



ESPINOSA
A Existência como Travessia

Ana Carolina Costa Moreira

 **Atena**
Editora

Ano 2020



ESPINOSA
A Existência como Travessia

Ana Carolina Costa Moreira

Editora Chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Assistentes Editoriais

Natalia Oliveira

Bruno Oliveira

Flávia Roberta Barão

Bibliotecário

Maurício Amormino Júnior

Projeto Gráfico e Diagramação

Natália Sandrini de Azevedo

Camila Alves de Cremona

Karine de Lima Wisniewski

Luiza Alves Batista

Maria Alice Pinheiro

Imagens da Capa

Shutterstock

Edição de Arte

Luiza Alves Batista

Revisão

Os Autores

2020 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do Texto © 2020 Os autores

Copyright da Edição © 2020 Atena Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelos autores.



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

A Atena Editora não se responsabiliza por eventuais mudanças ocorridas nos endereços convencionais ou eletrônicos citados nesta obra.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação.

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Prof. Dr. Álvaro Augusto de Borba Barreto – Universidade Federal de Pelotas

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia

Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais

Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília

Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense

Profª Drª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa

Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá
Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes Claros
Profª Drª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie de Maria Ausiliatrice
Prof. Dr. Jadson Correia de Oliveira – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Prof. Dr. Luis Ricardo Fernandes da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Profª Drª Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Profª Drª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Ciências Agrárias e Multidisciplinar

Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano
Profª Drª Carla Cristina Bauermann Brasil – Universidade Federal de Santa Maria
Prof. Dr. Antonio Pasqualetto – Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Prof. Dr. Cleberton Correia Santos – Universidade Federal da Grande Dourados
Profª Drª Daiane Garabeli Trojan – Universidade Norte do Paraná
Profª Drª Diocléa Almeida Seabra Silva – Universidade Federal Rural da Amazônia
Prof. Dr. Écio Souza Diniz – Universidade Federal de Viçosa
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Fágner Cavalcante Patrocínio dos Santos – Universidade Federal do Ceará
Profª Drª Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Jael Soares Batista – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Júlio César Ribeiro – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Profª Drª Lina Raquel Santos Araújo – Universidade Estadual do Ceará
Prof. Dr. Pedro Manuel Villa – Universidade Federal de Viçosa
Profª Drª Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará
Profª Drª Talita de Santos Matos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Tiago da Silva Teófilo – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

Ciências Biológicas e da Saúde

Prof. Dr. André Ribeiro da Silva – Universidade de Brasília
Profª Drª Anelise Levay Murari – Universidade Federal de Pelotas
Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Douglas Siqueira de Almeida Chaves – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Edson da Silva – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri
Profª Drª Eleuza Rodrigues Machado – Faculdade Anhanguera de Brasília
Profª Drª Elane Schwinden Prudêncio – Universidade Federal de Santa Catarina
Profª Drª Eysler Gonçalves Maia Brasil – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Prof. Dr. Ferlando Lima Santos – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Profª Drª Gabriela Vieira do Amaral – Universidade de Vassouras
Prof. Dr. Gianfábio Pimentel Franco – Universidade Federal de Santa Maria
Prof. Dr. Helio Franklin Rodrigues de Almeida – Universidade Federal de Rondônia
Profª Drª Iara Lúcia Tescarollo – Universidade São Francisco
Prof. Dr. Igor Luiz Vieira de Lima Santos – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Jesus Rodrigues Lemos – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Jônatas de França Barros – Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. José Max Barbosa de Oliveira Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Prof. Dr. Luís Paulo Souza e Souza – Universidade Federal do Amazonas
Profª Drª Magnólia de Araújo Campos – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Marcus Fernando da Silva Praxedes – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Profª Drª Mylena Andréa Oliveira Torres – Universidade Ceuma
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Paulo Inada – Universidade Estadual de Maringá
Profª Drª Regiane Luz Carvalho – Centro Universitário das Faculdades Associadas de Ensino
Profª Drª Renata Mendes de Freitas – Universidade Federal de Juiz de Fora
Profª Drª Vanessa Lima Gonçalves – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande

Ciências Exatas e da Terra e Engenharias

Prof. Dr. Adélio Alcino Sampaio Castro Machado – Universidade do Porto
Prof. Dr. Alexandre Leite dos Santos Silva – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Carlos Eduardo Sanches de Andrade – Universidade Federal de Goiás
Profª Drª Carmen Lúcia Voigt – Universidade Norte do Paraná
Prof. Dr. Douglas Gonçalves da Silva – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará
Profª Dra. Jéssica Verger Nardeli – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
Prof. Dr. Juliano Carlo Rufino de Freitas – Universidade Federal de Campina Grande
Profª Drª Luciana do Nascimento Mendes – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Marcelo Marques – Universidade Estadual de Maringá
Profª Drª Neiva Maria de Almeida – Universidade Federal da Paraíba
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Takeshy Tachizawa – Faculdade de Campo Limpo Paulista

Linguística, Letras e Artes

Profª Drª Adriana Demite Stephani – Universidade Federal do Tocantins
Profª Drª Angeli Rose do Nascimento – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
Profª Drª Carolina Fernandes da Silva Mandaji – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Profª Drª Denise Rocha – Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Fabiano Tadeu Grazioli – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões
Prof. Dr. Gilmei Fleck – Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Profª Drª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso
Profª Drª Miranilde Oliveira Neves – Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará
Profª Drª Sandra Regina Gardacho Pietrobon – Universidade Estadual do Centro-Oeste
Profª Drª Sheila Marta Carregosa Rocha – Universidade do Estado da Bahia

Conselho Técnico Científico

Prof. Me. Abrãao Carvalho Nogueira – Universidade Federal do Espírito Santo
Prof. Me. Adalberto Zorzo – Centro Estadual de Educação Tecnológica Paula Souza
Prof. Me. Adalto Moreira Braz – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Adaylson Wagner Sousa de Vasconcelos – Ordem dos Advogados do Brasil/Seccional Paraíba
Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva – Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí
Prof. Me. Alexsandro Teixeira Ribeiro – Centro Universitário Internacional
Prof. Me. André Flávio Gonçalves Silva – Universidade Federal do Maranhão
Profª Ma. Anne Karynne da Silva Barbosa – Universidade Federal do Maranhão
Profª Drª Andreza Lopes – Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento Acadêmico
Profª Drª Andrezza Miguel da Silva – Faculdade da Amazônia
Prof. Dr. Antonio Hot Pereira de Faria – Polícia Militar de Minas Gerais
Prof. Me. Armando Dias Duarte – Universidade Federal de Pernambuco
Profª Ma. Bianca Camargo Martins – UniCesumar
Profª Ma. Carolina Shimomura Nanya – Universidade Federal de São Carlos
Prof. Me. Carlos Antônio dos Santos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Ma. Cláudia de Araújo Marques – Faculdade de Música do Espírito Santo
Profª Drª Cláudia Taís Siqueira Cagliari – Centro Universitário Dinâmica das Cataratas
Prof. Me. Daniel da Silva Miranda – Universidade Federal do Pará
Profª Ma. Daniela da Silva Rodrigues – Universidade de Brasília
Profª Ma. Daniela Remião de Macedo – Universidade de Lisboa
Profª Ma. Dayane de Melo Barros – Universidade Federal de Pernambuco
Prof. Me. Douglas Santos Mezacas – Universidade Estadual de Goiás
Prof. Me. Edevaldo de Castro Monteiro – Embrapa Agrobiologia
Prof. Me. Eduardo Gomes de Oliveira – Faculdades Unificadas Doctum de Cataguases
Prof. Me. Eduardo Henrique Ferreira – Faculdade Pitágoras de Londrina
Prof. Dr. Edwaldo Costa – Marinha do Brasil
Prof. Me. Eliel Constantino da Silva – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita
Prof. Me. Ernane Rosa Martins – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás
Prof. Me. Eivaldo de Sousa Costa Junior – Prefeitura Municipal de São João do Piauí
Profª Ma. Fabiana Coelho Couto Rocha Corrêa – Centro Universitário Estácio Juiz de Fora
Prof. Dr. Fabiano Lemos Pereira – Prefeitura Municipal de Macaé
Prof. Me. Felipe da Costa Negrão – Universidade Federal do Amazonas
Profª Drª Germana Ponce de Leon Ramírez – Centro Universitário Adventista de São Paulo
Prof. Me. Gevair Campos – Instituto Mineiro de Agropecuária
Prof. Dr. Guilherme Renato Gomes – Universidade Norte do Paraná
Prof. Me. Gustavo Krahl – Universidade do Oeste de Santa Catarina
Prof. Me. Helton Rangel Coutinho Junior – Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro
Profª Ma. Isabelle Cerqueira Sousa – Universidade de Fortaleza

Profª Ma. Jaqueline Oliveira Rezende – Universidade Federal de Uberlândia
Prof. Me. Javier Antonio Albornoz – University of Miami and Miami Dade College
Prof. Me. Jhonatan da Silva Lima – Universidade Federal do Pará
Prof. Dr. José Carlos da Silva Mendes – Instituto de Psicologia Cognitiva, Desenvolvimento Humano e Social
Prof. Me. Jose Elyton Batista dos Santos – Universidade Federal de Sergipe
Prof. Me. José Luiz Leonardo de Araujo Pimenta – Instituto Nacional de Investigación Agropecuaria Uruguay
Prof. Me. José Messias Ribeiro Júnior – Instituto Federal de Educação Tecnológica de Pernambuco
Profª Drª Juliana Santana de Curcio – Universidade Federal de Goiás
Profª Ma. Juliana Thaisa Rodrigues Pacheco – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Kamilly Souza do Vale – Núcleo de Pesquisas Fenomenológicas/UFGA
Prof. Dr. Kárpio Márcio de Siqueira – Universidade do Estado da Bahia
Profª Drª Karina de Araújo Dias – Prefeitura Municipal de Florianópolis
Prof. Dr. Lázaro Castro Silva Nascimento – Laboratório de Fenomenologia & Subjetividade/UFPR
Prof. Me. Leonardo Tullio – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Ma. Lilian Coelho de Freitas – Instituto Federal do Pará
Profª Ma. Liliani Aparecida Sereno Fontes de Medeiros – Consórcio CEDERJ
Profª Drª Lívia do Carmo Silva – Universidade Federal de Goiás
Prof. Me. Lucio Marques Vieira Souza – Secretaria de Estado da Educação, do Esporte e da Cultura de Sergipe
Prof. Me. Luis Henrique Almeida Castro – Universidade Federal da Grande Dourados
Prof. Dr. Luan Vinicius Bernardelli – Universidade Estadual do Paraná
Prof. Dr. Michel da Costa – Universidade Metropolitana de Santos
Prof. Dr. Marcelo Máximo Purificação – Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior
Prof. Me. Marcos Aurelio Alves e Silva – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo
Profª Ma. Maria Elanny Damasceno Silva – Universidade Federal do Ceará
Profª Ma. Marileila Marques Toledo – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri
Prof. Me. Ricardo Sérgio da Silva – Universidade Federal de Pernambuco
Prof. Me. Rafael Henrique Silva – Hospital Universitário da Universidade Federal da Grande Dourados
Profª Ma. Renata Luciane Polsaque Young Blood – UniSecal
Prof. Me. Sebastião André Barbosa Junior – Universidade Federal Rural de Pernambuco
Profª Ma. Silene Ribeiro Miranda Barbosa – Consultoria Brasileira de Ensino, Pesquisa e Extensão
Profª Ma. Solange Aparecida de Souza Monteiro – Instituto Federal de São Paulo
Prof. Me. Tallys Newton Fernandes de Matos – Faculdade Regional Jaguaribana
Profª Ma. Thatianny Jasmine Castro Martins de Carvalho – Universidade Federal do Piauí
Prof. Me. Tiago Silvio Dedoné – Colégio ECEL Positivo
Prof. Dr. Welleson Feitosa Gazel – Universidade Paulista

**Espinosa:
a existência como
travessia**

Editora Chefe: Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira
Bibliotecário Maurício Amormino Júnior
Diagramação: Karine de Lima Wisniewski
Edição de Arte: Luiza Alves Batista
Revisão: Os Autores
Autora: Ana Carolina Costa Moreira

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)**

M835e Moreira, Ana Carolina Costa.
Espinosa [recurso eletrônico] : a existência como travessia / Ana Carolina Costa Moreira. – Ponta Grossa, PR: Atena, 2020.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-5706-261-6
DOI 10.22533/at.ed.616201008

1. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677. 2. Filosofia. 3. Existência.
I. Título.

CDD 199.492

Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná – Brasil
Telefone: +55 (42) 3323-5493
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br


Ano 2020

O que é que a ciência tem? Tem lápis de calcular

Que é mais que a ciência tem? Borracha pra depois apagar
Você já foi ao espelho, nego? Não?

Então vá.

Raul Seixas, *Todo mundo explica*, 1978.

“(...) na minha nova covardia, que é como acordar de manhã na casa de um estrangeiro, não sei se terei coragem de simplesmente ir. É difícil perder-se. É tão difícil que provavelmente arrumarei depressa um modo de me achar, mesmo que achar-me seja de novo a mentira de que vivo. Até agora achar-me era já ter uma ideia de pessoa e nela me engastar: nessa pessoa organizada eu me encarnava e nem mesmo sentia o grande esforço de construção que era viver.”

Clarice Lispector, A Paixão segundo G.H.(1963)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pelo apoio financeiro.

Ao professor Alex Sandro Leite e sua generosidade, confiança e amizade.

Ao orientador José Lourenço Araújo Leite (*in memoriam*) pelo acompanhamento ao longo de todo processo e por ser um professor de agramática.

Ao *Spinoza, leitura e diálogo–UNEB*, nosso grupo de pesquisa.

Aos professores Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso e José Antônio Saja Ramos (*in memoriam*), pela honrosa participação na banca avaliadora.

A toda minha família e em especial à minha querida mãe, meus irmãos e sobrinho que tanto amo.

A Milu e Loreta pela alegria.

A Erico, meu baile da Betinha.

Ao meu avô, por ter sido um grande espinosano e pelo pão com canela.

SUMÁRIO

RESUMO.....	1
ABSTRACT.....	2
INTRODUÇÃO	3
MANEIRA DE VIVER NA FILOSOFIA DE ESPINOSA	8
DISTRAHITUR COMO SUSPENSÃO DA MENTE.....	34
TRAVESSIA NA SERVIDÃO.....	51
CONCLUSÃO	66
REFERÊNCIAS.....	69
SOBRE A AUTORA	74

O objetivo do trabalho é analisar o conceito de *novum institutum*, aqui também chamado de maneira de viver, a fim de destacar a aproximação entre conhecimento e existência na filosofia de Espinosa. A relação entre conhecer e existir implica decidir por aquilo que nos é mais útil a fim de potencializar a nossa existência. A esse percurso, de uma maneira de vida marcada por distrações para uma maneira de viver mais potente, chamaremos *travessia*. A hipótese que nos orientou é a possibilidade de, a partir de premissas cedidas pela filosofia espinosana, pensarmos a possibilidade de um modo singular de pensar a sua própria existência. Ou seja, torna-se, em alguma medida, cômico da possibilidade de instituir para si formas de existir. Entendemos que a partir de uma nova determinação acerca dos valores tradicionais e do cultivo do desejo por uma vida mais potente Espinosa apresenta um sofisticado percurso para o aumento da autonomia do indivíduo e a instituição de uma nova maneira de existir. Nosso trabalho tem como referência principal o *Tractatus de Intellectus Emendatione* (TIE), além da *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*.

PALAVRAS-CHAVE: *Novum institutum*. Existência. Decisão. Distração. Travessia.

ABSTRACT

The purpose of this research is to analyze the concept of *novum institutum*, here also called the life forms, in order to highlight the approximation between knowledge and existence in the philosophy of Espinosa. The relation between knowing and existing implies deciding for what is most convenient to potentiate our existence. In this way, from a the life forms marked by distractions (*distrathur*) to a more potent life form, we will call it a ferry. The hypothesis that guided us is the possibility, based on premisses yielded by the espinosana philosophy, we think about the possibility of a singular way to think about its own existence. That is to say, it becomes, to some extent, aware of the possibility of establishing for itself forms of existence. We understand that from the denaturation of traditional values and the cultivation of desire for a more powerful life Espinosa presents a sophisticated path to increase the autonomy of the individual and the institution of a new form of existence. Our work has as main reference the Tractatus of Intellectus Emendatione (TIE), besides the Ethica Ordine Geometrico Demonstrata.

KEYWORDS: *Novum institutum*. Existence. Decision. Distraction. *Ferry*.

A filosofia de Espinosa esforça-se em uma análise crítica da moral e dos valores transcendentais, determinando a inexistência de uma ordem moral do mundo. Sob essa perspectiva, os valores tradicionais operam como um elemento externo de controle sobre a natureza humana. Compreender a Deus, a si mesmo e as coisas é relacionar-se melhor com toda a vida, atribuindo ao conhecimento condição de potência de afirmação. Deleuze (2002) afirma que a filosofia de Espinosa consiste em denunciar tudo aquilo que nos separa da vida, todos os valores transcendentais que se orientam em oposição à alegria e às ilusões construídas por nossa consciência.

A opinião humana é rejeitada por Espinosa e, em alguma medida, podemos afirmar que o autor sugere uma inversão significativa de critérios. Se os valores tradicionais apostam na moral como artifício externo orientador do comportamento humano, a razão espinosana concede à faculdade interior o parâmetro da moralidade. É a alegria a grande guia da sua filosofia. Mas afirmar uma moralidade em Espinosa logo após anunciar a sua oposição aos valores tradicionais, decerto, exige explicações.

O apêndice da primeira parte da Ética aponta a posição espinosana radicalmente contrária aos valores e à ideia de finalismo. Para Espinosa, todos os preconceitos derivam de um único: a pressuposição que os homens conservam de que todas as coisas agem em função de um fim. A ideia de finalidade atinge também a percepção sobre Deus, que dirige, de acordo com essa ideia finalista, todas as coisas em função do homem. Dessa forma, os homens também agem em função de um fim, ou seja, em função daquilo que apetecem. É por isso que, das coisas, buscam apenas as suas causas finais, tomando-as muitas vezes como meios de satisfazer as finalidades imaginadas e não por seu próprio valor. Todos os homens, afirma Espinosa, estão propensos a abraçar e a maior parte deles se conforma com tal preconceito. Persuadidos de que tudo o que ocorre é em função deles, e que o aspecto mais importante das coisas é a sua utilidade, os homens foram levados a considerar como superiores aquelas coisas que os afetavam mais favoravelmente. É desta premissa que se originam os preconceitos de bem e mal, mérito e pecado, louvor e desaprovação, ordenação e confusão, beleza e feiura e outros do mesmo gênero (E1, Apênd.). E as noções utilizadas pela maioria dos homens não indicam a natureza das coisas, mas a manifestação da sua própria imaginação. Os valores são, assim, apenas noções construídas, mas não expressam a realidade daquilo a que se referem nelas mesmas. É confundindo imaginação com intelecto que o homem crê firmemente haver uma ordenação

nas coisas no mundo, ignorando tanto a natureza delas quanto a sua própria.

O prefácio da quarta parte da *Ética* retoma questões acerca do bem e do mal. Espinosa argumenta serem as ideias universais que orientam as noções de perfeição ou imperfeição, já que cultivamos “modelos” e os utilizamos como parâmetro comparativo diante das coisas. Assim, por exemplo, uma casa está perfeitamente acabada quando, diante de nosso modelo universal de “casa”, comparamos e estabelecemos a sua correspondência. Uma casa sem telhado é imperfeita, diante de um modelo universal, com telhado, porta, janelas etc. Nesse sentido, um cavalo é fisicamente perfeito ou imperfeito em conformidade com a expectativa do modelo universal, dentre outros intermináveis exemplos possíveis. É assim que mais por preconceito do que por um conhecimento verdadeiro os homens atribuem um valor imaginado aos objetos, deixando escapar a percepção da natureza delas mesmas. Para Espinosa, a razão pela qual a natureza age não existe em função de qualquer fim ou conformidade com as ideias universais humanas.

Do mesmo modo que, equivocados sobre a natureza das coisas, os homens estão conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados a desejar algo. Também acerca da natureza humana, criou-se uma noção genérica, reduzindo todos os homens da natureza a essa ideia universal, comparando-os entre si e atribuindo notas de mais perfeitos ou menos perfeitos. À medida que esse homem manifesta alguma diferença em relação ao modelo, atribuímos negação, limite, impotência, não por que lhes falte algo que lhes seja próprio ou por alguma deficiência da natureza. Assim as noções de perfeição e imperfeição, bom e mau são modos de pensar inventados que não se referem à própria coisa, mas às noções confrontadas aos modelos universais imaginados pelo homem.

Para Espinosa, uma mesma coisa pode ser boa, má ou indiferente. Uma música, por exemplo, pode ser boa para o melancólico, ruim para o aflito e nem boa nem má para o surdo (E4, Pref.), já que não é possível atribuir valor de bom ou mal à natureza nela mesma. Espinosa expõe, assim, a origem dos preconceitos e da moral que norteiam o comportamento humano.

É diante do quadro contra os valores de bem e mal instituídos a partir de superstições e ideias universais que nos deparamos com a problematização do nosso trabalho. O *Tractatus Emendatione Intellectus* (TIE) sugere a possibilidade de instituição de uma nova maneira de viver. Desfazendo-nos de imediato da possibilidade de uma proposta inconsistente nos seus escritos de juventude, o que o TIE nos oferece é uma grandiosa possibilidade de escaparmos de uma vida finalista, visto que, enquanto homens, nós temos a tendência natural de abraçar os preconceitos e pensamentos supersticiosos instituídos.

O TIE inicia com o relato da decepção diante da vida comum. A promessa de felicidade ligada principalmente às honras, riqueza e libido não são cumpridas. É diante da *experiência da vida* que Espinosa percebe a necessidade de atribuir novos valores aos bens que são anunciados como certos. Note-se: o cumprimento da promessa dos valores tradicionais anunciados não é experimentado por Espinosa e é a vida que se torna o seu maior parâmetro. A partir dessa frustração, o percurso do TIE sinaliza aspectos de uma

desorganização interna propondo o reestabelecimento de uma nova escala de valores a fim de usufruir das coisas como meios de vivenciar a felicidade verdadeira. Dada a mudança diante de uma estrutura já firmada, ou seja, da mudança diante da vida comum, Espinosa aponta a necessidade do estabelecimento de uma nova maneira de viver ou *novum institutum*.

A vida comum liga-se a valores instituídos, o que implica dizer que, para Espinosa, significa estar diante da ignorância das causas. A forma comum de viver promete felicidade através das honras, riquezas e libido, mas a experiência não comprova a eficácia delas. A instituição de uma nova maneira de viver não altera os bens ou as coisas, mas os valores atribuídos a elas. Se o tom da vida comum as considera fins buscados por si mesmos, a nova maneira de viver estipula um novo lugar para esses bens. A *desorganização* e o projeto de uma nova maneira de viver denunciam a não realidade dos parâmetros de bom/mau, perfeito/imperfeito já instituídos. O bem verdadeiro assume lugar agora não tanto de uma lei imutável, mas de instrumento a caminho da felicidade.

Dada a relatividade dos valores e dos fins, Espinosa propõe o restabelecimento do bem e do mal, decerto, tão convencionais quanto os anteriores: eles não remetem a algo de real, mas agora tornam-se *meios* de alcance à felicidade. A passagem de uma vida comum a uma nova maneira de viver tem como fim um modelo de natureza humana que não mais se decepciona com os valores da vida instituída, pois visa outra maneira de existir. Sobre esse modelo não é mais a verdade das coisas que operam como medida, mas o poder de produzir alegria (SANTIAGO, 2007). Para Espinosa, alguém alcança uma forma mais ou menos perfeita de viver não a partir de uma transformação essencial, mas em função da sua própria essência. E nesse sentido um homem não precisa transformar-se em outro ou em qualquer coisa que não seja ele mesmo, mas é a sua potência de agir, nos limites da sua natureza, que aumenta ou diminui (E4, Pref.).

A “travessia” não implica na extinção dos valores nem dos fins, mas há uma mudança na relação com estes. Se antes a moral instituída exerceu influência sobre o indivíduo, agora se imprime sobre a moral uma nova medida, reconhecendo-se a sua artificialidade, mas tornando-se o indivíduo agente autônomo que regra-se a partir de si mesmo. O que está por trás de toda a nova maneira de viver, do *novum institutum*, é a liberdade de constituir a si uma maneira própria e mais potente de viver.

O *novum institutum* trata-se então de uma nova forma de se relacionar com a própria existência. Assim, nosso trabalho parte da questão: “*pode o indivíduo instituir a si mesmo uma forma de existir?*” E mais que simplesmente atribuímos uma resposta positiva à questão, nos deparamos com o percurso, com a travessia necessária a essa liberdade de se tornar tudo aquilo que se pode ser.

É em meio à multidão dos homens comuns que Espinosa decide-se pela travessia. Não se trata de uma graça ou de um privilégio intelectual disponível somente aos escolhidos. A instituição de uma nova maneira de viver é acessível a todo e qualquer homem, por meio de uma “salvação naturalizada”¹: a cura do intelecto. O conhecimento ocupa lugar

1 Expressão cunhada por Ferreira (1997) que se refere ao poder do intelecto para a liberação do sujeito, em opo-

de remédio (*emendatione*) por ser através da ação reflexiva que se dará o percurso em direção ao movimento autônomo do indivíduo.

Toda intenção da filosofia espinosana é conduzir a mente humana à beatitude suprema e somente se torna *útil* ao sistema filosófico de Espinosa aquilo que conduz o homem ao aperfeiçoamento de si mesmo com o intuito de acessar de modo adequado a mente de Deus. Diz-nos Espinosa:

[...] Já se pode ver que desejo dirigir todas as ciências a um só fim, um só escopo, a saber, o de alcançar aquela suma perfeição humana de que falamos e, assim, deve ser rejeitado por inútil tudo aquilo que, nas ciências, não contribua de algum modo para aproximar-nos de nosso fim ou, para dizer tudo em uma palavra, todas as nossas ações devem tender a esse fim. (ESPINOSA, T.I.E.;2004, p. 12)

O conhecimento somente interessa por sua consequência prática. É o aperfeiçoamento do homem em direção ao sumo bem que deve orientar tanto as ciências quanto todas as ações do homem. Espinosa concebeu uma síntese racional a fim de orientar o sentido do humano. Se a filosofia moderna, com Descartes, por exemplo, já havia pensado na utilidade prática do conhecer, certamente a ciência era concebida como um meio extrínseco e independente. O Discurso do Método sugere, por exemplo, uma moral provisória dissociada de métodos do pensamento filosófico e em acordo com ensinamentos e preceitos religiosos (DELBOS, 206).

Espinosa concebe a sua filosofia a partir de uma transição natural, onde expõe de modo radical o princípio de que a mente pode encontrar em si mesma e somente por essa via toda a verdade necessária à vida. Em Espinosa, filosofia e existência são inseparáveis. O seu pensamento afasta qualquer ideia de tristeza ou mortificação, ambicionando o homem a se tornar tudo aquilo que se pode ser.

É a partir de uma reorganização das próprias forças que a filosofia de Espinosa conduz o homem ao gozo da sua felicidade. É ao bem estar prático que o conhecimento se dirige. E é nessa medida que a razão pode afirmar-se individualmente em cada modo singular.

