza, podemos conceber um alimento que ao entrar em relação com o nosso corpo, este é indiferente ao mesmo; porém, dada a mesma circunstância, este alimento pode se configurar como um veneno, uma toxina para certas partes constitutivas do sangue, afetando-o inadequadamente e, com isso, amortecendo-o e desintegrando-o. Em nossa trajetória afetiva, portanto, as ações e as paixões humanas são conseqüência da constante interação, composição e decomposição com os outros modos finitos com os quais constituímos a totalidade de Deus e pelo qual existimos necessariamente de maneira imanente. Somos uma modificação de dois de seus atributos, união de um corpo com uma mente e com esta configuração expressamos sua essência. Somos, pois, divinos.

32 Cf. Ep 32.

33 ESPINOSA, Benedictus de. Correspondência. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 383.

O desejo de perseverar na existência produz necessariamente um desejo de vida alegre e não um desejo de morte. A vida ética em Spinoza é certamente uma vida plena, ativa e criativa, na qual o homem atinge a felicidade a partir de seus próprios esforços: a leitura da *Ética* proporciona a reflexão e a compreensão concreta dos afetos que nos afligem e com isso aprendemos a ter condições de eliminá-los de nossa trajetória afetiva. Neste sentido, a experiência afetiva favorece e facilita o exercício de nosso *conatus*, o qual busca expansão e aumento de potência. A variação da intensidade do *conatus* é constante visto que, nosso corpo é altamente complexo e constituído de muitas diferentes partes, cada uma destas altamente complexas. Como algumas partes são com facilidade mais afetadas e suscetíveis do que as outras, nosso equilíbrio interno além de ser extremamente custoso, é arduamente alcançado: nossa vida é marcada pela instabilidade, confusão e limitação e o corpo certamente favorece esta situação. Entretanto, é possível obtermos equilíbrio nesta inconstância afetiva quando extraímos a legítima e eficiente utilidade das coisas que nos cercam, quando exercemos nossa potência de conhecer e realizamos o que nos é favorável. Para o filósofo é apropriado que “nós conservemos, destruamos ou adaptemos as coisas, de qualquer maneira, às nossas conveniências” (EIV Cap 26). A trajetória afetiva possibilita, pois, a experiência da constante atividade e passividade dos afetos, assim como, o aprendizado e o uso destes na conservação do corpo e da mente. A compreensão dos afetos é necessária e inerente à existência dos modos finitos e com a qual engendramos o desejo de verdadeira e plena felicidade.

Para ser realizada sua autoconservação e expansão, o corpo humano carece incessantemente de cuidados, visto que, nosso corpo é internamente uma força de atividade e crescimento. Na *Ética* Spinoza explica que as muitas partes que o compõem continuamente precisam “de novo e variado reforço, para que o corpo inteiro seja, uniformemente, capaz de tudo o que possa se seguir de sua natureza” (EIV P45 S), isto é, para que ele tenha possibilidade de agir de múltiplas e simultâneas maneiras, mantendo fortalecidas suas relações de movimento e repouso e a proporcionalidade de velocidade e lentidão entre as suas partes. Para preservarmos a vitalidade corporal é indispensável servirmos das coisas e com elas deleitar-se moderadamente, tal como a ingestão de alimentos e bebidas variadas – pois variadas são as partes que constituem o corpo –, assim como do divertimento através da música, das artes e dos jogos esportivos e do estímulo dos perfumes, das roupas e das plantas verdejantes. Desta maneira arranjamos e regeneramos nosso corpo, e conseqüentemente tornamo-lo vigoroso e salutar: a alegria o habita.

Em Spinoza o corpo é a possibilidade de abertura ao horizonte afetivo. Somos um corpo e com ele nos movemos na intensidade dos afetos. Da mesma forma, somos uma mente

a qual é ideia de si mesma e deste corpo, enquanto dele percebe as afecções que exerce sobre os outros corpos e estes sobre ele. Indissociável aos afetos, o *conatus* expressa a potência atual do corpo e da mente e determina que cada qual haja de acordo com sua própria natureza. Quanto maior for sua potência para a ação, maior será a compreensão de si mesmo e de seus afetos e quanto mais ativos são, menos encontram-se à mercê das causas exteriores. Ademais, o *conatus* é essência e princípio de conservação da individualidade do modo finito – isto é, o homem –, que no embate ativo ou passivo com outros modos possui um exclusivo objetivo: esforçar-se para perseverar em seu ser e quanto mais se esforça e se realiza, mais a alegria o concerne. A atividade ou passividade corporal é, pois, equivalente à atividade ou passividade mental visto que o corpo está sempre acompanhado de sua ideia, ou seja, “a ordem das ações e das paixões de nosso corpo é simultânea, em natureza, à ordem das ações e das paixões da mente” (EIII P2 S). Assim, se o corpo torna possível a vivência ativa ou passiva dos afetos, tal vivência já demarca o fundamento para a felicidade, onde a plenitude integral do corpo e da mente implica a integração firmada por Deus e para ele orientada.

#### 1.4 A alegria como modo de viver

Em Spinoza, a alegria, a tristeza e o desejo são afetos primários e originários, visto que, destes três afetos os demais são derivados e engendrados. A alegria consiste na potenciação, a tristeza na degradação e o desejo na própria essência humana, o qual busca ampliação de sua potência. Na obra do filósofo, a alegria ocupa um lugar de destaque pois, como passagem de uma perfeição menor para uma maior, este afeto favorece nossa potência de agir: a alegria contribui com o *conatus*, fortalece corpo e mente para a excelência da ação. A experiência da alegria é boa, benéfica e útil à nossa constituição e, somente ela pode exprimir plenamente nosso *conatus*.

Para Chauí a alegria “é o sentimento que temos do aumento de nossa força para existir e agir, ou da forte realização de nosso ser”<sup>34</sup>. Ela é a afirmação irrestrita da vida a qual preza sobretudo pela expansão e perseveração de cada individualidade na existência. A alegria é certamente o afeto pelo qual a ética spinozista é estabelecida e mantida pois com ela dispomos de forças ativas para enfrentar a tristeza e refazer constantemente o equilíbrio interno das variadas partes que compõem nosso corpo e mente. O afeto de alegria quando presente estabelece que o indivíduo tenha mais realidade e que o grau de perfeição aumente e

---

34 CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 87.

intensifique o *conatus*. A alegria neste caso representa a essência atual de cada coisa singular e por outro lado, assinala a condição modal como forte e vigorosa, na qual realiza-se o equilíbrio interno entre corpo e mente. A busca de alegrias na filosofia spinozista é certamente essencial pois dirige nossa trajetória afetiva e constitui o esforço intrínseco e necessário de cada modo finito ao efetuar sua autoperseveração na existência; é principalmente útil e adequado seu alcance. Relembremos que para o filósofo a tristeza é inversa à nossa essência, pois é negação de nossa potência de existir e advém sempre do exterior confuso das paixões. Por esta causa, a tristeza provoca em nós um desejo de afastá-la e repeli-la, e neste movimento nos desperta o desejo de vivenciar uma autêntica, plena e ativa alegria. A alegria é “diretamente boa” (EIV P41 D) e, mais forte é o desejo que dela se origina: a força propulsora e vital é certamente resultado da própria alegria, e esta é condição necessária para a felicidade.

Dos afetos de alegria e tristeza provêm muitos e variados outros afetos, os quais se expressam em diferentes graus e modalidades. Inicialmente o filósofo designa o afeto de alegria quando simultaneamente referido à mente e ao corpo, de excitação (*titilatio*) ou contentamento (*hilaritas*), e o afeto de tristeza, de dor (*dolor*) ou melancolia (*melancholia*), em que “a excitação e a dor estão referidas ao homem quando uma de suas partes é mais afetada do que as restantes; e o contentamento e a melancolia, por outro lado, quando todas as suas partes são igualmente afetadas” (EIII P11 S). Ora, a excitação e a dor demarcam a inconstância e o excesso entre as variadas partes que constituem a complexidade corporal, ao serem afetadas umas mais do que as outras e desta maneira impossibilitando nosso corpo de atingir seu equilíbrio interno. Todavia, o que é o excesso? O filósofo não apresenta uma definição de excesso e assim como na pergunta da sessão anterior relativa aos poderes e capacidades corporais, pertence à vivência afetiva individual encontrar a compreensão e os limites de tais indagações. Novamente, cabe a cada *conatus* recorrer à experiência docente dos afetos: não obstante, sabemos que o excesso impede a realização adequada de nossa potência de perseveração e crescimento; é, por conseguinte, nocivo, pois desordena as relações de movimento e repouso do corpo e o impede a afetar e ser afetado de várias maneiras. Contrariamente, o contentamento e a melancolia indicam um acordo entre as partes constituintes do corpo e, além disso, assinalam uma determinada capacidade para agir plenamente – no contentamento – e para padecer inteiramente – na melancolia –, como estabelece a proposição: “o contentamento nunca é excessivo, mas sempre bom, inversamente, a melancolia é sempre má” (EIV P42). No contentamento todas as partes do corpo são uniformemente afetadas e portanto, a potência de agir é favorecida e incentivada e a proporção entre movimento e repouso corporais permanecem constantes, ou seja, um corpo ao

aumentar sua capacidade de ser afetado de múltiplas maneiras, aumenta as condições de afetar-se integralmente. Entretanto, embora na melancolia todas as partes do corpo sejam semelhantemente afetadas, o afeto em evidência é o de tristeza: a melancolia sinaliza a profunda tristeza, a depressão por excelência, e, neste estado, a potência de agir encontra-se totalmente diminuída e rechaçada. A melancolia é marca da extrema impotência e debilidade, do desânimo e, até mesmo, em seu extremo, da morte. A melancolia é, portanto, precisamente o contrário do contentamento: enquanto este é vigor e plenitude, aquela é inaptidão e ruína.

Em Spinoza, o contentamento é o afeto eficaz para refrear todo e qualquer ânimo triste e melancólico: o gozo das alegrias favorece e reforça nosso *conatus*. Mas, se no estado de melancolia nos encontramos impotentes e fragilizados, de que maneira podemos vencê-la e reorientar nossos esforços para a excelência da ação? Na melancolia não existe possibilidade de vencermos sozinhos e com nossas forças este afeto, visto que, a condição melancólica é de indolência e esmorecimento, mais sobretudo de ausência de alegria. Assim, apenas sobrevive o *conatus* como esforço de autoperseveração na existência, o qual não encontra vigor em si mesmo para superar este afeto. O vigor será o auxílio e o resultado da potência das causas exteriores. Entretanto, recordemos que a dependência do exterior é marca de nossa impotência pois sempre podemos encontrar outros *conatus* que não componham com o nosso e que o excedem. Neste sentido, estar melancólico é encontrar-se em uma situação extrema em que nossa única escolha de restauração é insustentável. Quando a melancolia constitui completamente um corpo, o *conatus* falece e a morte concerne: é precisamente o extermínio desta vida. Desta maneira – dado que, na vivência da experiência afetiva a busca de alegrias configura o grande esforço ético –, compreendemos como fundamental a perseverança e a firmeza de nossa *vis existendi*, pois “se conhecemos exatamente o nosso poder e a nossa perfeição, vemos com clareza o que temos de fazer para chegar ao nosso bom fim. Se, por outra parte, conhecemos nossos defeitos e nossa impotência, vemos o que temos de evitar” (KVII 8 §7). Assim dispostos, nos mantemos fortes, sadios e ativos.

Vimos que a melancolia alude à morte. É a partir desta relação, portanto, que identificamos o contentamento à própria vida, ou seja, à realização adequada do *conatus*, a qual é puro esforço de perseveração na existência. O *conatus* é fonte de vida e jamais evidencia a morte. Com efeito, como indica Deleuze<sup>35</sup>, há precisamente em Spinoza uma filosofia da vida, a qual clama continuamente pelo desfrute de alegrias. Esta confirmação mostra-nos inclusive a maneira como nosso filósofo procurou fruir sua existência. Na

---

35 Cf. DELEUZE, Gilles. *Espinoza: Filosofia Prática*. Tradução D. Lins e F. P. Lins. São Paulo: Escuta, 2002, pp. 32-35.

correspondência com o teólogo calvinista Willen van Blijenbergh<sup>36</sup>, Spinoza escrevera o seguinte: “eu gozo e procuro viver a vida não consumido pela tristeza e pelas lágrimas, mas com tranquilidade, alegria e jovialidade, com o que atinjo um nível elevado” (Ep 21, p.193)<sup>37</sup>. Isto posto, em nossa experiência afetiva, é evidente que encontramos sobretudo tristezas, lamentos e pesares – visto que somos modos finitos –; a alegria caracteriza neste sentido, a possibilidade de superação da tristeza e a precisa via para combatê-la: somente vencemos um afeto triste com a potência ativa e alegre do contentamento. A vida é, pois, o exercício e a prática da alegria. E a *Ética* spinozista é a sua expressão suprema.

Sylvain Zac<sup>38</sup> igualmente identifica em Spinoza a elaboração de uma filosofia da vida, filosofia esta que a afirma integralmente ao reduzi-la ao *conatus*, ou seja, ao esforço de perseveração no ser. Conforme Zac, a noção de vida é fundamental na reflexão filosófica spinozista e o ponto de partida desta reflexão é uma interrogação acerca do sentido e da natureza de nossa vida. Em Spinoza todos os modos finitos singulares são viventes pois expressam a essência ativa de Deus do qual são modos, pois “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir e ser concebido” (EI P15): o *conatus* nada mais é do que a expressão de Deus em nós. Deus é princípio causal inerente a tudo o que existe e necessário a toda Natureza Naturada, em uma única vida que compreende a totalidade das naturezas mentais e corporais, ou, em outras palavras, a unidade da vida de Deus manifesta-se e exprime-se na unidade de todas as coisas, dentre estas o homem. A vida não é predicado de Deus, Deus é a vida e todas as coisas estão unidas ontologicamente a ele e manifestam parte de sua potência. No decorrer deste trabalho, veremos que a conquista da felicidade envolve o amor e a união pelo conhecimento intelectual com Deus. Esta união é proporcionada sobretudo por um tipo de alegria específica que afeta nosso corpo por inteiro e uniformemente, a qual relaciona-se com a razão, a saber, o contentamento. A felicidade é, neste sentido, a plena alegria, o contentamento consigo mesmo de existir, agir e viver e, o supremo movimento de união do *conatus* com a essência infinita de Deus.

O contentamento é, portanto, imprescindível em nosso percurso afetivo para a felicidade. A experiência deste afeto favorece o equilíbrio entre as variadas partes corporais, visto que estas são igualmente afetadas, proporciona a constância entre as relações de

36 Cf. SPINOZA. *Correspondência*. Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988. Tradução nossa.

37 Compreendemos este “nível elevado” que o filósofo nos fala, como a própria felicidade, ou seja, como a experiência do amor intelectual a Deus, o qual é engendrado sobretudo a partir da experiência vivificante da alegria (estas questões serão abordadas em pormenores no terceiro capítulo deste trabalho). Em Spinoza, a alegria é o caminho para a nossa condição ética suprema.

38 Cf. ZAC, Sylvain. *Philosophie, théologie, politique, dans l'oeuvre de Spinoza*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979, pp. 14-32.

movimento e repouso e com isso dispõe plenamente nosso *conatus*. A experiência do contentamento, é entretanto, ainda dependente dos encontros com o exterior: afeto alegre, mas passivo, reforça nosso corpo, capacitando-o ativamente para enfrentar a complexidade da dinâmica afetiva. Desta maneira, o contentamento indica – mesmo no plano das paixões – para uma nova potência corporal, potência esta que auxilia a capacidade de pensar da mente. Neste sentido, o contentamento é útil à nossa constituição pois, como alegria, beneficia a potência de compreensão das afecções corporais e, por conseguinte, por ser uma alegria harmônica, a qual afeta homoganeamente todas as partes do corpo, possibilita à mente a compreensão simultânea de muitas ideias, entre estas, a ideia de seu relativo corpo, visto que “a mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado” (EII P19).

Dissemos anteriormente que a passividade demarca o princípio de nossa experiência afetiva. O aprendizado do contentamento é, por sua vez, inerente ao plano passional: embora o contentamento seja uma alegria dependente do exterior, e portanto passiva, o contentamento concorda com o *conatus* e dispõe proporcionalmente as relações de movimento e repouso corporais. A vivência do contentamento nos fornece uma constituição afetiva mais potente e composta e, portanto, eficaz, constituição esta que possibilitará os afetos alegres ativos, uma vez que o contentamento indica um aumento da capacidade de agir do corpo e de pensar da mente, assim como, uma organização das relações de composição e conveniência entre os corpos externos e o nosso. Entretanto, de que maneira o contentamento beneficia o *conatus* e viabiliza a formação da alegria ativa? O contentamento favorece a potência de pensar da mente, dado que nesta relação de passividade um corpo exterior convém com o nosso corpo. Somos, pois, capazes de formar uma ideia adequada deste encontro, visto que para Spinoza “não há nenhuma afecção do corpo da qual não possamos formar algum conceito claro e distinto [adequado]” (EV P4)<sup>39</sup>. Somos, pois, capazes de compreender internamente nossa potência de agir: assim, a alegria passiva pela qual somos inicialmente afetados, configura-se em uma alegria ativa, já que agora somos aptos a engendrá-la pela nossa própria potência de compreensão. Neste sentido, estamos em acordo com Deleuze, para o qual as paixões alegres são convenientes à trajetória afetiva, isto é, “esta potência de agir [alegria passiva] não deixa de aumentar de modo proporcional, 'aproximamo-nos' do ponto de conversão, do ponto de transmutação que nos tornará senhores dela, e por isso dignos de ação, de alegrias ativas”<sup>40</sup>.

39 Veremos no segundo e terceiro capítulos que esta capacidade de compreensão adequada dos afetos passivos é possível através do segundo gênero de conhecimento mas, principalmente, a partir do terceiro gênero de conhecimento. Em Spinoza o conhecimento é inerente a questão ética e essencial à felicidade.

40 DELEUZE, Gilles. *Espinoza: Filosofia Prática*. Tradução D. Lins e F. P. Lins. São Paulo: Escuta, 2002, p. 34.

As alegrias passivas, portanto, não prejudicam nossa potência de ação e compreensão e, em determinados casos, como no contentamento, por exemplo, podem até mesmo favorecê-la.

