

DESEJO, ALEGRIA, TRISTEZA: O *CONATUS* COMO POTÊNCIA DE EXISTIR E AGIR

FERNANDO DIAS ANDRADE*

I

Como se verá no decorrer deste texto, o *conatus* é, para Espinosa, o desejo, ou apetite, ou impulso, ou esforço, que todo e qualquer ser tem naturalmente em favor da sua própria conservação¹. Espinosa trata do *conatus* no Livro III da *Ética*, diretamente dentro de uma discussão acerca da natureza dos afetos humanos. Apesar desse conceito ser aí, no plano específico da psicologia, trabalhado de maneira detalhada, não é verdade que seja especificamente psicológico. O próprio sistema espinosano de pensamento impossibilita e nega isto. Afinal, em Espinosa, o plano da psicologia faz parte de um sistema complexo e indissolúvel, onde se dispõem conjuntamente física, metafísica, lógica, epistemologia, psicologia, ética, política, teologia — enfim, todos os campos do conhecimento, e isto por um motivo claro: o próprio real é um sistema complexo e indissolúvel, e ao lado de tudo isso o *conatus* detém uma posição fundamental, enquanto núcleo absoluto de todo o sistema. É o que se tentará mostrar neste trabalho. Para começar, procurarei partir exatamente da situação do conceito tal como está disposto no Livro III da *Ética*.

A *Ética* é uma obra em que Espinosa busca demonstrar geometricamente o que a tradição sempre condenou como geometricamente indemonstrável: os afetos humanos. O grande objetivo de Espinosa ao escrever esta obra é demonstrar que a razão e os afetos não são negações mútuas, mas sim componentes essenciais da natureza humana e, principalmente, elementos anímicos (ou seja, mentais) inseparáveis. Contra a idéia tradicional de que as paixões humanas são o fator determinante da decadência ou enfermidade espiritual do homem, Espinosa aponta a completa coerência da interação entre os afetos e a razão, a partir inclusive da demonstração da origem afetiva da própria razão, o que ajuda a explicar o perene condicionamento afetivo a que está determinada a razão do sujeito.

A *Ética* é uma obra fundamentalmente política: o seu grande objetivo é revelar o que é a liberdade humana. Interessa empenhar-se em tal questão porque a liberdade é a maior de todas as necessidades do homem. Trata-se de um desafio filosófico sério demais para que seja tratado de forma sofisticada ou retórica. O conceito de liberdade deve ser apresentado da forma mais verdadeira e racional possível: a demonstração geométrica². É por isto que toda a obra é uma complexa demonstração geométrica de teses interconexas, onde a grande tese nuclear parece ser a afirmação de que a liberdade nada mais é do que o domínio racional do sujeito sobre si mesmo, tarefa para o último dos cinco livros da obra.

* Graduando em filosofia pela Universidade de São Paulo.

¹ *Conatus*, termo latino, é uma palavra do vocabulário clássico comum, e nele pode ter cada um dos significados aqui mencionados [ver, p. ex., F.R. DOS SANTOS SARAIVA, *Dicionário Latino-Português*, vocábulo “*conatus*”: “VIRGÍLIO; CORNÉLIO NEPOS. Esforço, empenho, finca-pé, impulso, empresa, tentativa. *Sedare conatum iracundiae*. CÍCERO. Refrear o impulso da ira. *Habere conatum ad aliquid*. CÍCERO. Fazer esforço para algum fim”]. Porém, mesmo nos autores clássicos, o termo da linguagem comum assume um significado filosófico preciso, o que se acentua ainda mais com os filósofos modernos, especialmente Hobbes, Leibniz e, acima de todos, Espinosa: neste, de fato, há uma reelaboração radical das dimensões filosóficas do conceito, a ponto mesmo de se poder dizer que o *conatus* espinosano é um *conatus* quase sem precedentes na história do pensamento, dada a originalidade dessa reelaboração.

² Como se verá, mais à frente, a demonstração geométrica, para Espinosa (*Ética*, I, Apêndice), explica e demonstra sem recorrer à noção clássica (e completamente equivocada) de causa final; contra a tradição, Espinosa afirma que não há causas finais, mas apenas causas eficientes.

Toda a *Ética* se volta para o problema da relação entre a razão e os afetos na mente humana. Antes de demonstrar o sentido da liberdade, Espinosa utiliza o Livro IV para demonstrar o lado reverso: a servidão. O pensamento ético clássico sempre vê a servidão humana como uma entrega assumida às paixões, contra uma procura voluntária pelo caminho racional de vida. Em Espinosa, a servidão continua sendo uma entrega às paixões e uma fuga ao autocontrole racional, porém o sentido que há por trás da condição de servidão é bem diferente.