O pensamento espinosano afirma a virtude interior produzida pela razão, admitindo como bom ou mal aquilo que reflete interiormente como o que aumenta ou reduz a alegria nos modos singulares. Referir-se a uma interioridade não implica em um encerramento ontológico egoísta. A interioridade dos modos singulares – que não converge com o “sujeito meditante” fundado na modernidade – marca apenas uma parte em um todo. Os modos singulares compõem-se em relação e quando compreendem seu lugar na ordem do ser das coisas, não é mais um “eu” isolado, mas um “si” enquanto uma das partes em relação de imanência com Deus. É desta forma que o outro compõe necessariamente a ideia adequada do homem sobre si mesmo. Diz-nos Espinosa:

Eis, pois, o fim a que tendo: adquirir essa natureza e esforçar-me para que, comigo, sição ao pensamento religioso que promete uma nova maneira de viver por meio de fatores externos ao homem, como a intervenção de autoridades religiosas ou milagres divinos.

muitos outros a adquiram; isto é, faz parte de minha felicidade o esforçar-me para que muitos outros pensem como eu e que seu intelecto e seu desejo coincidam com o meu intelecto e o meu desejo; e, para que isso aconteça, é necessário compreender a Natureza tanto quanto for preciso para adquirir aquela natureza e depois formar a sociedade que é desejável para que o maior número possível chegue fácil e seguramente àquele objetivo. (ESPINOSA, T.I.E., 2004, p. 11)

Conhecimento e existência estão necessariamente juntos no pensamento espinosano e tem consequências sociais e políticas, já que todo o sistema filosófico é um pensamento ético. Ainda que não seja recorrente no pensamento filosófico hegemônico debruçar-se sobre a vida, nos esforçaremos por expor ao longo do trabalho não somente a importância evidente de pensarmos acerca da existência, mas as possibilidades de pensarmos sobre aquilo que podemos ser. Em Espinosa, é a experiência do fracasso que põe em causa a condição em que o homem se encontra e é a partir daí que a questão sobre o valor do conhecimento se estabelece. É preciso assegurar o êxito do nosso ser.

Notemos que a vida como tratada por Espinosa não se resume ao aspecto biológico, mas exige uma maneira de viver qualificada, no sentido de não somente agarrar-se ao que está dado e aos valores morais já estabelecidos, mas decidir-se diante da ordem. E nesse sentido a vida não é somente parâmetro para medir a eficiência das promessas das honras, riquezas e prazeres, mas é o objetivo nela mesmo. É preciso mais que simplesmente estar vivo, é preciso romper com a vida vulgar insuficiente. Essa conversão a uma nova maneira de relacionar-se com a própria existência, a esse percurso, nós chamamos de *travessia*.

Travessia é então essa inclinação a perpassar serpenteando as pedras duras da vida instituída. É a resistência ancestral da mulher e da barata, como posto por Clarice Lispector, que se mantêm vivas mesmo em meio aos escombros dos nossos dias. A instituição a uma nova maneira de viver aponta em Espinosa a grandiosidade da liberdade pessoal e nos abre possibilidade de pensar a liberação do indivíduo em um mundo pronto e instituído.

MANEIRA DE VIVER NA FILOSOFIA DE ESPINOSA

1.1 CONTEXTO HISTÓRICO

Espinosa nasceu em Amsterdã, em 24 de novembro de 1632. A Holanda dos Setecentos é marcada por ascensão cultural, desenvolvimento econômico, suposta tolerância religiosa e liberdade republicana. A aparente homogeneidade social não resistia à diversa composição de grupos, visto a complexidade que resultava da predominância judia na população – desde criptojudes² a cristãos-novos – ou seja, judeus que praticaram exteriormente o catolicismo, ainda que sinceramente apegados à sua fé e judeus forçosamente convertidos ao cristianismo.

A filosofia desse período apresenta um aristotelismo renovado, além do racionalismo cartesiano. Há também o enfrentamento entre o neoplatonismo renascentista e a nova filosofia natural, proposta por Hobbes e Galileu, além de uma ascendente releitura do estoicismo.

A divisão social da Holanda é marcada por um contraste claro entre as classes. Ainda assim, a plebe não se posicionava de maneira homogênea diante da submissão ao clero ortodoxo. Havia uma divisão política marcada entre os favoráveis a Holanda e Portugal contra a Espanha e os favoráveis a Espanha contra Portugal. Ou seja, havia uma divisão entre os partidários da burguesia republicana, investidores da Companhia das Índias Orientais e os aliados ao partido monárquico orangista, investidores da Companhia das Índias Ocidentais (CHAUÍ, 1999). Nesse contexto, nasce Baruch de Espinosa, filho de judeus, comerciantes prósperos, de origem portuguesa³.

Estuda teologia e noções comerciais em escolas judias, ao tempo em que já trabalha nos negócios da família. O pai de Espinosa, ainda que não fervorosamente religioso, não deixa de exercer importante papel no seio da comunidade judaica. Entre as famílias, de maioria israelita, formava-se uma comunidade solidamente organizada, onde havia

2 Criptojudes são assim denominados por serem obrigados a abraçar a doutrina cristã publicamente, ainda que secretamente ainda comunguem da religião hebraica. (ASSIS, 2009).

3 Há uma discussão diante da incerteza da origem da família de Espinosa. Parte dos estudiosos sugere origem espanhola enquanto outros, portuguesa. Reforçaremos a posição da origem portuguesa. Joaquim Carvalho, apoiado em uma nota proposta por Carl Gebhardt no artigo *Der Name Spinoza (O Nome Spinoza)*, 1921, propõe que o filósofo holandês pensava em português. A nota VI Sobre a expressão: *nec per somnium cogitant* revela o uso da expressão “*nec per somnium*” por Espinosa, na sua primeira versão da *Ética*, a *editio princeps* (edição príncipe). A locução de uso coloquial é recorrente em Portugal no século XVII. O que o estudioso sugere é que o fato indica que Espinosa pensava em português como língua nativa, provavelmente aprendida com o seu pai e a madrastra e a utilizada em ambiente familiar e em convivência com alguns membros da comunidade israelita em Amsterdã. (CARVALHO, J. **Os Pensadores** – Espinosa. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 138 et seq.).

escolas, uma sinagoga principal e obras de assistência à comunidade.

Os judeus desse período, mesmo envolvidos em suas tradições religiosas, estão imersos em uma cultura de desenvolvimento científico e filosófico, o que muitas vezes gera dificuldade de conciliação com o judaísmo rabínico tradicional. Em meio aos judeus havia católicos romanos, seitas protestantes, luteranos e ultrarreformistas. Crescia o número de conversões também entre a comunidade judaica. Uriel da Costa⁴, um judeu do Porto, fora educado no catolicismo e reconvertido secretamente ao judaísmo. Mais tarde, afastava-se da ortodoxia e, em 1647, foi excomungado, por negar a imortalidade da alma, reconhecendo apenas a lei natural como ordem do mundo.

Em meio a tamanha movimentação de ordem cultural e religiosa, Espinosa estudava as línguas hebraicas e as Escrituras entre rabinos, no grupo de estudos talmúdicos dirigido por Saul Levi Morteira. A emancipação intelectual de Espinosa é marcada por diversas questões. Dentre elas, o relacionamento que cultivava com o seu professor de latim, Frans van den Ende, médico e ex-jesuíta, militante que morre executado⁵ por ter participado de um movimento contra Luis XIV. Na escola de van den Ende, aprende latim e grego, que o permite a leitura de obras da Idade Média, como as de São Tomás de Aquino, obras neoplatônicas renascentistas e acesso à filosofia de seu tempo, principalmente entre as obras de Bacon, Hobbes e Descartes. O latim exerce então um papel libertador para alguém que vive em meio judaico ortodoxo.

É a partir disso que iniciam os conflitos com seus chefes religiosos, entre eles Levi Morteira. Acusado de perversão pela convivência com o médico judeu vindo da Espanha, Juan de Prado, suspeito de incredulidade diante de graves disputas com a sinagoga. Prado é acusado de ter sustentado que as almas morrem com os corpos e que a existência de Deus justifica-se apenas filosoficamente, sendo, por isso, excomungado. Segundo Gilles Deleuze⁶, documentos recentes comprovam os estreitos vínculos de Espinosa e Prado. Para Joseph Moreau⁷, Juan de Prado não passava de um epicurista, onde Espinosa, por afinidade intelectual, compartilha da ideia de encontrar a salvação, por si próprio, na busca pela verdade.

É concedida a Espinosa a possibilidade de retratação e, em 1656, Espinosa é excomungado. Segundo Colerus⁸, havia três modos de excomunhão entre os antigos judeus. A primeira chamava-se *Niddui* e consistia na proibição de acesso à sinagoga por uma semana, após repreensão. É preciso entender que a excomunhão implicava em prejuízo não somente na relação interna do acusado junto às suas crenças, mas, principalmente, em uma mancha diante da sua posição social e reconhecimento na comunidade. Era necessário o arrependimento público para que as punições não se agravassem gradualmente. Nesse primeiro estágio, era proibida a aproximação de outras pessoas por, no mínimo, 10 passos.

4 Uriel da Costa fora flagelado e pisoteado em público. Espinosa presencia, entre os 7 e 8 anos de idade a condenação pública.

5 Van den Ende é morto dois anos após a morte de Espinosa, enforcado devido o envolvimento com a rebelião contra Luis XIV.

6 DELEUZE, G. **Espinosa** – Filosofia Prática. São Paulo: Escuta 2002, p. 11.

7 MOREAU, J. **Espinosa e o Espinosismo**. Lisboa: Edições 70, p.14.

8 Johannes Colerus, biógrafo e Ministro da Igreja Luterana de Haia, 1705

Era proibido estabelecer relações de compra e venda; manter contato durante refeições; banhar-se em companhia; e, em caso de nascimento de filhos durante esse período, era proibida a circuncisão. Em caso de morte da criança, era proibido o choro de luto ou ritual de velamento. A segunda espécie de interdição era chamada de *Herem*. O banimento da sinagoga era acompanhado por maldições. Expirado o prazo de trinta dias, e o culpado não apresentando arrependimento por sua falta, as maldições eram pronunciadas solenemente em presença de judeus, em assembleia pública. Com velas acesas, fazia-se leitura da sentença. Após encerramento, as velas eram apagadas, representando a privação do excomungado da luz divina. Não era permitida ao acusado a visita a assembleias. Era concedido um mês para arrependimento e pedido de perdão.

Em caso de recusa, era punido através da terceira e última instância de excomunhão.

Conhecida como *Schammatha*⁹, a terceira forma de expulsão significava total banimento das assembleias e sinagogas sem possibilidade de retorno. O ritual iniciava com um soar de cornetas, para alertar aos demais. Após essa punição, o excomungado estaria privado de toda ajuda da comunidade e “da misericórdia de Deus”, como descrito por Colerus. O biógrafo também descreve que o culpado seria entregue à “ruína e à condenação inevitável.” Eram causas de excomunhão: dívidas, uma vida libertina ou uma vida “epicurista”. Colerus esclarece o significado do termo em tom pejorativo:

Um epicurista é definido como um homem que só tem desprezo pela palavra de Deus e pelo ensinamento dos sábios, que os ridiculariza, e que apenas se serve de sua língua para proferir coisas más contra a majestade divina.

Espinosa, separado abertamente dos judeus, passa a ser visto como blasfemador e mesmo sem uma justificativa clara é condenado ao terceiro e pior tipo de excomunhão. Por não ter presenciado o ritual, a sentença foi elaborada por escrito. O ato foi tornado público em 27 de julho de 1656:

Com sentença dos Anjos, com ditto dos Santos, nos emhermamos, apartamos e maldisoamos e praguejamos a Baruch de Espinoza, com consentim[en]to del D[io] B[endito] e consentim[en]to de todo este K[ahal] K[ados], diante dos santos Sepharin estes, com seis centos e treze preceitos que estão escrittos nelles, com o herem que enheremou Jehosuah a Yeriho, com a maldição q[ue] maldisse Elisah aos mossos e com todas as maldis[s]ões que estão escritas na Ley. Malditto seja em seu deytar e malditto seja em seu levantar, malditto ele em seu sayr e malditto elle em seu entrar: não quererá A[donai] perdoar a elle, que entonces fumeará o furor de A[donai] e seu zelo neste homem, e yazerá nelle todas as maldis[s]ões as escritas no libro desta Ley, e arrematará A[donai] a seu nome debaixo dos ceos e aparta-lo-a A[donai] para mal de todos os tribus de Ysrael,

9 Não há um consenso entre os comentadores no que se refere à terminologia da graduação entre os estágios de excomunhão. Segundo Mechóulan(1959), o herem é a mais rigorosa forma de excomunhão. É importante notar ainda, segundo o autor, que o termono Antigo Testamento, derivado da palavra hebraica “separação” - nunca é utilizado para designar excomunhão, mas para devotar um ser ou objeto à destruição e aniquilação sagrada. Em nosso trabalho, utilizamos a descrição presente no relato de Colerus, escrito em 1705.

com todas as maldis[s]ões do firmamento escritas no livro da Ley esta. E vos os apegados com A[donai], vos[s]o D[eu]s vivos todos vos oje. Advertindo que ning[u]em lhe pode falar bocalm[en]te nem p[or] escrito, nem dar- lhe nenhum favor, nem debaixo de tecto estar com elle, nem junto de quatro côvados, nem ler papel algum feito ou escrito por elle.”¹⁰
(MÉCHOULAN, 1959 apud SANTIAGO, 2013)

O efeito prático tem significado político e econômico. Tratava-se de uma medida comum para punir aqueles que não conservavam princípios da ortodoxia política, religiosa ou os que não contribuíam financeiramente com a comunidade. A maior parte dos judeus era vinculada à Casa de Orange e à Companhia das Índias Oriental. A afinidade de Espinosa com os liberais e a simpatia pelo partido republicano de Jan de Witt, que se posicionava contra os monopólios, tornava Espinosa um rebelde.

Francisco Jordão¹¹ afirma que, no início do século XVII, os juízes que zelavam pela ortodoxia, na impossibilidade de recorrerem à pena de morte, transferiam ao herem o desconforto causado por hereges às autoridades religiosas. É então necessário transferir à voz divina “uma cólera letal sobre um homem que se arrogou o privilégio de também ele poder, pela própria capacidade, ter acesso à verdade” (JORDÃO, 1990, p. 74).

Espinosa então se afasta das tarefas no comércio da família e, nesse período, sofre uma tentativa de assassinato por um fanático. Após o evento, conserva o casaco perfurado pela facada, “para se lembrar de que o pensamento nem sempre é apreciado pelos homens; e, se pode ocorrer que um filósofo acabe num processo, é mais raro que ele comece por uma excomunhão e uma tentativa de assassinato” (DELEUZE, 2002, p. 12).

Segundo Moreau, nesse tempo, o jovem Espinosa tem uma vida dificultada financeiramente e precisa desenvolver um ofício. É quando assume a função de polidor de vidros de lunetas¹² para sua subsistência. Após 1660, instala-se em Rijnsburg, em Leyde. Essa mudança é importante para o desenvolvimento intelectual do filósofo, pois a cidade era o centro de reunião dos colegiantes que permanecerão em contato por toda vida e têm

10 Trecho extraído em português original, da obra Spinoza et Juan de Prado (1959) apud SANTIAGO (2013). Revista Conatus - Filosofia de Spinoza. Volume 7, nº 14. UECE: Fortaleza, Dezembro, 2013. O documento em português mais conhecido entre os especialistas apresenta o seguinte teor: “Os senhores do Mahamad fazem saber a vossas mercês: como há dias que, tendo notícia das más opiniões de Baruch de Espinosa, procuraram por diferentes caminhos e promessas retirá-lo de seus maus caminhos; e que, não podendo remediá-lo, antes, pelo contrário, tendo a cada dia maiores notícias das horrendas heresias que praticava e ensinava, e das enormes obras que praticava; tendo disso muitas testemunhas fidedignas que depuseram e testemunharam tudo em presença de dito Espinosa, de que ficou convencido, o qual tendo tudo examinado em presença dos Senhores Hahamín, deliberaram com o seu parecer que dito Espinosa seja excomunhado e apartado de toda nação de Israel como atualmente o põe em herém, com o Herém seguinte: Com a sentença dos Anjos, com dito dos Santos, com o consentimento do Deus Bendito e o consentimento de todo este Kahal Kados, diante dos Santos Sepharin, estes, com seiscentos e treze parceiros que estão escritos neles, nós Excomunhamos, apartamos, amaldiçoamos e praguejamos a Baruch de Espinosa, como o herém que excomunhou Josué a Jericó, com a maldição que maldisse Elias aos moços, e com todas as maldições que estão escritas na Lei. Maldito seja de dia e maldito seja de noite, maldito seja em seu deitar e maldito seja em seu levantar, maldito ele em seu sair e maldito ele em seu entrar; não queira Adonai perdoar a ele, que então semeie o furor de Adonai e seu zelo neste homem e caia nele todas as maldições escritas no livro desta Lei. E vós, os apegados com Adonai, vosso Deus, sejais atento todos vós hoje. Advertindo que ninguém lhe pode falar oralmente nem por escrito, nem lhe fazer nenhum favor, nem estar com ele debaixo do mesmo teto, nem junto com ele a menos de quatro côvados (três palmos, isto é, 0,66m; cúbito), nem ler papel algum feito ou escrito por ele”.

11 JORDÃO, F. Espinosa – História, Salvação e Comunidade. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1990

12 Nesse período também passa a assinar seu nome em versão latina. Modifica a forma “Baruch” para “Benedictus”, que por sua vez também ganha grafia de “Bento”. Por se tratar de um trabalho acerca da “transição” diante de outra maneira de viver, optamos por manter a grafia em latim ao nos referirmos ao autor.

uma relevância fundamental no amadurecimento de parte das suas obras. É a partir da saída de Amsterdã que conhece seu círculo de amigos composto por nomes como Simon de Vries, Pedro Balling, Jarig Jelles, Luís Meyer e João Bowmeester. Alguns responsáveis pela publicação de obras do autor.

Em 1661¹³, Espinosa inicia a sua produção filosófica e escreve uma primeira versão da *Ética*, sua obra principal. Esse primeiro esboço é dividido em duas partes e não foi composto em ordem geométrica. *O Breve Tratado de Deus, do Homem e da sua Beatitude*¹⁴ foi escrito no mesmo período do *Tratado da Reforma do Entendimento*, obra principal para o presente trabalho.

Pouco tempo após alojar-se em Rijnsburg, muda-se definitivamente para Haia onde reside até o fim da vida, como pensionista. Alarga seu círculo de amigos intelectuais, dentre eles, Jan de Witt, chefe do partido liberal, oposto à política dos príncipes de Orange. A situação política de Holanda¹⁵ e a intenção de defender o espírito de tolerância contra os ataques calvinistas sofridos por De Witt apressam Espinosa a um novo empreendimento. Nesse momento, interrompe os escritos do *Tratado da Reforma do Entendimento*, a elaboração da *Ética* – que já estava em processo de escrita – e dedica-se à composição do *Tratado Teológico Político*¹⁶.

A maior parte das obras de Espinosa é publicada somente após a sua morte, viabilizadas por seus amigos colegiantes. Durante sua vida, permitiu a publicação somente de: 1º *Os Princípios da filosofia de Descartes*, seguidos dos *Pensamentos metafísicos* (1663); 2º o *Tratado Teológico-Político* (1670, sem nome do autor e local de publicação errado). As obras póstumas foram publicadas em novembro de 1677, sem nome de autor ou editor. Contentava-se em indicar apenas as iniciais do filósofo e consistia nos seguintes títulos:

*I. Ethica ordine geométrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur: 1º de Deo; 2º de natura et origine mentis; 3º de origine et natura affectuum; 4º de servitute humana seu de affectuum viribus; 5º de potentia intellectus seu de libertate humana. II. Tractatus politicus, in quo demonstratur quomodo Societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat. III. Tractatus de intellectus emendatione et de via, in qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur. IV. Epistola doctorum quorundam virorum ad B.D.S. et auctoris responsiones, ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes. V. Compendium grammatices lingua hebraea.*¹⁷

13 GUINSBURG, J. (org), **Spinoza: obra completa** II: correspondência completa e vida. São Paulo: Perspectiva, 2004, p.15.

14 A obra foi publicada pela primeira vez em 1862. Escrita também em holandês, carrega o título original: Korte Verhandeling van God, de Mensch, em deszelfs Welstand e por essa razão, é, muitas vezes referida como KKV. Encontram-se atualmente na Biblioteca Real de Haia, dois manuscritos, estabelecidos como A e B, descobertos em períodos distintos. Apesar dos documentos encontrados em holandês, é unânime entre os historiadores que a obra fora escrita na sua primeira versão em latim. (DELBOS, 2002)

15 Todo o contexto político faz Espinosa ter cuidado em relação às publicações. O autor assume como lema a palavra *Caute* que pode ser traduzida como “cautela”, “cautelosamente” ou “sê providente”. O símbolo gráfico associado ao autor revela o lema e por debaixo, uma rosa, símbolo que remete ao silêncio.

16 Em 1672, os exércitos de Luis XIV invadiram a Holanda e foram detidos pela inundações, voluntariamente decidida, de uma grande parte do país. A política de Jan de Witt tornou-se responsável pelo desastre, provocada pelo partido orangista, e, como resposta, a multidão massacra os irmãos de Witt, degolando-os. Esse fato abalou Espinosa, que declara os assassinos: *ultimi barbarom!* (o último em barbárie). Segundo alguns historiadores esse fato contribuiu para maior reclusão do filósofo. MOREAU (1971); ZWEIG (1941).

17 No Brasil circulam mais recorrentemente com os seguintes títulos **I. Ética**: Demonstrada segundo a ordem geo-

A biografia de Espinosa diante do seu pensamento traz como ponto em comum o rompimento com o que está posto. Seja o distanciamento institucionalizado com a tradição judaica, através da excomunhão, seja a recusa da vida de comerciante e dos benefícios que as condições econômicas da sua família poderiam promover, o filósofo sustenta posições que exigem resiliência do ponto de vista prático. As dificuldades financeiras, a autoridade do discurso da tradição ou questões como o afastamento da família não contêm a caminhada em direção ao que defende.

Todas essas decisões, junto ao círculo de amigos e demais influências intelectuais que o formam ao longo da vida, tecem o cenário do pensamento filosófico do autor. Os biógrafos e comentadores recorrentemente marcam o elo entre pensamento e conduta. Delbos, dentre os estudiosos que reforçam a importância da filosofia espinosana, afirma ser o uso do pensamento não somente uma forma de satisfazer a sua curiosidade, mas,

responde à necessidade, mais profunda, de dar à vida uma regra e um escopo; mesmo a paixão de instruir-se, de conhecer, tão viva, tão ardente nele, jamais teve por efeito isolar sua inteligência da realidade concreta, das forças vivas do sentimento, dos fins essenciais da vida. (DELBOS, 2002, p. 223)

Para Arnold Zweig¹⁸, comentador alemão, o filósofo passa por “um segundo nascimento”¹⁹, que lhe concede independência e afirmação não somente ao longo de sua vida, mas também como insumo do próprio pensamento filosófico. Parece-nos que a filosofia de Espinosa carrega não somente elementos capazes de se pensar novas possibilidades ante a tradição filosófica, mas permite a recomposição do olhar diante da nossa própria maneira de viver. Essa problematização diante da vida nos parece elevar o pensamento espinosano ao mais profundo e *útil* papel do pensamento.

Parece-nos haver uma estreita relação entre entendimento e maneira de viver, sugerindo-nos que, a partir do entendimento, pode o homem imprimir a si mesmo uma nova maneira de existir. Dada a inexequível tarefa de esgotar o assunto, nos limitaremos ao estudo em torno de conceitos principais como decisão; *útil*; *travessia e satisfação de si*, presentes e sugeridos a partir da leitura da obra *Tractatus Emendatione Intellectus*.

Ainda que a abordagem mais recorrente à obra refira-se ao teor metodológico e à teoria epistêmica, insistiremos em uma abordagem com foco principal na tomada de decisão

métrica e dividida em cinco partes, nas quais são tratados 1 *De Deus*; 2 *Sobre a natureza e origem da mente*; 3 *A origem e a natureza dos afetos*; 4 *A servidão humana ou a força dos afetos*; 5° *A potência do intelecto ou A liberdade humana* II. **Tratado Político** III. **Tratado da Reforma da Inteligência** - E do seu caminho pelo qual ela se dirige, de modo ótimo, ao verdadeiro conhecimento das coisas. IV. **Compêndio da Língua Hebraica**. Cabe destacar ainda a publicação, em 1907 da edição mais completa das obras completas, acrescida a obra **Breve Tratado de Deus, do Homem e de sua felicidade**. (DELBOS,2002) Bem como *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*, publicado em 1925. (SANTIAGO,2015)

18 ZWEIG, A. O pensamento vivo de Spinoza. São Paulo: Martins, 1941.

19 É sobre a possibilidade de constituição de uma nova maneira de viver, sugerida na obra espinosana que nos esforçaremos em apontar ao longo do nosso trabalho. O conceito de decisão sugerido por Espinosa condiciona a sua filosofia a uma forma de existência. A essa necessidade de existência ressignificada diante do modo comum de viver, Espinosa apresenta o conceito de *novum institutum* ou, como chamaremos, “maneira de viver”.

que, ao que nos parece, indica os primeiros passos em direção a uma vida mais potente. A abordagem inclina-se à análise de quais são os fatores fundamentais para a composição da decisão a um *novum institutum* ou nova maneira de viver, a fim de questionar, brevemente, se podem ser vistos como perspectiva possível para o fortalecimento da existência do homem ocidental dos tempos atuais.

1.2 A REFORMA DO INTELLECTO

O *Tractatus de Intellectus Emendatione* foi escrito em 1661, com a intenção de preparar o leitor para a boa compreensão da filosofia de Espinosa. A obra, inacabada²⁰, foi publicada somente após a morte do filósofo e sofre críticas pelo pouco polimento literário. Por cumprir a tarefa de introdução ao pensamento espinosano, é um livro que apresenta importantes pressupostos epistemológicos, que serão expostos mais extensamente na *Ética*, sua obra principal.

A obra recebe distintas traduções e, em português, é apresentada, em grande parte das vezes, com variações como *Tratado da Reforma da Inteligência; Tratado da Correção do Intelecto: e do caminho pelo qual melhor se dirige ao verdadeiro conhecimento das coisas*²¹; *Tratado da Reforma do Entendimento e Tratado da Reforma do Intelecto*. Chauí aponta ainda a proposta de Joaquim de Carvalho, que sugere a tradução da obra como *Tratado da Regeneração do Entendimento*. A autora mantém a posição de nomear a obra como *Tratado da Emenda do Intelecto* a fim de conservar o sentido original de *emendatio como medicina da alma ou da mente*, apontando ainda que a tradução literal ou mais correta fosse *Tratado da Cura do Intelecto* (CHAUÍ, 1999).

O *Tractatus de Intellectus Emendatione* é uma obra escrita pelo jovem Espinosa, e apresenta o prólogo escrito em primeira pessoa, em uma narrativa sobre a conversão à filosofia. O TIE reflete sobre a natureza do pensamento e propõe uma cura, uma *conversão* a uma nova compreensão diante do homem, de Deus e da natureza das coisas. Será a obra principal do presente estudo, mesmo nos valendo também da sua obra maior, a *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*. Nosso interesse é refletir acerca dessa possível conversão, onde o entendimento ultrapassa os traços meramente analíticos da cognição, atribuindo à filosofia de Espinosa um *traço ético e existencial* fundamental, além de reforçar

20 Segundo TEIXEIRA (2004) não se conhece precisamente o motivo da incompletude da obra. Para FERREIRA (1997), os comentadores justificam o inacabamento de muitas formas. Cita Lagneau (*Notes sur Spinoza, Rev. de Mét. Et Morale*, Paris, III, 1895) que justifica a incompletude da obra por nela não se ter podido aplicar um método experimental. Charles Appuhn (*Notice sur le Traité de la Reforme de l'Entediment*, Spinoza. Ouvres 1, p. 173-175) sugere imaturidade de escrita e insuficiência no desenvolvimento de uma antropologia e uma ética no T.I.E. Alexandre Matheron (*Pour-quoi le Tractatus de intellectus emendatione est-il resté inachevé? Rev. Des Sciences philosophiques et théologiques*, Paris, 71, 1987), cita Ferreira, apresenta razões essencialmente pedagógicas. Afirma o inacabamento como resposta ao público a que se dirige, cartesianos, e a indisposição de Espinosa por apresentar imediatamente as suas divergências. (FERREIRA, 1997, p. 338).