Entretanto, Spinoza reconhece que “é mais fácil conceber o contentamento, do que observá-lo” (EIV P44 S). Isto ocorre em razão de que os homens raramente são afetados por esta alegria harmônica porém, por outro lado, são facilmente acometidos por afetos em que uma parte de seu corpo é mais afetada do que as outras. A experiência do contentamento neste sentido, além de árdua é sobretudo eventual: não é simples atingi-la, assim como mantê-la. Todavia, compreendemos que na filosofia spinozista a vivência do contentamento corresponde propriamente ao segundo gênero de conhecimento, ou seja, ao conhecimento racional e como tal, constitutiva de um indivíduo autônomo: o contentamento para o filósofo indica que a alegria é o afeto de uma mente racionalmente ativa e, quanto mais nos esforçamos em selecionar os afetos que nos convém, mais nosso corpo é favorecido internamente a ser afetado por alegrias ativas, uniformes e equilibradas e assim, o *conatus* é fortalecido e nossa alegria de viver é reforçada. A experiência do contentamento é fundamental em nosso percurso afetivo pois ela assinala o primeiro indício da alegria suprema – nossa felicidade – a qual aspiramos alcançar.

Assim, no próximo capítulo veremos como a experiência das alegrias passivas são determinantes na transformação de nosso desejo inicial – ora submetido à contrariedade afetiva e portanto frágil e instável – em desejo de alegrias ativas, – as quais não envolvem negação da potência de agir e pensar – e conseqüentemente, na própria felicidade. Esta transformação do desejo indica uma nova maneira de afetar e ser afetado, assim como de agir e estar no mundo; logo, tal mudança ativa o desejo e o torna apto a mais encontros convenientes a sua potência, ao possibilitar a vivência de alegrias internamente ativas e, desta forma, ao exercício de nossa própria potência de afirmação na existência. Em Spinoza a experiência dos afetos, sobretudo das alegrias passivas, nos proporciona experimentarmos a razão como um tipo de afeto capaz de restabelecer o desejo e afirmar nossa integridade ante outros modos finitos, visto que “o desejo que surge da razão é a própria essência ou natureza do homem, à medida que é concebida como determinada a fazer aquilo que se concebe adequadamente, em virtude apenas da essência do homem” (EIV P61 D). É neste sentido que Chauí<sup>41</sup> encontra na filosofia spinozista uma “*medicina animi*”, isto é, o momento em que a razão atua como um remédio que restaura e sana o ânimo debilitado e enfraquecido pelas vicissitudes passionais. Desta maneira, a razão ao dispor adequadamente o *conatus*, nos

---

41 Cf. CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real – Imanência e Liberdade em Espinosa* (volume I). São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 665.

potencializa para buscarmos os bens duradouros e úteis que constituirão a vida nova ou seja, ativa e, repelirmos aqueles bens incertos e nocivos, causadores de tristeza, indicados pelo filósofo desde o início do *Tratado da Reforma da Inteligência*.

Continuaremos igualmente a tratar nos capítulos seguintes dos demais gêneros de conhecimento – dos quais a razão é um – relacionados à experiência afetiva, a fim de compreendermos a construção do projeto ético spinozista, no qual a vivência das alegrias ativas nos integra ao todo substancial, isto é, à suprema felicidade e liberdade. É, portanto fundamental investigarmos desde agora em nosso percurso afetivo, o que favorece e constitui nosso *conatus* adequadamente, para enfim experimentarmos o vigor ético de nossos esforços.

## 2 APRENDER A CONHECER

*“Você que inventou esse estado, e inventou de inventar toda a escuridão. Você que inventou o pecado, esqueceu-se de inventar o perdão. [...] Você que inventou a tristeza, ora, tenha a fineza de desinventar.” (Chico Buarque)*

Vimos anteriormente que, em Spinoza, os afetos exercem um papel determinante na trajetória para a felicidade. Entretanto, lembremos que a dinâmica afetiva é complexa e contraditória podendo ser causa de impotência e até mesmo de decomposição de nosso *conatus*. Os encontros entre os modos finitos proporcionados pela experiência dos afetos pode nos conduzir à servidão, isto é, quando somos submetidos aos afetos e não os compreendemos adequadamente, tampouco os refreamos<sup>42</sup>, sendo portanto completamente passivos ante seus poderes; assim como vimos que tal experiência pode nos guiar ao caminho da liberdade ou de nossa suprema felicidade, na qual os afetos nos são constituintes e úteis à perseveração. Neste sentido, nos é fundamental recorrer à teoria spinozista do conhecimento para compreendermos de que maneira a experiência afetiva pode nos ser favorável e com isso, permitir que atinjamos nosso propósito. Recordemos que a experiência é docente, e como tal, agora nos ensinará qual a melhor maneira de conhecer para melhor vivermos.

Para o filósofo, todo afeto caracteriza um determinado tipo de conhecimento e, todo conhecimento, por sua vez é afetivo. Sabemos que os afetos são designados como passivos – quando deles somos causa inadequada – ou como ativos – quando deles somos causa adequada –. Paixão e ação, portanto, assinalam nossa disposição corporal para as afecções, e ainda, nossa disposição mental para conceber sob a forma de afetos tais afecções. Estes afetos constituem propriamente as ideias da mente: na paixão as ideias indicam o que ocorre na relação corporal com os outros corpos exteriores e demarcam desta forma, o campo imaginativo do primeiro gênero de conhecimento, visto que, as ideias engendradas na paixão implicam a dependência das imagens externas. Na ação, por sua vez, as ideias caracterizam a disposição e potência da mente para a produção de seus próprios afetos. Estas ideias são, pois,

---

<sup>42</sup> Notemos que a noção de refrear, assim como de regular e moderar os afetos relaciona-se diretamente à felicidade. Em Spinoza a teoria do conhecimento está diretamente vinculada a estas noções, pois quanto mais compreendemos nossos afetos, ou seja, quanto mais formamos deles uma ideia adequada, menos passivos somos de suas intensidades. A teoria dos três gêneros de conhecimento na *Ética* possibilita identificarmos a causa de nossos afetos, assim como, possibilita a compreensão dos mesmos.

intrínsecas ao segundo e terceiro gêneros de conhecimento – os quais correspondem respectivamente ao campo racional e intuitivo – uma vez que enunciam a capacidade da mente para formar por si mesma ideias que neste caso são efetivamente adequadas. Assim, no capítulo que se segue, apresentaremos e discutiremos problemas concernentes à teoria do conhecimento do filósofo relacionados aos afetos, assim como a possibilidade de obtermos êxito com nossos esforços na superação dos afetos que entravam o *conatus* na plena realização de sua potência. Desejamos com isso, prosseguir nossa reflexão acerca do percurso afetivo, complementando-a com os desdobramentos epistemológicos inerentes a este percurso, para enfim podermos ascender em nível absoluto à conquista ética de nossos afetos.

## 2.1 A potência do conhecimento

Em Spinoza, a noção de conhecimento é indispensável na compreensão da dinâmica afetiva: a maneira como nos relacionamos com os afetos caracteriza um determinado aprendizado, o qual pode constituir um efeito da impotência de nossa mente quando a mesma os compreende inadequadamente, assim como pode constituir a atividade desta mente para compreendê-los adequadamente. Neste sentido, o aprendizado é sempre afetivo, visto que todo afeto compreende uma determinada espécie de conhecimento.

A teoria do conhecimento spinozista é exposta principalmente nas três obras fundamentais do filósofo relativas à ontologia e ao conhecimento, a saber, no *Tratado da Reforma da Inteligência* através dos quatro modos de percepção, no *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar* com as três maneiras de conhecer e por fim na *Ética*, pelos três gêneros de conhecimento. Em cada uma destas exposições encontraremos aspectos específicos para cada grupo de conhecimento, assim como diferentes abordagens conceituais. Contudo, nosso objetivo neste trabalho é analisar e discutir sobretudo a apresentação desenvolvida na *Ética*, valendo-se das demais apenas quando houver necessidade. Pretendemos com esta análise responder a duas questões centrais intrínsecas a esta seção, expostas a seguir: a) quais são os afetos e de que maneira eles contribuem na conquista da felicidade e, b) qual o gênero de conhecimento que nos é mais necessário para este propósito, pelo qual fortalecermos adequadamente nosso *conatus*.

O primeiro gênero de conhecimento refere-se ao movimento da imaginação e qualifica nossas ideias em inadequadas e confusas. Na *Ética* Spinoza concebe a imaginação como as imagens das coisas, as quais são propriamente “as afecções do corpo humano, cujas ideias nos

representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas” (EII P17 S). É importante recordarmos que para o filósofo a mente é uma modificação do atributo pensamento. Neste sentido, a mente nada mais é do que a ideia dos objetos que a permeiam, e como tal, o primeiro objeto do qual a mente é ideia, é seu corpo, um modo definido do atributo extensão, com o qual ela está unida. Nosso corpo ao relacionar-se com os outros corpos exteriores, constrói impressões, isto é, imagens relativas a estes corpos. A mente, por sua vez, pensa tais imagens como ideias e “quando a mente humana considera os corpos exteriores por meio das ideias das afecções de seu próprio corpo, dizemos que ela imagina” (EII P26 D). A imaginação demarca, portanto, nossa passividade e inadequação ante os afetos, visto que, no primeiro gênero de conhecimento a mente é impotente para conhecer adequadamente a si mesma e a natureza de seu próprio corpo, assim como os demais corpos exteriores, como nos explica Deleuze<sup>43</sup>: “eu não sou causa de meus próprios afetos, e visto que eu não sou a causa de meus próprios afetos, eles são produzidos em mim por outra coisa: eu sou portanto passivo, eu estou no mundo da paixão”. Nesta situação a mente é dependente do exterior e de seus encontros casuais; logo, os afetos produzidos são necessariamente afetos de tristeza.

De acordo com Spinoza é próprio e específico do primeiro gênero de conhecimento o erro e a falsidade. Isto se deve ao fato de que neste âmbito cognitivo nossa mente concebe apenas uma parte das causas e efeitos corporais e desta forma, as ideias originadas são mutiladas e confusas, isto é “são como consequências sem premissas” (EII P28). A imaginação demarca uma privação de entendimento, ou seja, uma carência de conhecimento claro e distinto. O erro, neste sentido, ocorre porque no âmbito do primeiro gênero de conhecimento a compreensão das coisas externas a nós representa muito mais o efeito das afecções corporais oriundas do exterior sob o nosso corpo, ou seja, as imagens, do que efetivamente a própria condição exterior. É o que Spinoza explica através do exemplo do sol:

Assim, quando olhamos o sol, imaginamos que ele está a uma distância aproximada de duzentos pés, erro que não consiste nessa imaginação enquanto tal, mas em que, ao imaginá-lo, ignoramos a verdadeira distância e a causa dessa imaginação. Com efeito, ainda que, posteriormente, cheguemos ao conhecimento de que ele está a uma distância de mais de seiscentas vezes o diâmetro da Terra, continuaremos, entretanto, a imaginá-lo próximo de nós. Imaginamos o sol tão próximo não por ignorarmos a verdadeira distância, mas porque a afecção de nosso corpo envolve a essência do sol, enquanto o próprio corpo é por ele afetado (EII P35 S).

Na imaginação, corpo e mente são causa inadequada da produção de suas afecções e afetos, ou seja, a dinâmica afetiva imaginativa envolve necessariamente a relação com a

---

43 Cf. DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Fortaleza: EDUECE, 2009, p. 43.

potência de outros modos finitos. Na imaginação nossos afetos são portanto paixões, sejam elas tristes ou alegres. O problema concernente à imaginação consiste principalmente no enfraquecimento do *conatus*, que nesta condição subsiste fragilmente e quiçá subjugado a potências maiores do exterior. Isso significa que o *conatus* assim disposto é mais servo do que é alheio a si e menos age por sua própria potência, podendo até mesmo permanecer afastado da mesma. Entretanto, para que corpo e mente conquistem inteiramente sua potência de atuação, é vital a superação da dominação passional. Spinoza reconhece a necessidade de ultrapassarmos o campo passional-imaginativo – de maneira contrária, a conquista da felicidade nos seria impossível – o qual se realiza sobretudo pela capacidade mental para excluir as imagens corporais que diminuam sua própria potência e, por outro lado, para recordar aquelas imagens que mesmo inadequadamente corroboram internamente para a sua ação. Expliquemos melhor este ponto. A relação corporal externa com outros corpos produz imagens, as quais ficam registradas ou impressas neste corpo. Estas imagens podem caracterizar duas instâncias afetivas: de um lado afetos negativos ou, como denominamos anteriormente, paixões tristes, mas por outro lado, afetos positivos, os quais designamos por paixões alegres. No primeiro caso, as imagens entram e refreiam o *conatus*, porém, no segundo caso, tais imagens contribuem e favorecem a potência do mesmo. Assim, a atividade mental beneficia-se internamente das paixões alegres, obtendo desta maneira força para repelir as paixões tristes. Spinoza compreende que “a mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo” (EIII P12) assim como “evita imaginar aquelas coisas que diminuam ou refreiam a sua potência e a do corpo” (EIII P13 C) e assim o age pois visa sua autoperseveração na existência. É neste sentido que a atividade passional assume sua importância na trajetória para a felicidade: o primeiro gênero de conhecimento delimita a experiência e o gozo das alegrias passivas e indica a fragilidade e a vanidade de tais alegrias, as quais, uma vez vividas – como meios em si – podem contribuir ao alcance da alegria ativa suprema, ou seja, a felicidade.

Para Spinoza, o problema relativo ao primeiro gênero de conhecimento consiste na servidão humana para moderar os afetos. Esta condição é acarretada pela imaginação mental, a qual é passiva em relação a si e a seu próprio corpo, sendo, portanto, impotente para regular ou refrear as ideias ou afetos passivos que ela mesma produz por intermédio da relação inadequada de seu corpo com a exterioridade contingente circundante. Neste âmbito a mente humana é incapaz – pela sua própria potência de atuação – de entrar esta produção confusa de ideias e afetos passivos: desta maneira a mente entra em processo de submissão às potências do exterior, pelas quais imagina a si mesma e restringe sua ação, dado que “o

homem submetido aos afetos [passivos] não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso” (EIV Praef). Escravo de si, o homem das paixões se nutre de medo – paixão triste – e esperança – paixão alegre –<sup>44</sup>, as quais quanto mais o tiranizam, mais destroem seu *conatus*: o homem arruinado por tais afetos, vive a inconstância contingente dos acontecimentos exteriores, isto é, teme enquanto tem esperança, e enquanto tem esperança, teme. Nossa hipótese, entretanto, é que as paixões são fundamentais no percurso para a liberdade e felicidade humana. Neste sentido, como medo e esperança contribuem para este propósito? O principal efeito do medo é a diminuição da potência de agir, ou seja, o medo contribui para o aumento de tristeza, porém, o principal efeito da esperança é tornar-nos mais aptos a paixões de alegria, pois este afeto favorece inadequadamente o *conatus*. Desta forma, concordamos com Chauí<sup>45</sup> a qual explica que “o fortalecimento do *conatus* não se faz a expensas das paixões, mas pelo bom uso que fazemos delas”, dito em outras palavras, as paixões corroboram nosso projeto ético na medida em que utilizamo-as para fortalecer nossa própria potência interna. O *conatus* quando fortalecido é uma potência de expansão e superação das paixões, e intrinsecamente apto a agir por si mesmo, sem depender das causas externas. Desta maneira, pode tornar-se causa adequada de seus afetos e autodominar-se, e assim, participar da ordem necessária de produção substancial. Participar desta ordem é entrar no plano de imanência vital da alegria.

Contudo, se o primeiro gênero de conhecimento nos introduz ao campo do erro, da falsidade e da servidão humana, é necessário que a filosofia spinozista forneça outros meios com os quais a mente possa operar diante de tais problemas, a fim de superá-los por completo, para que somente assim seja possível o projeto ético proposto por essa filosofia. É sobretudo a partir do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento que encontramos referenciais para resolver as questões levantadas pelo primeiro. Ora, na *Ética* Spinoza apresenta a razão como princípio de superação passional: é o segundo gênero de conhecimento ou conhecimento racional. Para o filósofo, a razão difere da imaginação: enquanto aquela proporciona clareza e discernimento, esta apenas oferece conhecimento fragmentado e confuso da realidade; mas, embora diferentes, não existe entre as duas uma relação de subordinação. No âmbito cognitivo racional a mente produz ideias adequadas pois determina-se internamente pela sua potência de atuação para compreendê-las e engendrâ-las. Neste nível a mente forma noções comuns das

---

44 Na *Ética* Spinoza define a esperança (*spes*) como “uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida” (EIII AD12) e o medo (*metus*) como “uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida. Segue-se, dessas definições que não há esperança sem medo, nem medo sem esperança” (EIII AD13 Ex).

45 CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 170.

propriedades internas das coisas, isto é, noções “que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo” (EII P37). Tais noções constituem propriamente a relação do que é comum entre todos os modos finitos humanos, ou seja, as propriedades fundamentais da mente e do corpo. Expliquemos melhor este ponto: em Spinoza, as noções comuns são necessariamente ideias adequadas, as quais são formadas por uma mente potencialmente favorecida por si mesma, que pode superar os efeitos ou as imagens confusas do exterior e passar a compreendê-los por suas causas, ou seja, como efeitos de composição ou decomposição entre seus respectivos corpos nos mais variados encontros realizados por estes. A noção comum não se refere às imagens de outros corpos sobre um determinado corpo (o que ocorre no primeiro gênero de conhecimento), mas, se refere à própria atividade racional interna de conhecimento das causas e produção de efeitos. A noção comum indica, portanto, o exercício da racionalidade e, conforme Deleuze<sup>46</sup>, fornece a posse e o governo da potência de agir, ou seja, o que passa em nós pode ser conhecido apenas pela nossa própria capacidade de pensar: o gozo racional determina a posse das alegrias ativas, visto que é a razão que proporciona a produção adequada de nossos afetos.

A atividade racional manifesta a alegria e fortalece ativamente a expansão do *conatus*, e ao fortalecê-lo, favorece a conquista da felicidade. Para o filósofo a razão orienta a experiência afetiva, uma vez que ela mesma passa a atuar como um afeto de alegria, como explica Chauí<sup>47</sup>: “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”. Neste sentido, o segundo gênero de conhecimento organiza a oscilação e a desordem afetiva passional e evidencia a necessidade destes afetos na constituição humana: em Spinoza, os afetos são coisas naturais, e a atenção conferida a eles desde o prefácio da terceira parte da *Ética* é precisamente a de compreendê-los pela sua natureza e virtudes, assim como, conhecer a potência da mente sobre eles. Mas qual é o papel da razão neste contexto afetivo? A razão apreende as coisas tal como elas são, e não conforme as imagens afetivas, isto é, a função da razão é apreender a ordem de produção necessária dada pela substância, ou seja, “é da natureza da razão perceber as coisas verdadeiramente, como elas são em si mesmas, isto é, não como contingentes, mas como necessárias” (EII P44 D). Desta maneira, a potência da mente guiada pela razão consiste em compreender as coisas como efeitos necessários que

---

46 Cf. DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Fortaleza: EDUECE, 2009, p. 53.

47 CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 170.

seguem as leis da natureza divina<sup>48</sup> e, “à medida que a mente compreende as coisas como necessárias, ela tem um maior poder sobre os seus afetos, ou seja, deles padece menos” (EIV P6). É por isso que a vida propriamente humana de acordo com Spinoza, é “uma vida que não se define pela circulação do sangue e a realização das outras funções comuns a todos os animais, mas principalmente pela Razão, a virtude da alma e a vida verdadeira” (TP 5/5). A razão é pois para o filósofo esforço de compreender e esforço de viver.

Portanto, o segundo gênero de conhecimento caracteriza o sistema das noções comuns, ou seja, caracteriza o conhecimento adequado e necessário das propriedades das coisas. Este horizonte cognitivo favorece a compreensão de nós mesmos como efeitos necessários, isto é, modos finitos humanos substanciais. Recordamos que, em Spinoza, a substância é causa imanente e necessária de nossa essência e existência: é próprio da razão conceber todas as coisas como efeitos não somente necessários, mas sobretudo como efeitos determinados pela produtividade substancial. É próprio do horizonte substancial a adequação e a potência de compreensão do que segue de sua produção. O que a razão faz é conectar a mente humana à sua causa e assim o faz concedendo inteligibilidade à mesma. A razão como potência para o adequado concorda com nossa potência de agir, favorecendo desta maneira, a compreensão da dinâmica afetiva. É neste sentido que ela se mostra eficaz na resolução da instabilidade passional, preenchendo de alegria o indivíduo ora acometido de tristeza. Ademais, para o filósofo, do esforço de compreensão desencadeado pelo segundo gênero de conhecimento, resulta o terceiro gênero de conhecimento, o qual, além de nos possibilitar apreender necessariamente a substância e seu conjunto, nos proporciona concebê-los sob a perspectiva da eternidade e, pelo qual adentramos no campo da felicidade, a qual se manifesta como a união da parte (modo finito) com o todo (Deus). Destarte, a mente conduzida pela razão é potência de compreensão adequada de si mesma e de seu corpo, assim como é potência para compreender a essência dos corpos exteriores com os quais se relaciona. Somente conhecendo adequadamente a si próprio como modo finito, temos condição de compreender os demais modos particulares com os quais formamos as referidas noções comuns. E, somente desta forma, podemos compreender adequadamente Deus. Veremos a seguir que deste conhecimento engendra uma alegria incessante e um amor ativo.

Assim, ainda de acordo com Spinoza, a razão se afirma igualmente como esforço de conservação e perseveração em nosso próprio ser, o qual se realiza propriamente como pura autonomia do indivíduo, ou seja,

a razão não exige nada que seja contra a natureza, ela exige que cada qual ame a si

---

48 Cf. EI P29.

próprio; que busque o que lhe seja útil, mas efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição; e, mais geralmente, que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser (EIV P18 S).

Neste sentido, a potência para conservar e perseverar em seu próprio ser provém do movimento racional. É a razão que providencialmente regula nossos afetos, e nos faz compreendê-los adequadamente em concordância com a necessidade da ordem substancial: assim aprendemos a desejar apenas o que é útil e benéfico a nossa constituição, visto que, aprendemos a reconhecer nas coisas o que elas têm em comum conosco. Desta maneira, quanto mais exercemos nosso ser alegremente e ativamente, mais consoante estamos à atividade racional, e tanto mais nossa mente é capaz de conceber as coisas sob a ótica da necessidade e da eternidade. A razão como conhecimento verdadeiro do bem e do mal<sup>49</sup> favorece os encontros alegres e inibe os encontros tristes na medida em que ela mesma atua como um afeto potencialmente mais forte e contrário a eles. De fato, é a experiência docente dos afetos passionais que nos proporciona a vivência racional, ou seja, neste âmbito a razão se apresenta como um recurso de solução dos problemas oriundos da oscilação passional, como explica Chauí<sup>50</sup>: “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”. Afeto entre os afetos, a razão é potência para combater os afetos nocivos, expurgando-os da mente outrora debilitada, assim como, é potência para constituir e afirmar a mente de forma adequada. Portanto, a mente racionalmente constituída e afirmada é força para produzir afetos ativos e força para refrear afetos passivos, uma vez que ela mesma possui internamente condições de não se afetar por estes afetos. Ademais, veremos no próximo capítulo como a felicidade e a liberdade humana pressupõem a atividade racional.

A relevância da razão em nosso percurso ético é justamente permitir a fruição de nossa felicidade ao favorecer mente e corpo para a excelência da ação. A experiência racional como vivência do afeto de alegria já demarca o início da mesma. Por sua vez, é a partir do conhecimento de segundo gênero que na *Ética* Spinoza concebe o conhecimento de terceiro gênero ou também denominado por ciência intuitiva, como o conhecimento que “parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas” (EII P40 S2). Neste âmbito cognitivo, experimentamos o supremo esforço de viver, o qual indica propriamente o gozo da felicidade, ou seja, o gozo do

---

49 Recordamos que para Spinoza tais noções são relativas a cada indivíduo e, sob pontos de vista diferentes, uma coisa pode ser considerada boa ou má.

50 CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 59.

bem eterno e infinito, designado por Spinoza pela união com Deus, causa eficiente de todas as coisas. Assim, no decorrer deste capítulo, veremos que para o filósofo, o caminho que conduz à felicidade envolve toda a constituição interna confusa de nós mesmos e dos outros modos finitos, ou seja, nossa servidão frente aos afetos, dada pelo primeiro gênero de conhecimento, assim como, a percepção adequada desta constituição modal aliada à apreensão da necessidade substancial no segundo gênero de conhecimento, a qual consolidará na compreensão da ordem necessária e eterna de produção de efeitos pela potência substancial.

## 2.2 Filosofia: meditação assídua da vida

Em Spinoza, uma mente racionalmente constituída age com contentamento, alegria e satisfação em viver. Ademais, assim vivendo adequadamente, almeja o seu crescimento e a sua expansão na existência, assim como aspira viver indefinidamente e conceber as coisas desta maneira. A experiência dos afetos converte-se em experiência do pensamento, o qual busca instituir uma nova maneira para enfrentá-los e compreendê-los. Expliquemos melhor este ponto: para o filósofo, a vida é a oportunidade para conhecermos nossos afetos, nossa natureza e constituição e sobretudo, é o momento para compreender – pelo segundo gênero de conhecimento – a causa das coisas singulares, desvencilhando-se desta forma, da passividade, e assim atingindo a plenitude existencial. Em efeito, a mente orientada pela razão supera a instabilidade e a contradição afetiva, ou seja, o que ela conquista é a solução do contínuo aumento e diminuição de sua potência. Isto ocorre devido ao fato da mente atuar como força para repelir os afetos passivos e, conseqüentemente, não ser afetada por estes: conservando e perseverando em seu ser, a mente racional é potência para o conhecimento verdadeiro e revela a fruição adequada do *conatus*, nosso esforço vital e supremo. A razão revela a potência mental sobre as afecções e fundamenta a trajetória ética humana.

Entretanto, o que é filosofia para Spinoza? De acordo com Zac<sup>51</sup>, a noção de filosofia em Spinoza corresponde ao sentido etimológico da palavra, ou seja, a filosofia é efetivamente amor à sabedoria, a qual abarca mais precisamente, o estudo de nossa sabedoria, assim como os meios e as condições que facilitem sua aquisição. A sabedoria é, neste caso, a expressão da alegria ativa, na qual a meditação assídua e ponderada sobre a vida – e não da morte – é o exercício com o qual necessitamos nos ocupar constantemente. Ora, a sabedoria spinozista é constituída e fundamentada pelos campos afetivo, cognitivo e ético, os quais demarcam

51 Cf. ZAC, Sylvain. *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963, p. 175.

propriamente o percurso humano na conquista da felicidade. Para Spinoza, a sabedoria é inerente ao *conatus*, e quanto mais nos esforçamos por conhecer e compreender nossos afetos, menos padecemos deles, e menos somos servos de seus efeitos. É portanto, a partir do estudo de si mesmo e de seus afetos, ou seja, o que Zac denomina por “exame de consciência”<sup>52</sup>, que podemos compreender o verdadeiro objetivo da filosofia em Spinoza, qual seja, a busca pela sabedoria e o conhecimento do bem eterno e contínuo. Veremos a seguir que tais objetivos são indissociáveis entre si, visto que ao compreendê-los conquistamos nossa união com Deus, a qual consiste em nossa felicidade ou sabedoria suprema. Por fim, em Spinoza, a sabedoria é correlato de uma vida virtuosa e alegre.

Neste sentido, a concepção de filosofia spinozista caracteriza uma determinada forma de viver, forma esta que advém da razão como entendimento adequado e condutora das ações. A razão favorece a vida e, conseqüentemente, a filosofia, pois esta é esforço de compreensão adequado dos afetos: guiados pela razão, “buscaremos entre dois bens, o maior, e entre dois males, o menor” (EIV P65). Com o advento da razão, o homem torna-se ativo, ou seja, torna-se causa adequada de suas ideias e afetos e assim, tanto mais é capaz de autoperseverar na existência. Neste caso, a mente supera a servidão afetiva e passa a regozijar da alegria ativa, a qual é genuíno amor à sabedoria. Mas porque isto ocorre? A mente racionalmente constituída favorece internamente sua potência, pois ao entrar em um processo de produção necessária de ideias, dispõe o corpo a agir com mais potência de produção adequada de suas afecções, visto que, a mente ao desejar para si mesma esta condição, igualmente deseja o favorecimento corporal, ou seja, deseja o benefício de sua própria potência de atuação. Na *Ética*, Spinoza explica que “o desejo que surge da razão, isto é, o desejo que se gera em nós enquanto agimos, é a própria essência ou natureza do homem” (EIV P61). Assim sendo, mente e corpo conduzidos pela razão, proporcionam ao homem uma vida afirmativamente alegre, permitindo-o vivenciar com maior intensidade sua própria atividade afetiva interna, assim como vivê-la e desfrutá-la juntamente aos demais modos finitos humanos. Ora, o afeto de desejo concorde à razão sinaliza ao homem passar a uma perfeição maior, a qual corresponde internamente a sua liberdade. Portanto, adiantamos que a conquista do segundo gênero de conhecimento vincula-se e harmoniza-se com a conquista da liberdade humana<sup>53</sup>, isto é, com a liberdade manifestamos a forma de viver alegre, ativa e produtiva e, sobretudo, conveniente ao esforço afetivo, cognitivo e ético delineado pelo filósofo na *Ética*.

---

52 *Op. cit.* p. 174.

53 A questão sobre a liberdade humana será desenvolvida no terceiro capítulo. Por ora, no presente capítulo nos preocupamos apenas em trazê-la para o horizonte da discussão, visto que esta noção está vinculada à abordagem que realizamos nesta seção.

Por conseguinte, a razão intensifica nossa potência para pensar, agir e viver, ou seja, favorece nossa potência para existir em ato. Destarte, de acordo com o filósofo, a razão constitui “o desejo de viver feliz ou de viver e agir bem” (EIV P21) consigo próprio e com os outros modos finitos. Afirmamo-nos e reconhecemo-nos como parte da potência substancial – como *conatus* – quando encontramos as condições favoráveis para efetuar e realizar a nossa própria potência. Sabemos que em Spinoza são os afetos que efetua a potência; neste sentido, as condições que melhor realizam este feito designam um determinado tipo de afeto, a saber, afetos ativos e portanto, condizentes à atividade racional.

Desta forma, a trajetória afetiva pode indicar de um lado o retrato do homem sábio, o qual realiza adequadamente sua potência e se esforça por realizar bons encontros, pois busca o melhor para si, ou seja, o homem sábio busca o que está de acordo com o seu *conatus*, pois tendo compreensão de seus afetos, reconhece aquilo que o beneficia e o aperfeiçoa cada vez mais. Mas, por outro lado, o percurso afetivo também pode indicar o retrato do homem servo, o qual igualmente realiza sua potência, embora esta realização seja ainda inadequada e ineficiente. Neste sentido, Deleuze<sup>54</sup> reconhece que em Spinoza não há diferença do ponto de vista da potência entre o sábio – o homem racional, forte ou potente – e o servo – o homem insensato, débil ou impotente –. Ainda que suas potências sejam de graus diferentes, ambos se esforçam em conservá-la, ou seja, tanto um quanto o outro, efetua sua potência a cada momento conforme lhe convém, visto que, como vimos anteriormente, “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (EIII P6). A distinção entre o sábio e o servo reside na qualidade de suas afecções, isto é, no tipo de afecções (se adequadas ou inadequadas), as quais determinarão o esforço de cada um deles na conservação e efetuação de suas potências, e conseqüentemente no exercício de cada um destes em autoperseverarem na existência. Assim, o homem sábio decide a partir de suas afecções e ideias adequadas ou ativas a condição que seja mais favorável para atuar e efetuar sua potência, e de outra maneira, o homem servo não tendo plena compreensão de si, age de acordo com suas afecções e ideias inadequadas ou passivas, as quais em vez de favorecerem a efetuação de sua potência, a coíbem. Entretanto mesmo que precariamente, o servo a realiza consoante a sua melhor condição para fazê-la.

Conforme Deleuze<sup>55</sup>, a diferença entre o sábio e o servo não expressa uma oposição moral, dado que não há nem bem, tampouco mal absolutos em Spinoza, porém, tal relação

54 Cf. DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Fortaleza: EDUECE, 2009, pp. 105-118 (O *conatus*, o homem racional e o homem demente) e *Spinoza y el Problema de la Expresión*. Tradução H. Vogel. Barcelona: Muchnik, 1996, pp. 247-265 (capítulo XVI).

55 Cf. DELEUZE, Gilles. *Idem, Op. cit.*

expressa uma diferença ética, qual seja, a maneira como cada modo finito é constituído e constitui-se na dinâmica dos afetos, ou, em outro sentido, o que cada corpo, assim como cada mente é capaz de realizar no encontro com outras modalidades finitas e intensivas. Neste sentido Deleuze reconhece a *Ética* spinozista como “a arte de organizar os encontros”, ou seja, a *Ética* é o fidedigno esforço de cada *conatus* que, conduzido pela razão é capaz de formar e compor relações que favoreçam sua conservação, perseveração e expansão na existência: “filosofia da afirmação pura, a *Ética* é também filosofia da alegria que corresponde a esta afirmação”<sup>56</sup>. Esta concepção ética indica que o servo permanece separado de sua potência de atuação; é, portanto, impotente ou débil diante de seus afetos, os quais são afetos de tristeza, enquanto o sábio, por sua vez, ao realizar-se e constituir-se ativamente com seus afetos – alegres –, possui plena posse de sua potência, a qual é afirmação e favorecimento de seu próprio ser. Desta forma, o sábio é o homem que se esforça por organizar os encontros, isto é, bons encontros, e a cada encontro constituído, busca compor a potência do outro modo com a sua, esforçando-se em obter benefício e utilidade com a mesma, como explica o filósofo:

quanto mais uma coisa concorda com a nossa natureza, tanto mais útil ou melhor é para nós; e, inversamente, quanto mais uma coisa nos é útil, tanto mais concorda com a nossa natureza. Com efeito, à medida que não concorda com a nossa natureza, será diferente da nossa natureza ou contrária a ela. Se for diferente, então, não poderá ser nem boa, nem má. Se, por outro lado, for contrária, será, então, também contrária à natureza que concorda com a nossa, isto é, contrária ao bem, ou seja, má. Assim, nada pode ser bom senão à medida que concorda com a nossa natureza (EIV P31 C).

Para Spinoza, o processo de composição intensiva e afetiva de um modo com outro modo ocorre devido à atividade interna da mente, a qual é esforço de compreensão adequada dos afetos passionais, visto que, “um afeto está tanto mais sob nosso poder, e a mente padece tanto menos, por sua causa, quanto mais nós o conhecemos” (EV P3 C). Assim, o afeto passivo é convertido pela mente guiada pela razão em um afeto ativo, dado a capacidade mental para conhecê-lo e purificá-lo do inadequado e confuso. Mais uma vez destacamos que a problemática afetiva é certamente uma questão solucionada conforme a maneira como nos relacionamos com as adversidades afetivas pelo conhecimento. A razão possui uma função fundamental neste processo, uma vez que é próprio do âmbito racional a formação das noções comuns, como explicamos. Ora, a segunda parte da *Ética* trata de demonstrar que “todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos” (EII P13 L2) e, desta forma, mostra que a mente sendo ideia do corpo, percebe tudo aquilo que passa por ele: a mente é ideia de

56 DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el Problema de la Expresión*. Tradução H. Vogel. Barcelona: Muchnik, 1996, p. 265. Tradução nossa.

seu corpo, mas é igualmente ideia de todas as coisas comuns que este corpo compõe com os demais corpos e pelas quais eles se relacionam, e constitui uma ideia destes aspectos comuns corporais. A mente é, pois, capaz de formar uma ideia adequada destes elementos, e quanto mais a forma, mais se integra ao seu corpo e conseqüentemente com o todo corporal, dado que, ao formar noções comuns, a mente adentra no plano eficiente da Natureza Naturante, onde todos os efeitos são necessários e eternos. Isto ocorre devido ao fato de que quando conhecemos os efeitos segundo a ordem da necessidade, isto é, pela sua causa, compreendemos a sua adequada e necessária existência, tal como foram concebidos substancialmente. Neste sentido, a causa que envolve as paixões – quando apreendida e compreendida pela razão – é uma causa adequada, a qual deriva da ordem necessária e ontológica de concatenação de todas as coisas. Desta maneira, a atividade racional, pela qual o sábio se orienta, corresponde a um processo de depuração afetivo, onde os afetos, outrora paixões, ou seja, ideias inadequadas e confusas, são convertidos em ações, isto é, em ideias adequadas, claras e distintas.