21 A tradução proposta pela Coleção Os Pensadores, 1973, assume o título *Tratado da Correção do Intelecto* e garante que a palavra correção seria mais adequada por motivos históricos enquanto intelecto expressa maior alinhamento com a linguagem do autor, que distingue os conceitos de intelecto e inteligência na *Ética IV*, apêndice, capítulo 4. Ainda segundo o MATTOS (1973), os termos *emendatio* e *emendari* já se encontram em Descartes e Bacon – daí a sua maior adequação histórica.

o seu pensamento como uma filosofia da alegria, diante da busca do bem supremo.

Defendemos a posição de uma filosofia que supera a mera racionalidade analítica por compreender o pensamento espinosano como uma distinta maneira de lidar com o entendimento. Em alguma medida, a vida se torna um parâmetro, pois a partir da insatisfação diante dela torna-se necessária não somente uma transformação do indivíduo – ou, como também poderíamos chamar a *instituição*²² de novos valores para o indivíduo – mas a ampliação da compreensão do seu lugar no mundo, como ainda clareza na *utilidade*²³ desse conhecimento, que é o alcance do bem supremo e da beatitude. Para que esse traço seja fundamentado, nos apoiaremos em autores que, de um modo ou outro, marcam uma distinção entre linhas possíveis de compreensão acerca do conhecimento e a forma que se estabelece em relação ao indivíduo em Espinosa.

Visto que não se trata de um problema isolado ao pensamento moderno, a relação entre maneira de viver, ética e conhecimento é levantada na filosofia contemporânea por diversos autores. Foucault, em sua obra *A Hermenêutica do Sujeito*, sugere uma genealogia do distanciamento entre o conhecimento e transformação do sujeito ao longo da história do pensamento Ocidental. A obra apresenta uma análise histórica a partir dos conceitos de *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) e *epiméleia heautoû* (cuidado de si). De modo geral, as distinções entre os conceitos marcam, a relação entre as seguintes questões: “como ter acesso à verdade?” e “quais as transformações necessárias ao ser do sujeito para o acesso à verdade”? É a união ou separação entre elas que distingue as linhas de pensamento para o autor.

Para Foucault, o procedimento cartesiano nas *Meditações Metafísicas* inaugura uma requalificação filosófica do conceito *gnôthi seautón* ou “conhece-te a ti mesmo”, quando Descartes instaura a existência de si mesmo – ao menos como forma de consciência do eu – concedendo a evidência da existência ao próprio sujeito. É a partir daí que o princípio de acesso ao ser se atribui como um acesso fundamental à verdade. O século XVII é, assim, marcado, a partir do procedimento cartesiano, por fundamentação dos procedimentos filosóficos e pela exclusão do conceito de cuidado de si como princípio no pensamento moderno.

Há uma distinção basilar entre os fundamentos do conhecimento de si (*gnôthi seautón*) e o cuidado de si (*epiméleia heautoû*). Essas distinções nos são particularmente caras principalmente no que tange ao esclarecimento em torno do alargamento do conceito de conhecimento em Espinosa. Esse princípio de “correção” ou “cura” do intelecto se distingue

22 O termo pode ser utilizado em referência ao conceito “novum institutum” ou “nova instituição” que mais à frente será pormenorizado.

23 O conceito de utilidade é uma das noções centrais do espinosismo e aparecerá também na *Ética*. O útil define aquilo que é o bem, ou o bom: “Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser *útil*” (E4Def,1). Esta noção associa-se à concordância com a natureza, diferenciando-se radicalmente da ideia de utilitarismo, como pode parecer à primeira vista. Para o filósofo, nada é mais útil ao homem que o próprio homem, de forma que a busca por aquilo que lhe é próprio coincide com o útil comum (RAMOND, 2010). No TIE, a ideia de utilidade aparece no parágrafo sexto, como norteador do novo propósito de vida. É a noção de utilidade que determina o empreendimento em uma nova maneira de viver, visto o empecilho da vida comum diante do propósito *útil* de encontrar um bem supremo ou a felicidade verdadeira. A utilidade está ligada à razão não no seu aspecto interessado, mas no seu aspecto moral. O conhecimento de deus é o sumo bem. A beatitude (E5A4), a alegria (E5A31), a virtude (E5D41) vê-se resumidas no conceito de utilidade (RAMOND, 2010).

do princípio moderno de conhecimento. Foucault esclarece uma distinção:

“Chamemos de ‘filosofia’, se quisermos, essa forma de pensamento que se interroga, não certamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre o que faz com que haja e possa haver verdadeiro e falso, sobre o que nos torna possível ou não separar o verdadeiro do falso. Chamemos ‘filosofia’ a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isso chamarmos ‘filosofia’, creio que poderíamos chamar de ‘espiritualidade’ o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões de olhar, as modificações de existência etc; que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade.” (FOUCAULT, 2004, *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 15).

E nesse sentido, podemos afirmar que Espinosa não desenvolve “filosofia”, mas “exercícios de espiritualidade”²⁴, ao propor uma modificação do indivíduo. De maneira sistemática, Foucault sugere na obra os três principais pontos do que defende como sendo a “espiritualidade”:

- i) A verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. Para essa linha de conhecimento a verdade não é acessada por um simples ato do conhecimento;
- ii) É indispensável que haja uma transformação do sujeito. Em alguma medida, é preciso que o sujeito se torne o que não é para que seja dada a verdade;
- iii) O acesso à verdade produz efeitos que são consequência do procedimento espiritual, mas é mais que isso. Essas transformações é que permitem a beatitude e a tranquilidade da alma. O acesso à verdade através da transfiguração de valores completa o próprio sujeito.

A idade moderna inicia no momento em que o próprio conhecimento permite acesso à verdade, mesmo sem que haja modificação ao ser do sujeito. O que não implica em uma verdade que não se cumpram alguns critérios. Para Foucault, essas novas condições perpassam diversos âmbitos. Elas podem cumprir questões formais, metodológicas, culturais ou sociais, como, por exemplo, uma formação determinada que legitime o sujeito a um conhecimento específico ou supra seu interesse financeiro e de *status*. A construção dessa carreira precisará se ajustar a determinadas normas de pesquisa. Todas essas são condições, mas não concernem ao ser do sujeito. Entramos assim em outra era da história das relações entre subjetividade e verdade. Rompe-se com o momento de transfiguração

24 A expressão “exercícios espirituais” é criada por Pierre Hadot (2002). O filósofo francês defende o emprego do termo admitindo causar certo constrangimento aos leitores contemporâneos já que não é “de muito bom tom, hoje, empregar a palavra ‘espiritual’”. (HADOT, 2002, p. 20.) O termo é empregado em referência à tradição filosófica da Antiguidade, mais especificamente às escolas helenísticas e romanas, onde a filosofia não é tanto um exercício “ético”, “do pensamento”, “intelectual”, ou “da alma”, mas carrega função terapêutica diante das paixões e se relaciona à conduta de vida. Ao resgatar historicamente a filosofia enquanto “exercício”, defende não consistir, a filosofia, em teoria abstrata, mas em uma arte de viver onde o pensamento é tomado como matéria e busca modificar a si mesmo. Assim, ‘espiritual’ é um termo que permite a expressão não somente de um exercício voltado ao pensamento, mas de todo psiquismo do indivíduo. (HADOT, 2002).

de valores do sujeito e o conhecimento deixa de exercer o “efeito de retorno” onde há o exercício do conhecimento sobre si que o modifica. O conhecimento passa a assumir papel de um benefício psicológico ou social onde a verdade perde a sua capacidade de salvação naturalizada.

O século XVII põe a questão entre as condições de espiritualidade e o problema do percurso e do método para alcance da verdade, a partir da noção de Reforma do Entendimento. Espinosa, afirma Foucault, relaciona o acesso à verdade a uma série de exigências que concernem ao ser do sujeito. Para Maria Ferreira²⁵ (1997), a maior parte dos sistemas do século XVII alia dois aspectos que se tornam explícitos em Descartes: compreender e agir. No caso de Espinosa, há uma terceira dimensão, a soteriológica, que vem pôr em causa todas as interpretações que pretendem classificar o filósofo em um racionalismo estreito. Para a autora, todo o TIE pode ser lido como uma busca “naturalizada” de salvação. Apesar de o termo “salvação” carregar uma conotação religiosa, nos parece que Espinosa o utiliza como eixo de uma mudança de estado e de maneira de viver.

Ainda para Ferreira (1997), os principais pontos de referência do filósofo em relação ao conceito são a tradição bíblica, hebraica e cristã, já que todas estas implicam em histórias onde os cenários se processam em diferentes etapas durante todo o processo salvífico até a concretização do encontro do homem com Deus.

A ideia de salvação é presente, então, no mundo onde Espinosa vive e, segundo historiadores²⁶, popularizada através de profecias como o livro de Daniel, além das especulações entre os criptojudes e cristãos e os seus livros sagrados que põem em voga essa questão.

Jordão (1990) indica o significado do conceito de salvação presente no pensamento de Espinosa em direta dependência com o seu significado vulgar. O conceito carrega valor de:

- i) **Libertação**: de tudo que diminui a Potência Divina como fundamento do agir humano em conformidade com o que todo homem está ordenado a ser e;
- ii) **Recuperação (ou cura)** estabelecendo a união entre o homem e Deus - ou a Natureza - como princípio da inserção na ordem do dever ser. A cura do intelecto é uma maneira de garantir ao homem uma existência alinhada com a ordem da Natureza e, estabelecido esse reencontro, essa coincidência que lhe é originária, com a Potência divina, está dada o encontro do homem com a sua própria natureza.

Apesar da origem do termo permear o pensamento religioso da época, cabe sinalizar que a salvação em Espinosa ganha caráter naturalizado, ou seja, a ação salvífica é

25 FERREIRA, M.R. **A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1997.

26 Em citação referindo-se à Méchoulan, FERREIRA (1990) afirma a crença em uma quinta monarquia partilhada por homens como Newton e Serrarius, reforçando a influência dos fatores históricos, sociais e políticos na formação do pensamento humano. Neste sentido, a reforma do entendimento em Espinosa nasce em meio a um contexto onde a salvação era uma ideia presente, mas carrega particularidades impressas pelo pensamento de Espinosa (FERREIRA, 1990, p.190.).

acessível sem intermediários. Diz-nos Ferreira (1999):

“[...] trata-se de uma salvação sem culpa e sem pecado, sem transgressão e sem drama, contrariando frontalmente as propostas soteriológicas mais conhecidas. A tônica incide na conquista progressiva de serenidade, que dispensa o aviltamento e a desobediência tão comuns em reformadores religiosos [...]” (FERREIRA, 1999, p. 193 et seq.).

Para que se viva a felicidade plena ou *sumum bonum* é preciso conhecê-lo. Mas, para que isso aconteça é necessário que haja condições cognitivas suficientes para combater a reconhecida ignorância e situar o homem diante da ordem do ser. Os caminhos que conduzem à cura ou à salvação, em Espinosa, exigem tanto uma epistemologia quanto uma ética. É ao debruçar-se sobre o ato gnosiológico que se toma consciência das forças do entendimento e através deste que se submerge à felicidade ou à liberdade plena.

1.3 A DECISÃO NO TIE

O prólogo do *Tractatus de Intellectus Emendatione* (1661²⁷) anuncia uma inquietação profunda: o modo instituído de viver não satisfaz. A experiência aponta que o que ocorre no fluxo ordinário do cotidiano é “vão e fútil”²⁸, e é preciso então pensar a respeito daquilo que afetaria a alma de modo que, descoberto, desse para sempre o gozo de “contínua e suprema felicidade”²⁹. É o que faz Espinosa empenhar-se a uma decisão, *finalmente*, e deixar “o certo pelo incerto”³⁰, renunciando ao que entende como bem, em direção a uma nova maneira de viver. Mas em que medida o homem pode imprimir a si um novo modo de existir? Ainda que pareça firme à primeira vista, a decisão no TIE não ocorre sem antes haver hesitação. Espinosa afirma ter se decidido *afinal* e não apenas *decidido*. Para André Scala³¹ (2009), Espinosa eleva a filosofia à mais alta necessidade já que, enquanto pensador, ainda que dispusesse de larga erudição, não é nem a tradição filosófica nem a religiosa que o persuade à busca do verdadeiro bem. E por que se trata de uma decisão filosófica há diante dela um estranhamento. Espinosa ingressa, assim, na filosofia fazendo parte da multidão dos homens. A crise tem caráter existencial e o expõe ao risco de perder o que entende até então como felicidade.

O autor alerta no segundo parágrafo da obra:

27 SCALA (2003) afirma que o TIE foi escrito entre o outono e o inverno 1661-1662, o que talvez justifique a pequena variação entre comentadores.

28 “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 move 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 desse para sempre o gozo de contínua e suprema felicidade”. (ESPINOSA, TIE, 2004)

29 Ibidem, pág. 5

30 Ibidem, pág. 5

31 SCALA, A. **Espinosa**. São Paulo: Estação da Liberdade, 2003.

Digo que *me decidi afinal*. Na verdade, parecia imprudência, à primeira vista, deixar o certo pelo incerto. Via claramente os proveitos que se colhem das honras e das riquezas, e que seria coagido a abster-me de buscá-las, se quisesse empregar um esforço sério em qualquer coisa nova; se porventura a suprema felicidade nelas se encontrasse, percebia que teria de ficar privado dela; se, por outro lado, ela não se encontrasse nas honras e nas riquezas e se a estas só desse atenção, do mesmo modo ficaria privado da suma felicidade” (ESPINOSA, TIE, 2004, 2º paragrafo, p. 6)

É, conforme Alex Leite (2010)³², diante da problematização da vida que está posta que se percebe a exigência de uma nova maneira de existir. Trata-se de conquistar um modo próprio de ser ou permanecer numa maneira de viver onde a potência de agir é restrita ao mínimo que se pode. É o anúncio de uma intensa necessidade existencial, um renascimento, à maneira de erupções, como proposto por Zweig (1941)³³.

A hesitação o põe então entre os valores estabelecidos e a possibilidade a uma passagem, ainda obscurecida, a uma nova ordem. Nesse sentido, pode-se dizer que não se trata de escolher entre duas coisas a partir de uma habilidade de cálculo, mas entre duas vidas orientadas em sentidos contrários, sem padrão comum entre elas. Na primeira, trata-se de êxito por via do poder usufruir o que se entende como bem, e nesta, trata-se de uma unidade interior e desconhecida. Ou, ainda como sugere Georges Bastide³⁴ (1963), há aí duas ordens de valor, onde se faz indispensável distinguir entre o indefinido e o infinito. O indefinido é o que nunca é acabado por mais que se acrescenta; é ele que alimenta a dialética do negativo, quando, no fundo, é aquilo que não é. O infinito é de tal modo perfeito que nada se lhe pode acrescentar. A dificuldade da decisão está na exigência de recomposição dos desejos que nos são conhecidos, mas que nos constroem a uma nova forma de pensar, que nos conduz à forma autônoma de perceber o mundo. Desde o primeiro parágrafo do TIE, é exposta a necessidade de superação diante de afetos que marcam um estado constrangido.

É necessário *decidir* indagar o bem verdadeiro a partir de objetos que causam *medo*³⁵. A compreensão é capaz de desativar afetos que reduzem a potência. Para Leite (2010), a própria decisão de submeter-se à problematização do entendimento já é, em si mesma, uma passagem, um movimento autônomo, que concentra a possibilidade de escapar de uma debilidade diante dos desejos.

Torna-se necessário o estabelecimento de um novo percurso existencial. Em Espinosa, a decisão carrega *valor prático* por envolver o reestabelecimento de formas de lidar com aspectos capitais da vida, como, por exemplo, os prazeres e os bens materiais; além de *caráter ético*, quando a reflexão sobre o *summum bonum* envolve a ideia de uma nova disposição na existência e a redefinição de valor diante do que o circunda intervindo, consequentemente, na maneira de lidar com o Outro. Nesse sentido, o recurso retórico

32 LEITE, A. **Spinoza e o De Intellectus: o problema da transição**. Tese UFRJ (2010)

33 ZWEIG, A. **O pensamento vivo de Espinosa**. São Paulo: Martins, 1941.

34 BASTIDE, G. **A Conversão Espiritual**. Lisboa: Editora Lux, 1963.

35 Ainda que Espinosa somente tenha desenvolvido a teoria dos afetos em sua obra posterior e principal, na *Ética*, já dispõe no TIE da importância da superação diante de afetos que nos reduzem capacidade de agir. Na sua obra principal, define o medo como sendo: “(...)uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida.” (E3def13)

utilizado por Espinosa, ao escrever em primeira pessoa, é uma maneira de aproximar-se do leitor, mediado pela reflexão, pelo entendimento. Espinosa, a partir da crise existencial, põe em questão a própria vida, atribuindo a ela valor filosófico, por permitir questionar-se sobre tudo o que compõe a existência do homem em sua dimensão mais profunda.

Parece-nos que o percurso existencial é inseparável do modo como a percepção sobre coisas pode ser construída. Para Koyré³⁶, conhecer implica em um tipo de ação que conduz o homem ao seu aperfeiçoamento. Assim, conhecimento e ética ocupam o mesmo plano, ao estreitar a relação entre entendimento e vida prática. Sob essa perspectiva, Leite (2010) afirma que o TIE pode ser pensado como um projeto filosófico-existencial onde Espinosa visa a formulação de um plano de busca de acordo entre a escolha do melhor método de percepção e a melhor maneira de viver para que a meta seja alcançada. E, para o comentador, esses meios promovem a organização existencial antecedida do trabalho de aperfeiçoamento do intelecto.

O que a vida ordinária entrega através das honras, riquezas e prazeres é até então compreendido como bem. Há uma sensação de esvaziamento, na medida em que o movimento é repetitivo. O desejo pelas honras, por exemplo, nos expõe a uma busca incessante:

[...] quanto mais possuímos de qualquer das duas [honras e riquezas], mais cresce o nosso contentamento, e, conseqüentemente, mais e mais somos levados a aumentá-las; também se acaso nos vemos frustrados em nossa esperança, então nos vem uma tristeza extrema.[...] (ESPINOSA, TIE, 2004, p. 7)

Pensar o fracasso da vida é, em alguma medida, direcionar-se a uma saída. O reconhecimento da insuficiência resulta na busca por ação diante dessa suposta felicidade que foge do alcance sempre que estamos a passos de obter. Há na própria corrida em busca desses prazeres força suficiente para que o movimento recomece. Por isso, a dificuldade a qual se expõe Espinosa, em crise, exige força de decisão. Scala (2009) interpreta a dramaticidade do prólogo do TIE como resposta a um estranhamento. E Espinosa, no interior do movimento da vida corrente, se expõe a um problema filosófico, ainda que não se excetue da multidão dos homens. Não se pode impedir o homem, em sua condição humana de enfrentar esse tipo de turbilhão, ou como afirma Bastide:

Ninguém pode escapar a esse sentimento. Ao mesmo tempo em que tentamos aceitar as modalidades da nossa existência afirmando a nós mesmos que isso 'é a vida', não podemos impedir-nos de pensar que esta vida 'não é uma vida'. Ninguém, enfim, pode eximir-se, um dia ou outro, mesmo no meio da mais frenética aventura empírica, à ferroada do insidioso 'para que?', que vem pôr de novo tudo em questão até às profundezas mais insondáveis do ser." (BASTIDE, 1963, p. 33)

36 Alexandre Koyré(1969) apud Leite (2010): "É certo que para Espinosa, a ciência não passa de um valor nela mesma. Seu conhecimento e todas as ciências, deve levar-nos a um único propósito: a aquisição do bem supremo, ou - o que é o mesmo - para a realização da nossa perfeição ".(tradução nossa).

Leite³⁷ (2007) comenta ainda que a decisão se inscreve na filosofia de Espinosa como expressão de um ato de inteireza. E ao invés de um ato realizado sob o domínio de um homem racional cristalizado, é assumido com toda força e perigo, constituindo um novo modo de ser e de pensar.

Este estado sugere uma mudança ainda incerta, mas ainda assim consegue afetar o ânimo de modo a manter a mente num processo de potencialização de suas forças.

1.3.1 DECISÃO E DESORGANIZAÇÃO: ENTRE O TIE E A PAIXÃO SEGUNDO G.H.

O cenário da decisão espinosana pode ser pensado através do romance de Clarice Lispector, *A Paixão Segundo G.H.* (1963). O nosso objetivo é apontar, através das imagens criadas no romance, uma breve possibilidade de análise da decisão espinosana em seu aspecto subjetivo. Dito isso, nos inclinaremos ao exercício de aproximação a partir de imagens construídas ao longo da obra. Notamos semelhanças entre a tensão da decisão espinosana e a angústia proposta por Clarice desde os primeiros parágrafos do romance.

Grosso modo, o enredo se resume a um dia na vida de uma escultora, cujo nome só sabemos as iniciais. Dona de um apartamento de classe média, G.H. resolve limpar o quarto dos fundos, quarto que por ter sido de sua empregada doméstica julga estar sujo, e surpreende-se com a limpeza do espaço. Nessa visita, encontra uma barata e a come.

A riqueza simbólica da obra nos traz uma dimensão possível do que significa despir-se de uma forma instituída de pensar. Desde as primeiras linhas do romance nos deparamos com a ideia de *desorganização*. Clarice nos apresenta um panorama caótico e esplendoroso, diante da possibilidade de mudança, menos ao que se refere a questões pragmáticas do que ao que toca as concepções de realidade.

Percebemos, durante a nossa pesquisa, haver uma predominância de análise do TIE, obra espinosana, a partir de um enfoque epistemológico, assim como temos ciência da posição do próprio autor em explicitar a honra, a riqueza e os prazeres como os principais obstáculos a se vencer para a tomada de decisão a um novo modo de viver. A nossa abordagem aqui tem caráter subjetivo, a fim de pensarmos como pode o homem constituir para si essa nova maneira de viver e as dificuldades enfrentadas a partir dessa escolha. É uma leitura possível a partir das premissas sugeridas pelo filósofo. Não temos o objetivo, nem julgamos exequível, o esgotamento da análise sobre a obra clariciana, assim como não pretendemos estabelecer esta como a única possibilidade de interpretação da relação entre as obras em análise.

Para Espinosa, a reflexão sobre o que até então entendia como felicidade e a hesitação perante a tomada de um novo caminho parece imprudência, já que “[...] à primeira vista, parece deixar o certo pelo incerto” (ESPINOSA, TIE, 2004, p. 5). G.H., assim como Espinosa também está diante da possibilidade de uma nova maneira de viver. Mas esse não é um risco qualquer. Há um desnudamento da forma de ser. É com o mesmo desconforto presente na decisão do TIE que Clarice aventura-se a pensar uma nova possibilidade de

37 LEITE, A. Spinoza e o De Intellectus: o problema da transição. Tese UFRJ, Rio de Janeiro:2010, p. 25.

viver. Essa reflexão, a autora nomeia de “desorganização”:

Não sei o que fazer do que vivi, tenho medo dessa desorganização profunda. Não confio no que me aconteceu. Aconteceu-me alguma coisa que eu, pelo fato de não saber como viver, vivi uma outra? A isso quereria chamar desorganização, e teria segurança de me aventurar, porque saberia depois para onde voltar: para a organização anterior. A isso prefiro chamar desorganização pois não quero me confirmar no que vivi – na confirmação de mim eu perderia o mundo como eu o tinha, e sei que não tenho capacidade para outro. (LISPECTOR, 2009, p. 09)

O repertório de imagens do romance exerce uma dupla configuração: parte do sentido instituído – ou àquilo que se diz sobre as coisas – para a dificuldade de desmontagem diante da concepção “amorfa” do mundo, e acesso àquilo que a coisa é. E nesse sentido, o fato de a personagem principal ser uma escultora nos remete a essa disposição humana natural³⁸ de imprimir formas concebidas ao que nos rodeia e a dificuldade de abertura a uma perspectiva diferente do que nos é comum. Ao sugerir os modos de percepção³⁹, Espinosa introduz as bases da sua teoria epistemológica, mas, nos permite, ainda, pensar que as variações entre os modos não se dão sem alguma necessidade de reformulação moral das concepções diante do mundo. Em alguma medida, esse exercício nos exige desapego para a perda de formas instituídas, ao tempo que nos causa o estranhamento diante das coisas que até então eram compreendidas em suas formas previamente estabelecidas.

Entre a percepção que temos pelo ouvir dizer e o acesso à coisa mesma em sua essência, há uma diferença radical. É o que podemos ilustrar com a imagem da ida de G.H. ao quarto dos fundos e o seu espanto ao deparar-se com a limpeza do ambiente. Em contraste com a expectativa preconceituosa de uma moradora de classe média – notemos os símbolos: G.H. reside na cobertura do prédio. Ela atinge o mais alto grau de *status* social – que associa o lugar da empregada doméstica à sujeira, a personagem depara-se com um ambiente limpo. Para além das críticas sutis expressas por Lispector sobre o pensamento escravista da classe média brasileira, o que nos interessa aqui é a personificação dos preconceitos e a desorganização causada diante da não correspondência entre aquilo que instituímos como a verdade de maneira engessada e aquilo que é.

É somente com o exercício de remodelação do mundo e a partir da disponibilidade difícil de dissociação entre a imagem e o seu estereótipo calcado em reduções instituídas que se apreende o objeto nele mesmo. E, para Nádía Gotlib⁴⁰ (2009), apreender o objeto não se alcança por simples acúmulo de informação. G.H. afirma: “o relato de outros viajantes poucos fatos me oferecem a respeito da viagem: todas as informações são terrivelmente incompletas” (LISPECTOR, 2009, p. 18 et seq.).

38 “[...] a maioria dos homens se conforma ao preconceito e [...] estão todos os tão naturalmente propensos a abraçá-lo” (E1. Apênd.).

39 Espinosa sugere a partir do parágrafo dezenove quatro modos de percepção. A saber: (I) Há uma percepção que temos pelo ouvir ou por convenção; (II) Há uma percepção que se adquire a partir da experiência vaga; (III) Há percepção em que a essência de uma coisa se conclui da outra, mas ainda não de maneira adequada. Esse modo de percepção se alcança a partir da dedução do efeito à causa; (IV) Finalmente há uma percepção onde a coisa é compreendida em sua essência mesma.

40 GOTLIB, N. Clarice, uma vida que se conta. São Paulo: EDUSP, 2013.

Notemos que em uma analogia ao relato de uma viagem não nos são suficientes as informações, já que estas não revelam todo o teor transformador da viagem vivida. A partir da imagem construída por Clarice, podemos pensar a Reforma do Entendimento como uma experiência que vai além do simples acesso a determinada informação. É necessário que haja a experiência pessoal, a vivência da viagem nela mesma. Não se trata aqui somente de ter lucidez sobre um método epistemológico. Para Teixeira (2009), o TIE “não admite que interpretemos sua escolha de sabedoria como simples compensação intelectual”, pois no pensamento espinosano “o conhecimento é necessário, mas não suficiente para nossa salvação” (TEIXEIRA, 2009. p. XI).

Não se trata somente de conhecer as coisas, mas está em jogo, tanto no TIE quanto em “A Paixão Segundo G.H.” o entendimento do homem sobre si. Benedito Nunes⁴¹ (1995) revela o desconhecimento de G.H. sobre si mesma, apontando haver na personagem, sob a aparência de uma vida tranquila, independente, estável, no topo da hierarquia social, uma vida secreta que ela conhece apenas de relance e que é revelada apenas no momento de confronto com a barata.