Com efeito, a relação entre paixão e ação é essencial na conquista de nossa felicidade. Spinoza já advertira desde o início do *Tratado da Reforma da Inteligência* sua relevância, o qual associa a um enfermo desvalido uma mente perturbada pelas paixões. Neste sentido, o objetivo supremo humano é ascendê-las e conhecê-las pelo intelecto, ou seja, adequadamente e, desta maneira, refiná-las a fim de atingir uma maior perfeição, cuja conquista desprende o verdadeiro gozo eterno de felicidade. Em Spinoza, a superação passional engendra o trabalho árduo de compreensão afetivo: é propriamente o exercício da filosofia que possibilita tal tarefa, a qual se apresenta como meditação da vida, uma vez que é na experiência vital que confrontamos e transformamos nossos afetos. Neste processo Chauí<sup>57</sup> identifica no interior do *Tratado da Reforma da Inteligência*, o exercício da filosofia como *emendatio*, isto é, a atividade filosófica consiste na reparação e purificação da mente passiva e ao expurgar os afetos nocivos, o exercício da filosofia visa desta forma a atingir uma vida plena e internamente favorecida, ou dito em outras palavras, ética. Em Spinoza, a razão é responsável por esta depuração e como tal, quanto mais exercitamos este gênero de conhecimento, menos padecemos dos afetos tristes: a função da razão é reordenar adequadamente a dinâmica afetiva, assim como ordenar os afetos segundo a ordem necessária causal, dispondo-os ativamente na constituição afetiva humana.

Assim, para concluirmos esta questão, sabedoria e servidão em Spinoza correspondem

---

57 Cf. CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real – Imanência e Liberdade em Espinosa* (volume I). São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 663.

à experiência afetiva com que cada modo efetua e expressa sua potência. Enquanto a sabedoria manifesta a adequação corporal e mental para os afetos, ou seja, manifesta a riqueza do indivíduo em agir e pensar por si próprio, assim como a força de sua potência, a servidão indica a inadequação para existir em ato, pois o homem servo é ainda dependente das causas contingentes externas e transitórias a ele para constituir-se e, desta forma, a servidão aponta para a pobreza do indivíduo e, conseqüentemente, sua impotência para agir e pensar de acordo consigo mesmo. Portanto, a mente racionalmente disposta é capaz de compreender e examinar os afetos passivos e igualmente capaz de anular os efeitos nocivos acarretados por tais afetos na constituição humana. Neste estágio a mente humana é potência de abertura para o novo, o qual é expresso pela sublime fruição do bem verdadeiro, ou seja, o conhecimento intelectual da causa una e suprema, almejado desde o início de nosso percurso ético afetivo.

A seguir, abordaremos a questão do terceiro gênero de conhecimento, bem como a concepção de amor intelectual a Deus. Não obstante, é fundamental compreendermos a filosofia spinozista como uma filosofia da imanência, na qual a teoria dos gêneros de conhecimento não é concebida pelo filósofo como uma estrutura de níveis hierárquicos de uma constituição cognitiva humana, conforme explica Chauí: “os gêneros de conhecimento não são graus sucessivos em que o superior completa e comanda os inferiores, mas cada um deles possui uma estrutura própria e leis próprias de operação”<sup>58</sup>. A teoria dos três gêneros de conhecimento na *Ética* indica portanto, estágios de uma única e mesma atividade cognitiva mental, ou seja, indica o exercício da potência mental em compreender as coisas e os afetos. Assim, o estudo dos gêneros de conhecimento conduz à compreensão de suas propriedades individuais, assim como conduz à escolha do melhor gênero de conhecimento que é necessário alcançarmos, o qual certamente está de acordo com o propósito desta dissertação.

### 2.3 A suprema alegria: *amor Dei intellectualis*

Em Spinoza, o terceiro gênero de conhecimento – também denominado por ciência intuitiva – é o conhecimento que “parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas” (EII P40 S2). Este gênero de conhecimento envolve o exercício de compreensão intuitiva de Deus, isto é, envolve a apreensão direta da causa eficiente absolutamente infinita pela qual somos efeitos imanes e necessários. Portanto, é a intuição da ordem ontológica e epistemológica

---

58 CHAUI, Marilena. *Op. cit.*, p. 61.

determinada pela Natureza Naturante que o terceiro gênero de conhecimento proporciona à mente humana alcançar. Assim, este âmbito cognitivo confere visão intelectual de nós mesmos, onde nos apreendemos como modos finitos singulares intensivos, ao passo que simultaneamente nos integramos ao Ser absoluto, constituindo desta maneira uma unidade harmônica. O movimento de composição realizado pelo modo finito humano à substância é propriamente a ação de uma mente internamente potencializada, ou seja, é o resultado de um exercício de purificação afetiva pelo qual a mente expurgou os afetos nocivos e passivos e, desta forma, se fortaleceu para ascender ao conhecimento claro e direto da causa necessária de sua existência, isto é, Deus. Este exercício de pensamento, qual seja, conhecer a si mesmo enquanto singularidade afetiva para posteriormente conhecer o que é em si, é, pois, o prenúncio da felicidade almejada.

Tanto na *Ética* quanto no *Breve Tratado*<sup>59</sup>, Spinoza compreende os gêneros de conhecimento a partir de uma referência matemática. O filósofo considera o seguinte: sejam dados três números, como podemos obter um quarto número, o qual esteja proporcionalmente para o terceiro, assim como o segundo está para o primeiro? Na concepção spinozista existem três possibilidades de solução para esta equação, as quais equivalem à condição como cada mente está conduzida por uma determinada maneira de conhecer. Assim, aquele que ouviu dizer, isto é, conheceu pela opinião de outrem – que “de acordo com a regra de três, se multiplica o segundo número e o terceiro, e se divide então o total pelo primeiro número, encontra um quarto número que tem com o terceiro a mesma razão que o segundo tem com o primeiro” (KV II 1 §3), se orienta simplesmente a partir do primeiro gênero de conhecimento, ou seja, pela experiência vaga e contingente das afecções, uma vez que apenas repete o mesmo procedimento matemático sem ao menos refletir e investigar por si próprio sua real veracidade. Um outro homem, não satisfeito com este método, visto que não contempla um princípio universal e necessário, pois tal procedimento se refere à casos particulares, consulta a razão, a qual lhe assegura que “de acordo com a propriedade dos números proporcionais, é assim e não poderia ser de outro modo” (KV II 1 §3). Esse homem por sua vez, possui a clara convicção de que a maneira como sua solução é conduzida, lhe garante plena precisão. Neste caso, é o exercício de compreensão dado pelo segundo gênero de conhecimento, ou seja, o exercício racional que justifica a conclusão. Entretanto, há uma terceira forma de conhecer, a qual não se deixa confundir pelas impressões externas, tampouco pelas operações racionais. A

---

59 Cf. EII P40 S2, KV II 1 e KV II 2. No contexto do *Breve Tratado*, o filósofo apresenta três modos de conhecer, a saber: 1º. Crença ou conhecimento por ouvir dizer (*door Waan* ou *Opinie*); 2º. Verdadeira crença ou verdadeira razão (*door Waar Geloof*) e 3º. Intelecção clara e distinta (*door klaare en onderscheide Kenisse*). Os modos de conhecer equivalem aos três gêneros de conhecimento na *Ética*.

mente conduzida por este âmbito cognitivo, contempla imediatamente a clara proporcionalidade entre todos os números desta equação. Este procedimento, de acordo com Spinoza, demarca o território do terceiro gênero de conhecimento, ou seja, em outras palavras, a própria intuição, na qual não existe mais mediação – seja pela opinião, seja pela razão – entre aquele que conhece e o conhecido, mas sim, conhecimento direto, sem intervenções, e em si mesmo do que se procura conhecer. É, pois, por ser apreensão direta do objeto que o terceiro gênero de conhecimento favorece a conquista e a fruição da felicidade, assim como, o amor intelectual a Deus.

A intuição spinozista é portanto, o processo de visão interior com o qual a mente “vê e observa as coisas” (EV P23 S). Assim, a mente intuitivamente conduzida, supera a percepção sensível, particular e limitada do primeiro gênero de conhecimento, e igualmente supera o âmbito racional, o qual retira conclusões a partir de operações lógica-dedutivas. Neste sentido, de acordo com Lívio Teixeira<sup>60</sup>, o terceiro gênero de conhecimento dispensa as experiências contingentes dadas pela opinião e pelo ouvir dizer, tanto quanto dispensa o intermédio racional, pois ele possui a visão clara e distinta, ou seja, a intuição direta da própria coisa.

A ciência intuitiva indica a maneira pela qual a mente finita se une indissolúvel e imediatamente ao intelecto infinito substancial, isto é, a ciência intuitiva aponta para o conhecimento intelectual de Deus, o qual é caracterizado pelo filósofo pelo soberano e verdadeiro bem, assim como fonte inesgotável de alegria. Spinoza reconhece que “o terceiro gênero de conhecimento procede da ideia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas [modos finitos]” (EV P25 D), ou seja, é a ordem estabelecida por Deus juntamente com a essência dos atributos pensamento e extensão que a mente humana – modo finito imanente do atributo pensamento – passa a compreender adequadamente e necessariamente como expressão de uma unidade ontológica constituída de um lado pela Natureza Naturante como causa eficiente de todas as existências e essências modais e, de outro lado, pela Natureza Naturada, a qual envolve os efeitos imanentes, necessários e eternos desta produção. Neste sentido, quanto mais compreendemos as coisas através da ciência intuitiva, mais compreendemos Deus, e quanto mais compreendemo-o, mais somos internamente favorecidos e potencializados.

Esta forma de compreender adequadamente a si mesmo como expressão substancial necessária e eterna é de acordo com Zac<sup>61</sup>, uma maneira de renovar-se para o conhecimento

---

60 Cf. TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: UNESP, 2001, pp. 85-91.

61 Cf. ZAC, Sylvain. *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963, p. 207.

verdadeiro da existência. Isto ocorre porque passamos a participar conscientemente da ordem da totalidade potencial infinita na qual as ações de Deus se efetuam e assim, passamos de uma constituição de passividade afetiva e cognitiva para uma constituição plenamente ativa. A regeneração proporcionada por tal conhecimento nos abre para a experiência do novo na medida em que beneficia mente e corpo alcançar uma perfeição superior, isto é, favorece o modo humano na conquista da suprema alegria. Enquanto o homem não realiza a fusão de sua essência com a essência substancial, a compreensão de sua existência se mantém inadequada e passiva, assim como, em outro sentido, sua existência revela apenas uma incompleta duração contingente, na qual predomina uma constante oscilação afetiva.

A união cognitiva do finito com o infinito consolidada pelo terceiro gênero de conhecimento institui nossa suprema saúde e sabedoria, as quais exprimem ativamente o afeto de alegria como o afeto de afirmação da existência por inteiro. Na *Ética*, Spinoza reconhece que o terceiro gênero de conhecimento origina na mente humana a maior satisfação que pode existir, o qual fundamenta a união afetiva do modo finito com a substância:

do terceiro gênero de conhecimento nasce, necessariamente, o amor intelectual de Deus. Pois desse gênero de conhecimento nasce uma alegria que vem acompanhada da ideia de Deus como sua causa, isto é, o amor de Deus, não enquanto o imaginamos como presente, mas enquanto compreendemos que Deus é eterno. É isso que chamo de amor intelectual de Deus (EV P32 C).

Spinoza denomina tal satisfação de amor intelectual. No entanto, como podemos compreender este afeto? Como o filósofo define o amor? Qual a relação do afeto de amor com o intelecto? E, porque a noção de amor intelectual a Deus marca afetivamente o terceiro gênero de conhecimento? Na *Ética*, Spinoza apresenta a seguinte definição de amor: “o amor é uma alegria acompanhada da ideia de uma *causa exterior*” (EIII AD6, grifo nosso). Inicialmente esta definição parece-nos problemática para compreendermos a noção de amor intelectual a Deus, pois a mesma alude uma relação com uma causa exterior. A definição de amor como fruição alegre associada a algo exterior visa mais esclarecer as relações imaginárias do primeiro gênero de conhecimento, o qual, relembremos, refere-se às afecções conflituosas modais, ou seja, às relações que ocorrem ao acaso dos encontros, e, o que nos importa neste momento é apenas compreendermos o afeto de amor como a expressão da alegria. Neste sentido, a exposição do *Breve Tratado* é mais adequada na elucidação de nossas questões: “o amor nasce do conceito e do conhecimento que temos de uma coisa, e quanto maior e magnífica se mostra a coisa, tanto maior é o amor em nós” (KV II 5 §3). O conhecimento de Deus desencadeado pelo terceiro gênero de conhecimento produz na mente humana um sumo e intenso júbilo, o qual exprime uma suprema alegria, ou seja, a mente

passa a manifestar genuíno amor a Deus.

O amor gerado pelo terceiro gênero de conhecimento é, portanto, pleno e ativo, mas sobretudo intelectual, uma vez que é produto imediato da ação de uma mente internamente favorecida. Para Spinoza, o amor intelectual a Deus é efetivamente união da mente humana com o intelecto divino, do qual ela mesma é uma modificação finita intrínseca, ou seja, o amor intelectual a Deus é integração cognitiva afetiva com a causa da existência e essência humana. Assim, para retomarmos a definição anteriormente apresentada de amor, o filósofo explica que uma de suas propriedades “é a vontade do amante de unir-se à coisa amada” (EIII AD6 Ex), o qual no caso do amor intelectual a Deus, corresponde à união internamente estabelecida pelo conhecimento intuitivo de terceiro gênero entre o modo finito humano à Deus, conforme elucida o contexto do *Breve Tratado*: “o amor é uma união com o objeto julgado magnífico e bom por nosso intelecto; queremos dizer uma união pela qual o amante e o amado se convertem em uma mesma coisa e formam um todo” (KV II 5 §6). O amor intelectual a Deus é, desta maneira, fusão completa entre a Natureza Naturada – Deus como efeito – e a Natureza Naturante – Deus como causa –, constituindo assim o elo existencial e essencial fundamental da ordem ontológica, epistemológica e ética concebida pelo filósofo.

De acordo com Deleuze<sup>62</sup>, os gêneros de conhecimento em Spinoza indicam maneiras intensivas de viver. Neste sentido, o âmbito do terceiro gênero de conhecimento abarca a totalidade das ideias adequadas, as quais formamos acerca de nós mesmos, dos outros modos e de Deus. Expliquemos melhor este ponto: a partir do terceiro gênero de conhecimento, o homem compreende a essência dos atributos pensamento e extensão de Deus, e conseqüentemente compreende-se como uma modificação intrínseca, necessária e imanente destes dois atributos, assim como, igualmente compreende os demais modos finitos como efeitos da ação dos referidos atributos divinos. A compreensão de cada um destes elementos confere à mente plena adequação, uma vez que são compreendidos por ela tais como são concebidos por Deus. Spinoza explica que “quem compreende a si próprio e os seus afetos clara e distintamente, ama a Deus; e tanto mais quanto mais compreende a si próprio e os seus afetos” (EV P15). Assim, com o terceiro gênero de conhecimento adentramos em uma dimensão mais potente de produção e compreensão de nossas ideias e afetos, experimentamos, pois, uma suprema e perene alegria a qual vem acompanhada da ideia de Deus como sua causa. Passamos a amar Deus, pois passamos a fruir em uníssono com a sua infinita potência de atuação e produção.

---

62 Cf. DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el Problema de la Expresión*. Tradução H. Vogel. Barcelona: Muchnik, 1996, pp. 298-315 (capítulo XIX).

O amor intelectual a Deus é, conforme afirma o filósofo, “uma parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo” (EV P36), ou seja, este amor é ato puro, absoluta alegria de uma mente adequadamente favorecida. Assim, o terceiro gênero de conhecimento designa o campo de produção ativa de afetos e ideias, em que a atividade de uma mente internamente beneficiada integra-se imediatamente a Deus. É imprescindível lembrarmos que pelo fato de sermos modos substanciais estamos ontologicamente e necessariamente unidos a Deus. Entretanto, a nível epistemológico, o conhecimento de primeiro gênero mostra-se como um obstáculo para esta união, uma vez que o mesmo sustenta-se na mediação confusa e inadequada da imaginação. O mesmo ocorre no âmbito afetivo passional, – conforme dito anteriormente, aquilo que Spinoza denomina no *Tratado da Reforma da Inteligência* como os proveitos obtidos pela riqueza, honra e concupiscência –, em que a qualidade transitória dos bens almejados pode preencher o indivíduo com afetos tristes, assim como impedi-lo de vivenciar afetos alegres e, conseqüentemente, impossibilitá-lo de fruir uma maior alegria.

É próprio do terceiro gênero de conhecimento fornecer clareza e discernimento mental, e igualmente proporcionar ao indivíduo compreensão intuitiva de si mesmo, do outrém e de Deus. No nível intelectual de compreensão, a mediação é direta, não há mais intercessão passional, da qual inicialmente somos dependentes. Trata-se, portanto, de um estágio de total imanência, em que as vicissitudes do exterior são refreadas e reguladas pela potência mental, ou seja, pelo conhecimento ativo, claro e direto. Assim, a união que o terceiro gênero de conhecimento possibilita é conquistada pelo modo humano no decorrer de sua trajetória afetiva. Relembremos que o campo afetivo primordial é marcado pela constante passividade, na qual, a imaginação media nossa relação com o restante das coisas que nos cercam. Neste contexto, nos mantemos separados de nosso *conatus*, assim como, da totalidade da Natureza, visto que, na paixão formamos uma ideia confusa e inadequada de nós mesmos, dos outros modos e de Deus. Como vimos anteriormente com Deleuze<sup>63</sup>, estas são as três noções resgatadas com a instituição da compreensão adequada do conhecimento intuitivo.

Portanto, o terceiro gênero de conhecimento exposto na *Ética* efetiva o projeto metodológico requerido pelo *Tratado da Reforma da Inteligência*, a saber, fazer com que o homem encontre posteriormente à purificação e ao restabelecimento de seu intelecto, uma certa natureza e perfeição superior, a qual é, de acordo com o filósofo, “o conhecimento da união da mente com a Natureza inteira” (TIE 13). Spinoza reconhece a necessidade de compreendermos adequadamente através do intelecto a ordem da Natureza inteira, pois somente desta maneira adquirimos aquela natureza superior junto ao amor que a acompanha,

---

63 Cf. DELEUZE, Gilles. *Idem, Op. cit.*

ou seja, gozamos da própria felicidade. A *Ética* demonstra que “quanto mais uma coisa tem perfeição, tanto mais age e tanto menos padece e, inversamente, quanto mais age, tanto mais ela é perfeita” (EV P40). Assim, conforme indica Lívio Teixeira, o terceiro gênero de conhecimento “exprime a mais alta consciência que o homem pode alcançar de si mesmo”<sup>64</sup>, uma vez que com este âmbito cognitivo o homem pode compreender a unidade e a totalidade das coisas, ou seja, pode compreender a si mesmo tanto quanto todas as coisas singulares como expressões necessárias da essência e existência divina, e igualmente compreender a íntima relação e união consigo e com todas elas. Assim constituído, regozija de uma suprema perfeição: a harmonia e o amor intelectual concomitante a Deus.

Observemos diante disso, o papel epistemológico existente no decorrer da trajetória afetiva de cada indivíduo: a ética spinozista é, pois, o percurso onde aprendemos com os afetos e nos conhecemos e compreendemos através deles, assim como intensificamos nosso *conatus* e fruímos da alegria ativa, a qual decorre de uma relação mental-corporal adequada consigo mesmo e com os demais modos finitos. Neste sentido, compreender os afetos é, portanto, reconhecê-los como inerentes, naturais e necessários da constituição humana, ou seja, compreendê-los adequadamente pelo terceiro gênero de conhecimento. A alegria é o afeto resultante deste processo, fundamental no fortalecimento do *conatus*, e certamente imprescindível na conquista da felicidade, visto que, quanto maior é a alegria com que somos afetados, mais participamos da natureza e compreensão divina e conseqüentemente maior é nossa perfeição. Assim, esta suprema alegria que emana na mente humana equivale a uma parte da alegria que flui no intelecto divino pela essência e existência modal, ou seja, envolvida pela compreensão intuitiva das coisas, a mente nesta apreensão cognitiva é análoga ao intelecto divino, dado que, sendo uma parte deste intelecto e constituída pelo mesmo, a mente humana passa a perceber as coisas tais como o intelecto de Deus as percebe e além disso, goza unida a ele de uma parte de seu amor infinito.

O terceiro gênero de conhecimento ou ciência intuitiva é, portanto, uma potência adequada e afetiva de compreensão das ideias e afetos e da vida como um todo. Spinoza reconhece que enquanto não dispomos deste conhecimento das coisas, é necessário conduzirmos nossas vidas com alguns preceitos que corroboram para o estabelecimento deste propósito, ou seja, regras seguras de vida que sigam a ordem da razão, com as quais possamos alcançar a perfeição e a união com Deus. No *Tratado da Reforma da Inteligência* o filósofo define alguns princípios que cumprem com tal função, a saber:

---

64 TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: UNESP, 2001, p. 191.

I. Falar ao alcance do povo e fazer conforme ele faz tudo aquilo que não traz embaraço a que atinjamos o nosso fim; II. Gozar dos prazeres só o quanto é suficiente para a manutenção da saúde; III. Enfim, querer dinheiro, ou qualquer outra coisa, só na medida em que é suficiente para as necessidades da vida, para a conservação da saúde e para conformar-nos com os costumes da cidade que não se oponham ao nosso objetivo (TIE 17).

Ora, compreendemos que uma mente racionalmente e intelectualmente favorecida é capaz de conduzir suas ações adequadamente, assim como, é capaz de impedir o domínio passional sobre si. As regras de vida apontadas por Spinoza indicam apenas algumas formas para fortalecer e beneficiar o modo humano em seu percurso afetivo, para que com isso ele alcance sua suprema perfeição e sabedoria. Neste sentido, a ação do amor intelectual a Deus suprime toda oscilação e contingência afetiva, uma vez que este amor altera nossa relação com os afetos, isto é, nossa relação com eles passa a ser internamente ordenada e potencializada. Assim, o relacionamento com os outros modos finitos permanece existindo: é este relacionamento que define a participação de cada um dos modos na vida do outro adequadamente. O que muda, portanto, é a maneira como os outros nos afetam, os quais atuam como auxiliares e complementares na produção ativa de nosso conhecimento e felicidade.

Portanto, o amor intelectual a Deus em Spinoza implica a compreensão mental adequada que o modo humano consolida consigo mesmo e com os demais modos em cada encontro afetivo. É principalmente a partir do terceiro gênero de conhecimento que temos condições de compreender que a causa de nossa alegria e plenitude encontra-se na intensificação e favorecimento de nosso *conatus*, ou seja, é por considerarmos as coisas externas a nós apenas como mediadoras desta conquista e não como fins em si, que nos tornamos aptos à conquista da felicidade. Neste sentido, a totalidade das coisas exteriores a cada individualidade intensiva, são – a partir do terceiro gênero de conhecimento – vistas como bens verdadeiros, capazes de contribuir ativamente na produção da felicidade e como tais, dignas de receber a nossa consideração e gratidão. É assim que riquezas, honras e concupiscência – as quais, de acordo com o filósofo, são os três bens perecíveis e transitórios mais desejados pelos homens – que quando assumidos apenas como recursos limitados e incompletos, ou seja, apenas como causas parciais, os mesmos podem auxiliar na fruição da felicidade, visto que, nos integramos apropriadamente com tais bens, os quais passam a ser considerados pela mente intelectualmente favorecida, como partes inerentes na relação de união com o todo modal e substancial. Desta maneira, no amor intelectual a Deus, todas as coisas contribuem na realização de nossa suprema alegria, ou seja, todas estas coisas e as afecções que elas nos desencadeiam podem ser compreendidas adequadamente, assim como, os afetos passivos podem ser transformados em afetos ativos, visto que, “não há nenhuma

afecção do corpo da qual não possamos formar algum conceito claro e distinto” (EV P4), e portanto, uma vez neste âmbito afetivo cognitivo a mente pode conceber todas as afecções, afetos e ideias adequadamente e quanto mais desta forma procede, mais compreende Deus.

Assim sendo, vimos anteriormente que em Spinoza o amor intelectual a Deus é um amor ativo e como tal, beneficia o *conatus* de maneira que o homem possa conduzir suas ações, assim como a totalidade de sua vida, ativamente. Este amor expressa através dos afetos alegres parte da potência intensiva de Deus, e, pelo fato de ser um amor que procede da atividade do intelecto, concorda com a razão e possibilita o equilíbrio interno e dinâmico entre as variadas partes do nosso corpo, mantendo-o em contínua perseverança e expansão na existência. Este equilíbrio interno do qual o corpo dispõe capacita-o a padecer cada vez menos dos afetos passivos, e igualmente proporciona uma maior compreensão e aprendizado com os mesmos, pois internamente equilibrado, o modo finito humano amplia seu *conatus* e se fortalece frente as vicissitudes externas. Além do mais, é este constante equilíbrio corporal que concede à atividade mental o florescimento da alegria ética e o exercício intelectual de compreensão dos afetos. Spinoza afirma que “quem tem um corpo capaz de fazer muitas coisas é menos tomado pelos afetos que são maus, isto é, pelos afetos que são contrários à nossa natureza” (EV P39 D). Desta forma, aquele que possui um corpo internamente favorecido, equilibrado e dinâmico, igualmente possui uma mente assim constituída, a qual frui da consciência adequada de si mesma e de seu corpo, das coisas singulares e de Deus.

A experiência do amor intelectual a Deus leva o homem a vivenciar afetos cada vez mais ativos e alegres, os quais tornam-o capaz de compreendê-los e reportá-los à ideia de Deus como sua causa. Neste sentido, a alegria experimentada a partir do amor intelectual fortalece o *conatus* e conseqüentemente intensifica o modo finito humano para completar-se e unir-se a Deus através do terceiro gênero de conhecimento. Assim, o verdadeiro gozo ético de felicidade encontra-se primeiramente no conhecimento de nossa singularidade e potência, tal como no conhecimento dos demais modos finitos para, por fim, alcançarmos o conhecimento ativo de Deus. Trata-se portanto, de um conhecimento intelectual que integra a parte – o ser modo – no todo – o ser substância –, o qual causa na mente de quem o regozija uma verdadeira e intensa satisfação, mas, sobretudo, fruição com todas as coisas, pois neste âmbito cognitivo todas as coisas são vias para expansão e fortalecimento existencial. Esta satisfação engendrada pelo terceiro gênero de conhecimento é, pois, o amor intelectual a Deus, ou seja, o consentimento de que Deus é causa necessária e imanente de nossa existência e essência, assim como, causa de toda Natureza Naturada.

Para Spinoza, é próprio do homem sábio rejubilar-se com o amor intelectual a Deus, o

qual o mantém em um estado de equilíbrio interno consigo mesmo e com o exterior, tal como o estimula experimentar alegria em todas as relações que o envolve. Para o homem assim disposto e constituído, as paixões não são mais nocivas, tampouco são obstáculos para a sua autoperseveração. A mente conduzida pelo terceiro gênero de conhecimento é capaz de transformar tais paixões em ações, visto que é capaz de compreendê-las clara e distintamente, isto é, adequadamente pela sua própria potência. Em suma, a alegria proporcionada pelo amor intelectual a Deus demarca o acordo entre vida e potência, acordo este que indica a suprema potência do conhecimento perpassando e completando a vida humana. Portanto, existe no percurso afetivo cognitivo a necessidade do resgate da experiência ética, sem a qual a felicidade não é possível. Compreendemos que em Spinoza a ética é precisamente a possibilidade da vivência da alegria contínua, assim como a possibilidade de conhecer intelectualmente Deus, ou seja, tais possibilidades quando realizadas intensificam o *conatus* a experimentar e a vivenciar sua própria potência juntamente à potência das outras coisas singulares. Neste sentido, para o filósofo, o gozo contínuo da alegria ativa caracteriza uma vida saudável e sábia e, além disso, eticamente favorecida e potente.

Do exposto até aqui concluímos que: a vivência e a compreensão dos afetos – se ativa e adequada – pode conduzir à experiência de nossa felicidade, a qual, certamente ocorre no campo do terceiro gênero de conhecimento. Entretanto, no próximo e último capítulo verificaremos com mais atenção no que consiste a verdadeira virtude e sabedoria, assim como, o que é propriamente a felicidade e a liberdade do modo finito humano. Trataremos, portanto, de desenvolver e elucidar a experiência ética da trajetória dos afetos.

### 3 O GOZO ÉTICO

“*Gracias a la vida que me ha dado tanto...*”

(*Violeta Parra*)

A investigação realizada nos capítulos anteriores procurou situar o lugar ocupado pela felicidade no contexto afetivo e epistemológico da filosofia spinozista. Neste sentido, constatamos que em Spinoza a questão da felicidade implica a vivência adequada e portanto, ativa dos afetos, a qual é efetivada pela maneira como nos relacionamos com nós mesmos e com os demais modos finitos através do conhecimento. Para o filósofo, a construção da felicidade implica necessariamente percorrer o caminho passivo e ativo dos afetos consoante aos três gêneros de conhecimento, caminho este que manifesta a ação ética de cada modo finito humano. Assim, é objetivo fundamental deste terceiro capítulo buscar itinerários de elucidação para a questão da felicidade a partir de sua perspectiva ética.

Contudo, o que compreendemos por ética no pensamento de Spinoza? A ética é precisamente a ação prática de sua filosofia, visto que o agir ético, – ou seja, a vivência da razão – favorece a ativação de cada *conatus* para a excelência da ação. Desta maneira, a conquista da felicidade somente é possível quando nos abrimos ao campo de experimentação de vivência dos afetos e conhecimento dos mesmos. A sabedoria em Spinoza é prática, isto é, conduz para uma vida melhor e mais plena de compreensão; é docente, pois possibilita o aprendizado de uma verdadeira alegria, a qual é fruição direta e imediata com a totalidade. A felicidade spinozista é esforço ativo e consciente de autoperseveração na existência e portanto, é a própria virtude pela qual afirmamos nossa vida.

#### 3.1 Agir por virtude

A compreensão de nossos afetos é, como vimos anteriormente, fundamental para o florescimento de uma alegria duradoura e constante. Para Spinoza, o conhecimento adequado dos mesmos favorece nossa potência de atuação: pensamos e agimos com os afetos e não contra eles. Assim, a filosofia spinozista não busca alcançar a felicidade a partir de um ascetismo<sup>65</sup> e aniquilação dos desejos e afetos, mas, de outra maneira, busca com eles afirmar

---

<sup>65</sup> Em Spinoza, compreendemos por ascetismo a prática de negação e renúncia dos afetos. Desta maneira, para o filósofo, a felicidade não pode ser alcançada por aquele que nega a si mesmo como modo finito humano e por isso mesmo, nega e não vive sua condição afetiva. Reconhecer os seus próprios afetos é o primeiro passo

e fortalecer o *conatus*, princípio vital de nossa existência. Para o filósofo o *conatus* é a própria virtude humana, como elucidada a seguinte definição: “por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é, a virtude enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas por meio das leis de sua natureza” (EIV Def 8). Considerando que cada modo finito humano expressa um determinado grau de potência que o caracteriza, ou seja, como somos singularmente um *conatus*, agimos no mundo conforme a esta potência intensiva. A experiência da virtude é, portanto, a vivência individual que cada modo realiza a partir de sua própria constituição conativa, dito em outras palavras, a partir de sua própria natureza.

Entretanto, quando agimos por virtude? Quando somos causa adequada de nossos afetos – ações e ideias – ou seja, concomitante ao exercício do segundo gênero de conhecimento. Recordemos que em Spinoza o âmbito cognitivo do segundo gênero de conhecimento é marcado pela atividade racional. O homem que se conduz pela razão se esforça em perseverar na existência, assim como afirma-a e favorece-a nas relações com os demais modos. A razão é, pois, o esforço de compreensão que a mente produz pela sua própria atividade interna, esforço este que viabiliza a compreensão adequada de si mesma, de seu corpo e de outros corpos exteriores. Para Chauí<sup>66</sup>, “a razão é a virtude ou a potência da mente, ato de compreensão atual que tem seu fim em si mesma”, ou seja, a mente, ao agir por virtude, age eticamente, pois visa seu próprio aprimoramento e perseveração.

Em Spinoza, a virtude é a ação que conduz à autonomia do indivíduo frente seus afetos. É, efetivamente, pelo exercício pleno de suas próprias forças que cada homem constitui-se como virtuoso. Neste sentido, agir por virtude implica a ativação de nosso *conatus*, o qual favorece a compreensão adequada das coisas. Desta maneira constituído, o modo finito humano é causa adequada do que ocorre consigo mesmo, dirige, pois, sua própria vida, busca o que lhe é útil e benéfico, e, ao fazê-lo, afirma sua existência. Para o filósofo, todas as coisas que promovem a adequação e o aumento de potência são úteis para a autoperseveração modal, e, contrariamente, nocivas, se promovem a inadequação e o enfraquecimento do *conatus*. Reconhecer o que nos é útil e buscá-lo é, portanto, vivenciar o bem, o qual é, à medida que somos dele conscientes, o próprio afeto de alegria, enquanto o mal é “aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem” (EIV Def 2), isto é, o próprio afeto de tristeza. Assim, todos os afetos causados e compreendidos

---

para compreendê-los adequadamente. Negar o constituinte afetivo, isto é, ser asceta, é negar sua própria essência e potência de atuação. Assim, o ascetismo não possui lugar na filosofia spinozista, pois sua prática indica a renúncia e o desprezo da potência vital de quem o realiza.

66 CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 247.

adequadamente são úteis, benéficos e virtuosos à nossa constituição, ou seja, concordantes à atividade racional e, como cada modo finito humano é uma potência singular, a vivência tanto do bem, como do mal é relativa a cada individualidade, não havendo, desta forma, modelos prescritos e definidos do que seja o bem e do que seja o mal absolutos. Em Spinoza, uma única e mesma coisa, de diversos pontos de vista, pode ser considerada tanto boa quanto má, assim como, indiferente, como explica o exemplo da música dado pelo filósofo: “a música é boa para o melancólico; má para o aflito; nem boa, nem má para o surdo” (EIV Praef). É, portanto, a partir de sua própria potência afetiva e cognitiva que o homem vive e compreende as coisas que o cercam, e assim o faz, efetivando sua maneira ética de ser, como assinala Deleuze, para o qual “toda a *Ética* se apresenta como uma teoria da potência em oposição à moral como teoria dos deveres”<sup>67</sup>.

Destarte, o primeiro e único fundamento ontológico da virtude consiste no esforço de buscar o que é útil para si mesmo pela razão, ou seja, o princípio vital que permeia toda existência modal humana implica na busca daquilo que pode beneficiar a sua própria conservação e aumento de sua potência, e que, portanto, seja útil para a sua constituição. Neste sentido, para Spinoza, “agir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas têm o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio” (EIV P24). Na medida em que a virtude é a nossa própria potência de atuação, todos os esforços – seja da mente, seja do corpo – quando conduzidos racionalmente favorecem nossa vida, assim como, intensificam nosso desejo de felicidade. Assim, quanto mais fortalecemos nosso *conatus* através da utilidade que extraímos das coisas externas a nós, mais somos virtuosos, e tanto mais a alegria ativa nos preenche, visto que, “quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude” (EIV P20). Ademais, o esforço para autoperseverar na existência e agir concorde à razão são a própria expressão adequada de nosso *conatus*.

De acordo com Zac<sup>68</sup>, a virtude spinozista é perfeição vital, visto que a mesma caracteriza o desejo de viver bem, assim como caracteriza o desejo de uma alegria autêntica e duradoura. Ora, o desejo por viver bem é inerente a cada individualidade quando a mesma existe em ato, ou seja, busca fazer com que suas ações sigam as determinações internas de sua própria natureza. Desta maneira, a virtude consiste na compreensão adequada das coisas – pelo segundo gênero de conhecimento – e certamente no benefício que tal compreensão

67 DELEUZE, Gilles. *Espinosa – Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 110.

68 Cf. ZAC, Sylvain. *Philosophie, théologie, politique, dans l'oeuvre de Spinoza*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979, p. 28.

proporciona para a autoperseveração do indivíduo, a saber, seu aumento de potência e perfeição, como explica o filósofo: “tudo aquilo pelo qual, em virtude da razão, nós nos esforçamos, não é senão compreender; e a mente, à medida que utiliza a razão, não julga ser-lhe útil senão aquilo que a conduz ao compreender” (EIV P26). Para Spinoza, a mente conduzida pela razão é um esforço de compreensão de seus afetos e ideias, e igualmente compreensão do que ocorre em seu exterior. Assim conduzida, a mente (e conseqüentemente o corpo unido a ela) age a partir de sua própria potência. Veremos na próxima seção como a atividade modal quando produzida pela razão – e conforme a sua potência de atuação – constitui a liberdade humana.