Um olho vigiava a minha vida. A esse olho ora provavelmente eu chamava de verdade, ora de moral, ora de lei humana, ora de Deus, ora de mim. Eu vivia mais dentro de um espelho. Dois minutos depois de nascer eu já havia perdido as minhas origens. (LISPECTOR, 2009, p. 27)

Podemos apontar nessa dificuldade de acesso de G.H. ao que ela é além da sua imagem, o que Teixeira (2009) ressalta sobre o pensamento espinosano: a verdade, para a teoria epistêmica espinosana, não vem de fora. Para Teixeira (2009), a nossa inteligência é criadora das ideias verdadeiras e, enquanto modos finitos da substância divina, bem pensamos, a partir de Deus e da ordem universal das ideias. Em vista disso, compreender exige que entendamos a natureza da coisa e a nossa natureza modal independente das concepções externas ou supersticiosas.

Estar disposto a rever os modos de percepção epistêmicos, ou seja, estar disposto a curar o intelecto, exige inteireza, além de uma percepção clara daquilo que nos é útil e bom. A transformação para o filósofo não é somente de perspectiva, mas, de maneira pragmática, envolve a sua própria conduta na vida. Diz Espinosa no terceiro parágrafo do TIE:

Dava, pois, tratos ao pensamento, a ver se era possível chegar a esse novo modo de proceder ou, ao menos, a uma certeza a respeito dele, sem mudar, embora, a ordem e a conduta ordinária da minha vida. Tentei isso muitas vezes, sem resultado. (ESPINOSA, TIE, 2004)

Para Gotlib (2009), por sua vez, o que o romance de Lispector revela é como uma realidade supostamente preconcebida revela outras concepções por detrás, que precisam ser buscadas. Nesse sentido, aproximamos o propósito espinosano de uma correção, reforma ou cura do entendimento às mesmas intenções do romance, já que a iniciativa espinosana pode ser considerada como

[...] uma radical mudança do ponto de vista que permitirá ver todas as coisas, inclusive o homem e seu destino, na total unidade com o Ser Perfeitíssimo, e eliminará as ilusões que conduzem às filosofias pluralistas e à crença em uma jurisdição privilegiada para o homem dentro da ordem universal das coisas.” (TEIXEIRA, 2009, p. X)

O estado de desorganização, assim como a tomada de decisão espinosana no TIE, é uma espécie de enfrentamento. É a experiência da felicidade difícil⁴², por revelar através dos perigos as possibilidades de revigoramento de sentido do mundo. Em Espinosa, as suas novas concepções eram incertas e completamente necessárias. É o que o caráter existencial do parágrafo sétimo nos confirma:

[...] Sentia, assim, encontrar-me em extremo perigo e ter de procurar, com todas as minhas forças, um remédio, ainda que incerto; como um doente, atacado de tal enfermidade, que antevê morte certa se não encontra um remédio, é constrangido a procurá-lo com todas as suas forças, mesmo que ele seja incerto, pois que nele está a sua única esperança. [...] (ESPINOSA, TIE, 2004, 7º parágrafo, p. 8)

1.3.2 HORIZONTALIDADE ONTOLÓGICA

Ao adentrar o quarto, G.H. encontra uma barata. Gotlib (2009) sugere haver entre a barata e G.H. o encontro entre duas espécies arcaicas que sobrevivem “aos escombros de nossa civilização” (GOTLIB, 2009, p. 450). Na barata e na mulher está a força resistente mesmo diante de todo o peso e força exercidos pelo mundo em destituírem delas o seu vigor. A riqueza desse simbolismo nos é de grande valia ao notarmos que, analogamente, há a resistência de alguém que decide por uma tomada corajosa de destituição do pensamento que está aí e espanta-se com a possibilidade de um novo direcionamento. Optar pelo que é útil, pensar sobre a felicidade suprema espinosana, nos parece próximo à imagem de pulsação e vida mesmo por baixo de “escombros da nossa civilização”. A possibilidade de espantar-se mesmo em um mundo dado e o esforço de travessia para uma maneira de viver mais potente é também manter-se com resistência.

G.H. encontra-se com a barata e é diante do olhar animal, não civilizado, que é subtraída de sua existência organizada e cotidiana. Nunes (1995) assinala ser o animal que a leva a dar o passo a caminho da desordem e sem ele jamais G.H. atingiria o clímax da sua existência. O confronto com a barata marca não somente a ruptura da maneira de

42 Expressão em referência ao artigo : O mais fácil e o mais difícil: a experiência e o início da filosofia. SANTIAGO, H. Revista Conatus – Filosofia de Spinoza – Vol. I, nº 02, Dez. 2007.

viver, mas com toda estrutura de engrenagem dos hábitos mundanos. O mundo humano, enquanto mediador de sentido, depara-se então com o animal que solapa as estruturas estáveis da existência cotidiana.

O encontro com a barata consoma um processo subterrâneo e rompe com a ordem. Para Nunes (1995), a presença do grotesco ao longo de toda obra dá o tom da experiência da desorganização. Ao adentrar o quarto da empregada.

G.H. depara-se com desenhos mal traçados de um homem, uma mulher e uma criança. As figuras estáticas revelam a cristalização de G.H. em uma figura determinada. O grotesco retorna no encontro com a barata. G.H. a mata e come. Há uma horizontalidade entre elas: fazem parte do mesmo plano ontológico. Nunes (1995) defende haver no encontro entre a mulher e a barata uma descida à experiência impessoal, onde há uma espécie de desfiguração da personalidade. Há um estado de união entre G.H. e a barata, e por isso ela a esmaga e a engole.

Eu estava sabendo que o animal imundo da Bíblia é proibido porque o imundo é a raiz – pois há coisas criadas que nunca se enfeitaram e conservaram-se iguais ao momento em que foram criadas, e somente elas continuaram a ser a raiz ainda toda completa. E por que são a raiz é que não se podia comê-las, o fruto do bem e do mal – comer a matéria viva me expulsaria de um paraíso de adornos, e me levaria para sempre a andar com um cajado pelo deserto. Muitos foram os que andaram com um cajado pelo deserto. (LISPECTOR, 2009, p. 71)

G.H. exercita uma busca de compreensão que não se encerra em um individualismo. Notemos que mesmo com o final do romance G.H. é alguém que não recebe um nome. Não há o encerramento de individuação nem a definição da forma do que é ela em si mesma. Talvez possamos dizer que não há um esforço de limitação individual nessa busca de compreensão. E nesse sentido, concluímos a nossa aproximação com o pensamento espinosano dando destaque ao traço político da Reforma do Entendimento, quando o filósofo, contrariando ao que de pronto poderíamos pensar sobre o aspecto da “salvação por si mesmo”, explicita a afinidade entre a inteireza na busca pelo sumo bem e a composição junto a outros homens. Afirma:

Eis, pois, o fim a que tendo: adquirir essa natureza e esforçar-me para que, comigo, muitos outros a adquiram; isto é, faz parte de minha felicidade o esforçar-me para que muitos outros pensem como eu e que seu intelecto e seu desejo coincidam com o meu intelecto e o meu desejo; e para que isso aconteça, é necessário compreender a Natureza (isto é, Deus) tanto quanto for preciso para adquirir aquela natureza [...]” (ESPINOSA, TIE, 2004, 14º parágrafo, p. 11)

1.4 DO EU AO SI

A questão aqui dada não se refere então a uma crise pessoal. A angústia perpassa seu lugar na subjetividade, mas encontra eco de caráter universalmente válido. Trata-se de uma experiência pessoal, mas não se refere a um “eu”. Para Jaquet (2011), em Espinosa o homem se esforça para ser consciente de si na proporção de sua sabedoria. Há uma distinção fundamental entre o “eu” e o “si”, na medida em que o homem sábio não funda sua meditação sobre o *eu pensante*, mas é consciente de si mesmo, de Deus e das coisas. O si alarga a dimensão do indivíduo por trazer à tona a dimensão de uma consciência refletida que pode “igualmente ser a minha, a sua ou de um terceiro qualquer.”⁴³

Em regime modal finito, aponta Jaquet, a existência de causas exteriores frequentemente nos anuncia o fim da liberdade, já que é recorrente que o homem seja lançado em direções contrárias aos seus interesses. É a consciência do si que intervém no processo ético. E aos modos finitos, a constituição de si está diretamente ligada à formação de ideias adequadas. É assim que “ser si é (...) saber-se em um outro e compreender a relação de imanência a Deus. Ser si é saber-se compreendido no intelecto divino, como uma parte em um todo” (JAQUET, 2011, p. 357). E nesse sentido, a passagem do “eu” ao “si” contraria a representação clássica do sujeito “meditante” cartesiano. Enquanto Descartes põe em dúvida tudo o que aprendeu em condição solitária, Espinosa quando afirma um “si” amplia a dimensão do homem.

Ainda que o termo não apareça com frequência, a capacidade de referir-se a si mesmo e de relacionar suas ideias e as suas afecções a um si é presente na obra espinosana. E esses sujeitos refletem, vivem sob a condução da razão e amam Deus e a si próprios a partir de um amor intelectual infinito, como proposto no livro V da *Ética*. E de maneira direta, nos expõe Jaquet (2011):

É, portanto, falso afirmar abruptamente que a filosofia de Spinoza é uma filosofia da substância, e não do sujeito. De certa maneira, a substância é sujeito: seja explicando-se pelos seus atributos, seus modos infinitos ou pela mente humana, ele se refere, com efeito, a si. (JAQUET, 2011, p. 351)

À medida que a substância⁴⁴ forma uma ideia de si, o homem empreende esforço para tornar-se consciente de si mesmo, na proporção de sua sabedoria. O eu em Espinosa não é odioso, mas não é amável. Ele não tem lugar no seio do pensamento do autor. Enquanto o eu está encerrado em si mesmo, ou toma uma forma de isolamento a uma vivência singular e pessoal, o si permite acesso a uma interioridade que ganha valor de “despersonalização”, que tem distinção das demais, mas reflete uma dimensão alargada,

43 JAQUET, C. Do eu ao si: a refundação da interioridade em Spinoza, 2011, p. 352.

44 Toda filosofia apresentada por Espinosa na *Ética* parte do conceito de Substância. As oito primeiras proposições da obra, que mantêm a sua verdade categórica por toda *Ética*, se dedicam a defini-la e apontar o porquê de não haver uma pluralidade possível, já que substância é “aquilo que é em si e por si concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa para se formar.” Do ponto de vista do ser, há apenas uma substância para todos os atributos. (DELEUZE, 2012).

em uma espécie de compartilhamento, com semelhanças entre os diversos “si”, a partir da elucidação da sua natureza. É o que poderíamos chamar de “ultrapassar-se”. Ser si é reconhecer singularidades, sem privilegiar nenhuma delas.

No que se refere à ideia de si nos modos finitos, o si carrega questões complicadas, já que não é um dado imediato da consciência, mas exige a formação de ideias adequadas. A consciência do si somente é possível no curso do processo ético. Para ser consciente de si é preciso compreender a ideia de si e esta ideia só é dada através da formação do conhecimento adequado. Para Jaquet, “o intelecto humano, enquanto conhece, tem a ideia de uma coisa e experimenta uma verdadeira satisfação de si mesmo, isto é, alegria com a ideia de si como causa” (JAQUET, 2011, p. 351). E é assim que toda ideia adequada é ao mesmo tempo uma ideia de si. Assim, o si não é nada além do intelecto em ato. E sendo parte do intelecto divino, redundaria dizer que é uma parte da ideia de si formada por Deus. Compreende-se a parte do si em um todo, que é o próprio intelecto divino.

Essa é uma relação de imanência e revela que o conhecimento adequado de si corresponde a uma determinação “de dentro” em contraposição a uma determinação de “fora”. A determinação “de fora” corresponde ao que Espinosa chama de ordem comum da natureza e implica na imposição das causas exteriores sobre o homem. Esse lugar onde é posto o homem na filosofia espinosana marca o pertencimento humano a uma ordem da natureza. E assim sendo, o homem não pode evitar padecer diante das mudanças impressas sobre ele. A determinação exterior está então ligada às paixões do homem e implica sempre em uma causalidade inadequada.

São *causas internas* as causas adequadas e estas derivam sempre do segundo ou terceiro gênero de conhecimento na Ética e terceiro e quarto modos de percepção no Tratado da Reforma. O homem não está em meio a “ambientes separados” entre as causas internas e externas e, em expressão proposta por Jaquet, “o modo se move sempre no entre-dois”. É ele o lugar de troca entre o interior e o exterior, já que estamos em constante movimento de afecção.

Nesse aspecto, Espinosa rompe com representações clássicas de interioridade. O filósofo revela que o que sempre cremos ser interior é, na verdade, exterior. Ou seja, o que sempre nos pareceu determinação de dentro é uma determinação externa que se ignora. O sujeito pessoal é desfeito. O que constituiu até então o seu traço particular, como os hábitos, as paixões e as lembranças, por exemplo, são entendidas por Espinosa como causas externas. Aquilo que cremos como nossa experiência particular é constituída por vestígios de causas exteriores que formam as nossas representações. Os traços deixados em nós permitem a ilusão de uma interioridade profunda, mas para Espinosa expressa a forma como fomos afetados sob o prisma do nosso corpo. Assim, o que Espinosa dissipa é a ilusão de uma personalidade fundada sobre a ideia da esfera privada. “*Spinoza dissocia do si a vivência íntima, que se diz pessoal. O que cremos mais íntimo (a língua, a memória, as paixões) não o é e não passa de uma interiorização de fenômenos puramente contingentes e exteriores uns aos outros*” (JAQUET, 2011, p. 365). Para o autor, a essência íntima remete a algo de singular, mas ao propor essa leitura, concebe a coisa que se distingue de

suas simples propriedades.

Dado que o si não é constituído de um encerramento diante do meio, Espinosa propõe então que o que nos parece habitualmente exterior é, na verdade, interior. Se uma causa exterior nos afeta pelo que temos em comum com ela, os vestígios causados não correspondem a uma determinação exterior, mas interior. Assim, a exterioridade não é sinônimo de inadequação, mas a exterioridade com a qual compomos é interioridade. Note-se aqui que interioridade não significa isolamento. Corpos unidos podem se compor em uma mesma singularidade. *A interioridade é inclusiva e não exclusiva*. Para Jaquet, o encontro entre os corpos pode se dar de muitíssimas maneiras e essas afecções imprimem a marca no mundo e do mundo nos corpos. Essas afecções são traços exteriores das próprias interioridades.

Com efeito, ser si é partilhar propriedades com outros corpos humanos e noções comuns com suas mentes. A comunidade, quando exprime a conveniência de natureza, é percebida pela razão, é a expressão do si. Neste sentido, ser consciente de si é ser consciente que o si é também o outro com o qual o si convém. (JAQUET, 2011, p. 363)

Ou seja, o si está nas coisas, no mundo. Para o sábio, tudo é si pois nada lhe parece radicalmente exterior. O ignorante está fora de tudo, por permanecer alheio à verdadeira interioridade. Ser si para a substância e para os modos é ser determinado a agir pela necessidade da sua natureza. “A determinação de dentro é assim a expressão modal da causalidade imanente (...). Ser si em outro, em si com os outros, tal é a verdadeira interioridade”.⁴⁵

1.5 ESPINOSA: UM MODERNO CRÍTICO DA MODERNIDADE

Espinosa vivencia uma época de pleno entusiasmo com as fundações de uma nova ciência, e em período de estabelecimento de uma nova maneira de compreender e (re) significar a sua relação com o mundo. O conhecido “iluminismo” opõe-se diretamente à Idade Média e à filosofia escolástica a fim de propor ao homem a posição de quem é capaz de conhecer o que o rodeia de uma maneira autônoma e não mais a partir de autoridades religiosas. É um tempo de desencantamento do mundo, como proposto por Chauí:

O traço fundante do saber moderno é a admissão de que a realidade não encerra mistérios, está prometida ao sujeito do conhecimento como inteligibilidade plena ao sujeito da técnica como operacionalidade plena, afirmando a vitória da razão contra o irracional, que não cessa de rondá-la e ameaça-la.” (CHAUÍ, Laços do desejo. 1999, p. 11).

É a partir dessa leitura que Nietzsche, dois séculos mais tarde, afirma a morte de

45 JAQUET, 2011, p. 365.

Deus, dispondo lugar ao homem moderno, que, enquanto sujeito da ciência, ocupa posição daquele que manipula a natureza aos ímpetos de seus desejos. Espinosa está no seio do pensamento moderno, mas assume o lugar de crítico dessa perspectiva, e nesse sentido, comenta Martins (2011):

[...] além de ser um crítico, como os demais, das doutrinas e dos dogmas do pensamento medieval, é ainda um crítico de algumas das ideias nascentes que viriam a se tornar basilares da modernidade. E entre elas, nada menos que a ideia de sujeito, que a tradição interpretativa faz remontar a Descartes e que se ergue mediante o expediente conceitual da substancialização da mente como alma e do corpo como puramente material. (MARTINS, 2011, p. 10).

O alvo principal da crítica se refere a um ideal de sujeito do conhecimento e da ação moral, que, mesmo com a proposta de confrontar um homem idealizado na Idade Média, recai novamente em ares metafísicos. O ideal de sujeito é criticado por Espinosa na ideia de livre-arbítrio, na ordem moral do mundo, na existência de um bem e um mal como valores transcendentais e na ideia de causa final e conhecimento desinteressado.

Espinosa, se em determinados aspectos critica a formação de ideal de sujeito moderno, por outro lado marca a sua concordância diante de ideias que alimentam o pensamento do século XVII. O homem moderno atribui à experiência um valor de grande importância e, diante da sua vivência de agressão no interior de um grupo étnico e religioso, onde não era comum manifestarem-se em discordância às orientações dos que se consideravam legítimos herdeiros do poder de Moisés, aponta uma recusa da razão em nome da inspiração divina, que denunciava a sua contradição interna. Jordão (1990) afirma ainda que, “em nome da unidade, não se permitia qualquer manifestação de autonomia individual; a uniformidade era imposta com base na vocação especial de arautos da salvação universal, mas só a alguns estava reservado o privilégio do anúncio (...)”.

Assim, se em alguma medida o filósofo de Amsterdã não adota o mesmo entendimento de sujeito moderno cartesiano, não podemos perder de vista a imensa relevância de autonomia em sua filosofia. A inteira sujeição da maioria a uma autoridade religiosa, sob a perspectiva de Espinosa, resulta na impossibilidade de ultrapassar a imaginação, primeiro modo de conhecer. Estão, assim, os homens impedidos de atuar a partir de suas virtualidades interiores.

É nesse sentido que a emenda ou cura do intelecto concede ao homem a possibilidade de agir do modo mais conveniente àquilo que lhe parece útil. É a *experiência* que o convida a pensar sobre sua exigência de felicidade, como nos indica Jordão (1990):

Espinosa refere a sua experiência vivida como dado que o fez despertar para algo diferente daquilo a que fora levado a fixar-se e que estava como objeto central das preocupações do homem vulgar. Tal despertar tornou-se possível na medida em que recusou deixar-se arrastar pela passividade frente à experiência e consolidou-se por uma entrega sem hesitações à conquista daquele bem que se foi impondo como único verdadeiramente digno de ser desejado. Deste modo, tendo como plataforma [...]

a experiência singular [...] ficou dado o passo decisivo para a vivência filosófica [...]" (JORDÃO, 1990, p. 130 et. seq).

Apesar de Descartes fundar a sua filosofia na relevância da autonomia da razão, ele encontra no *cogito* a condição subjetiva para provar a existência do pensamento. Em Espinosa, a passagem para o pensamento pontua um interesse que convém ao fortalecimento da própria existência. O pensamento opera então em um campo que favorece a constituição de nós mesmos. Em Espinosa, o intelecto não se fortalece ao agir passivamente. Ao intelecto só é relevante aquilo que é *útil*. O plano da existência não se distingue então do conhecimento.

1.6 UMA NOVA MANEIRA DE VIVER

Ainda que especialista na leitura da filosofia antiga, Pierre Hadot (1922) nos propõe conceitos de grande proximidade com o que compreendemos como sendo a reforma do intelecto em Espinosa. O autor francês sugere a expressão “exercícios espirituais” para sugerir exercícios do pensamento que de algum modo busca modificar a si mesmo. A palavra “pensamento” não expressa de maneira suficiente a dimensão desses exercícios, que sugere envolvimento em diversos aspectos: cognitivos, psíquicos, éticos, mas não somente, já que é por meio desses exercícios que o indivíduo “recoloca-se na perspectiva do Todo” (HADOT, 1992, p. 20). Defende, respaldado nas tradições helenísticas, a filosofia como um exercício e não em uma simples exegese de textos. A filosofia exige, sob este ponto de vista, uma maneira de viver que engloba toda a existência e não somente a ordem do conhecimento. A filosofia exige, assim, uma *conversão que muda o ser daquele que a realiza*. Para Hadot, a conversão “faz passar de um estado de vida inautêntico, obscurecido pela inconsciência, corroído pela preocupação, para um estado de vida autêntico, no qual o homem atinge a consciência de si, a visão exata do mundo, a paz e a liberdade interiores” (HADOT, 1992, p. 21).

Nesse sentido, o traço de salvação presente na Reforma do Intelecto exige não somente uma conversão, mas disposição ao exercício dessa cura. A filosofia torna-se o exercício do viver, ultrapassando os limites de uma individualidade encerrada em si e consciente de ser parte de um cosmos que é animado pela razão. A cura nos conduz à alegria, à felicidade plena, que é o encontro com o *summum bonum*. E em alguma medida, podemos notar a aproximação do pensamento espinosano do epicurismo, onde a filosofia é uma terapêutica e “nossa única preocupação deve ser a nossa cura” (EPICURO, 2002 p. 64). A infelicidade dos homens provém do fato de temer o que não é temível e desejarem coisas que não são necessárias, deixando-se consumir a vida na perturbação do espírito de medos injustificados e de desejos insatisfeitos. E nessa ordem, tanto a ética epicurista quanto o pensamento espinosano se esforçam para a libertação dos afetos que impedem a liberdade humana. Para alcançar esse estado, é preciso que os exercícios sejam postos

em prática e, dessa maneira, é provocada a mudança. Para o neoplatônico francês, os exercícios espirituais são precisamente destinados a essa formação de si, que ensina a viver não em conformidade com os preconceitos humanos e as convenções sociais, já que a vida social é produto de paixões, mas em conformidade com a natureza do homem que não é outra senão a razão. O exercício espiritual tem assim fundamentalmente o traço do retorno a si mesmo, libertando o entendimento do eu encerrado em si, para uma abertura à universalidade, participando e compreendendo-se, ultrapassando-se⁴⁶ da natureza e do pensamento universais. Na medida em que ela é prática de exercícios espirituais, “a vida filosófica é um desenraizamento da vida cotidiana: ela é uma conversão, uma mudança total de visão, de estilo de vida, de comportamento” (Hadot, 1992, p. 58). Essa disposição à mudança de *institutum* não é posta à revelia. Estar livre, acessar a liberdade pessoal não é estar livre de *tudo*, ou seria uma liberdade *para nada*. A travessia se dá em trilhos novos e distintos do que então eram costumeiros, mas volta-se à lei da unidade, ao *sumum bonum*. A existência de um lugar para onde chegar evita uma aventura dispersa. Essa questão propõe a possibilidade da constituição de um si. E ao propor tal questão não nos refugiamos em uma subjetividade que basta a si própria. Não há em Espinosa refúgio em um individualismo que conduz a um isolamento ontológico.

A *conversão* da qual tratamos se distancia do que o recorrente imaginário teológico pode atribuir ao termo. O termo *conversão* aqui tem significado de “mudança de orientação”, mas em sentido filosófico. Essa re-orientação não tem uma causa externa. É a inclinação à conquista da *liberdade pessoal*. Não há *alguém* que nos converta. Um ato de conversão, para P. Hadot (1922) corresponde a uma “ruptura total com a maneira habitual de viver” (Hadot, 2014, p. 205 et seq.). E é somente assim que o filósofo atinge a tranquilidade da alma, a liberdade interior e, em uma palavra, a beatitude.

A *conversão* não tem então caráter definitivo nem consistência cuja garantia seja sempre assegurada a partir do momento em que é atingida. É, no entanto, importante perceber que se torna uma experiência decisiva, já que não se pode mais viver como se não tivesse acontecido. É, nas palavras de Bastide, “uma experiência sempre precária, não perdura, deve ser de cada vez o fruto duma mesma ascese e pode acontecer que uma contra ofensiva (...) a comprometa, talvez irremediavelmente” (BASTIDE, 1963, p. 54) e sem essa conversão a filosofia permanece na busca indefinida das causas.

A passagem ao pensamento é uma espécie de restituição de forças do intelecto. Para Leite (2010), Espinosa expõe um estado de fragmentação de si, onde a potência do intelecto é minada a ponto de ficar refém das opiniões e saberes já instituídos. A reforma

46 Para comemorar o tricentenário de Espinosa em maio de 1970, G. Friedmann, publicou um texto em referência à relação entre a Ética espinosana e o estoicismo antigo. (La Puissance et la Sagesse. Paris, 1970, p. 359) O poema é citado por Pierre Hadot (2014): “Fazer seu voo a cada dia! Pelo menos um momento que pode ser breve, desde que seja intenso. Cada dia um ‘exercício espiritual’ – sozinho ou acompanhado de um homem que também queira melhorar a si mesmo. Exercícios espirituais. Sair do decurso do tempo. Esforçar-se para despojar-se de tuas próprias paixões, das vaidades, do prurido do ruído em torno do teu nome (que, de tempos em tempos, te prure como um mal crônico.) Fugir da maledicência. Despojar-se da piedade e do ódio. Amar todos os homens livres. Eternizar-se ultrapassando-se. Esse esforço sobre si é necessário, essa ambição justa. Numerosos são aqueles que se absorvem inteiramente na política militante, na preparação da revolução social. Raros, muito raros aqueles que, para preparar a revolução, querem dela se tornar dignos.” (HADOT, 2014, p.19)

do intelecto e a conversão é o esforço à retomada dos elos com as próprias forças e uma forma de superação do plano de vida comum. Conhecer é uma forma de combater os estados que nos debilitam.

Espinosa nos permite, assim, pensar em um indivíduo que não mais se restringe ao que está instituído, mas que se posiciona em direção à “autoconstituição” do intelecto. A relação com o conhecimento não tem caráter de aquisição, mas se funda como forma de mediação. É através da reforma do intelecto que se torna possível a instituição de um novo modo de viver. E esse *novum institutum* é uma dinâmica. É uma afirmação contínua, como o próprio esforço do entendimento. Não há um “*lugar para chegar*”, mas uma “*direção*” a ser tomada. E todo esse movimento exige disposição a uma travessia que nos torna mais próximos do lugar de comandantes ao de homem que se deixa ser arrastado pela maré em direções contrárias à própria natureza.

No exercício da liberdade pessoal, diante da fundação de um *novum institutum*, no mais íntimo de mim-próprio, há abertura à universalidade, a partir da substância. A transfiguração dos valores é como uma radical mudança de colorido e, por isso, afirmamos não ter caráter somente cognitivo. A reforma da inteligência, nas palavras de Livio Teixeira, é o entendimento de que o homem está essencialmente unido a um todo que o ultrapassa. O conhecimento dessa união da mente com a Natureza é não só intelectual, mas tem algo de afetivo, uma vez que amamos o que conhecemos. O conhecimento é algo intencional em relação às possibilidades de sobrevivência e de afirmação diante da vida e do que ela nos oferece. O que Espinosa apresenta à inteligência são faculdades que vão além do êxito cognitivo.