Uma vez que dissemos que a virtude é potência racional, a qual é caracterizada pela busca do útil, isto é, algo nos é útil na medida em que concorda com a nossa própria natureza, o que, à vista disso, pode nos ser útil? Para o filósofo, o que melhor favorece tal utilidade é a própria natureza de nossos semelhantes, ou seja, o relacionamento com outros modos finitos humanos, quando estes igualmente são conduzidos pela razão. Assim, por este motivo, é intrínseco ao homem que age e compreende as coisas conforme a razão, se esforçar para que os demais indivíduos também possam agir e compreender as coisas que os perpassam segundo suas próprias potências. Spinoza denomina por generosidade o afeto responsável por esta ação, visto que, a generosidade “é o desejo pelo qual cada um se esforça, pelo exclusivo ditame da razão, por ajudar os outros homens e para unir-se a eles pela amizade” (EIII P59 S). Neste sentido, a razão estabelece laços de amizade entre os homens, e unidos pela amizade, os homens têm condições de aumentar cada qual sua potência. Para Zac, “a amizade entre os homens é uma vitória da vida”<sup>69</sup>, pois é a amizade que possibilita a constituição de uma comunidade regulada por noções comuns, – ou seja, por princípios racionais – na qual os indivíduos concordam entre si e integram um todo mais forte e harmônico. Assim sendo, o conhecimento racional favorece a compreensão do próprio modo como causa adequada do que ocorre consigo mesmo, e com isto igualmente possibilita a compreensão do outro como parte imanente deste processo. Estas constatações obtidas pelo conhecimento racional são fundamentais para o alcance e compreensão de Deus, dado que, para o filósofo, o segundo gênero de conhecimento é o campo de integração do modo finito humano aos outros modos, e pelo qual é engendrado o terceiro gênero de conhecimento, isto é, a apreensão da essência e a consciência da totalidade das coisas.

Assim, é pela amizade que o próprio Spinoza busca desfrutar de suas relações, como

---

69 ZAC, Sylvain. *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963, p. 215.

expressa uma correspondência sua remetida à Willen van Blijenbergh<sup>70</sup>: “nada estimo mais, entre todas as coisas que não estão em meu poder, do que contrair uma aliança de amizade com homens que amem sinceramente a verdade” (Ep 19, pp.166-167). Ora, o filósofo reconhece a importância do acordo entre os homens individuais que conduzem suas vidas pela razão, pois, desta forma reunidos e a partir da conveniência de suas forças, eles são capazes de formar um indivíduo coletivo mais potente e múltiplo<sup>71</sup>. A formação deste indivíduo é, pois, fundamental para o exercício da política.

Para Spinoza, o conhecimento racional que temos do bem e do mal não tem força para refrear qualquer afeto, mas somente poderá refreá-lo se ele mesmo enquanto tal for considerado como um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser combatido. Isto ocorre devido à função que a razão adquire neste momento da trajetória afetiva: a razão só pode realizar sua potência de conhecimento se ela mesma atuar como um afeto mais forte e mais potente ante aos afetos passivos. É, pois, tarefa da razão determinar o que há de bom e o que há de mau nos afetos, isto é, a razão examina quais são os afetos que favorecem e quais são os que impedem a potência de agir e pensar do homem, assim como, quais lhe são convenientes e contrários, e define como manter os primeiros e como remover os segundos. Segundo Chauí, a razão atua como um *auctor moderator*, ou seja, “a razão pesa, medita, avalia, julga e oferece a medida, a moderação, passando do que é contrário por acidente ao que é conveniente por natureza”<sup>72</sup>. É, portanto, pela via racional que o estado de servidão e inadequação próprios da configuração imaginativa do primeiro gênero de conhecimento é compreendido e regulado pela mente. Assim, a parte II da *Ética* já enunciara que a suprema atividade da mente é conhecer as coisas pela razão, isto é, em Spinoza, o conhecimento adequado que o segundo gênero de conhecimento proporciona expressa a alegria interna modal, a qual sintetiza razão e virtude como aspectos indelévels do homem sábio.

De fato, na *Ética* a razão possui um caráter prático, a saber, a razão favorece o aumento de potência modal – uma vez que ela é pura atividade mental –, assim como possibilita ao modo o reconhecimento do que lhe seja bom ou mau nos afetos. Para o filósofo,

a razão não exige nada que seja contra a natureza, ela exige que cada qual ame a si

70 Cf. SPINOZA. *Correspondência*. Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

71 Esta proposição, qual seja, de que o homem quando conduzido pela potência da razão e conseqüentemente de seus afetos ativos é um deus para o outro homem é o princípio da sociedade civil em Spinoza, uma vez que, ao procurar o útil, o homem reconhece a necessidade de união com seus semelhantes, e, assim, o desejo de constituir o estado social. Esta e outras questões concernentes à teoria política spinozista são amplamente discutidas nos escritos políticos do filósofo, a saber, o *Tratado político* e o *Tratado teológico-político*, não constituindo, portanto, o foco de nosso trabalho dissertativo.

72 CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 245.

próprio; que busque o que lhe seja útil, mas efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição; e, mais geralmente, que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser (EIV P18 S).

Agir por virtude é, portanto, agir de acordo com o âmbito racional de conhecimento, o qual é esforço de nossa potência para o adequado e útil, alegria ativa e potência vital de nosso ser. Em Spinoza, a vivência da razão – bem como da virtude – demarca o percurso ético em que o modo finito humano autopersevera e afirma sua existência como uma potência adequada que pode conhecer a si mesmo como aos outros modos, ou, dito em outras palavras, o homem racionalmente conduzido é uma *vis existendi* ativa.

### 3.2 O homem livre

Dissemos anteriormente que o caminho que conduz à felicidade humana inicia e termina no interior da própria trajetória afetiva, ou seja, é pela experiência da contradição e transitoriedade dos afetos que, tal como o filósofo, podemos nos perguntar se existe algo na natureza que possa nos conferir a fruição de uma alegria duradoura e constante. Assim, se todas as coisas ocorrem no campo afetivo, é necessário perguntarmos como podemos reduzir deste campo o domínio passional e, por outro lado, como podemos alcançar um estado de atividade, adequação e perfeição e, com isto, gozar de uma verdadeira liberdade e felicidade. Portanto, a pergunta fundamental do âmbito ético é a indagação pelas maneiras possíveis de realização afetiva, a saber, a compreensão do caminho que conduz a passagem da paixão à ação, ou seja, a travessia da condição em que nos encontramos como servos e passivos de nossos afetos para a condição de livres e ativos dos mesmos.

Para a elucidação desta questão, a *Ética* nos indica sobretudo um caminho, a via do conhecimento de segundo gênero, claro e distinto. Entretanto, para Spinoza a razão por si só não é suficiente, como aponta a proposição: “o conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado como afeto” (EIV P14). Ora, o homem que age de acordo com o conhecimento do bem e do mal, o qual é concebido pela razão, e almeja desta forma conter suas paixões, se mantém servo de seus afetos. Isto ocorre devido ao fato de que os afetos que nos dominam têm sua potência definida por causas externas, e a razão, potência interna de nossa mente, somente é capaz de refrear a potência passional se ela mesma for considerada como um afeto, mais forte e mais potente em relação ao afeto a ser combatido. Portanto, a passagem da paixão

à ação é realizada somente pelo aspecto afetivo que a razão adquire, e quando a razão atua como um afeto ativo de compreensão adequada dos afetos passivos, iniciamos o percurso que conduz ao favorecimento de nossa potência intelectual, e, conseqüentemente, à constituição de nossa suprema alegria e genuína liberdade.

Destarte, em Spinoza, a noção de liberdade está relacionada com a moderação e a redução das paixões pelo conhecimento racional. No entanto, o que é ser livre? Na primeira parte da *Ética* o filósofo define como livre “a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada” (EI Def 7). Assim, a liberdade é a ação que concorda com a necessidade interna, enquanto a coação é a ação concordante à necessidade externa. Neste sentido, nós, seres humanos, por termos nossa existência, assim como nossa essência, concebida por outro, ou seja, somos uma expressão definida e determinada – um modo finito – da substância infinita, somos, de acordo com esta definição, livres? Certamente não, pois somente Deus age consoante sua própria necessidade interna: Deus é ontologicamente livre, ao passo que o homem apenas será completamente livre quando alcançar pelo conhecimento a união com a totalidade substancial. A liberdade para o ser humano, é precisamente uma condição a ser conquistada, a qual inicialmente passa pelo campo afetivo, como ação racional da mente frente ao império das paixões. Assim, quando falamos que a liberdade pressupõe a moderação e o refreamento passional, bem como a transformação das paixões em ações, estamos considerando este exercício como o primeiro movimento do percurso ético afetivo para a plena liberdade humana.

O conhecimento de segundo gênero é, portanto, via de acesso para a liberdade, a qual apenas será constituída e conquistada de forma integral posteriormente, com o terceiro gênero de conhecimento. A liberdade alcançada pelo âmbito racional é parcial, dado que a tarefa da razão é, conforme explica Chauí<sup>73</sup>, pesar, meditar, avaliar, julgar e oferecer a medida afetiva, assim como passar do que é contrário por acidente ao que é conveniente por natureza para cada modo finito. Por conseguinte, a quarta parte da *Ética – A servidão humana ou a força dos afetos* – caracteriza a passagem do campo afetivo da imaginação, no qual somos impotentes para refrear nossos afetos e portanto, servos dos mesmos, para o campo da liberdade racional, onde aprendemos a reconhecer e afirmar aqueles afetos que compõem e favorecem nossa constituição, da mesma forma que somos capazes de moderar e combater os

---

73 Cf. CHAUI, Marilena. “Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na *Ética* IV”. In: *Discurso*, nº. 22, 1993, p. 107, São Paulo, 1993.

afetos nocivos. Assim, ao reorganizar a dinâmica afetiva, a razão representa o primeiro momento de nossa liberdade. Como potência para o adequado, a razão favorece a ação tanto da mente como do corpo. É precisamente a partir deste favorecimento e intensificação de nossa força interna, ou seja, de nosso *conatus*, que tornamo-nos autônomos de nossos afetos, e conseqüentemente, livres do poderio passional. Em Spinoza, o percurso afetivo que conduz à liberdade e à felicidade está intimamente relacionado à vida ética, a qual privilegia o aperfeiçoamento do intelecto como a expressão suprema da atividade mental humana. Neste sentido, quanto mais aperfeiçoamos nosso intelecto, mais compreendemos “a Deus, os seus atributos e as ações que se seguem da necessidade de sua natureza” (EIV A Cap 4). A vida do homem livre segue a ordem da necessidade substancial exposta na estrutura da obra *Ética*, para a qual “não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida” (EIV P67). A *Ética* corresponde ao dinamismo teórico dado pelas proposições, demonstrações, corolários etc., consoante ao exercício prático dos mesmos. A liberdade, expressa portanto, o âmbito cognitivo de compreensão dos afetos – sejam eles ações ou paixões –, assim como, a fruição adequada do *conatus* nas relações entre os mais variados modos humanos no decorrer da existência.

É, portanto, pelo viés ético que podemos conquistar o âmbito da liberdade. Compreendemos que a ação ética em Spinoza se constitui como esforço adequado e ativo, visto que este esforço é produzido pela razão a fim de moderar as paixões que acometem o homem, tornando-o capaz de vivenciar a sua máxima potência, assim como tornando-o livre da interferência de afetos nocivos que contribuem para a sua servidão e tristeza e conseqüentemente, infelicidade. Recordemos que para o filósofo, o esforço do qual falamos anteriormente consiste na própria virtude humana para perseverança na existência e afirmação de si como indivíduo afetivo ativo e não passivo. Este esforço relaciona-se inicialmente com o conhecimento de segundo gênero, dado que é a razão que favorece o entendimento dos afetos, e desta maneira, contribui para a redução da influência passional. A razão, pois, reorganiza o intelecto, limpa e purifica os efeitos nocivos causados pelos bens efêmeros e fúteis com os quais nos prendemos imaginariamente pelo primeiro gênero de conhecimento. Assim, o conhecimento racional remedia a mente outrora enferma e, de acordo com Spinoza, “não se pode imaginar nenhum outro remédio que dependa de nosso poder que seja melhor para os afetos do que aquele que consiste no verdadeiro conhecimento deles” (EV P4 S). Entretanto, apenas o conhecimento adequado dos afetos proporcionado pelo segundo gênero de conhecimento não é suficiente para o alcance da felicidade: para conquistá-la é preciso adentrarmos na ordem da necessidade e eternidade da Natureza, ou seja, é com o

conhecimento de terceiro gênero, intuitivo, direto e imediato que seremos capazes de fruir de uma suprema, contínua e serena alegria, a qual vem acompanhada da ideia de Deus como sua causa. Desta forma, veremos na próxima seção como o percurso que conduz à felicidade parte de Deus e retorna a ele.

Para nosso filósofo, o agir ético constitui o homem sábio. Relembramos que é através do percurso afetivo que os modos finitos humanos podem conhecer a si mesmos e a seus afetos. Neste sentido, o homem sábio, assim como o homem ignorante, estarão sempre expostos ao domínio passional externo; no entanto, o sábio, ou seja, o homem conduzido pela razão, sabe reconhecer tais paixões e não se deixa esmorecer por elas, enquanto o ignorante, cuja condução é pelo conhecimento imaginativo, é suscetível a suas interferências e facilmente se deixa levar como se fosse “ondas do mar agitadas por ventos contrários” (EIII P59 S). O homem sábio é ativo frente as paixões, enquanto o homem ignorante é passivo ante as mesmas. Assim, constatamos que o projeto ético do filósofo fundamenta-se na compreensão e no conhecimento dos afetos, e não na eliminação destes. Ao compreender e conhecer os afetos, o homem aprende a reconhecer aqueles que fazem bem para a sua constituição, que aumentam sua potência – que lhe são úteis – e por este motivo torna-se capaz de mantê-los, e igualmente aprende a reconhecer aqueles que fazem mal e enfraquecem sua potência – que lhe são nocivos – e desta maneira aprende a não ser subjugado por eles. De fato, o conhecimento do bem, assim como do mal, corresponde respectivamente ao afeto de alegria e tristeza. Na *Ética*,<sup>74</sup> Spinoza explica que as coisas exteriores são boas na medida em que ajudam o homem a desfrutar de sua inteligência, enquanto são más as coisas que atrapalham o seu aperfeiçoamento racional. O homem livre é, portanto, aquele que se conduz exclusivamente pela razão, ou seja, que é capaz de se autodeterminar, e que mesmo diante das intempéries exteriores, se mantém sereno e firme em sua potência, pois sua vida é marcada pela intensidade do afeto de alegria.

A principal utilidade do conhecimento racional é o alcance da liberdade. E quanto mais aperfeiçoamos este conhecimento, mais a liberdade nos concerne. Reconhecemos desta forma, porque, para Spinoza, a alegria é um afeto transformador: a alegria – mesmo a passiva – indica um acréscimo de nossa potência, isto é, um aumento de nossa perfeição interna, uma vez que favorece o âmbito do conhecimento de segundo gênero, o qual, por sua vez, torna útil e adequada toda inadequação. Assim, quanto mais alegres e contentes somos, mais estamos de acordo conosco mesmos e mais somos internamente determinados a agir. Entramos, pois, na ordem autônoma de produção e gerenciamento de nossas próprias ideias e afetos, adentramos

---

74 Cf. EIV A Cap. 5.

por conseguinte, na ordem da liberdade, como esclarece Chauí:

governar os afetos é desdobrar a dinâmica do *conatus*, cuja expansão e fortalecimento aumenta 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<sup>75</sup>.

A noção de liberdade não envolve o livre-arbítrio da vontade, visto que a liberdade para o filósofo é concebida como livre necessidade, conforme aponta a correspondência 58 de Spinoza com Georg Hermann Schuller<sup>76</sup>. O filósofo compreende como livre a coisa que existe e atua apenas pela necessidade de sua natureza – e neste sentido, somente Deus é considerado livre –, enquanto a coisa que existe e age por outras causas além de si mesma, é dita como coagida – ou seja, a natureza modal finita quando é determinada a existir e a atuar por causas externas –. A liberdade assim entendida é intrinsecamente predicado de Deus, pois ela procede de sua livre necessidade, e não de uma vontade deliberada, na qual Deus pudesse optar entre agir ou não agir de uma ou de outra maneira. Deus existe e age exclusiva e necessariamente por sua própria essência, assim como atua na produção de todas as coisas a partir desta mesma essência, a qual é potência imanente de pura atividade.

Na primeira parte da *Ética*, o filósofo rejeita a possibilidade de contingência na Natureza Naturada ao enunciar sua produção pela substância como sendo absolutamente necessária: “as coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas” (EI P33), ou seja, as coisas singulares são constituídas de maneira definida e determinada e não poderiam ser diferentes do que são de nenhuma outra maneira, pois esta constituição segue a livre necessidade da operação divina. Em outro sentido, a ação no âmbito das coisas singulares quando é realizada por agentes externos que a impulsionam não demarca uma necessidade, contudo, uma coação. Assim, para o modo finito humano a liberdade não lhe é inerente, uma vez que a mesma precisa ser conquistada no decorrer de sua trajetória afetiva, no confronto dos afetos e ideias provenientes do exterior. Enquanto o homem permanecer na ilusão e na inadequação da compreensão das coisas pelo primeiro gênero de conhecimento, permanecerá coagido e servo do que é alheio a sua potência. Entretanto, o processo liberador tem início a partir do momento em que o modo humano reconhece sua própria potência de ação frente aos outros *conatus*, assim como quando suas ideias e afetos se explicam pela sua própria essência.

---

75 CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 328.

76 Cf. SPINOZA. *Correspondência*. Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988, pp.335-339.

Deleuze<sup>77</sup> explica que “nunca somos livres em virtude da nossa vontade e daquilo por que ela se regula, mas em virtude da nossa essência e daquilo que dela decorre”. Assim sendo, nossa essência, isto é, nosso *conatus*, é genuíno esforço e atividade direcionada para vencer as vicissitudes do exterior, – visto que expressa parte da essência de Deus – e é com esta essência que precisamos estar conectados e da mesma forma conquistá-la integralmente, pois é nela e por ela que reside nossa suprema liberdade. O homem livre é, portanto, o sábio que compreendeu e segue a ordem necessária da Natureza Naturante.

É imprescindível destacarmos que é pelo conhecimento de segundo gênero que a experiência da liberdade se efetiva, uma vez que é a razão quem viabiliza a compreensão das coisas – ideias e afetos – sob o aspecto da necessidade. A mente conduzida pela razão compreende que todas as coisas são necessárias, e não contingentes. Entretanto, de acordo com Lívio Teixeira<sup>78</sup>, a liberdade que o segundo gênero de conhecimento desencadeia consiste em uma liberdade relativa, uma vez que a mente humana neste âmbito cognitivo apenas compreende a causa de sua existência e essência, ou seja, compreende a si mesma como um modo finito de Deus, assim como compreende os outros modos como tal. Isto ocorre porque o segundo gênero de conhecimento apenas fornece o conhecimento adequado da propriedade das coisas, e não a sua essência. Neste sentido, a razão evidencia a cabal necessidade e determinação de todas as coisas no nível da Natureza Naturada pela substância, mas não é capaz de fornecer a compreensão da essência das mesmas. Permanecemos separados da totalidade, mas cômicos dela. Trata-se portanto, de uma liberdade na qual o homem conhece “as limitações do seu próprio ser dentro da natureza”<sup>79</sup>, visto que se reconhece como uma modificação substancial. O homem livre no plano da razão esforça-se por viver o útil, isto é, aquilo que lhe é benéfico. Assim, a mente conduzida pela razão conhece Deus, “não enquanto ele é infinito, mas apenas enquanto é a causa pela qual o homem existe” (EIV P68 S). Recordemos que para o filósofo, é o terceiro gênero de conhecimento quem possibilitará o conhecimento adequado da essência das coisas e conseqüentemente, a suprema liberdade e felicidade humana. São sobre estes aspectos que desenvolveremos as próximas seções desta dissertação, as quais encaminhar-nos-ão para a resolução de nossa questão inicial.

Em Spinoza, a elucidação do problema da liberdade é fundamental para a compreensão do seu sistema filosófico, isto porque, com a liberdade, adentramos na ordem da substância, ou seja, compreendemos a ordem necessária e eterna de produção das coisas

---

77 DELEUZE, Gilles. *Espinoza e os Signos*. Tradução Abílio Ferreira. Portugal: RÉ S Editora, 1970, p. 96.

78 Cf. TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: UNESP, 2001, pp. 184-188.

79 TEIXEIRA, Lívio., *op.cit.*, p.187.

singulares. Veremos a seguir que é por este motivo que o filósofo encerra a questão da liberdade juntamente à felicidade, isto é, no plano do conhecimento de terceiro gênero, pois é somente pela via imediata e direta da intuição que conquistamos a unidade ontológica primordial com Deus. Neste sentido, no *Breve Tratado*, Spinoza define a liberdade – consoante sua apreensão pelo terceiro gênero de conhecimento – como

uma existência firme que nosso intelecto obtém por sua união imediata com Deus para produzir em si mesmo ideias e, fora de si mesmo, efeitos que concordem com sua natureza, sem que esses efeitos estejam submetidos a causas externas pelas quais eles possam ser alterados ou transformados (KVII 26 §9).

### 3.3 A verdadeira sabedoria

O que é sabedoria para o filósofo da *Ética*? Até o momento, argumentamos que o nosso percurso para a felicidade tem início no campo dos afetos consoante o primeiro gênero de conhecimento. É na vivência dos afetos que aprendemos a conhecer aqueles que favorecem nossa constituição e, desta forma, conservá-los e também aprendemos a moderar a atuação daqueles afetos que não estejam de acordo conosco. A experiência dos afetos é portanto, uma experiência docente e, como tal, nos ensina através da vivência contraditória dos mesmos, a saber, aqueles afetos que simultaneamente afirmam e negam nossa essência – visto serem paixões, sobretudo paixões alegres – o desejo de uma genuína e constante alegria, desprovida de qualquer tristeza. Neste sentido, como viemos ressaltando, a felicidade não nos é dada ontologicamente pela substância, é, contudo, fundamental conquistá-la. Em Spinoza, o percurso afetivo juntamente aos três âmbitos cognitivos cumprem com este propósito, uma vez que viabilizam o despertar de nossa consciência primordial, assim como o exercício mesmo da alegria como afeto mais forte ante outros afetos.

Destarte, compreendemos que na filosofia spinozista a noção de sabedoria corresponde à maneira como cada modo humano agencia e gere seus próprios afetos. Desta maneira, se as alegrias passivas que experimentamos no início de nossa trajetória afetiva mostram-se confusas e efêmeras, torna-se necessário buscarmos alegrias de outra ordem e constituição. Em suma, o alcance de um novo modo de vida, no qual as alegrias ativas prevalecem, é marcado pelo advento do conhecimento adequado de segundo gênero. Quando compreendemos as coisas singulares a partir da razão, compreendemos a nós mesmos e os demais modos finitos como sendo expressão da potência substancial, reconhecemos, portanto, que somos *conatus*, ou seja, somos um esforço de perseveração e afirmação na existência e,

assim, envoltos à contradição afetiva, viveremos aqueles afetos que são úteis e benéficos a nossa essência. Em Spinoza, é a razão quem possibilita a mudança de atitude afetiva, quando ela mesma emerge como afeto mais forte e contrário frente aos afetos que precisa combater. A sabedoria spinozista é atitude ética. Assim, o homem sábio é aquele que experimenta o plano existencial e nele vive adequadamente a partir de seu próprio esforço interno, e “dificilmente tem o ânimo perturbado” (EV P42 S) como encerra a última proposição da *Ética*.

De acordo com Deleuze<sup>80</sup>, há efetivamente em Spinoza uma filosofia da vida: a vida consiste na maneira de ser e agir em ato de cada modo finito singular. Ora, se o *conatus* é ato puro, ou seja, essência atual do modo, é, então, pelo *conatus* que nossas relações afetivas são mediadas. No entanto, são as condições afetivas e cognitivas pelas quais se efetuam a atualidade do *conatus* que definirão sua intensidade. Neste sentido, quando nos esforçamos por perseverar na existência motivados por causas exteriores e segundo as impressões obtidas com o primeiro gênero de conhecimento, permanecemos apartados da força vital desta potência. Vivemos ignorantes de nós mesmos e das causas ontológicas de nossa existência, e os afetos produzidos mesclam concomitantemente alegria e tristeza. Somos desta forma passivos e agimos apenas com uma parte de nossa potência. Mas quando somos nós mesmos a causa de nossos afetos, quando somos e agimos adequadamente, favorecemos nossa perseveração na existência e, então, elevamos ao máximo o poder de sermos afetados e preenchidos com alegrias ativas. Assim, vivemos conforme o âmbito racional, isto é, conforme nossa própria virtude ou sabedoria interna e, conseqüentemente, ética.

Para Spinoza, o homem que conduz sua vida de acordo com a razão, busca a verdadeira utilidade nas coisas e lhe são úteis as coisas que beneficiam e auxiliam sua autopreseveração na existência. O útil é relativo a cada modo singular e constitui o fundamento da virtude e da realização ética: saber extrair a utilidade das coisas que nos são exteriores é viver consoante a máxima expressão de nossa potência, é saber ser, agir e viver de forma alegre e ativa. Neste sentido, o homem sábio esforça-se tanto quanto pode por viver o útil e adequado das coisas. E este esforço caracteriza a intensidade de seu *conatus*, o qual, como veremos a seguir, já é o prenúncio para a verdadeira sabedoria, liberdade ou felicidade humana.

A razão é a nossa própria força interna para o verdadeiro e adequado e, como demonstra a segunda parte da *Ética*<sup>81</sup>, é própria da mente de todos os homens, visto que tais homens compartilham entre si certas coisas, pois todos eles são modificações determinadas

---

80 Cf. DELEUZE, Gilles. *Espinoza – Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 32.

81 Cf. EII P37 e P38.

dos atributos substanciais pensamento e extensão. Adentramos precisamente no plano racional quando passamos a compreender as coisas não mais como uma afecção singular no corpo e reduzida ao outro que o afeta, como ocorre, por exemplo, na percepção do primeiro gênero de conhecimento, porém, quando passamos a nos relacionar com as coisas que nos são exteriores a partir desta similitude de elementos em comum, ou seja, na denominação spinozista, pelas noções comuns existentes entre o meu corpo e o outro: a razão é, portanto, o conhecimento necessário da propriedade das coisas. Neste sentido, quando racionalmente conduzida, a mente encontra em si mesma a potência para pensar, isto é, encontra a esfera do verdadeiro e do adequado, assim como dos afetos ativos.

De acordo com nosso filósofo, o conhecimento de segundo gênero é decisivo na trajetória afetiva, visto que é a partir da realização de nossa essência neste âmbito cognitivo concomitante ao esforço racional de compreensão das coisas que o terceiro gênero de conhecimento nasce. Assim, “o esforço ou o desejo por conhecer as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento não pode provir do primeiro, mas, sim, do segundo gênero de conhecimento” (EV P28). Desta forma, quanto mais conhecemos as coisas adequadamente pelas suas propriedades, mais somos aptos a conhecer adequadamente a essência destas. A fruição da razão conduz à intuição e conseqüentemente, aos afetos ativos de alegria, ao amor e à união com Deus. Assim, compreendemos que em Spinoza a sabedoria consiste em viver racionalmente a dinâmica afetiva, enquanto a verdadeira sabedoria consiste em viver a dinâmica dos afetos além da razão, ou seja, galgando-a, e assim atingindo o gozo intuitivo.

Alcançar o terceiro gênero de conhecimento é, de fato, o supremo esforço e realização ética humana, pois, recordemos que o *conatus* é potência de autoperseveração na existência e igualmente potência de afirmação da vida. Desta maneira, quanto mais aperfeiçoamos nosso *conatus* pelo segundo gênero de conhecimento, mais somos cômicos de nós mesmos e das demais coisas singulares e tanto mais compreendemos Deus, causa de nossa essência e existência. Viver de acordo com o esforço ético e conseqüentemente com a verdadeira sabedoria é reconhecer que somos *conatus*, ou seja, é reconhecer que somos uma expressão da potência divina, pela qual tudo necessariamente e eternamente flui. O que o terceiro gênero de conhecimento nos proporcionará é, então, o resgate e a união com esta suprema potência, e pela qual consiste nossa felicidade.

Para Lívio Teixeira, “a salvação vem da sabedoria, vem do conhecimento”<sup>82</sup>. E é especialmente um determinado tipo de conhecimento, a saber, a ciência intuitiva quem nos

---

82 TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: UNESP, 2001, p.177.

proporcionará a “salvação”, isto é, a felicidade tão almejada. No entanto, não podemos esquecer que, para Spinoza, o âmbito cognitivo encontra-se interligado com o afetivo e o ético: é justamente o que estamos desenvolvendo no decorrer deste trabalho. Neste sentido, nossa felicidade envolve sim o conhecimento, mas também envolve todo o percurso afetivo e ético que nos inserimos por sermos modos finitos. Assim, cada gênero de conhecimento, em Spinoza, corresponderá a uma determinada constituição afetiva e ética, e o esforço da *Ética* é, pois, construir e apresentar em cada uma de suas cinco partes o itinerário para o homem conquistar a alegria de viver, (aspecto afetivo) a verdadeira sabedoria prática (aspecto cognitivo) e a felicidade (aspecto ético).

Em Spinoza, a felicidade exige fundamentalmente o exercício de ordenamento mental, o qual consiste em reconhecer na vida afetiva quais são os afetos e ideias que nos constituem ativamente e assim conservá-los, bem como reconhecer quais são os afetos e ideias passivos e deles nos apartarmos. Neste sentido, a vida afetiva indica a maneira pela qual nossa mente compreende a si mesma e a seu corpo adequadamente – pelo segundo e terceiro gêneros de conhecimento – e inadequadamente – pelo primeiro gênero de conhecimento –. Destarte, é no *Tratado da Reforma da Inteligência* onde inicialmente Spinoza introduzirá as questões relativas a este ordenamento mental, e que posteriormente serão retomadas na *Ética*, uma vez que neste tratado o filósofo aponta os erros que constituem a ordem comum das relações, isto é, a ordem da contradição afetiva, das paixões e da contingência, e que, portanto, permeiam a mente modal quando conduzida por tal ordenamento. Por conseguinte, trata de emendá-los e eliminá-los, buscando desta forma encontrar os meios necessários para atingir o que deseja, ou seja, o conhecimento e a união da mente com a substância. Assim, o TIE nos apresenta o caminho e o método cognitivo que nos conduzirá à verdadeira sabedoria através do exame apurado dos modos de percepção – gêneros de conhecimento na *Ética* –.

Porém, é preciso destacarmos que este trabalho de reforma e ordenamento mental não é resultado de uma livre decisão da vontade, em que a mente, por exemplo, pudesse decidir em percorrer este caminho. É, pois, a própria oscilação e contradição dos afetos que leva o homem a mudar sua relação com eles. Expliquemos melhor este ponto: a ação necessária substancial determina a ação necessária do *conatus* e, desta maneira, o modo finito é motivado a ordenar e purificar os seus afetos a partir desta necessidade que lhe é inerente. Assim, é a razão como potência para o adequado quem corrige a oscilação e contradição afetiva, assim como corrige e possibilita a passagem do âmbito da paixão e servidão dos afetos, para ao da ação e liberdade dos mesmos. Esta passagem indica um acréscimo de perfeição, realidade e alegria que expressa diretamente a potência do conhecimento em sua

pura atividade. O processo de passagem da paixão à ação demarca portanto, o ensinamento tão veemente que encontramos na filosofia spinozista, a saber, de que conhecer a si mesmo e a seus afetos é libertar-se, ou seja, encontramos nesta filosofia o genuíno esforço ético para triunfar pelo conhecimento os afetos que impedem o pleno aperfeiçoamento humano.

Ser causa adequada de seus próprios afetos é encontrar em si mesmo a potência para produzi-los, é, pois, viver de acordo com a sua própria virtude. Assim, em Spinoza, o segundo gênero de conhecimento demarca a travessia das paixões bem como a ruptura com as mesmas. A sabedoria nasce desta passagem. A razão, contudo, não é somente o vínculo de aniquilamento passional, mas também é a possibilidade da intuição, terceiro gênero de conhecimento. Desta maneira, quanto mais nos esforçamos por conhecer as coisas singulares pela razão, mais vamos adentrando no plano intuitivo de compreensão destas, e, por conseguinte, “quanto mais cada um se torna forte nesse gênero de conhecimento, tanto mais está consciente de si próprio e de Deus, isto é, tanto mais é perfeito e feliz” (EV P31 S). A razão envolve o conhecimento adequado da propriedade das coisas, as quais são efeitos necessários da ação substancial. Então, na medida em que a mente compreende as coisas como necessárias, ela padece menos do poderio passional. A razão é limitada. No entanto, a sabedoria que ela nos proporciona nos conduzirá ao campo das essências, isto é, ao plano causal necessário e eterno de nossa suprema sabedoria e felicidade. É especialmente sobre as questões relativas ao conhecimento intuitivo que a próxima seção versará.

### **3.4 Eterna e jubilosa felicidade**

Em Spinoza, compreendemos que a conquista da felicidade é o objetivo fundamental de seu pensamento. Como vimos até o momento, é pela necessidade da vivência do percurso afetivo que o desejo de uma alegria contínua e estável vai possibilitando e constituindo a felicidade. É, sobretudo, a partir do processo de emenda e compreensão de nossos afetos que a experiência ativa da alegria é favorecida, desdobrando-se, desta forma, em fortalecimento e beneficiamento do *conatus*, o qual nos permite viver a abertura da fruição intensa e plena de uma alegria suprema, ou seja, a felicidade. O percurso afetivo, portanto, pode conduzir à conquista da felicidade, no entanto, Spinoza nos revela que tal percurso é árduo de ser trilhado, pois o mesmo exige de quem o percorre uma nova postura diante da dinâmica afetiva, qual seja, o combate às paixões, visto que estas são enfermidades desencadeadas pela confusão externa que atacam e enfraquecem o *conatus*. O filósofo explica que todos

conhecem por experiência os remédios para combater a carga afetiva passional, mas que nem todos observam cuidadosamente e claramente quais são estes remédios<sup>83</sup>. Neste sentido, se o percurso é árduo, são poucos os que efetivamente irão percorrê-lo e por isso mesmo, são poucos os que alcançarão o gozo de felicidade.

Contudo, a felicidade pode ser alcançada. E já estamos de certa maneira, desfrutando deste júbilo quando nos propomos a instaurar um novo modo de vida, quando passamos a reconhecer as paixões como prejuízos para o exercício da vida ativa e ética e que, portanto, precisam ser reduzidas e afastadas de nossa constituição. É a razão, como demonstramos, quem inicialmente realiza a cura afetiva: a razão favorece o conhecimento adequado das paixões, isto é, a razão atua como um remédio que restaura e revigora o indivíduo enfermo. A transição da paixão à ação pelo conhecimento racional desvela portanto, o primeiro momento de nossa felicidade. Porém, avancemos um passo mais. Na quinta parte da *Ética*, Spinoza trata de mostrar que “o esforço supremo da mente e sua virtude consistem em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento” (EV P25). É a passagem do plano das noções comuns do âmbito racional de nosso conhecimento para o plano das essências, isto é, o plano intuitivo de nosso conhecimento, que conferirá o aspecto de pura atividade para as coisas, visto que a partir do terceiro gênero de conhecimento as coisas singulares não são mais conhecidas somente pelas suas propriedades, uma vez que para compreendê-las faz-se necessário regressá-las a Deus, causa das essências individuais de todos os modos finitos.

De acordo com Lívio Teixeira<sup>84</sup>, a passagem do segundo para o terceiro gênero de conhecimento é natural e mesmo necessária para o homem que seguindo o verdadeiro método, qual seja, o de eliminação dos afetos nocivos, é levado pelo dinamismo do próprio pensamento a aprofundar-se no conhecimento de si mesmo e das demais coisas singulares. Conhecer as coisas pela intuição é conhecê-las como estáveis e perfeitas, tais como são constituídas substancialmente. Com a intuição entramos, portanto, na esfera do intelecto divino, ou seja, na ordem necessária e eterna de produção de todas as coisas. Pelo terceiro gênero de conhecimento conhecemos essencialmente a nós mesmos e aos outros modos finitos como efeitos imanentes da potência divina, assim como inteligimos Deus e nos unimos a ele, conquistando desta forma, a unidade que outrora fora rompida pelo domínio passional.

Assim, no âmbito intuitivo, expressamos essencialmente Deus, isto é, expressamos sua potência pela qual todas as existências e essências singulares são produzidas. Neste sentido, significa dizermos que todas as ideias, assim como todas as coisas singulares no terceiro

---

83 Cf. EV Praef.

84 Cf. TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: UNESP, 2001, p. 191.

gênero de conhecimento são compreendidas tendo Deus como sua causa material: a transição do segundo ao terceiro gênero de conhecimento caracteriza a entrada no plano das essências eternas divinas, assim como nos ensina a ter afetos ativos que se explicam pela nossa própria potência e que conseqüentemente expressam a potência de Deus.