Trata-se, como afirmado por Santiago (2007), de uma experiência da desconfiança, que põe em suspensão as certezas da vida comum. O escape do corriqueiro, permeado por superstições e preconceitos, só é possível se realizado “de dentro”, e não ocorre através de um despertar racional, mas pela própria experiência de vida. A amplidão da reviravolta proposta pela conversão provoca mudança de hábitos, de preconceitos sociais, uma mudança completa em sua maneira de viver. E, ainda para Hadot, essa conversão deve ser reconquistada sem cessar. Para o autor:

[...] a perspectiva da prática dos exercícios espirituais traz [...] a filosofia em seu aspecto original, não mais como uma construção teórica, mas como um método de formação de uma nova maneira de viver (...) como espaço de transformação do homem. Os historiadores da filosofia contemporânea não apresentam tendência, em geral, a prestar atenção a esse aspecto, embora essencial. Isso por que consideram a filosofia, em conformidade com uma concepção herdada da Idade Média e dos tempos modernos, como uma trajetória puramente teórica e abstrata. (HADOT, 2014, p. 64)

Segue-se que para Espinosa toda conduta da vida exige uma nova forma de ser tratada. A conversão, a decisão espinosana, é o próprio movimento de desenraizamento das formas instituídas. Mas, em que medida conseguimos pensar a efetivação desse movimento? Para Espinosa, a decisão não é apenas uma escolha, mas ela ocorre com

alguma hesitação. Reestruturar os desejos diante do mundo que está posto exige força – e, se admitirmos a proposta de Hadot, exercícios – que nos fortaleçam diante da possibilidade de captura por aquilo que se entende como felicidade. Nesse sentido, nos parece um desafio pensar a constituição de um si ao homem contemporâneo.

DISTRAHITUR COMO SUSPENSÃO DA MENTE

Erigir a aventura da vida, diante da experiência da crise, exige um novo modo de viver, um *novum institutum*. Esse percurso tem um ponto de saída claro e um destino ainda indefinido. Mas é ao percurso, à *travessia*, que nos deteremos. Ainda incerto de que a felicidade suprema estivesse contida nos bens da vida comum, Espinosa tenta conciliar as suas incertezas, como nos diz a citação do terceiro parágrafo do TIE:

Dava, pois, tratos ao pensamento, a ver se era possível chegar a esse novo modo de proceder ou, ao menos, a uma certeza a respeito dele, sem mudar, embora, a ordem e a conduta ordinária de minha vida. Tentei isso muitas vezes, sem resultado. As coisas que mais frequentemente ocorrem na vida, estimadas como o supremo bem pelos homens, a julgar pelo que eles praticam, reduzem-se efetivamente, a estas três, a saber, a riqueza, as honras e o prazer dos sentidos. Com estas três coisas a mente se distrai de tal maneira que muito pouco pode cogitar qualquer outro bem. (ESPINOSA, TIE, 2004, p. 06)

Espinosa emprega o termo “distração” ou *distrahitur mens*, como sinônimo de “grande impedimento”, “suspensão da mente”, “empecilho para o ato de pensar”. O termo concentra-se principalmente nos seis primeiros parágrafos do TIE e nos indica os principais obstáculos para a instituição dessa nova maneira de viver. Há um ponto de tensão importante entre a possibilidade de um novo projeto e a vida vulgar, quando se percebe que a felicidade suprema, ou aquilo que nos aperfeiçoa, implica em estabelecer relações com as coisas enquanto a norma vulgar costuma atribuir um valor de fim nas coisas mesmas. Em outras palavras, torna-se fundamental esvaziar o valor dado às coisas a partir da opinião, já que esta se distancia da atividade reflexiva.

O desfazer-se da ideia de felicidade proposta pela vida comum não é simples ao percebermos que há um complexo movimento de adesão às ideias que nos acompanha durante a vida e a concordância nos parece ser uma tendência de fluxo. Nesse sentido, a *conversão* ou *travessia* a uma nova maneira de viver talvez exija uma disposição permanente mais que a garantia de uma forma cristalizada de perceber o mundo.

São então as noções fundamentais de útil e prejudicial que nos servem como critério discriminatório. A crença atribuída aos valores da vida comum tem, para Espinosa, origem em um antropomorfismo onde o homem toma-se ingenuamente por sujeito de referência dos juízos de realidade. É o que percebemos com a exposição do apêndice do livro I da

Ética⁴⁷. Torna-se ele mesmo coisa e conhecimento que tem de si, imprimindo a mesma maneira que percebe o mundo a seu entendimento sobre si mesmo e, ainda de acordo com Bastide (1963),

O que o antropomorfismo empresta ao mundo é-lhe devolvido por este, e a relação homem e mundo encontra-se numa cruel alternativa: ou o homem se individualiza para se opor a um mundo que ameaça absorvê-lo e, em caso extremo aniquila na abstração esse mundo que o ameaça substituindo-o por um vazio que não o ameaça menos ou se integra nesse mundo, concebido como uma totalidade intrínseca, e é então a sua individualidade que desaparece. Unidade e totalidade são, assim, os dois polos de uma antinomia fundamental em cujo seio a consciência só pode conhecer as flutuações de uma inseparável ambiguidade.” (BASTIDE, 1963, p. 26)

Essa flutuação de ambivalência também marca o conceito de felicidade que se embebe em uma forma pronta e supersticiosa de desejos recorrentes e insatisfeitos ao tempo que se esvaziam em decepções renascentes. O que Espinosa denuncia é esse caráter cíclico: ilusão-decepção e o reforço constante da necessidade de satisfazer-se. É a partir desse caráter recursivo que se investe tanto esforço para a tomada de decisão enquanto corte do movimento. O impedimento, ou a *distração*, encontra em si justificativas para se permitir crer que a insaciável busca de satisfação – seja através de honras, dinheiro ou prazeres físicos – não é puramente negativo.

Essa aparente racionalidade nutre as formas de vida e teorias econômicas, constituindo um complexo entrecruzamento de motivações humanas e retroalimentação cultural. Em outras palavras, há um jogo de difícil desenlace entre a tendência da satisfação de desejos e o reforço da ideia de felicidade contida nelas. No entanto, constituir a si é diferente de atender aos ímpetos dos recorrentes desejos.

O risco dessa justificativa aparentemente racional sobre a desmesura dos desejos é a concessão a uma permanente contradição ética, quando nos deparamos com a incontida necessidade de saciação de desejos, mesmo que isso resulte na nulidade do Outro, na mentira, na retirada da dignidade de outras pessoas, frequentemente amparados em uma moral – que se apoia muitas vezes em um deus antropomorfizado – e retira do homem a responsabilidade sobre as instituições, atribuindo à criação do mal as justificativas de absurdos.

A renúncia diante do desespero na decisão espinosana e o desprendimento dos bens e dos prazeres atribui à vida um valor maior que o deles. Mas esse deixar-ir, essa *travessia* corajosa a que se propõe Espinosa, de modo algum, tem valor moral-religioso. Abrir mão de riquezas aqui não carrega valor de penitência, recusa aos bens ordinários ou expectativa de reconhecimento de uma vida asceta. Os bens, enquanto meios, não oferecem risco ao

47 Nesta passagem da *Ética*, Espinosa defende a origem da superstição a partir não somente da tendência antropomórfica, mas também no pensamento finalista. Diz: “[...] todos os preconceitos que aqui me proponho a expor dependem de um único, a saber, que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que lhe prestasse culto.[...]” (E1, Apend.)

novo modo de viver. As honras, riquezas e prazer, enquanto determinações exteriores, exercem uma espécie de embriaguez, quando, enquanto ordem comum da vida, pode determinar a ação do homem e distanciá-lo da sua plena capacidade reflexiva.

Podemos atribuir à distração uma condição de fuga ou um modo de captura da mente humana diante de problemas inquietantes que afetam o homem. É como uma despreocupação que encontra em seu próprio movimento agitação suficiente para ser confundida com o empenho de construção de vida. O que nos parece claro é que há uma inquietude fundamental que pode surgir em uma espécie de sentimento de estranheza diante do valor do que está posto.

O isolamento da busca de poder, da busca do corriqueiro, o afronte à forma fácil de viver⁴⁸, conduz então ao mais alto grau de liberdade. Em referência a Bastide (1963), o desprendimento coloca-nos em presença de nossa liberdade pessoal. Mas, ao tempo em que parece clara a vantagem à conversão ao *novum institutum*, debruçar-se sobre essa nova forma de instituição dos desejos é pôr-se de encontro ao ritmo natural de variação às causas que nos são exteriores.

Espinosa apresenta no quarto parágrafo do TIE a dificuldade em superar o impedimento que as honras e riquezas parecem causar à decisão de um novo propósito de vida. Imagina-se que nelas repousa o sumo bem, e a tendência é não nos contentarmos, pois quanto mais fruímos de qualquer das duas, mais somos levados a aumentá-las. Somente com a meditação acerca do aparente em causado por elas é que Espinosa as identifica como um bem mutável. E, enquanto a mente se ocupa desses objetos, mais ela se afasta da ideia de instituição de uma nova vida.

Podemos pensar que, ao atribuir sentido de distração na busca pelos bens, Espinosa já concebe um possível posicionamento contrário ao que frequentemente ocorre. Não é na realidade das coisas que está a mudança – um mesmo objeto pode incitar desejo ou admiração –, mas há uma espécie de releitura, uma revalorização, uma mudança de direção na percepção das coisas que em um primeiro momento parecem carregar valor nelas mesmas:

Como eu via que todas essas coisas impediam de tal forma de me entregar a qualquer novo projeto, mais ainda, elas eram de tal modo opostas que era necessário renunciar a uma ou a outra que me vi obrigado a questionar o que me seria mais útil; [...] (ESPINOSA, TIE, 2004, p. 07)

Espinosa não renuncia de maneira impensada. A mudança de vida exige dele uma renúncia. Scala (2003) aponta que não há um julgamento moral. Não se trata de acusar todos os homens de uma falta culposa ou escolha inadequada, mas é a constatação de que toda mente é distraída por essas três coisas. A distração também não ganha caráter de divertimento, mas, uma despreocupação, já que a mente se distrai de si mesma. Por isso,

48 A expressão se refere ao artigo “O mais fácil e o mais difícil: A experiência e o início da filosofia”. Homero Santiago. Revista Conatus – Filosofia de Spinoza. Volume 1 – nº 2, Dezembro 2007.

P.F Moreau admite o conceito de *distrahitur como déchiré*⁴⁹. A mente é afastada, dilacerada de si mesma quando, diante de prazeres físicos, tem a impressão de que atingiu a meta a que se propôs. Segue-se daí um estado de suspensão. O sentimento efêmero faz então da mente, triste. Na busca pelas honras e pela riqueza, opera um movimento contínuo e duplo: os meios são bons neles mesmos e adquiri-los, alegre. A finalidade torna-se menos fruir que obtê-los:

Assim, o crescimento das honras e das riquezas não tem por fim aumentar os meios de satisfação, mas sim aumentar a alegria de as adquirir e de as possuir, por que o bem reside na transição de uma quantidade de alegria a outra e não na fruição do objeto. (SCALA, 2003, p. 24)

A alegria aumenta com a ideia de acúmulo e não do que se obtém. Nesse sentido, o que se tem é menos importante do que o que se poderia ter e “o real é menos do que o possível” (SCALA, 2003, p. 25). Em lugar do fruir o que se obteve, a mente opera pela alegria imediata de conseguir mais. O movimento de acúmulo e alegria imediata gera uma grande dificuldade para a mente conceber um bem diferente do que estes te provocam.

A obtenção de honras é um pouco distinta dos prazeres e da riqueza por implicar em uma relação de elevação e submissão diante do outro. Há um exercício de poder, que é obtido – e desejado – como um bem. A aquisição de honras não implica em obter bens como fins. É preciso conformar a vida à opinião de outras pessoas e submeter o que se busca ao que terceiros buscam, fugindo também do que eles fogem. Há, assim, uma conformação do curso da vida à opinião de todos. Parece-nos que a honra agrava ainda mais o dilaceramento da mente. A honra nutre uma certa ideia que se constrói de si mesmo e alimenta o desejo de construção dessa imagem. Tudo isso a partir da validação da opinião de outras pessoas.

Assim, essa *distração* da mente torna-se vulnerável internamente por possuir uma dimensão interpessoal: o entendimento que tenho sobre mim é totalmente vinculado ao que a opinião diz sobre mim. E nessa relação, o entendimento sobre si mesmo torna-se vulnerável ao julgamento.

A honra não oferece saciedade. O desejo de ser mais honrado implica em maior adesão à demanda das opiniões e conseqüentemente maior distanciamento de si próprio. Não se tem em vista uma superação de si mesmo, mas uma disposição a elevar-se por sobre a imagem que foi projetada. E é nesse sentido que se pode afirmar que a fruição da honra não oferece saciedade.

O critério da honra torna-se então a conformidade e não a descoberta daquilo que podemos conhecer. Trata-se de uma negação da exigência da melhor maneira de perceber as coisas, substituindo o poder da reflexão pela adequação ao que está instituído. Assim, o entendimento espinosano torna-se profundamente incompatível com as formas de desejo da vida comum.

49 Traduzido como “dilacerado”.

Espinosa percebe estar diante de um processo de enfraquecimento da sua capacidade reflexiva e manter-se em conformidade com o que estava instituído implica na dispersão de tudo aquilo que lhe é útil e de tudo o que a sua natureza exige. A fragmentação da potência do entendimento em presença dos desejos instituídos pode ser compreendida como resultado de uma confusão diante do que pensamos nos ser verdadeiramente útil. A insegurança sobre o que melhor convém a nós mesmos torna-nos vulneráveis às orientações exteriores e nos expõe ao risco de um distanciamento da nossa própria natureza. O risco que corre é submeter-se de maneira tal às orientações externas que não somente perdemos de vista o entendimento sobre o que é útil, como ainda fragmentamos efetivamente a própria potência, distanciando-nos da conservação de nós mesmos.

Cabe apontar que a reforma do entendimento não atribui moralmente um valor negativo aos prazeres ou dinheiro, já que “em si mesma uma coisa não é nem boa nem má, a não ser na medida em que o espírito se agita com isso.” (ESPINOSA, TIE, 2004, parágrafo 1, p. 05). O que está em jogo é uma reavaliação, uma mudança de olhar sobre as coisas. Não é na realidade dos objetos que se encontra o risco de fragmentação, mas é preciso repensar o valor atribuído e a relação entre o desejo e o que se é útil de ser desejado.

2.1 PAIXÕES TRISTES: A AUSÊNCIA DE SI MESMO

Podemos assim pensar que, ao dedicar a existência aos prazeres e usufrutos da riqueza e das honras, enfraquecemos a nossa maneira de viver e, em alguma medida, nos tornamos ausente de nós mesmos. Essa redução das potências e da atividade do entendimento favorece instituições que consagram valor à fraqueza e à servidão. À aparente alegria sentida diante desses prazeres, podemos chamar de *causa inadequada*, apontando uma teoria que será apresentada na Ética, mas desde o TIE já se apresenta de forma coerente.

Para Deleuze, a filosofia espinosana implica em uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento: é a descoberta do inconsciente e de um inconsciente do pensamento. Para o francês, em Espinosa, a consciência é o lugar da ilusão, visto que é nela que se recolhem os efeitos, mas desconhecem-se as causas. A dinâmica dos encontros pode gerar uma (i) composição – formando um todo mais potente ou (ii) uma decomposição quando o encontro constitui a destruição da coesão das suas partes. Essa ordem de causas, para o sistema espinosano, afeta toda a natureza. O que ocorre é que, enquanto seres conscientes, apreendemos apenas o *efeito* desses encontros, sentindo alegria quando compomos e tristeza ao encontrar com corpos ou ideias que ameaçam a nossa inteireza. É mais comum recolhermos apenas o efeito dos encontros sobre nós e não termos acesso às causas. Ou seja, conhecemos as coisas e a nós mesmos de modo confuso e mutilado, acessando ideias inadequadas.

A consciência atribui, a partir das afecções dos encontros, os efeitos como causas – gerando assim a falsa ideia de finalidade – fazendo da ideia dos efeitos a sua causa final.

E a consciência não acrescenta nada ao apetite: “*não tendemos para uma coisa porque a julgamos boa; mas, ao contrário, julgamos que uma coisa é boa porque tendemos para ela*” (E3, P9, esc.). É a partir desse mecanismo que a consciência age submetida ao desejo.

Espinosa confere uma leitura excepcional sobre os valores de bem e mal, rompendo com a tradição. Para o autor, são entendidos como mal todos os ocorridos que gerem a decomposição das relações e bom aquilo que compõe diretamente com o nosso corpo. O que nos interessa aqui é o estabelecimento entre o *bom e a liberdade* e o *mau e a servidão*. Nesse sentido, é bom tudo aquilo que compõe as potências. O homem é bom – ou livre – quando se esforça, tanto quanto pode, por organizar encontros que convêm à sua natureza, enquanto é mau – ou escravo – aquele que vive os acasos e “se contenta em sofrer as consequências, pronto a gemer e a acusar toda vez que o efeito sofrido se mostra contrário e lhe revela a própria impotência” (DELEUZE, 2002, p. 29).

A ética, assim, substitui a moral, quando não mais admite valores transcendentos. O bem e o mal enquanto valores rígidos são substituídos por uma dinâmica modal estabelecida pela composição dos encontros, ou, para Deleuze:

A lei, moral ou social, não nos traz conhecimento algum, não dá nada a conhecer. Na pior das hipóteses, impede a formação do conhecimento (a lei do tirano). Na melhor, prepara o conhecimento e torna-o possível (a lei de Abraão e Cristo)[...] a lei supre o conhecimento naqueles que são incapazes de o obter em função do seu modo de existência[...]. Mas, de qualquer modo, não deixa de se manifestar uma diferença de natureza entre o conhecimento e a moral, entre a relação mandamento- obediência e a relação conhecido-conhecimento. (DELEUZE, 2002, p. 31)

Nesse sentido, o pensamento espinosano se inclina a criticar uma grande confusão diante de uma ideia de Deus moral, quando se confunde o mandamento com algo a compreender e a obediência como o próprio conhecimento. A lei – e para nosso trabalho, a lei social tem um valor significativo – opera então como uma instância transcendente e determina rigidamente o que é Bem e Mal, enquanto o conhecimento determina a diferença qualitativa entre bom/ mau a partir do encontro direto entre corpos e ideias.

O risco que se corre a partir de modos de existência restritos à ordem moral é certa perda do vigor ético e o favorecimento de uma propensão à fraqueza e à servidão. É diante dessa falência de pujança que a decisão espinosana se torna uma inquietude profundamente delicada. Mesmo diante da força da lei moral destaca-se uma necessidade de lucidez e de autenticidade. É uma espécie de delicadeza forte. Ela não exclui nem o vigor nem a sutileza.

O pensamento filosófico espinosano denuncia tudo o que nos enfraquece e nos separa da vida. É um combate às ilusões da consciência, ao determinismo moral do Bem e Mal, um esvaziamento das formas instituídas. Pensar a partir das premissas espinosanas nos lança à dificuldade da desorganização proposta por G.H. Para Deleuze, o pensamento do filósofo “denuncia todas as falsificações da vida, todos os valores em nome dos quais nós depreciamos a vida: nós não vivemos, mantemos apenas uma aparência de vida,

pensamos apenas em evitar a morte e toda a nossa vida é um culto à morte” (DELEUZE, 2002, p. 32).

Para a teoria dos afetos, um indivíduo é uma essência singular e essa essência corresponde certo grau de potência e de sensibilidade de ser afetado. A ética, distinta da moral, leva em consideração o poder de ser afetado, quando distinguimos dois tipos de afecções. Deleuze esclarece essas formas, definindo-as da seguinte maneira: i) as ações: se explicam pela natureza do indivíduo afetado e derivam da essência e ii) as paixões: se explicam por outro motivo e derivam do exterior. A sensibilidade de ser afetado é uma potência ativa quando é tocado por afecções ativas e é uma potência passiva quando preenchida por paixões. Em um mesmo indivíduo a potência de agir e de padecer variam profundamente.

Ainda considerando as paixões, Espinosa as classifica como sendo tristes ou alegres. Seria próprio da paixão afetar o indivíduo e distanciá-lo da capacidade de agir, reduzindo a sua potência. Ao ser afetado por um corpo que não compõe, ou, quando essa afecção causa uma subtração, uma oposição à própria potência, corresponde a uma paixão triste. No caso contrário, o encontro que compõe e cresce favorece a própria potência, estabelecendo-se uma paixão alegre. Mesmo sendo uma forma de alegria, por ter como causa uma afecção externa, ainda é uma paixão e também mantém o indivíduo separado da sua potência de agir. Para Espinosa, essa paixão de agir não para de aumentar, e de maneira proporcional, nos aproximamos até o ponto de conversão onde nos tornamos senhores de nós mesmos, ativos e capazes de alegrias ativas.

Assim, as paixões tristes representam uma fragmentação ou distanciamento de nossa potência de agir. É em meio às paixões tristes que estamos vulneráveis às superstições e tiranias, e somente através da alegria que nos tornamos conscientes de nós mesmos, de Deus e das coisas.

2.2 A DISTRAÇÃO E A MANEIRA DE VIVER

Dado que a distração gera um estado de captura das capacidades reflexivas e conseqüente dificuldade à cura do intelecto, deixar-se ser conduzido por uma maneira de viver estabelecida a partir de distrações constitui uma forma de ser enfraquecida e confunde, nos termos espinosanos, o que venha a ser o *útil* e o *verdadeiro bem*. É preciso haver a crise da decisão e o estabelecimento do que chamamos de “travessia”, para que se possa erigir a própria maneira de viver. Nesse sentido, ao admitirmos as premissas da decisão espinosana, concluímos que o *novum institutum* ou a nova maneira de viver exige *uma resistência ao instituído*, e somente assim é possível a constituição de si.

É importante reforçar a isenção moral presente no pensamento de Espinosa, já que não é o prazer físico, o dinheiro ou o reconhecimento do outro, sobre si, neles mesmos, que capturam a mente do homem e subtraem o seu potencial reflexivo. É preciso se atentar ao imaginário, aos valores atribuídos e à superficial sensação de alegria e saciedade que,

como vimos, caracteriza-se como uma paixão triste. Essa incompatibilidade é resolvida quando se substitui a noção de fim pela noção de uso. Visto que em um primeiro momento não teremos acesso à natureza das coisas, podemos acessar o modo como as coisas são desejadas. Por isso, retirar das coisas os juízos sobre a sua qualidade inerente é entender que elas somente são “boas” ou “más” na medida em como somos afetados.

Ao nos depararmos com a crise espinosana, nos perguntamos em que medida pode trazer tais questões para a vida do homem contemporâneo, visto que a decisão de Espinosa, embora tendo como dado ocasional uma experiência singular e tomada em determinado momento, ultrapassa a simples interiorização do que se passa com ele mesmo e consolida-se como “uma escolha continuada em função dum objetivo que se traduz na busca de um verdadeiro bem, comunicável a todos” (OSIER, apud JORDÃO, 1999). Espinosa refere a sua experiência como o que o fez despertar para algo diferente daquilo que fora levado a fixar-se e que se orientava como objeto central das preocupações do homem comum da sua época. A decisão, esse “despertar”, tornou-se possível quando se recusou a seguir com passividade ao fluxo ordinário do cotidiano e optou por uma entrega à conquista daquilo que entendera como único bem digno de ser desejado. É assim que nos afirma Jordão (1999):

[...] tendo como plataforma de base a experiência singular, esta foi superada pela recusa determinante de cedência às coisas externas, e ficou dado o passo decisivo para a vivência filosófica, a cujo nível se impõe, como tarefa primordial, a emenda do entendimento, com o único objetivo de atingir o verdadeiro conhecimento. [...] É forçoso concluir que a decisão por uma tal tarefa e por um tal objetivo supõe que não esteja em causa apenas a sua história pessoal, mas a experiência comum e geral do homem (JORDÃO, 1999, p. 131)

Não se trata então de uma crise restrita ao homem dos setecentos. A decisão espinosana trata de elucidar o que é mais útil para si mesmo e, nesse sentido, torna-se imperativo para Espinosa: o seu percurso deve ser atento às paixões imediatas causadas pelas honras, prazeres e tendência ao acúmulo de riquezas. É uma luta contra a forma de desejar já instituída, uma resistência à forma servil.⁵⁰ Podemos tratar da decisão espinosana como uma resistência ao instituído que busca, em alguma medida, uma manifestação de vitalidade do indivíduo e que tem por pretensão retirar a vida de um lugar subserviente e entregue a um fluxo ordinário do modo de ser. Nesse sentido, podemos aproximar, ainda que brevemente, a filosofia espinosana de traços gerais que ilustram o modo de ser instituído do homem capitalista contemporâneo ocidental.

Não faremos aqui um trabalho exegético nem de obras que abordam a biopolítica ao longo da história da filosofia⁵¹. Porém, a fim de aproximar o conceito de decisão proposto por Espinosa de pontos introdutórios sobre o que venha a ser o homem contemporâneo,

50 “Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior.” E4, Pref.

51 Sabe-se que não foi Foucault o criador do neologismo “biopolítica”. A palavra aparece primeiramente na obra de Rudolf Kyellen.

podemos considerar linhas gerais de um pensamento que propõe explicar a constituição do homem ocidental no século XX, e da sua subjetividade a partir de duas perspectivas: a luta contra a sujeição e as formas de subjetivação submissas. Foucault, em *O Nascimento da Biopolítica*⁵², propõe, de *forma arbitrária*⁵³, uma análise sobre a teoria do sujeito no pensamento ocidental, destacando uma grande mudança a partir do empirismo inglês do século XVIII. É com Locke que aparece:

[...] pela primeira vez na filosofia ocidental, [...] um sujeito que não é definido nem pela sua liberdade, nem pela sua oposição da alma e do corpo, nem pela presença de um centro ou de um núcleo de concupiscência mais ou menos marcado pela queda ou pelo pecado, mas um sujeito que aparece como sujeito de escolhas individuais irreduzíveis e intransmissíveis.” (FOUCAULT, 2010, p. 338)

Ao apresentar o entendimento sobre o homem proposto por Locke, o filósofo francês efetua uma análise sobre o nascimento desse novo homem, o *homo economicus*, a partir daquilo que chama de *sujeito de interesse*. Para o autor, é preciso empreender uma investigação sobre o pensamento econômico para que se pudesse entender o nascimento desse novo homem, visto ser a partir do século XVIII que se estreita uma relação entre questões econômicas e sociais.

Diante deste quadro, Foucault opõe dois modos de analisar a subjetividade, isto é, duas representações, a saber: o sujeito de interesse e o sujeito de direito. O conceito de interesse traz à luz uma das transformações mais significativas sobre a análise do sujeito desde o período medieval e carrega “o caráter doloroso ou não doloroso da coisa que constitui em si uma razão de escolha” (FOUCAULT, 2010, p. 339). É o agradável ou o desagradável que serve como princípio da escolha desse homem. Esta noção implica, para Foucault, um conflito com o homem que até então existia enquanto representação de subjetividade, o *sujeito de direito*.

Não entraremos aqui em pormenores das ciências sociais, da crítica feita por Foucault à razão governamental, nem a tensão estabelecida na obra sobre a economia e o direito, mas nos interessa uma breve retomada do raciocínio proposto, para acessarmos ao esboço do que o autor entende como sendo a forma instituída de ser e pensar do homem contemporâneo.

De modo geral, pode-se afirmar ser o *sujeito de direito*, por definição, “um sujeito que aceita a negatividade, que aceita a renúncia de si mesmo (...)” (FOUCAULT, 2010, p. 341).

52 Enquanto conceito, a biopolítica em Foucault, é reconhecido entre os especialistas como um “conceito elástico” e flutua entre dois polos: Biopolítica seria um possível estudo sobre i) “*o Governo sobre a vida*”, onde envolve uma tecnologia de poder que pretende administrar e submeter às vidas a poderes soberanos e ii) “*governo da própria vida*”, dimensão que nos interessa para o presente trabalho, e configura uma resistência ao modelo de vida instituído, reforçando a importância da manifestação da vitalidade do sujeito e pretende retirar a vida de um lugar de subserviência. A biopolítica, para alguns comentadores, lida com a vida das populações projetando uma interferência na constituição das subjetividades, sendo nomeada também como “Biopolítica de si”, pretendendo retirar o domínio sobre a vida dos excessos do poder político e econômico. Nota-se que cada dimensão da pesquisa traça percursos muito distintos no pensamento do autor.

53 Foucault declara: “(...) faço aqui uma análise um pouco arbitrária – que nesta teoria do sujeito tal como se encontra no empirismo inglês há realmente uma das mutações, uma das transformações teóricas mais importantes ocorridas no pensamento ocidental desde a Idade Média. (...)” *O nascimento da Biopolítica*, p.337-8

Este se submete a certas renúncias a fim de proteger o direito próprio e do outro, já que cessa de maneira interessada alguns direitos naturais, como a liberdade, tendo em vista ganhar em troca certa segurança social ou proteção de si. Esse sujeito, para resguardar certos interesses que são caros aos homens, ao estabelecer esse contrato social, concede o sacrifício de parte dos seus interesses.

O *sujeito de interesse*, nos mecanismos dos seus próprios interesses individuais, não vai de encontro a eles. Na mecânica dos interesses, não se renuncia aos seus próprios desejos e busca-se que o cultivo do próprio querer seja mantido por todos, de modo intensificado. Esse sistema é justificado pelas teorias econômicas por entender que os benefícios são potencializados quando cada um busca satisfazer seus interesses comerciais, bem como atesta Adam Smith, em “Riqueza das Nações”. Se a princípio pode parecer haver o risco de uma desordem, economistas modernos⁵⁴ defendem ser do *interesse egoísta* que nascem as trocas e o desejo de cooperar com estas relações.

Esse homem atua com interesse individual e é o que chama de interesse egoísta que entende como benefício a fim de fazer funcionar o movimento da economia⁵⁵.

Com a elaboração de análises aprimoradas baseadas no cálculo do interesse geral, a economia política tece sua contribuição na composição do pensamento do período moderno. É desde o século XVI que nasce uma reivindicação pelo direito dos indivíduos de conduzirem suas vidas de acordo com os seus desejos. A partir do desenvolvimento dessas teorias se entende que quanto mais o indivíduo segue o seu próprio interesse, maior é o lucro conquistado. É nesse sentido que o modo de viver instituído estimula o indivíduo a obedecer ao seu próprio interesse como imperativo a ser seguido.

Segundo a análise de Foucault, alguns fisiocratas franceses e economistas ingleses expressam, cada um a sua maneira, ser preciso deixar que o mecanismo de interesses siga as próprias regras, pois quanto maior for o número de intervenções estabelecidas às relações comerciais, pior será o quadro da economia dos países. A “liberdade” caracterizaria então as relações econômicas liberais em sua estrutura. A partir dessas premissas, é então ao dar vazão aos seus interesses particulares que o homem estaria contribuindo com o interesse público.

É com o aprofundamento deste argumento que não faremos aqui que Foucault aponta a individualização como um dos marcos do homem do século XVIII, e que alcança as teorias econômicas até o século XX. A individualização, para o filósofo francês, fragmenta a vida comunitária e força o indivíduo a voltar-se para os próprios interesses.

54 Louis Dumont, 2000, p.126 APUD Santos, 1999.

55 Foucault apóia a sua análise na obra de Adam Smith, A Riqueza das Nações e destaca a seguinte passagem: “No caso de quase todas as outras raças de animais, cada indivíduo, ao atingir a maturidade, é totalmente independente e, em seu estado natural não tem necessidade da ajuda de nenhuma outra criatura vivente. O homem, entretanto, tem necessidade quase constante de ajuda dos semelhantes, e é inútil esperar esta ajuda simplesmente da benevolência alheia. Ele terá maior probabilidade de obter o que quer se conseguir interessar a seu favor a auto-estima dos outros, mostrando-lhes que é vantajoso para eles fazer-lhe ou dar-lhe aquilo de que ele precisa. É isto o que faz toda pessoa que propõe um negócio a outra. Dê-me aquilo que eu quero e você terá isto aqui, que você quer – esse é o significado de qualquer oferta desse tipo; e é dessa forma que obtemos uns dos outros a maioria dos serviços de que necessitamos. Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas à sua auto-estima, e nunca lhes falamos das nossas próprias necessidades, mas das vantagens que advirão para eles.” (SMITH, 1985, p. 50)

Em meio às críticas quanto à opacidade da possibilidade de controle racional sobre os fatores econômicos, visto o grau de complexidade que se constitui uma teia econômica, Foucault aponta ser apenas os agentes promotores das relações assim como o terreno onde elas acontecem, ou seja, o mercado, “uma ilhota de racionalidade possível no interior de um processo econômico do qual o caráter incontrolável não contesta, mas ao contrário, funda a racionalidade do comportamento atomístico do *homo economicus*” (FOUCAULT, 2010, p. 348). É desse ponto que se funda a crítica do filósofo francês à racionalidade governamental efetuada pela economia política. Porém, o que está em jogo para nós é apenas o percurso de análise para o desenho do que venha a ser o emblema da subjetividade contemporânea, que é diretamente associado ao modo de pensar da economia moderna.

O controle do poder econômico não mais se executa a partir de um quadro geral dos elementos que constituem a ação política. O pensamento político desenvolve-se então como uma “racionalidade governamental” e essa forma exige uma troca de conhecimento por diversos âmbitos do saber. É assim que, para Foucault, as teorias econômicas do século XVIII lançam um projeto de racionalidade política que provoca a normalização e a perda de singularidades, tornando a formação da subjetividade assujeitada a diversas estratégias, através do desenvolvimento de tecnologias de consumismo, de segurança, marketing e psicologia.

Há uma subjetivação do indivíduo através de um pensamento com diretriz econômica. Uma sujeição às tecnologias que conduzem a sua conduta e o torna um sujeito governável por tais técnicas de poder. Ao compreendermos a genética do pensamento do *sujeito de interesse*, nota-se a relevância da busca por uma *cura*, uma correção na forma de entendimento e a necessidade de alteração de estados afetivos que caracterizam a condição passiva do ânimo.

Nesse sentido, diante do conceito de *distração* em Espinosa, temos um sujeito cada vez mais enfraquecido em relação às suas capacidades reflexivas, se a adesão às opiniões se prolonga por muito tempo na ausência de reflexão. A fragilização do homem capitalista contemporâneo é denunciada através do conceito de *homo economicus* quando Foucault define que esse homem, imerso no modo de viver econômico, é:

Aquele que aceita a realidade ou [...] aquilo que é manipulável, aquele que vai responder sistematicamente a modificações sistemáticas que se introduzem artificialmente no meio [econômico]. O *homo economicus* é aquele que é eminentemente governável. (FOUCAULT, 2010, p. 337)

Para Foucault, o neoliberalismo americano, que opera como sustentáculo desse modo de viver, provoca uma contundente mudança nas relações sociais, quando diversos âmbitos privados da vida do sujeito passam a ser tratados em forma de uma unidade empresarial. Trata-se, então, não de estabelecermos uma análise sobre teorias econômicas, mas, concebê-las como uma *maneira de ser e pensar* do homem contemporâneo. Para Foucault a interferência do sistema econômico na vida privada – e na constituição do sujeito –

extrapola qualquer técnica de governo e assume a própria forma de pensar e viver.

Para o *homo economicus* toda a estrutura da vida perpassa o acúmulo de capital – seja ele financeiro, psicológico, social ou humano. É nessa direção que o *homo economicus* se assume como empresário de si mesmo. O *homo economicus* torna-se não somente um sujeito das relações de troca, mas antes o parceiro do consumo, e, na medida em que consome, produz a sua própria satisfação.

O *homo economicus* é a representação de uma subjetividade subserviente à maneira instituída de viver e nessa medida será o maior adversário nas lutas por uma nova subjetividade. O sistema econômico enquanto a forma instituída de pensar e sentir do mundo contemporâneo se propõe a reforçar de diversas maneiras essa sujeição do indivíduo, seja através de técnicas de propaganda, seja reforçando, grosso modo, o *american way of life*.

Para Foucault, a liberdade de escolha dentro dos moldes econômicos ilustra a artificialidade de liberdades promovidas por toda estrutura desse modo de pensar:

Essa prática governamental que está se estabelecendo não se contenta em respeitar esta ou aquela liberdade, garantir esta ou aquela liberdade. Mais profundamente, ela é consumidora de liberdade. É consumidora de liberdade na medida em que só pode funcionar se existe efetivamente certo número de liberdades: liberdade de mercado, liberdade do vendedor, do comprador, livre comércio do direito de propriedade, liberdade de discussão, eventualmente liberdade de expressão, etc. A nova razão governamental consome liberdade. É obrigada a produzi-la, é obrigada a organizá-la. (FOUCAULT, 2010, p. 86)

O sujeito torna-se cada vez mais vulnerável na medida em que se conforma com a liberdade circunscrita nos limites do pensamento instituído. É nesse sentido que Foucault defende a formação de uma subjetividade governável.

É importante ressaltar que esse cenário não tem como proposta uma definição ontológica do homem, mas oferece um quadro daquilo que é instituído. Para Foucault, o objetivo da filosofia e do pensamento contemporâneo não é calcificar uma ideia definitiva sobre o homem, mas, principalmente *descobrir o que não somos e recusar o que somos*; não legitimando o que sabemos, mas nos abrindo para o que ainda não sabemos. A tarefa urgente seria “promover novas formas de subjetividade através da recusa desse tipo de individualidade que nos foi imposta há vários séculos” (FOUCAULT, 2010). É nesse sentido que aproximamos a *travessia* proposta pelo TIE de Espinosa e o pensamento foucaultiano.

Ao tentarmos perceber como o homem contemporâneo se subjetiva através de teorias econômicas, podemos ter ainda um aspecto geral da importância da decisão do TIE e da desorganização clariciana diante do mundo e quão fundamental é manter-se reflexivo a fim de sobrevivermos filosoficamente em meio aos “escombros dos nossos dias”.

Ainda que proposto de maneira arbitrária, o conceito de *homo economicus* nos permite pensar sobre como o entendimento sobre o que é o homem pode refletir, em suas diretrizes, no que tange ao projeto de si mesmo. Ou seja, a influência do pensamento predominantemente econômico no imaginário contemporâneo pode exercer de maneira

contundente influência e enfraquecimento no sentido daquilo que é *útil* no sentido espinosano. Em outras palavras, Espinosa sinaliza uma perigosa possibilidade de *distração* frente à valiosa chance de decidir constituir para si mesmo um modo de vida que fortaleça a própria potência.

O pensamento expresso a partir do século XVIII torna-se, linhas gerais, avesso à proposta espinosana do homem enquanto consciente de si. Como pensar esse traço de salvação naturalizada e força de decisão em um homem capturado pela necessidade de acúmulo de riquezas e pela compreensão de que a satisfação individual é o verdadeiro bem? É preciso nos debruçar sobre a filosofia espinosana e sobre o valor da força da decisão a fim de pensarmos possibilidades de instituições de uma nova maneira de viver para o homem capitalista contemporâneo.

Dada a vulnerabilidade a que estamos expostos diante do modelo de vida oferecido pela forma de pensar predominante na vida ocidental contemporânea, reforça-se o valor da transição. Espinosa parte da impotência natural de desejar o dinheiro – e todos os prazeres imediatos que a ideia do dinheiro carrega – à potência do uso do entendimento. E a transição exige uma ressignificação diante do dinheiro, ou, para o homem contemporâneo, da própria forma de viver neoliberal. Talvez seja esse o primeiro passo a ser tomado ante a possibilidade de ser capturado pelo modelo *homo economicus* de viver. O conhecimento sem distração opera em perceber a relação entre a forma de desejar e os efeitos sobre o ânimo. Mudando-se a forma de desejar, muda-se a ideia sobre o desejado. É a essa mudança de orientação que atribuímos o caráter radical da transição.

O que nos interessa em meio às definições é a construção da imagem de um ambiente preparado para que o homem contemporâneo seja capturado por formas instituídas de desejo que reforçam seus próprios interesses – motivados por paixões – e o enfraquecem enquanto indivíduos reflexivos e ativos em suas próprias potências. Esse percurso tem como objetivo ilustrar o quanto se torna grandiosa a tomada de decisão espinosana e o quanto é necessário pensar em um projeto de existência que ultrapassa um modelo de vida instituído como o “bem sucedido” em um mundo que confunde a noção daquilo que nos é útil e engendra noções enfraquecidas de felicidade.

Cabe aqui um confronto entre essa expectativa instituída de um homem conduzido pelo estímulo aos seus impulsos de desejo, sem uma atividade reflexiva sobre as suas causas. É no sétimo parágrafo do TIE, que Espinosa nos indica a necessidade de esforço diante do que está experienciado na vida comum:

Por meio de uma meditação assídua, porém, cheguei a ver, contanto que pudesse refletir seriamente a respeito, que renunciava a males certos por um bem certo. Com efeito, eu me via envolvido num perigo extremo e obrigado a procurar com todas as forças um remédio, ainda que incerto; assim como um doente que luta com uma doença mortal, pressentindo sua morte certa, se não lhe for aplicado um remédio, por mais incerto que seja o mesmo, se sente obrigado a procurá-lo com todas as forças, pois nele reside toda a sua esperança. Todas essas coisas, porém, que o comum dos homens procura, não somente não fornecem nenhum remédio para conservar nosso ser, mas até impedem, e frequentemente são causa de perda para aqueles que as possuem e é sempre causa

A nossa proposta não pretende abarcar toda a crítica à subjetivação do *homo economicus*, mas, apontar, brevemente, como os conceitos de *distração*, *decisão* e *utilidade* podem ser pertinentes ao nos debruçarmos sobre a constituição de um homem mais livre e feliz e que se mantém em direção ao seu aprimoramento. Aqui não nos referimos ao “eu” moderno *smithiano*, mas ao “si” espinosano, defendido ao longo do presente trabalho. É uma tentativa de lucidez sobre caminhos possíveis de saída da servidão do homem contemporâneo, ainda imerso em uma maneira de viver direcionada pelo estímulo dos seus interesses mais rasos.

Notemos que, aqui, tal qual no acúmulo de riquezas proposto como uma das possibilidades de *distração* em Espinosa é o efeito de suspensão da mente que alimenta o movimento contínuo, impedindo-a de pensar em outros bens. Nesse sentido, retomamos Espinosa:

A procura das honras e das riquezas não distrai menos de igual modo a mente, especialmente onde são procuradas por si mesmas, porquanto se supõe que sejam o sumo bem. (ESPINOSA, 2004, parágrafo 4)

Cabe ainda indicar que, mesmo diante de uma condição subserviente, a vida “escapa sem cessar” (FOUCAULT, 1977, p. 188) e, parafraseando Foucault, considerar o sujeito contemporâneo como *homo economicus* não implica uma total assimilação do homem a um comportamento econômico. Quer dizer que a grade de inteligibilidade será essa. E isso quer dizer para o autor que o indivíduo somente torna-se governamentalizável na medida em que ele é *homo economicus*. Ou seja, na medida em que concede uma superfície de contato com o poder que se exerce sobre ele. O sujeito contemporâneo será assim, na medida em que aceita a realidade, um sujeito eminentemente governável.

Outro traço fundamental de confronto ao modo de vida contemporâneo é o que, para Foucault, torna-se o conceito fundante. Podemos contrapor o *sujeito de interesse*, encerrado em sua individualidade com a perspectiva comunitária de Espinosa. Para Espinosa, o propósito da reforma do entendimento tem dimensão salvífica, ou seja, pretende libertar o homem de tudo aquilo que diminui a potência divina como fundamento do agir humano e, necessariamente, estabelece a união entre o homem e a Natureza. O princípio de inserção na ordem do ser estabelece um reencontro, uma coincidência originária entre o homem, a sua natureza e a própria Natureza. Em Espinosa, o “eu” não pode ser um signo de identidade simples e indivisível por que é a representação de uma mente decomposta. Nesse sentido, contempla-se: (i) o caráter prático já quase restabelece a forma de lidar com aspectos pragmáticos da vida, como seu posicionamento diante de um modo econômico de pensar e (ii) o caráter ético da reforma do intelecto, quando não somente se redefine a relação com o Outro, como é inseparável a busca da conduta de

aperfeiçoar a si mesmo. Sob essa perspectiva, não há como haver um *sujeito de interesse*, não no sentido apresentado por Foucault, encerrado em um “eu” egóico. O fim a qual Espinosa tende exige sempre a relação com o outro:

Aí está, portanto, o fim para o qual tendo, ou seja, adquirir tal natureza e esforçar-me para que muitos a adquiram comigo; de fato, compete à minha felicidade agir para que muitos outros compreendam a mesma coisa que eu, a fim de que seu entendimento e seu desejo concordem perfeitamente com o meu entendimento e o meu desejo; para chegar a isso é necessário compreender da natureza quanto baste para adquirir essa tal natureza; depois, formar uma sociedade, tal como é de desejar, a fim de permitir ao maior numero chegar mais facilmente e seguramente a isso.” (ESPINOSA, TIE, 2004, 14^o parágrafo, p. 11)

Todas essas oposições nos mostram quão estranho pode parecer à forma de pensar instituída na contemporaneidade ocidental, conceber as premissas de uma escolha diante da forma de viver à maneira espinosana. Corremos o risco de apresentar questões que soam como anacrônicas ou impertinentes se tomarmos como pressuposto a forma de pensar do homem capitalista contemporâneo.

2.3 DISTRAHITUR X A ALEGRIA NA TRAVESSIA

O *novum institutum* somente se estabelece diante do sabor da incompatibilidade entre a ordem dos valores e a nova exigência de subjetividade. Acolher a ordem do mundo é manter-se na condição de viver de maneira enfraquecida. É manter-se como o “*homo economicus*” no pensamento contemporâneo. Para o pensamento espinosano, é preciso perceber em meio ao exercício de reflexão a sutil alegria que permite que a *travessia* seja uma possibilidade mais viva. Percebe-se que o mundo não condicionou totalmente o desejo a querer apenas o que se encontra no limite dessa ordem.

Sem o exercício da reflexão sobre os seus desejos, corre-se o risco de limitar-se a uma existência empírica, restrita ao biológico.⁵⁶ Esse modo imediato de lidar com as coisas recompõe um mundo onde talvez só se aperceba aquilo capaz de suprir aos desejos de satisfação imediata. Mudar o modo de percepção e esforçar-se à essência das coisas, suspendendo uma moral rígida permite acesso a uma forma de ver que exige certa fuga à tirania das percepções instituídas. Pode-se entender que a Reforma da Inteligência e a decisão espinosana substitui o desejo da satisfação imediata pelo “dever” de se aperfeiçoar. E esse traço, que surge desde o TIE, acompanhará todo trabalho desenvolvido na Ética.

56 Giorgio Agambem, filósofo italiano contemporâneo funda o seu pensamento a partir de uma leitura acerca dos conceitos gregos de *bíos* e *zôe*. O filósofo aponta que os gregos não possuíam somente um vocábulo para exprimir o que queremos dizer com a palavra vida. Enquanto *zoé* exprimia o viver biológico, comum a todos os seres vivos, *bíos* indicava uma maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. Aristóteles em *Ethica Nicomachea*, distingue a via contemplativa do filósofo (*bíos theoreticós*) da vida de prazer (*bíos apolausticós*) e da vida política (*bíos políticos*) onde jamais poderia ser aplicado o termo *zoé*, já que não se trata de modo algum da vida biológica, mas de uma vida qualificada, um modo particular de vida. Foucault, em referência à definição de Aristóteles diante da vida política como sendo uma vida qualificada, apresenta os limiares da Idade Moderna, onde a vida natural começa a ser incluída como cálculo do poder estatal e a política assume caráter de “biopolítica”.

Tomando uma distinção entre o modo de viver empírico imediato – que para nós ilustra a maneira de existir do *homo economicus* – e o homem da decisão espinosana, Bastide (1963) define:

Daqui resulta que o homem que persegue os bens empíricos se condena a não amar o que conhece, a não conhecer o que ama, a não acreditar no que diz, a não dizer o que crê e a não fazer nada do que quer, por que não sabe querer nem fazer. Nisso consiste a sua escravatura. (BASTIDE, 1963, p. 89)

A fruição do verdadeiro bem se aproxima e rejeita todos os outros por fruir de certa forma um prazer e se distingue porque a fruição é contínua. O verdadeiro bem é estável enquanto todos os demais não o são. Entre a instabilidade do prazer descontínuo e o fruir de uma continuidade estável, não há uma síntese possível. Não é possível que haja uma composição entre eles.

Os bens efêmeros ocasionam efeitos que são o seu contrário. Tornam-se bens incertos, que por sua vez geram preocupações e redução das potências. A dificuldade em deixá-los, ainda que se saiba da sua natureza temporária e incerta é a ilusão gerada em torno das afecções causadas pelas ideias de bem que os envolve. Estabelece-se, apoiado nesse fundamento, a servidão aos bens instituídos.

Temos o desejo de felicidade suprema, desejamos a contínua alegria. É quando nos aplicamos aos bens, a partir desse desejo, que nos devotamos a amplificá-los como ilusões, mas é assim que nos deparamos com o desejo ilimitado que nos constitui. Nesse sentido, como indicado por Scala (2009), Espinosa inverte radicalmente a perspectiva clássica da busca pela felicidade e pelo bem. Para ele não há um Bem que preexiste que nos faltaria e que entre os sábios e escolhidos a ausência converteria em um desejo. Ao contrário, é desde o início o desejo por uma alegria infinita na busca contínua do objeto que proporcionaria a felicidade. E esse objeto seria então essa alegria suprema e contínua, que, como sugerido por Delbos, se igualaria então ao desejo do homem. É somente na Ética que o autor expõe o desejo como essência do homem, mas, desde o TIE, nota-se o papel fundamental do conceito em meio às suas reflexões.

O percurso de Espinosa no TIE problematiza esse objeto de amor e desejo e expõe a força retirada da própria experiência. Mudar o modo de vida é ao mesmo tempo, condição e efeito da decisão de buscar por esse bem que garante uma alegria continuada. A força do desejo pelo objeto infinito persiste porque não pode haver desejo sem a ideia da coisa desejada. E nesse sentido, a força pelo bem supremo pode desviá-lo dos bens perecíveis.

O importante é perceber que, diante dos objetos que favorecem a distração, Espinosa não assume um papel de suspender o desejo sobre as coisas. Não se trata de uma recusa aos desejos, mas, pensar um objeto de modo suficientemente forte que permita o rompimento com a distração. Esse rompimento não se dá de modo definitivo, pois somente o desejo não produz a continuidade essencial.

É em meio às reflexões sobre a passagem da intermitência para a continuidade que

Espinosa interrompe os seus escritos. Aponta a necessidade de compreensão sobre a ordem eterna para que se saiba então o que vem a ser uma perfeição. É somente com o conhecimento da união da mente com toda a Natureza que se encontra a eternidade da alegria suprema. É Bem verdadeiro, ainda, tudo aquilo que conceba a natureza uma forma mais forte que a forma atual.

É assim que, mesmo diante de uma recusa à moral, bem e mal ganham valor qualitativo, pois “bem” se refere a um meio para se alcançar um grau de perfeição maior e não se refere à coisa em si mesma, mas em relação a algo. O que Espinosa percebe é que a inclinação que não cessa aos bens como honra, riqueza e prazeres é a maneira passiva de preservar a si mesmo. Se a forma de desejar esses objetos produz uma fragmentação da mente, o que é possível fazer para emendar o intelecto? Espinosa compreende que é a maneira de desejá-los e direcionar o seu potencial de desejo para um bem supremo e contínuo. É nesse movimento que se torna claro para o filósofo que os bens tornam-se apenas *meios* – e enfraquece-se o poder da distração sobre a mente – e o desejo direciona-se para algo que alimente o ânimo com a pura alegria. É por isso que, parafraseando Leite (2010), a agora decisão pela alegria eterna é determinada no interior do movimento da vida.

Dado que a decisão espinosana implica em evitar a divisão da potência de agir, o objeto de amor será condição de todos os seres. Ante a dispersão das forças do entendimento, um objeto que compõe potências através do entendimento. Nesse sentido, a preservação de si é o próprio movimento. O fim é a autoconservação que procurará a satisfação de si.

Na filosofia de Espinosa, a passagem ao pensamento é a passagem à reflexão autônoma. No TIE, inicialmente, a decisão à travessia inicia-se em uma reflexão diante da experiência. E é diante dos desejos e da inquietude por um objeto de alegria contínua que se move toda a reflexão. Do ponto de vista ontológico, a alegria é verdadeira porque o ser é potência em infinita afirmação. E a preservação de si envolve esse movimento. Assim, o próprio desejo tende a repetir o movimento. Nesse sentido, a autonomia do pensamento é o próprio movimento da Natureza expresso em seu modo singular. A *decisão* implica no melhor uso da potência de pensar e no conseqüente entendimento da melhor preservação de si.

TRAVESSIA NA SERVIDÃO

3.1 UMA INVERSÃO MORAL: BEM E MAL COMO JUÍZOS INTERNOS

Apontamos no capítulo um o percurso e algumas implicações do conceito de decisão direcionado à instituição de uma nova maneira de viver. Dado o poder que a distração (*distrathur mens*) exerce sobre o homem, como apresentado no capítulo dois, poderíamos perguntar: *como no interior da vida comum, estimulados para uma forma de viver onde a distração prevalece sobre a mente, é possível optar pela decisão de uma nova maneira de viver?* Ainda que não seja possível dar conta de uma questão que abrange a tantos aspectos da filosofia de Espinosa, nos debruçaremos a explicá-la neste capítulo. Para tanto, será necessário recorrermos à Ética, principalmente aos livros III e IV da obra.

O livro IV, voltado à servidão humana, anuncia na proposição 2:

Padecemos à medida que somos uma parte da natureza, parte que não pode ser concebida por si mesma, sem as demais. (E4, P2)

A natureza humana, enquanto parte da Natureza, não pode ser concebida sem as outras partes e nos faz, ainda, sermos apenas parcialmente causa do que em nós ocorre. Em Espinosa, somente Deus ou a Natureza é causa de si. O homem faz parte da Natureza na condição de *modo*, ou seja, como afecção de uma substância, existindo necessariamente em outra coisa, por meio do qual é concebido (E1, D5). A paixão, ou padecer a algo externamente determinado, é *condição necessária* do homem. O livro III demonstra que paixão envolve negação e privação, pois cada modo finito carece de outras partes e sob a potência dessas outras partes é determinado por outras coisas que não por si mesmo. Como parte, o homem é modo finito ou essência singular atual da potência divina. A questão que pode ser levantada é: ao conceber a natureza do homem parte da natureza divina, como pode o homem padecer?

A natureza do homem é concebida por Espinosa também como o esforço pelo qual o homem persevera em seu ser. A proposição 20 do livro IV anuncia:

A virtude é a própria potência humana, que é definida exclusivamente pela essência do homem [...] isto é, [...] que é definida exclusivamente pelo esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar em seu ser. Logo, quanto mais cada um se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude e, conseqüentemente [...] à

medida que alguém se descuida de conservar o seu ser, é impotente. C.Q.D.(E4, P20, D.)