A felicidade spinozista é, pois, o conhecimento de Deus e igualmente a vivência interior da compreensão deste plano de essências decorrentes de sua potência, os quais são conquistados pela ação do terceiro gênero de conhecimento. No *Breve Tratado*,<sup>85</sup> Spinoza reconhece que este conhecimento consiste em um processo de renascimento para o modo, dado que, com a união que estabelecemos com a causa de todas as coisas alcançamos uma estabilidade eterna e inalterável, isto é o que consiste a felicidade, nossa alegria suprema ativa e eterna que nasce e nos invade, reativando nossa potência, com a qual podemos agora fruir direta e imediatamente com todos os outros modos e em especial com Deus.

Em Spinoza, o homem sábio é aquele que conquista a compreensão de si mesmo como uma modalidade finita e afetiva. Este conhecimento ao favorecer sua própria potência de atuação possibilita a resolução dos conflitos de intensidades afetivas vivenciados consigo mesmo e com os demais modos na relação inadequada e fragmentada do primeiro gênero de conhecimento. Solucionar tais conflitos é, de certa forma, enfrentar a própria duração de sua existência. Para o filósofo ao conquistarmos o gozo de felicidade atingimos um estado no qual a efemeridade das coisas é apreendida como necessária, ou seja, é por viver na duração fugaz dos encontros que podemos compreender a eternidade que somos. Neste sentido, a duração como define a *Ética* “é a continuação indefinida do existir” (EII Def 5), indefinida pois enquanto o modo não tiver conhecimento da causa que determina sua existência e essência, permanecerá apartado de sua potência e das relações que o compõe, sendo portanto, uma mente sem consciência de si própria e de seu corpo, entregue às paixões e ao acaso dos encontros temporais.

Para Deleuze, “na medida em que o modo existe, a duração é feita das transições vividas que definem os afetos, das passagens perpétuas a perfeições maiores ou menores, das variações da potência de agir do modo existente”<sup>86</sup>. A duração sendo uma relação temporal envolve um começo preciso e um fim incerto – uma vez que é dependente das condições afetivas na qual cada modo realizará e efetuará o seu *conatus* – e é exatamente o oposto da eternidade pois esta não possui começo e tampouco fim, assim como qualifica uma contínua e plena potência de atuação modal. Desta maneira, enquanto a eternidade spinozista designa

---

85 Cf. KVII 22 §7.

86 DELEUZE, Gilles. *Espinosa – Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 69.

uma característica da existência que compreende sua essência, a duração é efetivamente a existência abstraída da consciência de sua essência.

De acordo com Spinoza “a eternidade é a própria essência de Deus, enquanto esta envolve a existência necessária” (EV P30 D). Assim, é próprio da natureza divina a eternidade, uma vez que Deus é a própria causa de sua existência e essência, bem como é a causa de tudo o que existe. Entretanto, como modos, isto é, pelo fato de nossa existência e essência ser em Deus, a eternidade é um bem a ser conquistado por nós, e tal conquista apenas é possível quando de Deus formos cômicos. Assim, se a eternidade é uma marca da essência substancial, como nós podemos abarcá-la? Vemos que o problema desta questão reside diretamente na maneira como nos relacionamos através dos três gêneros de conhecimento com as coisas que nos cercam. Neste sentido, podemos concluir que a conquista da felicidade é uma questão que envolve o conhecimento adequado da essência das coisas, pois ao conhecê-las pela essência, inteligimos Deus, como causa de todas as essências e existências modais. Ora, falamos anteriormente que é apenas pelo terceiro gênero de conhecimento que podemos compreender Deus como causa essencial e existencial da Natureza Naturada: ao compreendermos Deus, percebemos sua ação necessária, tal como ele é. Como atingir este conhecimento e conseqüentemente o estado de constante alegria que dele se origina, isto é, a própria felicidade, é o que procuramos desenvolver até o momento em nossa dissertação.

Charles Ramond explica que “conhecer as coisas sob o aspecto de eternidade e sentir e experimentar que somos eternos são definições da salvação ou da beatitude”<sup>87</sup>. Isto porque no âmbito de compreensão dado pelo terceiro gênero de conhecimento sentimos com o nosso corpo e vemos com os “olhos da mente”<sup>88</sup> que somos parte da ação eterna substancial, assim como expressamos sua essência absoluta. Somos parte desta potência, somos seus modos de manifestação; quando nos integramos a ela reconhecemos nossa verdadeira natureza e gozamos de uma suprema alegria ética, fruimos profundamente em uníssono com Deus da maior satisfação que podemos sentir, nossa felicidade ou beatitude.

A *Ética* nos ensina que ao potencializarmos nossa própria potência, podemos conquistar e compreender nossos próprios afetos passivos e conseqüentemente podemos conhecer Deus como causa imanente de todas as coisas. Embora este percurso seja árduo é fundamental que ele aconteça, uma vez que somente desta maneira temos condições de sermos integrados a intensidade da vida. Neste sentido, a atividade da filosofia consiste em

87 RAMOND, Charles. *Vocabulário de Espinosa*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 42.

88 Na *Ética* Spinoza explica que “os olhos da mente, com os quais ela vê e observa as coisas, são as próprias demonstrações” (EV P24 S). Esta expressão faz alusão à visão conferida pelo terceiro gênero de conhecimento, a qual é a própria intuição como conhecimento direto e adequado da essência das coisas. A intuição clareia a possibilidade de abertura e compreensão de nossa essência tal como ela é em Deus.

depurar os resíduos mentais afetivos, emendar a mente conduzida pelas paixões, organizar os encontros, compor as relações e aumentar a potência de atuação. Produzir, outrora, reaprendizagem e compreensão adequada dos afetos. A filosofia é, pois, a reflexão, o exercício do pensamento apurado que elucida a experiência afetiva uma vez que muda nossa relação com os afetos: passamos da superfície da imaginação à profundidade da intuição. Com a filosofia podemos alcançar os afetos ativos e fruir da verdadeira felicidade.

Assim, como conclui a *Ética*, “a beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não a desfrutamos porque refreamos os apetites lúbricos, mas, em vez disso, podemos refrear os apetites lúbricos porque a desfrutamos” (EV P42). Ser feliz em Spinoza é regozijar de virtude, com prazer do sumo afeto de amor intelectual do ser infinito, ou seja, conquistamos a felicidade quando ultrapassarmos “as visões parciais e inadequadas do universo, e nos unirmos pela inteligência e pelo amor ao próprio Todo – que é Deus”.<sup>89</sup> A felicidade spinozista é, portanto, ação de uma mente internamente favorecida que sente a si mesma e igualmente sente seu corpo como expressões da infinita potência divina. É por este motivo que a trajetória para a felicidade tem início no plano afetivo do qual cada modo finito se constitui: conhecer os próprios afetos significa conhecer a si mesmo como parte de um todo pelo qual somos e estamos unidos de maneira necessária e eterna. Quanto mais conhecemos a nós mesmos e as coisas, mais ativos somos, e quanto mais ativos, mais nos alegramos. É por estarmos plenos desta alegria que amamos incondicionalmente Deus. Filosofia da alegria, a filosofia é certamente afirmação irrestrita da vida, amor e gratidão pela possibilidade de expansão da potência divina e êxtase com a mesma. Em Spinoza, é a compreensão da *causa sui*<sup>90</sup> como unidade e imanência que possibilita a vivência e o gozo de felicidade.

---

89 Cf. TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: UNESP, 2001, pp. 37-38.

90 Spinoza compreende por *causa sui* “aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”, ou seja, Deus.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em Spinoza, a conquista da felicidade é fundamental para desenvolver-se como modo finito humano. O gozo de felicidade é indicativo de uma vida alegre, plena, ativa e criativa; ser feliz é, de fato, reconhecer e afirmar o próprio *conatus*, a potência de autoperseveração que cada um essencialmente é. Desta maneira, vimos que a trajetória para a felicidade tem início no campo afetivo, pois é pelos encontros que realizamos com os demais modos humanos que vamos conhecendo a nós mesmos e conseqüentemente nossa potência de ação e compreensão das coisas, uma vez que em tais encontros experimentamos afetos que podem aumentar ou diminuir nossa potência, produzindo assim alegria e tristeza. É através da vivência destes dois afetos básicos – a alegria como aumento de potência e a tristeza como diminuição – que cada indivíduo humano vai aprendendo a conhecer o que pode o seu próprio corpo, assim como o que pode sua mente; aprendendo a conhecer e a selecionar, sobretudo, aqueles encontros que lhe são favoráveis ou úteis, que agreguem e que contribuam com a sua perseveração e expansão na existência. A experiência é docente, como dissera nosso filósofo.

Na filosofia de Spinoza identificamos dois tipos de afetos, a saber, afetos ações – quando são compreendidos adequadamente – e afetos paixões – quando são compreendidos inadequadamente –. Neste sentido, compreendemos que a paixão alegre possui um papel determinante para a felicidade, pois por ser paixão diminui o *conatus*, mas também por ser alegria, aumenta-o: é ela quem impulsiona a transformação do desejo daqueles bens finitos e efêmeros que outrora conferiam alegria, contudo, alegria passiva, apresentados no início do *Tratado da Reforma da Inteligência* como sendo os proveitos das honras, riquezas e lascívia, em desejo de alegria ativa. A alegria passiva reordena nossa experiência afetiva frente aos bens desejados uma vez que ela envolve contrariedade e oscilação de nossa potência, assim como ensina que é necessário buscar um bem de outra constituição que proporcione o gozo de uma alegria contínua e estável. Sabemos que este bem é o conhecimento e a fruição com Deus, causa de todas as coisas. É, portanto, no campo passional dos afetos que o desejo de

felicidade tem início e se fortalece.

Assim, o percurso inicial dado pelos afetos passivos alegres proporciona a cura do ânimo, ou seja, os afetos passivos fazem com que a razão atue como um afeto mais forte e contrário aos afetos a serem combatidos, e desta forma atuando visa curar o ânimo previamente enfermo, bem como torná-lo capaz de vivenciar em seu próprio *conatus* o útil e o adequado. Ora, o que significa curar o ânimo? Redispor corpo e mente para a ação, conduzindo-os ao conhecimento de suas potencialidades internas. A razão como conhecimento adequado favorece uma mudança de relação com os bens exteriores. Ela nos oferece a tomada de consciência que possibilitará junto ao terceiro gênero de conhecimento o alcance de nós mesmos e de nossos afetos remetidos necessariamente a Deus como causa.

Para Spinoza, a felicidade se define pela capacidade da potência mental para a ação, bem como pelo dinamismo das forças corporais para o múltiplo simultâneo. É pelo conhecimento que cada modo finito se realiza adequadamente ou inadequadamente consigo próprio e com os demais modos. Vimos que entre os três gêneros de conhecimento apresentados pelo filósofo na *Ética*, é à razão como conhecimento de segundo gênero, a qual envolve o conhecimento das propriedades das coisas através das noções comuns, e à intuição como conhecimento de terceiro gênero ou conhecimento pela essência que contribuirão para a plena atividade mental e corporal. Neste sentido, o homem racionalmente favorecido retira a necessária utilidade e benefício das relações que o cercam e seus afetos são ativos e adequados. É pelo desenvolvimento deste segundo gênero de conhecimento que o homem conquista o terceiro, o qual confere entendimento e visão da totalidade do plano da Natureza Naturante e da Natureza Naturada. O conhecimento proporcionado pelo terceiro gênero consiste em ver todas as coisas singulares remetidas a ideia de Deus como causa, isto é, todos os modos finitos singulares no plano de compreensão da intuição são vistos como participantes e integrantes de Deus. De acordo com Spinoza, este conhecer Deus em todas as coisas, porque todas as coisas são em Deus<sup>91</sup>, confere a verdadeira sabedoria, fortuna e bem humanos, e da mesma maneira, nutre mente e corpo de puro gozo desprovido de qualquer tristeza. Assim, é o conhecimento deste bem que precisamos desejar grandemente e buscar com todas as nossas forças, pois é a felicidade propriamente que conquistamos, o supremo e precioso júbilo de nossa plenitude existencial.

Nos resta ainda perguntar: quais são as condições necessárias que possibilitam ao homem tornar-se eticamente feliz? Em Spinoza é a ação, a contínua expansão de nossa

---

91 Compreendemos que o ponto fundamental da filosofia spinozista consiste em abarcar pelo conhecimento a unidade ontológica, ou seja, reconhecer Deus como causa imanente e eficiente de todas as coisas. Deus coexiste em todos os seres como potência ativa de compreensão e afirmação da vida.

essência em atividade pensante e atuante, tal como Deus é. Filosofia da ação, portanto, o projeto ético de felicidade spinozista envolve inicialmente o reconhecimento e a compreensão de si mesmo como potência autônoma de produção de afetos e ideias, isto é, envolve desfrutar do contentamento e do movimento múltiplo do corpo assim como da mente. Essa fruição que cada modo finito pode experimentar consigo próprio proporciona força e clareza para inteligir Deus como ser eficiente de tudo o que existe no plano da Natureza Naturada. É por isso que para o filósofo "o bem supremo da mente é o conhecimento de Deus e a sua virtude suprema é conhecer Deus" (EIV P28), onde reside o verdadeiro regozijo de felicidade.

Destarte, é nas condições singulares da vida cotidiana que temos as condições de aumentar nossa potência e vivenciar os afetos adequados, podendo desta forma experimentar o gozo de uma alegria contínua e suprema. Como dissemos, a felicidade é a fruição da unidade, o amor intelectual a Deus que conquistamos com o terceiro gênero de conhecimento, uma vez que com este âmbito cognitivo aprendemos a ser ativos e a contemplar pela intuição nossa potência de ação e compreensão como parte de um grau da potência de Deus. A felicidade é a alegria e o amor transbordante que as escolhas e os encontros da vida nos proporcionam<sup>92</sup>. Para Spinoza a felicidade pode ser conquistada por todos aqueles que estejam dispostos a conhecer e solucionar suas paixões, o que é fundamentalmente mudar a relação com as coisas, substituir afetos passivos e ideias inadequadas em afetos ativos e ideias adequadas. E o que ganhamos com o gozo de felicidade? Conquistamos a nós mesmos como potência imanente e eterna capaz de refrear e afastar o que não convém a nossa perseverança e afirmação na existência. Igualmente conquistamos a capacidade para desfazer as crenças e ilusões do primeiro gênero de conhecimento e dos afetos passivos inadequados, e com isso, nos inserimos ativamente no mundo ético, prático e necessário onde todas as relações modais são componíveis entre si. Conquistamos, portanto, a suprema sabedoria: a união com Deus, e preenchidos com seu amor, somos plenamente ativos, alegres, livres e felizes.

---

92 É através do segundo e terceiro gêneros de conhecimento que vamos sendo capazes de identificar o que nos convém, e assim podendo escolher entre bons e maus afetos e entre encontros alegres e tristes aquilo que pode preencher nossa potência. Conhecer adequadamente a si próprio é saber o que se é e o que se pode fazer ante as situações que atravessamos no decorrer de nossa vida.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAUI, Marilena de Souza. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. “Laços do Desejo”. In: Novaes, A. (Org.) *O Desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- \_\_\_\_\_. “Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na Ética IV”. In: *Discurso*, nº. 22, 1993, p. 63-122, São Paulo, 1993.
- \_\_\_\_\_. “Sobre o Medo”. In: Novaes, A. (Org.) *Os Sentidos da Paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CRISTOFOLINI, Paolo. “A última sabedoria e a felicidade”. In: *Cadernos Espinosanos*, nº VI, São Paulo, 2000.
- DELBOS, Victor. *O Espinosismo – Curso Proferido na Sorbonne em 1912-1913*. Tradução H. S. Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Tradução E. A. R. Fragoso, F. E. B. Castro, H. R. Cardoso e J. A. Aquino. Fortaleza: EdUECE, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Espinoza: Filosofia Prática*. Tradução D. Lins e F. P. Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Espinoza e os Signos*. Tradução Abílio Ferreira. Portugal: RÉS Editora, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza y el Problema de la Expresión*. Tradução H. Vogel. Barcelona: Muchnik, 1996.
- DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- ESPINOSA, Baruch. *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução e notas Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- ESPINOSA, Benedictus de. *Correspondência*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução L. Teixeira. São Paulo: Nacional, 1966.

FRAGOSO, Emanuel Ângelo da Rocha. “Benedictus de Spinoza e a Servidão Humana: A Parte IV da *Ética*”. In: Aquino, J. E. F., Fragoso, E. A. R. e Soares, M. C. (Orgs.). *Ética e Metafísica*. Fortaleza: EdUECE, 2007.

HEBREO, León. *Diálogos de Amor*. Traducción y prólogo Dr. David Romano. Espanha: José Janés Editor Barcelona, 1953.

JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente – Afetos, ações e paixões em Espinosa*. Tradução Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

LEITE, Alex. “Spinoza e o critério da *summa laetitiae*”. In: *Revista Conatus*, nº 9, vol. 5, Fortaleza, 2011.

MACHEREY, Pierre. *Avec Spinoza. Études sur la Doctrine et l'histoire du Spinozisme*. França: Presses Universitaires de France, 1992.

\_\_\_\_\_. *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La Troisième partie – la vie affective*. França: Presses Universitaires de France, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Tradução P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Fragments Póstumos – volumen II, 1875-1882*. Madrid: Tecnos, 2008.

\_\_\_\_\_. *Fragments Póstumos – volumen IV, 1885-1889*. Madrid: Tecnos, 2008.

RAMOND, Charles. *Vocabulário de Espinosa*. Tradução C. Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

SANTOS, Márcia Patrício dos. “A força ontológica e epistemológica do corpo contra o *cogito cartesiano*”. In: *Revista Ítaca*, nº 6, Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_. *Corpo: Um modo de ser divino. Uma introdução à metafísica de Espinosa*. São Paulo: Annablume, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Edição Bilingue Latim – Português. Tradução e notas Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

\_\_\_\_\_. *Correspondência*. Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

\_\_\_\_\_. *Tratado Breve*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

\_\_\_\_\_. *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

\_\_\_\_\_. *Lettres sur le mal. Correspondance avec Blyenbergh*. Barcelona: Folioplus, 2006.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres Completes*. Tradução R. Caillois, M. Francês e R. Misrahi. Gallimard: Bibliothèque de la Pléiade, 1954.

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

ZAC, Sylvain. *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

\_\_\_\_\_. *Philosophie, théologie, politique, dans l'oeuvre de Spinoza*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

Na condição de orientador do presente estudo, assino este documento, confirmando que a estudante cumpriu após a defesa deste trabalho, cuja versão definitiva aqui se encontra, com todas as solicitações da Banca Examinadora, a qual eu, por meio deste, represento.

Curitiba, 14 de maio de 2015.

Prof. Dr. Paulo Vieira Neto

Assinatura: \_\_\_\_\_