Para Espinosa, o esforço por perseverar no ser é o mesmo que buscar aquilo que é útil (E4, P20). Notemos que o conceito de utilidade mantém-se de modo muito semelhante ao apresentado no T.I.E. Ao perceber que para instituir uma nova maneira de viver seria preciso privar-se de todas as coisas que distraíam a mente, a saber, as riquezas, honras e libido, o que orienta o filósofo é perguntar-se sobre aquilo que lhe é mais útil (ESPINOSA, T.I.E; parágrafo 6). Perseverar em si é a própria potência humana, e a esse conceito Espinosa atribui o termo *conatus*.

O *conatus* é assim intrinsecamente afirmativo e indestrutível. Poder-se-ia concluir daí uma possível eternidade ao homem, haja vista ser de sua natureza um traço de não perecibilidade. O que está dado é que, para a filosofia espinosana, o homem está sempre *em relação*, afetando e sendo afetado por causas exteriores. A força com que um homem se mantém na existência é ultrapassada pela potência das causas externas. O homem somente poderia manter-se eterno e ativo, não padecendo das causas exteriores, se fosse causa de si mesmo e causa de todas as coisas. Dado que o homem não é causa de si mesmo e mantém-se necessariamente em relação com causas mais potentes que a si, reduzimos a hipótese ao absurdo.

Visto que os homens estão necessariamente em relação com causas exteriores, a força de uma paixão ou afeto pode superar a potência do homem (E4, P6). Apesar da teoria dos afetos somente ser desenvolvida na Ética, percebemos até aqui a coerência do pensamento espinosano em relação aos problemas propostos pelo T.I.E. Diante das coisas que afetam o homem comum, a mente distrai-se pela força de atração e a adesão às ideias de riqueza, honra e libido exercem tal poder sobre o indivíduo que a mente não consegue pensar de outra maneira, tornando-se um grande empecilho para a constituição do *novum institutum* (ESPINOSA, T.I.E., parágrafo 5.). Assim, a força das paixões não se refere à força de nosso *conatus*, mas da potência das causas externas.

Um elemento novo apresentado na teoria dos afetos, na Ética, mas que não encontramos no T.I.E., é exposto na proposição 7 do livro IV:

Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado. (E4, P7)

Cabe esclarecer que um afeto é uma afecção que aumenta ou diminui a potência de agir e existir do homem. Em alguma medida, podemos afirmar que é a partir da teoria dos afetos que Espinosa propõe uma mudança significativa de referencial. Enquanto a moral e os valores tradicionais são causas externas do comportamento, oferecendo ao indivíduo determinadas normas de conduta, a teoria dos afetos apresenta um critério subjetivo, *interno*, para as noções de bem e mal do homem. Pode-se dizer que a percepção

de si mesmo nesse indivíduo constitui a força afirmativa da sua existência. É a partir da percepção sobre o efeito das afecções sobre si mesmo que se funda toda estrutura para a ética espinosana. No livro IV, afirma:

Chamamos de bem ou de mal aquilo que estimula ou refreia a conservação de nosso ser [...], isto é, [...] aquilo que aumenta ou diminui, estimula ou refreia nossa potência de agir. Assim [...] é à medida que percebemos que uma coisa nos afeta de alegria ou de tristeza que nós a chamamos de boa ou de má. Portanto, o conhecimento do bem e do mal nada mais é que a ideia de alegria ou de tristeza que se segue necessariamente desse afeto de alegria ou de tristeza. [...] Logo, o conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o próprio afeto, à medida que dele estamos conscientes[...]. (E4, P8)

Notemos que os valores de bem e de mal não mais se referem à natureza das coisas como poderia propor uma leitura moral e supersticiosa do mundo. A teoria dos afetos indica que a ideia de bem e de mal se adequa a cada modo em sua singularidade. É a potência de agir quem mede o que é bem ou mal a partir dos efeitos enquanto afetos. Cabe comentar ainda que a lógica afetiva espinosana sugira sempre movimento. O que implica em dizer que as ideias sobre as ideias de bem ou mal também sofrem alteração em um mesmo modo singular. Ou seja, não estamos diante de uma nova regra de conduta moral onde aquilo é bem ou mal para determinado indivíduo, mas as coisas são boas ou más para determinado indivíduo em determinadas condições de relação. No estado de passividade, os desejos ainda não relacionados à mente são definidos, não pela potência humana, mas pela potência das coisas exteriores (E4, Apênd., Cap. 2). Nesse sentido, ainda que ciente dos afetos gerados a partir do encontro, o homem em estado de passividade pode relacionar-se com algo sem o princípio de cautela e reduzir sua capacidade de ação mesmo diante de um objeto que poderia aumentar a sua potência se estabelecida uma relação mais moderada com o objeto. O desejo, ainda que um elemento fundamental na passagem da passividade para a ação, apresenta-se como um conceito que desdobra uma sofisticada trama nas relações do modo singular com as coisas.

No corpo, o afeto é uma afecção que aumenta ou diminui sua potência de existir e agir e, *em simultâneo*, na mente, o mesmo afeto é uma ideia pela qual afirma de seu corpo uma força de existir maior ou menor que antes. Espinosa marca assim a origem corporal do afeto, pois disso depende a mudança afetiva, interditando que a mudança seja efeito de uma operação puramente cognitiva, racional ou como sugeria até então a tradição filosófica, voluntária (CHAUÍ, 2016). A mudança afetiva não é uma ação da mente sobre o corpo, mas uma alteração que atinge *ambos*. O que afeta o corpo simultaneamente afeta também a mente. Uma das consequências da relação psicofísica do afeto é que o padecimento corpóreo resulta no padecimento da mente diante das afecções, significando que o afeto cria uma imagem que a mente imagina.

Um afeto só pode ser mudado ou suprimido por uma força maior e contrária a ele. Essa lei abrange tanto a afetos passivos quanto afetos ativos. A essa dinâmica, Chauí atribui a expressão “lógica da afetividade”. Afirma que, no caso da paixão, a força e a

mudança dependem da potência das causas externas e da lógica afetiva, contrariando o que a tradição filosófica afirma sobre a soberania da razão sobre os afetos. No pensamento de Espinosa, o conhecimento verdadeiro não tem qualquer poder para moderar, conter ou suprimir afetos passivos (CHAUI, 2016).

A distinção entre os afetos de alegria e os de tristeza é o que marca a consciência diante desses afetos. Ou seja, há uma distinção de razão e não uma distinção na natureza das coisas que nos afetam. Sob esse aspecto, o T.I.E.; mantêm-se alinhado ao sistema filosófico apresentado na *Ética*, visto que, desde o primeiro parágrafo do T.I.E., Espinosa sugere não haver nas coisas nada de bem ou mal, a não ser na medida em que comove o ânimo (T.I.E., parágrafo 1). O que a consciência⁵⁷ diante dos afetos nos proporciona é a distinção de que bem e mal são ideias sobre as ideias, uma vez que não são valores inerentes às coisas nelas mesmas. Estar cômico desses valores é ter ideia do que resulta no aumento e na diminuição do poder de agir e de existir. Essa consciência é o que nutre a nossa permanente interação íntima conosco, com os outros e com o mundo (RIOS, 2015). Estar consciente dos afetos é um tipo de conhecimento e faz parte do percurso da travessia a uma nova maneira de viver, mas não é conhecer as coisas em sua essência.

É importante expor que, a partir da proposição sétima do livro IV, Espinosa demonstra que uma ideia verdadeira somente por ser verdadeira não suprime um afeto. Esse poder somente é possível a outro afeto mais forte e contrário que o primeiro. O que Espinosa sugere é que na lógica afetiva a condução é posta sob orientação do desejo. Por definição, desejo é um tipo de conhecimento, pois é ideia do apetite e é essência da natureza humana enquanto o homem é determinado a fazer algo por determinada afecção. A proposição 8 do livro IV afirma que “o conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes” (E4, P8). Constitui-se assim o primeiro momento onde a ação, a atividade penetra o campo da passividade. Do conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto afeto, origina-se *um desejo* que nos determina a fazer algo e é tanto maior quanto maior é o afeto do qual se origina. O desejo é assim uma ação e sendo uma causa eficiente adequada, sua força é determinada pela potência humana sem referir-se às causas externas.

O que podemos pensar é que o desejo por uma nova maneira de viver, ainda que seja uma ideia confusa e inacabada, torna-se, ainda que não o único, um passo fundamental no combate a uma vida instituída que não favorece a potência. É somente a partir do desejo que, no campo dos afetos, torna-se possível uma passagem a outro estado de potência. Estar atento ao que não favorece a sua existência faz com que Espinosa deseje outra maneira e a partir dessa decisão pela instituição de uma nova vida se desenvolvem as possibilidades de travessia.

Por sua vez, a proposição 15 do livro IV aponta a vulnerabilidade do desejo do conhecimento verdadeiro do bem e do mal, “já que este pode ser refreado por muitos outros desejos que provêm de afetos pelos quais somos mais afligidos” (E4, P15).

57 Utilizamos o termo de acordo com o proposto por Espinosa no TIE e reforçado por Deleuze, conforme apresentado no capítulo anterior. A consciência é aplicada aqui como uma propriedade física da ideia. É a ideia da ideia. “Ela não é reflexão do espírito sobre a ideia, mas a reflexão da ideia no espírito.” (DELEUZE, 2002, p. 65)

Para Chauí, o que Espinosa prova é a vulnerabilidade da natureza humana diante dos afetos já que não é cabível pensarmos homens exclusivamente ativos. A presença de um desejo ativo não garante a ausência de desejos passivos. Estamos diante da necessidade de um desejo mais forte e contrário aos outros.

3.2 O DESEJO RACIONAL

Remetendo-nos à decisão espinosana presente no T.I.E., como, do interior da vida passiva, é possível desejar uma vida mais potente? Espinosa nos apresenta a necessidade de responder sobre aquilo que é mais útil: empreender um esforço para uma nova maneira de viver em vista de uma felicidade sólida ou contentar-se com o que a vida vulgar entregava?

O que a filosofia espinosana sugere é a necessidade de encontrar um conhecimento que seja um afeto mais forte e contrário aos afetos passivos. É necessário investir no desejo da felicidade plena para que a mente tenha força de combate à distração da vida instituída. A razão é um elemento fundamental nesse empreendimento, visto a servidão indissolúvel da natureza humana. Há uma desproporção anunciada entre a força do modo singular e as forças das causas externas.

Espinosa apresenta que o conhecimento do bem ou do mal é o próprio afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes (E4 P19). É na medida em que somos conscientes daquilo que aumenta ou reduz a nossa potência que cada um julga ser boa ou má a causa externa. Chauí nos esclarece:

O emprego do verbo “julgar” é decisivo aqui. De fato, quer ativo, quer passivo, o desejo, por ser consciência da alegria ou da tristeza, é um julgamento sobre o bom e o mau, portanto, um conhecimento, quer imaginativo, quer intelectual. [...] O ponto central dessa proposição (E4 P19) encontra-se na referência às leis de um homem como causa necessária do que deseja ou a que tem aversão. Isto significa que, no caso do bem e do mal, diferentemente da paixão, a referência principal não é a potência das causas externas, mas a potência interna do conatus. (CHAUÍ, 2016, p. 426)

Essa relação mediada pelo desejo entre o conhecimento – quer imaginativo, quer intelectual – e o afeto é muito cara para o esclarecimento da saída – ainda que parcial – do estado de passividade para a ação do homem. Saber sobre o bem e o mal introduz o desejo racional segundo as leis da natureza do homem.

3.2.1 A VIRTUDE E O DESEJO RACIONAL

A virtude humana é definida exclusivamente como o esforço para conservar-se na existência e assim quanto mais cada um se esforça para buscar o seu útil, tanto mais é dotado de virtude e ao contrário, quanto mais negligencia o útil, nesta medida é impotente

(E4, P20). Viver e agir bem não está além do viver e agir em ato e jamais é posto como finalidade. Assim, um homem somente age por virtude enquanto é determinado a fazer algo por que compreende. Ser determinado por causas externas ou ideias inadequadas é padecer, ou seja, fazer algo que não pode ser explicado somente por nossa essência. Algo que não segue adequadamente da virtude não é uma atividade, mas o padecimento da mente.

Além de expor as razões de uma ética não normativa, o que temos a partir do livro IV da *Ética* é o esclarecimento diante da importância do desejo como mediador dos afetos para a ação humana. Como pode prevalecer a inclinação por uma nova maneira de viver em meio a uma vida instituída? Espinosa nos responde: é preciso iniciar pelo desejo de uma vida mais qualificada. Decerto que estamos diante de uma escolha difícil, visto a natureza humana estar impreterivelmente marcada pela vulnerabilidade das causas externas. Mas é somente a partir do desejo racional que poderemos percorrer a instituição dessa nova vida.

Nenhuma ética será possível sem a consciência da subjetividade sobre as afecções dos afetos. Enquanto um modo singular passivo é submetido às variações de afetos que vagam de maneira inconsciente nos corpos não há possibilidade de potencializar a existência das potências. Tudo que favoreça a aptidão do corpo e da mente é útil à vida, portanto, bem. Tudo que impeça a efetuação dessa pluralidade de afecções, mal. No prefácio do livro IV, ao determinar as definições de bem e mal, Espinosa utiliza a palavra *compotes*:

Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza nos ser útil.

Por mal compreenderei, por sua vez, aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem (*simus compotes*). (E4,D1 e D2)

O termo derivado de *potio* implica em “colocar sobre o poder de”. *Compotes* é aquele que consegue um bem e torna-se senhor dele, pois sobre esse bem o homem é *sui juris* (independente) (CHAUI, 2011).

Não se trata então de um dever moral a busca pelo bem. A felicidade não é uma determinação extrínseca à nossa potência. É o desejo de tornar-se ativo ou buscar a felicidade que pode barrar o nosso estado de passividade. A decisão espinosana exposta no T.I.E.; em alguma medida nos apresenta os primeiros passos desse percurso, ao sugerir, mesmo antes da elaboração da sofisticada teoria dos afetos, a qualidade do objeto ao qual nos prendemos pelo amor, o que determinaria a nossa felicidade ou infelicidade⁵⁸. O desejo racional implica em uma força constitutiva. É sob a conduta do desejo e orientação da razão que se torna possível uma mudança de perspectiva em direção ao *novum institutum*. E este desejo de aprimoramento não pode ser orientado por causas externas.

58 “Assim, parecia claro que todos esses males provinham disto - que toda a felicidade ou infelicidade reside só numa coisa, a saber, na qualidade do objeto ao qual nos prendemos pelo amor.[...] Mas o amor das coisas eternas e infinitas nutre a alma (*animus*) de puro gozo, isento de qualquer tristeza; isso é que é de desejar-se grandemente, e se deve buscar com todas as forças.”(ESPINOSA, T.I.E., 2004 PARÁGRAFO 9 et. seq.)

A racionalidade aqui consiste numa mudança de atitude e não na supressão do desejo. A natureza humana nunca se libertará das paixões e é a partir dela que se pode pensar um percurso para a autonomia do próprio homem.

Para Espinosa a virtude é intrínseca à busca pela felicidade. O principal esforço feito pela razão sob orientação da virtude, e, portanto, pelo esforço de perseverar no seu ser, é discriminar as tristezas e eliminar ou evitar tais encontros, ao tempo em que se permita experimentar alegrias que fomentem o seu aumento de potência. Esse esforço racional é a expressão da própria potência. Assim, somente evita a conservação do próprio ser ou o desejo daquilo que lhe é útil àquele que padece diante de causas exteriores contrárias e mais potentes que a si mesmo.⁵⁹A virtude configura-se então como um dos fundamentos da ética espinosana. É preciso atuar a partir da virtude para que o indivíduo tenha acesso à sua própria potência e é o desejo o fundamento da virtude (E4 P20).

A virtude não se encontra antes do desejo, mas é o próprio desejo de existir. A ética espinosana é assim uma afirmação da ação da potência e não uma regra instituída através de uma moral prescrita. É preciso que haja o desejo, o ímpeto interno do indivíduo para que haja o impulso à felicidade. Assim, conhecer implica em ser guiado pela força do entendimento e pela potência da virtude nela mesma em busca da liberdade e da autonomia, determinado pelo próprio conatus. O que implica em dizer que a natureza humana em plena atividade ou agindo de modo adequado é pura afirmação de potência. A busca por uma maneira de viver mais feliz constitui a essência do modo singular e é por isso que Espinosa afirma que ninguém se esforça por conservar o seu ser por causa de outra coisa que não a si mesmo (E4 P25). Como afirma Rios (2015), a raiz da virtude se encontra em nossa essência e não em outra essência ou em outra causa que não nós mesmos e nossa potência. Este esforço que nos é próprio é o princípio de união com Deus. Ou seja, todo o esforço que é conduzido pela razão implica em conhecimento onde a alma concebe a si mesmo em sua própria utilidade e potência e conseqüente alegria.

Ao dizer que é possível haver um desejo racional na teoria espinosana podemos pensar existir uma experiência afetiva a partir de uma atividade da mente dado o esforço de perseverar em si mesmo. Há, assim, uma relação entre o conhecimento e o desejo, implicando em uma aproximação entre conhecimento e afeto. Racionalizar os desejos não tem pretensão de suprimi-los, mas de orientá-los em direção ao aumento da própria potência. A essa orientação do desejo enquanto “desejo racional” que entendemos a possibilidade de agir segundo a razão no seio de uma natureza humana inerente às variações de afetos.

59 Sobre o padecimento diante do próprio conatus, Espinosa justifica o suicídio a partir dessa perspectiva. Para Espinosa o desejo da própria destruição torna-se impossível já que contraria a própria essência do homem. O suicídio seria então o padecimento ou servidão frente ao poder de algo externo mais forte capaz de causar a decomposição e destruição do modo finito.

3.3 CONHECER A SI: FUNDAMENTO PARA A ÉTICA

Ainda que o desejo constitua a natureza do homem e que seja fundamental para a instituição de uma forma mais potente de viver, Espinosa aponta a possibilidade de o desejo, acompanhado de uma causa exterior, poder ser excessivo:

[...] Embora os homens estejam submetidos a muitos afetos, sendo, por isso, raro encontrar-se alguém que não seja afligido, sempre, por um único e mesmo afeto, não faltam, entretanto, aqueles que permanecem obstinadamente fixados em um único e mesmo afeto. [...]. (E4, P44)

Na proposição, Espinosa utiliza o termo *delirium*, que em sentido originário implica em “perda de lira”, ou seja, perda do caminho traçado por sulcos cravados em terra pelo arado do plantio. O delírio é a perda do rumo, da medida (CHAUÍ, 2016). O excesso não implica somente em uma mudança de afeto, mas implica em impotência e servidão. Nesse aspecto, podemos relacionar a passagem na Ética ao conceito de distração (*distrathur mens*) apresentado no T.I.E. enquanto um impedimento para aceder ao verdadeiro bem e consequente redução da capacidade de agir e de pensar.

Afetos como a tristeza e o ódio levam à discórdia e incentivam o contrário à vida comum entre os homens, sendo contrários à virtude. O efeito da tristeza, do ódio e tudo aquilo que defende a redução de potência, isolamento e mortificação do corpo, são dignos de crítica do pensamento espinosano. Em um claro posicionamento contrário à artificial essência da moral e dos valores instituídos, muitas vezes reforçado por meio de pensamentos religiosos, Espinosa anuncia em uma bela passagem da proposição 45:

Nada, certamente, a não ser uma superstição sombria e triste proíbe que nos alegremos. Por que, com efeito, seria melhor matar a fome e a sede do que expulsar a melancolia? Este é o meu princípio e assim me orientei. Nenhuma potestade, nem ninguém mais, a não ser um invejoso, podem comprazer-se com minha impotência e com minha desgraça ou atribuir à virtude nossas lágrimas, nossos soluços, nosso medo e coisas do gênero, que são sinais de um ânimo impotente. Pelo contrário, quanto maior é a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais necessariamente participamos da natureza divina. (E4,45)

Contrária à mortificação do corpo que maltrata também a mente, a alegria é própria do homem sábio – e livre. É a partir daquilo que nos é bom que nossa capacidade de autodeterminação aumenta. Conhecer a nós mesmos é fundamental para a compreensão daquilo que nos faz mais ou menos potentes. O contato com os afetos tristes e com tudo aquilo que nos reduz a capacidade de existir impede a nossa consciência e nos determina.

O homem sábio não maltrata a si nem a sua mente nem ao seu corpo, além de deleitar-se sempre com moderação. Ao sábio, cabe uma vida de gozo moderado à comida, bebida, música, teatro e todas as outras que com moderação compõem o seu corpo e sua mente.

[...] É próprio do homem sábio recompor-se e reanimar-se moderadamente com bebidas e refeições agradáveis [...]. Pois o corpo humano é composto de muitas partes, de natureza diferente, que precisam, continuamente, de novo e variado esforço, para que o corpo inteiro seja, uniformemente, capaz de tudo o que possa se seguir de sua natureza, e, como consequência, para que sua mente também seja, uniformemente, capaz de compreender, simultaneamente, muitas coisas. Esta norma de vida está, assim, perfeitamente de acordo tanto com nossos princípios quanto com a prática comum. Por isso, este modo de vida, se é que existem outros, *é o melhor e deve ser recomendado por todos os meios* [...]. (E4, P45)(destaque nosso).

Não há na filosofia espinosana separação entre pensamento e existência. A alegria de pensar e conhecer nos são úteis enquanto alegria de existir. A maneira de viver, sugerida por Espinosa, tem como pressuposto a redução de tudo aquilo que diminui a potência. Podemos dizer que a maneira de viver assume como tarefa a recusa, a resistência, a sobrevivência por baixo dos escombros, dada a forma supersticiosa instituída vulgarmente, que nos impede a expansão da potência. Recusar ativamente o que está posto é tarefa do homem que compreende o seu lugar em meio à Natureza, se o que está dado é o incentivo da tristeza e da servidão. O esforço pelo não padecimento é o que orienta o percurso à liberdade.

O homem livre não é conduzido pelo desejo de morte já que o desejo racional não é e não pode ser um afeto que reduz a potência. A razão também não constitui uma instância superior e separada da existência, mas, antes, a corrobora e a esclarece. A vida não está subordinada ao racional, mas a razão favorece a realização da própria vida.

O que pode parecer, à primeira vista, um determinismo aprisionador, é em Espinosa o passo para a liberdade autônoma do homem. Compreender a relação causal da origem em Deus até os modos singulares situa o homem em uma ordem cósmica e somente assim é possível ser livre. Enquanto modo, o homem atua sobre o real e sobre os demais modos, sendo afetado e afetando em meio a relações. É o acatamento às leis da Natureza e a anulação de uma suposta vontade livre que conduz à ação. O homem é ativo enquanto causa adequada, ao conhecer a sua condição de modo. Nesse sentido, qualquer excesso sugerido pelo desejo o confunde em relação à ordem das coisas, pois o submete a uma relação de passividade e não de autonomia. A autonomia implica na compreensão.

Voltar-se à própria essência não transcende os afetos e, por isso, não implica em mortificação nem em uma exegese do homem. O homem faz parte da ordem do mundo em sua inteireza, com vivência plena de suas potencialidades corpóreas e intelectuais. Não há uma mortificação em Espinosa. Há uma concomitância: expandir a potência implica em uma potencialização psicofísica, sem separações ou supressões. O que não implica em uma razão permissiva. A virtude implica obediência, onde virtude, natureza e razão convergem na afirmação do próprio poder e na exaltação da vida (FERREIRA, 1997).

É por meio da condição passional humana que se pode pensar a passagem à ação e, portanto, uma nova maneira de viver. E dado que ser salvo é salvar-se em conformidade

à própria natureza, a autonomia do indivíduo também perpassa o corpo e não somente a razão. Assim, tornar-se ativo não significa abrir mão das alegrias. A conquista da felicidade, a instituição de uma nova maneira de viver, é realizada em meio à passividade alegre. É assim que, a partir do imaginário da salvação – da insistência por um modelo de vida mais potente – se combate uma forma instituída de vida que não favorece a si mesmo.

A maior virtude é o conhecimento máximo a que podemos aspirar. É o conhecimento atingido pelo sábio, o conhecimento de Deus. Apoiamo-nos na perspectiva de haver na filosofia espinosana, a busca por uma espécie de liberação, ainda que de maneira *naturalizada*, ou seja, a possibilidade de composição do modo singular autônomo e livre a partir da compreensão da sua própria natureza. A liberdade em Espinosa exige uma mudança de direção na vida, já que é necessariamente a rejeição, a ruptura pelo modo instituído de viver que configura os primeiros passos em sua conquista. Não há uma libertação das paixões a partir da culpa, uma natureza que nasce da falta, do pecado e precisa redimir-se por mediação de autoridades religiosas ou por intervenção de uma graça supersticiosa como uma moral religiosa poderia sugerir. É através do conceito de virtude que a liberação naturalizada funde dois aspectos gerais e opostos: o aspecto moral – onde a liberdade é o supremo bem e o biológico: a liberação é a realização plena da potência vital. Não há mortificação do corpo, supressão de desejos nem entendimento do homem como um erro ou resultado de pecado (FERREIRA, 1997). Assim, Espinosa substitui simultaneamente um fundamento transcendente para os valores por uma justificação utilitária deles. A razão prende-se à utilidade. O caminho em direção à expansão da potência e conservação de si é o útil.

Superar o estado de padecimento exige o entendimento não somente do homem em relação às coisas e à ordem do mundo, mas o entendimento do homem em sua própria natureza. Conhecer exatamente a nossa natureza é a condição necessária para a perfeição, ou seja, para a união da mente com Deus. Superar o padecimento implica então pensar acerca de nós mesmos. O intelecto, a passagem à atividade, é a experiência da autoconstituição de si mesmo, resguardada a composição de cada singularidade.

O entendimento acerca da própria natureza e do lugar dos modos singulares na ordem do mundo é um dos fundamentos éticos espinosanos. O projeto da filosofia de Espinosa propõe uma ética do conhecimento que se distingue, como já dito, de uma moral da obediência. Mas, aqui, o conhecimento não significa mera erudição ou acúmulo de capital social para reforço de honra ou de poder sobre outros. O conhecimento em Espinosa tem como eixo a utilidade. Não se trata de conhecer por conhecer, mas conhecer para ser afetado e ser afetado de tal forma que possamos viver felizes (SÉVÉRAC, 2009).

É com esse intuito, do entendimento sobre si e da utilidade desse conhecimento em vista de uma nova maneira de viver, que o livro III da *Ética* desenvolve a teoria dos afetos, visto serem estes as causas dos tormentos e alegrias, ou seja, da variação de comportamento. Ainda que distante do que desenvolvido no T.I.E., que não aprofunda em uma teoria acerca dos afetos, temos desde a obra de juventude um traço de aproximação entre afeto e entendimento. No parágrafo 9, do T.I.E., Espinosa anuncia a importância do

objeto a que se dirige amor como sendo a causa de felicidade ou infelicidade. E é a partir da não compreensão da ideia acerca desse objeto que a vida comum assume como bom o que na verdade é mau. Segue disto que a nova maneira de viver exige um necessário entendimento acerca do que nos afeta e Espinosa anuncia claramente ser a vida comum oposta ao verdadeiro caminho da felicidade:

[...] Em verdade, todas estas coisas que o vulgo segue não só não trazem remédio à conservação do nosso ser, como até são nocivas; frequentemente são causa de ruína daqueles que as possuem e sempre causa de ruína daqueles que por elas são possuídos. (ESPINOSA, T.I.E, 2004, p. 8)

A travessia à nova maneira de viver exige, assim, um conhecimento que terá como objeto a afetividade humana e pretende vivenciá-la de outra maneira para uma vida mais potente. Em certo sentido, esse caminho exige um traço intelectualista, mas é fundamental entender o entendimento humano como uma potência afetiva. A transformação de si, a busca por uma maneira mais potente de viver, a travessia, implica não somente no conhecimento claro sobre o que impede a potência, mas no gozo de certa forma de afetividade. É no gozo da afetividade que se dá a possibilidade de impedimento diante de um afeto que nos reduz a potência. Conhecer adequadamente implica na ética dos afetos, em produzir afetos úteis, o que implica afirmar que conhecimento e afeto estão estreitamente associados. A filosofia de Espinosa é, assim, uma filosofia que tem a vida como grande objeto. É para viver melhor que nos empreendemos a pensar melhor.

3.3.1 CONHECIMENTO, UTILIDADE E IMAGINAÇÃO

A Ética não faz menção a um desejo de saber, mas menciona como traço da essência do homem a inclinação ao desejo de ser feliz ou viver bem (E4, P21). Apesar de representante de um racionalismo absoluto, Espinosa não aponta um favorecimento natural ao conhecimento. O ordinário do imaginário do homem é travar um encadeamento de pensamentos imaginados conforme as afecções do corpo (E2 P1 8S). Ao nos depararmos com uma novidade, contrário do espanto proposto pela tradição filosófica que justifica uma inclinação do homem ao saber, Espinosa indica haver uma fixação. A admiração promove uma grande passividade, já que, diante do novo, criaríamos uma imaginação fixa, obsessiva e em ruptura com a imaginação própria da memória. O que implica em afirmar que, no pensamento espinosano, a admiração – ou o espanto clássico – não é um afeto que impele a conhecer. Pelo contrário, ele é uma ruptura no processo causal no pensamento sobre as coisas. Também não seria a curiosidade o ímpeto ao conhecimento de Deus e do infinito, pois, para Espinosa, nada é admirável em si. Nem a infinitude divina é fora do comum já que Deus é a comunidade que todas as coisas envolvem como modificações da infinita potência. Essa potência infinita não excede a compreensão. Ou seja, não há no pensamento espinosano uma paixão pelo conhecimento que nos levaria a conhecer a

verdade. Há, antes, um esforço de autoconservação.

O desejo pelo conhecimento adequado compreende o desejo por aquilo que é útil ao homem. Desejar conhecer adequadamente é desejar viver de maneira mais potencializada. Na teoria espinosana, esse desejo se desenvolve pouco a pouco. Este desejo “muitíssimo distante de uma paixão amorosa que se fixaria sobre o conhecimento como objeto a possuir, ou até colecionar: não possuímos conhecimento racional senão partilhando-o” (SÉVÉRAC, 2009, p. 23). O desejo do conhecimento adequado tem sempre a finalidade ética.

A relação necessária entre entendimento e afeto aponta haver no pensamento espinosano clareza diante da impotência do puro conhecimento racional perante a força dos afetos passionais. Mas é somente a partir desse conhecimento racional que se pode produzir afetividade. A mudança configura-se na qualidade dessa afetividade: ela assume traço de racionalidade e é não somente capaz de resistir aos afetos negativos, mas agora pode destruí-los. Notemos que é a partir da imaginação sobre o bem supremo que Espinosa supera a vida vulgar. Há uma ideia acerca do que seria a vida plena, mesmo antes de vivenciá-la. É somente a partir dessa perspectiva dupla onde o afeto e a razão se combinam que é possível vencer a força afetiva da distração ou da admiração, como proposta na Ética.

Essa lucidez acerca da potencialidade do afeto racional nos permite pensar que o que Espinosa nos propõe é que, mesmo em um primeiro momento, ainda reféns da natureza passional, poderemos nos valer da nossa própria natureza para potencializá-la. E, sob essa perspectiva, a imaginação exerce uma tarefa importante.

Chamaremos de imagens de coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias representam os corpos exteriores como nos estando presentes, embora elas não reproduzam as figuras das coisas. E quando a mente contempla os corpos sob essa relação, diremos que ela os imagina. (E2, P17, S)

O conhecimento acerca do verdadeiro bom ou mau é um conhecimento racional com participação do imaginário. Grande parte da filosofia de Espinosa é propor a reforma do imaginário passional a fim de racionalizá-lo. No lugar de opor afetos passionais e desejos racionais, Espinosa propõe o conhecimento imaginativo como ferramenta de vivificação dos conhecimentos racionais. O conhecimento racional é impotente diante do desejo, e é por isso que imaginar meios de combater afetos que decompõem a nossa potência nos fortalece. É assim que a imaginação acerca de uma nova maneira de viver – mesmo que ainda não conhecida a meditação sobre verdadeira utilidade desse novo modo de vida – permite, mesmo em estado de passividade, a formação de um afeto, o desejo racional (SÉVÉRAC, 2009).

Combater a vida instituída, como proposto no T.I.E., é possível quando a força da imaginação gera um desejo de bem que tem força de combater os afetos que reduzem potência, mas ainda assim são atraentes. A forma de conceber essa passagem é imaginar, de forma cada vez mais precisa, um modelo de natureza humana, ou uma nova maneira

de viver. Na proposição 10, do livro V, Espinosa sugere:

[...] o melhor que podemos fazer, enquanto não temos um conhecimento perfeito de nossos afetos, é conceber um princípio correto de viver, ou seja, regras seguras de vida confiá-las à memória, e aplicá-las continuamente (...) para que a nossa imaginação seja, assim, profundamente afetada por elas, de maneira que estejam sempre à nossa disposição [...]. (E5, P10)

Dessa forma, podemos combater afetos presentes que reduzem potência: através da força de afetos imaginados que nos compõem. Mas é preciso criar o hábito, manter o exercício dessas regras de vida ativas na memória. No caso de afetos como o desejo por riqueza, honras e libido, como proposto no T.I.E., a tarefa da imaginação acerca da nova – e mais potente – maneira de viver faz com que o indivíduo se potencialize. A riqueza, a honra e a libido serão encaradas, diante do exercício da imaginação, não mais como causas externas que nos tornam completamente passivos. Passam a ser experimentadas como meios para uma vida ativa.

O conhecimento racional deve, assim, junto à imaginação, moderar, reduzir e até transformar o interior dos afetos passionais (SÉVÉRAC, 2009). Uma satisfação nasce do desenvolvimento das forças do conhecimento adequado, que culmina no afeto intelectual que está no princípio da nossa salvação. É esse o amor intelectual de Deus. Mas mesmo antes desse estado de atividade, Espinosa nos mostra, no interior da nossa própria natureza passiva, como podemos nos utilizar da imaginação e pouco a pouco ascender à atividade racional dos afetos.

3.4 DO SI AO NÓS: O TRAÇO POLÍTICO DA TRAVESSIA

Ainda que até aqui tenhamos destacado a natureza e as perspectivas do indivíduo, um traço fundamental na ética espinosana, exposto desde o prólogo do T.I.E., implica no esforço do homem pelo bem comum. Esse traço político é na filosofia de Espinosa imbricado ao pensamento ontológico do modo singular. Pode-se pensar que autonomia e liberdade do homem ético é, em Espinosa, necessariamente um traço de alteridade. O décimo quarto parágrafo do T.I.E., como já demonstrado ao longo do trabalho, expõe uma relação necessária entre a busca do sumo bem e o esforço para que outros homens usufruam também da compreensão acerca da Natureza e, conseqüentemente, da liberdade. O pensamento exposto na *Ética* não é diferente. A proposição 37, do livro IV, afirma que “aquele que busca a virtude desejará para os outros homens o bem que apetece a si próprio” (E4, P37). O homem, quanto mais dotado de virtude, mais efetiva a sua própria natureza e, quanto mais de acordo com ela, desejará para o outro aquilo que apetece a si mesmo.

É importante marcar, ainda que parcialmente, a perspectiva de Espinosa sobre os

homens. A relação entre os modos singulares é uma condição humana. Estamos em constante relação com outros modos singulares, e desse modo sofremos e causamos afecções. O princípio de utilidade, porém, não escapa ao campo social. É tanto mais útil o que mais convém com a nossa natureza. A contrariedade entre os homens pode se dar no campo das paixões, mas não se estabelece no interior, entre as essências singulares. É sob a condução da paixão que transcorre a vida política. É o que podemos pensar a partir da proposição 40, do livro IV: “É útil aquilo que conduz à sociedade comum dos homens, ou seja, aquilo que faz com que os homens vivam em concórdia e, inversamente, é mau aquilo que traz discórdia à sociedade civil”.

Para Chauí (2003), a proposição opera em dois níveis: enquanto o sábio reconhece a necessidade intrínseca da vida política como um bem, o homem passional entende por bem aquilo que lhe traz alegria e por mal o que traz tristeza. Ou seja, a razão reconhece a utilidade da vida social, mas a causa e o fundamento da sociedade estão no campo dos afetos. Na medida em que o bom é o que entendemos como útil e aumentando a nossa potência de agir, o mau provoca a diminuição de nossas potências. Assim, a relação com o outro pode ter como resultado tanto a conveniência quanto a contrariedade. Para Espinosa, quando (ou se) o homem age em conveniência com a sua natureza, ou seja, quando o homem convém em potência, movido por causa do próprio conatus – e não em impotência ou negação – os homens convêm em necessária harmonia. Porém, submetidos à paixão, são determinados pela força do que não são ocasionando a possibilidade de não conveniência e composição com outros homens. A essa decomposição, Espinosa utiliza o termo *discrepare*, algo como “dissonância”, onde os sons não convêm entre si, ainda que tenha em comum o fato de serem sons (CHAUÍ, 2016).

O campo social dos afetos marca assim os pontos de contato e distância entre os modos singulares. Por terem naturezas comuns podem amar as mesmas coisas e por diferenças de circunstâncias podem tornar-se contrários. Mas os homens, por compartilharem da mesma natureza não podem ser indiferentes uns aos outros. Por serem de uma mesma natureza, podem amar um mesmo objeto, em condições diferentes. O bom para um modo singular pode ser o mau para outro modo. Não convir significa estabelecer uma relação onde um conatus é enfraquecido por outro, ou seja, não se estabelece uma relação de contato entre o comum, mas entre as paixões que, estilhaçando a concórdia entre os indivíduos, geram a discrepância entre os modos. Na conveniência, as potências individuais se somam, fortalecendo-se reciprocamente, compondo uma mesma singularidade.

O campo dos encontros, quando sujeitos à paixão, depende da força do *conatus* das causas externas, favorecendo a uma variação onde ora o indivíduo concorda consigo e com outros, ora discorda de si e dos outros. Por isso, um homem pode ser contrário aos outros. Na ação, o homem segue de sua própria natureza e por isso não pode ser contrário a si mesmo. Enquanto ação e não paixão, a razão efetiva uma *constantia* afetiva que mantém e aumenta a coerência interna de cada modo singular. Por isso, orientados pela razão, ou seja, a partir da ação, a *convenientia*, afeto ativo, esforça-se para conservar o seu próprio ser buscando o que é o útil próprio e buscando o útil para o outro – através da

generosidade. Ou seja, a partir da ação, o homem busca o que convém à sua natureza e necessariamente às demais. Os homens que exercem sua razão convêm necessariamente em sua natureza, sendo assim, mais úteis uns aos outros. É por isso que Espinosa afirma:

Não há, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a condução da razão. [...] Logo, não há, entre as coisas singulares, nada que seja mais útil ao homem do que outro homem. (E4, P35, Cor.1)

O homem que exercita a sua razão ao buscar o útil para si também o busca para os outros porque assim tanto mais é dotado de potência para agir em conformidade com a Natureza. Espinosa se contrapõe assim à máxima de Hobbes, que afirma que o “homem é lobo do homem.”

Como proposto no T.I.E., o sumo bem de um modo singular é o mesmo que para o bem coletivo. E dado que esse bem é o mesmo para todos, a alegria é o afeto igualmente compartilhado. O sumo bem é comum a todos necessariamente, já que é deduzido da própria essência humana enquanto constituída pela razão. Enquanto o homem é ontologicamente desejo, quanto maior o conhecimento de Deus que a mente envolve, maior o desejo pelo qual aquele que segue a virtude deseja para o outro o que apetece a si.

Assim, ao estabelecer para si uma nova maneira de viver, o que Espinosa nos sugere é o estabelecimento de uma nova maneira de relacionar-se com o mundo a partir do entendimento. A travessia implica na compreensão da ordem das coisas e na compreensão acerca da própria natureza, implicando na compreensão de si e do outro. A travessia não é solitária. Sugerir uma ontologia encerrada em si mesma é contradizer as premissas do pensamento espinosano.

A partir do conceito de decisão no pensamento de Espinosa, nos deparamos com uma espécie de passagem estreita através de uma fresta. É da insatisfação da promessa de felicidade não cumprida que Espinosa nos apresenta um grandioso percurso de libertação da natureza humana. A filosofia espinosana nos permite pensar um indivíduo ativo que resiste e que perpassa os obstáculos da superstição, da vida instituída que nos distrai das nossas possibilidades de expansão de potência, das regras de conduta pré- estabelecidas, da mortificação do corpo e do enfraquecimento de nossa existência. É em busca do aprimoramento de si em oposição a uma subjetividade imposta que nos tornamos mais potentes.

Afirmar a força do modo singular não implica em encerrá-lo em uma ontologia fechada em si mesmo. Compreender a natureza do homem é compreender o homem sempre em relação. A condição do homem é estar sempre em relação a outros modos singulares, todos em um contínuo movimento interno de autoconservação, ao tempo que em movimentos externos de afecções e variação de potência. Essa condição social do homem levanta um traço político e ontológico no pensamento em Espinosa que não podem ser dissociados. O útil aprimoramento de si mesmo em Espinosa é necessariamente um convite a outros homens para que haja um aperfeiçoamento em escala coletiva.

A noção de alteridade intrínseca ao homem que pensa de maneira adequada nos sugere caminhos para reflexão acerca de um pensamento hegemônico contemporâneo que não somente sugere, mas estimula a individualidade encerrada em si mesmo como suposto percurso para edificação do bem comum. Pensar essa maneira de viver instituída em oposição ao que nos distrai e reduz a nossa capacidade reflexiva nos expõe à situação anterior à decisão. A vida instituída nos traz tudo aquilo que podemos ser? O entendimento desta como sendo uma imagem de uma vida que nos debilita revela-nos a nossa condição confusa. O entendimento acerca da condição dos modos singulares nos aponta a passividade humana como sendo constitutiva da sua própria natureza assim como a possibilidade de nos elevar por sobre os regimes de vida apoiados em opiniões e condutas morais que nos são exteriores. É, portanto, somente desativando o movimento que se retroalimenta e nos condiciona a uma vida de distrações que podemos conceber um remédio, *uma emenda*, removendo as opiniões fixadas na imaginação.

A imaginação como saída afetiva nos sugere a importância de pensarmos de maneira profunda acerca de um modelo de natureza humana a que queremos alcançar. É do seio

da natureza humana em sua condição débil que surge o percurso para as potências liberadoras. É um primeiro passo possível em direção a uma vida mais potente, em unidade entre Razão e afetos. Da mesma maneira que as ilusões podem manter-se fixadas na imaginação, é preciso empreender um esforço para alcance da percepção verdadeira. Manter-se firme na percepção verdadeira é uma conquista permanente, visto a diferença entre as forças do conatus do modo singular e das causas exteriores. É por isso que é dada à natureza humana uma variação de ânimo inerente.

A subjetividade, ou seja, a singularidade do modo singular, em sua atividade, exige em alguma medida uma resistência desobediente. É preciso que, mesmo no seio da vida instituída, haja certa resistência, diante das causas exteriores que nos reduz a potência de agir. É uma espécie de elogio à desobediência o entendimento sobre o *conatus*. E ainda que parte constitutiva da natureza humana a vulnerabilidade às causas exteriores, é a travessia a força de resistência não para alcance de um lugar rígido e estável, mas como um movimento de desafio durante toda a viagem.

É assim que conhecimento e existência na filosofia de Espinosa desativam as formas que predominam por sobre os modos singulares que contrariam a exigência interior. É somente a partir de uma reflexão radical sobre a existência, que o homem pode se predispor a uma superação das formas instituídas ainda que sofrendo continuamente da debilidade de reatar em si mesmo as forças de combate às causas externas que o afetam permanentemente.

A vida assim torna-se o elemento central do seu pensamento, já que não há nada mais importante que o percurso para torná-la mais potente. E viver é um exercício constante, difícil e raro. Não há vida meramente biológica em Espinosa, não no sentido da decisão e do homem que se dispõe a uma travessia da vida instituída para a nova maneira de viver.

A vida livre, verdadeira, implica em escapar de um regime de confusão que fragmenta as potências do homem. Nesse sentido, podemos aproximar a insistência de uma vida que pulsa mesmo por sob todo o peso da moral instituída com a resistência da barata clariciana. Pensar uma existência mais potente exige uma continuidade desse esforço, uma resistência.

Portanto, o que demonstramos ao longo do trabalho é que a travessia a uma nova maneira de viver implica no esforço do entendimento do homem sobre a sua própria natureza e a importância da desativação das formas de existir cristalizadas na imaginação. A reflexão autônoma conquista em si uma força própria constituindo uma maneira de viver mais potente e livre. Por ser um movimento de passagem a partir do interior de uma vida comum, Espinosa sugere o caráter natural da *travessia*. É possível para qualquer homem que empreenda o esforço de superar as cristalizações da imaginação, a retomada contínua das forças de existir de maneira mais potente. A passagem a um modo *mais potente* é um movimento contínuo sem um lugar determinado de encerramento.

Concluimos, assim, que a travessia é o processo do entendimento do homem sobre a sua própria natureza e, para o pensamento espinosano, condição necessária para liberação do homem. É enquanto homem distraído em condição de passividade diante das formas

cristalizadas de viver o maior desafio a ser superado por esse mesmo homem, adormecido com toda sua potencialidade de potência para uma existência forte, livre e rara.

AGAMBEN, G. **Homo Sacer**: O poder soberano e a vida nua. Trad.: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

_____. **O uso dos corpos**. Trad.: Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

ALMEIDA, F. **Pierre Hadot e os exercícios espirituais**: a filosofia entre a ação e o discurso. Revista de Filosofia Aurora, Curitiba, V. 23, nº 32, p. 99-111 – Janeiro a Junho 2011.

ASSIS, AAF. Bento Teixeira e João Nunes Correia: dois cristãos-novos judaizantes no Brasil colonial. In: LEWIN, H. **Judaísmo e modernidade**: suas múltiplas inter-relações. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009, pp 105-116. Disponível em: CR>. Acesso: 25 jul. 2017.

BASTIDE, G. **A conversão espiritual**. Trad.: Bruno da Ponte. Lisboa: Ed. Lux, 1963.

BRUN, J. **O Epicurismo**. Lisboa: Edições 70, 1959.

CASTRO, E. **Introdução a Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência. Trad.: Beatriz Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

CHAUÍ, M. **A nervura do real volume II**: imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

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

_____. **Correspondência**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973.

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

_____. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

COLERUS, J. **A vida de Barukh de Spinoza**. Algumas opiniões e depoimentos. Spinoza: obra completa II: correspondência completa e vida/organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; trad. e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. 1ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2014.

DELBOS, V. **O Espinosismo** – Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913. Trad.: Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

_____. **O problema moral na filosofia de Spinoza e na história do Spinozismo**. Trad.: Martha de Aratanha. Revisão: Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.

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

_____. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Les Editions de Minuit, 1968.

_____. **Crítica e Clínica**. Trad.: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. **Foucault**. Trad.: Claudia Martins e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2006.

EPICURO. **Carta sobre a felicidade**. A Meneceu. Trad.: Álvaro Lorencini e Enzo Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.

ESPINOSA, B. **Tratado Teológico Político** - Spinoza Obra Completa III Trad.: GUINSBURG, J; CUNHA, N; ROMANO, R; São Paulo: Perspectiva. 2014.

_____. **Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar**. Trad. e notas: Emanuel Ângelo Fragoso e Luís Cesar Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

_____. **Ética** Trad. e notas: Joaquim de Carvalho. Coleção Os Pensadores, 1ª edição. São Paulo: Abril, 1973.

_____. **Ética** Trad. e notas: Tomaz Tadeu. 3ª edição, 1ª reimpressão. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. **Ética**. Trad.: Grupo de estudos espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

_____. **Ética**. Trad.: GUINSBURG, J; CUNHA, N; ROMANO, R; Spinoza Obra Completa IV – Ética e Compêndio de Gramática da Língua Hebraica. São Paulo: Perspectiva. 2014.

_____. **Tratado da Correção do Intelecto**. Tradução e notas: Carlos Lopes de Mattos. Coleção Os Pensadores, 1ª edição. São Paulo: Abril, 1973.

_____. **Tratado da Reforma da Inteligência**. Trad., introdução e notas: Livio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Trad.: Ciro Mioranza. Edição Bilingue. Editora Scala. São Paulo, 2007.

FERREIRA, M. **A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. (Org) **O que os filósofos pensam sobre as mulheres** São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

_____. **A filosofia do conhecimento como terapia** – Confronto entre dois modelos: Rorty e Espinosa. Vieira de Almeida – Colóquio do Centenário. Faculdade de Lestra de Filosofia. Lisboa: Colibri – Sociedade de Artes Gráficas LTDA, Dezembro, 1991.

FISCHER, K. **Estudos sobre Espinosa**. Trad.: Eliana Aguiar, Estela Abreu e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito** - Curso dado no Collège de France (1981-1982) Trad.: Marcio Alves Fonseca e Salma Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. **O nascimento da biopolítica**. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. **História da Sexualidade I** – Vontade de Poder. Trad. Maria Theresa Albuquerque e J. A. G. de Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

- _____. **O sujeito e o poder.** Trad. Vera Porto. Uma trajetória filosófica. Revista Fopéns Universitária. Disponível em:
<<http://www.foucault.ileel.ufu.br/foucault/textos/o-sujeito-e-o-poder>> Acesso: 20 mar. 2017.
- FRANKFURT, H. **As razões do amor.** Trad.: Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins, 2007.
- GLEIZER, A. **Lições introdutórias à ética de Espinosa.** Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.
- _____. **Metafísica e conhecimento:** ensaios sobre Descartes e Espinosa. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014.
- GOTLIB, N. **Clarice** – Uma vida que se conta. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.
- GUINSBURG, J; CUNHA, N; ROMANO, R; Spinoza Obra Completa II - **Correspondência completa e vida.** São Paulo: Perspectiva. 2014.
- HADOT, P. **A filosofia como maneira de viver:** entrevistas de J. Carlier. Trad.: Lara Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016.
- _____. **Exercícios espirituais e filosofia antiga.** Trad.: Flavio Loque e Loraine Oliveira. 1ª edição. São Paulo: É Realizações, 2014.
- _____. **O que é filosofia antiga?** Trad.: Dion Macedo. Edições Loyola, São Paulo, 1999.
- JAQUET, C. **Do eu ao si:** a refundação da interioridade em Spinoza. Trad.: Luís César Oliva. As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche. Org. André Martins, Homero Santiago, Luis Cesar Oliva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- JORDÃO, F. **Espinosa:** História, Salvação e comunidade. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- LARRAURI, M. **Spinoza e as mulheres.** Tradução e notas: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Fortaleza: Kalagatos – Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia. UECE. Volume 3, nº 06, 2006.
- LEITE, A. **Spinoza e o De Intellectus:** o problema da transição. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. Tese de doutorado, 2010.
- _____. **O problema da decisão no TIE de Spinoza.** Fortaleza: Kalagatos – Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia. UECE. Volume 1, nº 01, 2007.
- LEVY, L. **O autômato espiritual:** a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa. Porto Alegre: L&PM, 1998.
- LISPECTOR, C. A **Paixão segundo G.H.** Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- LUCAS, JEAN M. **A vida e o espírito de Baruch de Espinosa.** Tratado dos três impostores. Anônimo. São Paulo: Martins, 2007.
- MARTINS, A. **O mais potente dos afetos:** Spinoza & Nietzsche. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- MARTINS, A. SANTIAGO, H. OLIVA, L.C. **As ilusões do eu:** Spinoza e Nietzsche. Trad.: Daniel Santos da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- MÉCHOULAN, H. **Dinheiro e liberdade:** Amsterdam no tempo de Spinoza. Trad.: Lucy Magalhães; Revisão: Ronaldo Vainfas – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed; 1992.

_____. **O herem em Amsterdã e a “excomunhão” de Espinosa.** Trad. e notas: Homero Santiago. Revista Conatus – Filosofia de Spinoza. Volume 7, nº 14. Dezembro, 2013.

MOREAU, J. **Espinosa e o Espinosismo.** São Paulo: Edições 70, 1982.

MOSER, B. **Clarice, uma biografia.** Trad.: José Geraldo Couto. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

NEGRI, A. **A anomalia selvagem: Poder e potência em Spinoza.** Trad.: Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

_____. **Espinosa subversivo e outros escritos.** Trad.: Herivelto Pereira de Souza. Revisão Homero Santiago. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

NUNES, B. **O drama da linguagem: Uma leitura de Clarice Lispector.** São Paulo: Ática, 1995.

PAULA, M.F. **Como tornar-se livre e feliz.** Cadernos Espinosanos/Estudos sobre o século XVII. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 1996-2010. Número XXII, São Paulo, 2010.

RAMOND, C. **Vocabulário de Espinosa.** Trad.: Cláudia Berliner. Revisão: Homero Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

RÍOS, M. **La inmanencia del deseo. Um estudio sobre la subjetividade ética y el amor a la existencia en Spinoza.** México, UACM/Gedisa, 2015.

SAFATLE, V. **O circuito dos afetos.** Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2ª ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SANTIAGO, H. **O mais fácil e o mais difícil: a experiência e o início da filosofia.** Revista Conatus – Filosofia de Spinoza – Vol. I, nº 02, Dez. 2007.

_____. **O filósofo espinosista precisa criar valores?** Revista Trans/Form/Ação. Volume 30, nº 01, Marília, 2007, p.127-149. <Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732007000100010#cit11> Acesso: 22 jun. 2017.

SANTOS, R. **A economia como crítica da razão governamental em Michel Foucault.** Revista Kínesis – Vol. I, nº02. Outubro 2009, p. 248-263.

SARAIVA, F. **Dicionário Latino Português.** Belo Horizonte e Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2000.

SÉVÉRAC, P. **O conhecimento como o mais potente dos afetos.** Trad.: Homero Santiago. O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche. André Martins (org); São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

_____. **A potência da imaginação em Spinoza.** Trad.: Luis Cesar Oliva. As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche. Martins, A; Santiago, H;Oliva, C. (org). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SCALA, A. **Espinosa.** Trad.: Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

SGANZERLA, A; VALVERDE A; FALABRETTI E. **Natureza Humana em movimento: ensaios de antropologia filosófica.** São Paulo: Paulus, 2012.

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

YAZBEK, A. **A ética do cuidado de si na filosofia de Michel Foucault: Notas sobre A Hermenêutica do**

sujeito. Cadernos de Ética e Filosofia Política. Nº28.

ZWEIG, A. **O pensamento vivo de Espinosa**. Trad.: Gastão Pereira da Silva. São Paulo: Livraria Martins, 1941.

SOBRE A AUTORA

ANA CAROLINA COSTA MOREIRA - Doutoranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), pesquisadora membro dos grupos Spinoza & Nietzsche (SpiN/PPGF- UFRJ) e Estudos Spinoza (Extensão/UNEB). Possui mestrado em Filosofia na Universidade Federal da Bahia (PPGF-UFBA), graduação em Comunicação Social na Universidade Católica do Salvador (UCSAL). Desenvolve pesquisa nas áreas de Ética e Filosofia Política.

ESPINOSA

A Existência como Travessia

www.atenaeditora.com.br 

contato@atenaeditora.com.br 

[@atenaeditora](#) 

www.facebook.com/atenaeditora.com.br 

Atena
Editora

Ano 2020

ESPINOSA

A Existência como Travessia

www.atenaeditora.com.br 

contato@atenaeditora.com.br 

[@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora) 

www.facebook.com/atenaeditora.com.br 

Atena
Editora

Ano 2020