No pensamento clássico, a felicidade, sentimento maior do indivíduo livre, paradoxalmente exige que o indivíduo não seja livre, já que a felicidade, ali, só pode ser alcançada por quem se submeta completamente a certas regras naturais e determinadas, que não são criadas pelo sujeito à sua vontade, mas sim são designadas pela própria lei da natureza — que, normalmente, na época clássica, na verdade é a regra que mais segue a ideologia dominante no meio onde é produzido o discurso filosófico ou cultural. Então, ser feliz não significa ser livre de acordo com a própria vontade e os próprios desejos, mas sim seguir rigidamente as regras da razão, o que normalmente significa refrear completamente os próprios desejos e apetites, como se eles fossem um elemento doentio e pernicioso a invadir a natureza humana, que em estado sadio tenderia para o comportamento racional.

Em Espinosa, para ser feliz é necessário seguir o caminho da razão. A razão, nele, não é mais uma negação dos afetos, mas sim um produto deles próprios. A natureza humana não é exclusivamente racional, nem é primordialmente racional: o homem é fundamentalmente um ser passional, um ser afetivo, que tanto pode ser levado pelas paixões (o que significa ser o seu servo), quanto pode agir por meio delas (o que significa ser racional). Agir racionalmente significa calcular racionalmente a maneira de realização do que afetivamente se quer. O que aparece primeiro no sujeito, o que move o sujeito, não é a razão, mas sim o desejo; a razão é apenas um instrumento para a realização do que se deseja. Ocorre, e eis o que é importante observar, que a realização irracional do desejo é maligna para o homem, pois ela acarreta a sua destruição parcial ou total. Ou seja, a malignidade ou a benignidade de uma ação humana podem ser medidas, sim, porém o critério para a sua medição não é moral, mas sim físico, corporal³.

³E isto se deve ao fato da mente ser, primariamente, idéia de seu corpo, conforme o que ele diz na *Ética*, II, proposição 13: “O objeto da idéia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo determinado da extensão, existente em ato, e não outra coisa”. (No original: *Objectum ideae, humanam Mentem constituentis, est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, & nihil aliud.*)

Para apresentar as razões desta tese, é interessante apresentar a própria *demonstratio* do autor (II, prop. 13, dem.), aqui citada integralmente, e intercalada com as premissas que o autor coloca em outros pontos da obra: “Se, com efeito, o corpo não fosse o objeto da mente humana, as idéias do corpo não existiriam em Deus [II, prop. 9, cor.: *De tudo o que se passa no objeto singular de cada idéia, há em Deus conhecimento, mas apenas enquanto ele tem a idéia desse objeto.*] enquanto ele constitui a nossa mente, mas enquanto ele constituísse a mente de uma outra coisa; isto é [II, prop. 11, cor.: *A mente humana é uma parte da inteligência infinita de Deus; e, conseqüentemente, quando dizemos que a mente humana percebe tal ou qual coisa, não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto se exprime pela natureza da mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da mente humana, tem tal ou tal idéia, e quando dizemos que Deus tem tal ou tal idéia, não somente enquanto constitui a natureza da mente humana, mas enquanto tem também, simultaneamente com a mente humana, a idéia de uma outra coisa, então dizemos que a mente humana concebe essa coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente.*], as idéias das afecções do corpo não existiriam na nossa mente. Ora [II, ax. 4: *Sentimos que um determinado corpo é afetado de muitas maneiras.*], nós temos as idéias das afecções do corpo. Portanto, o objeto da idéia que constitui a mente humana é o corpo, e [II, prop. 11: *A primeira coisa que constitui o ser atual da mente humana não é senão a idéia de uma coisa singular existente em ato.*] o corpo existente em ato. Se, além do corpo, existisse ainda um outro objeto da mente, uma vez que [I, prop. 36: *Não existe coisa alguma de cuja natureza não resulte qualquer efeito.*] não existe nada de que não se siga um efeito, deveria necessariamente [II, prop. 12: *Tudo o que acontece no objeto da idéia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana; por outras palavras: a idéia dessa coisa existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da idéia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente.*] existir na nossa mente a idéia desse efeito; ora [II, ax.5: *Não sentimos nem percebemos outras coisas singulares*

A desvantagem em tornar-se servo das paixões não está em cometer uma imoralidade, porque a imoralidade não existe; está, sim, em destruir-se a si próprio. A autodestruição é uma contradição da natureza humana. À natureza do homem — aliás, à natureza de qualquer ser — pertence o esforçar-se por permanecer. O esforço pela autopreservação é o grande princípio de todos os seres e de todo o real; estamos falando exatamente do *conatus*. Esta tese da realidade do *conatus*, por servir de base para a demonstração da servidão e da liberdade humanas, é tratada no Livro III da *Ética*, não por acaso constituindo o coração da obra. Assim como serve de base para a elaboração dos livros posteriores, é completamente fundamentada nos anteriores.

O Livro II é a análise da natureza da mente, e por conseqüência das idéias. É um livro importante para o argumento desenvolvido no Livro III porque, no início deste, estabelece-se a ponte entre as idéias (ou seja, a razão) e os afetos. A definição de afetos está diretamente ligada às definições de causa adequada e causa inadequada, que por sua vez estão diretamente ligadas às definições de idéia adequada e idéia inadequada. O estado afetivo de espírito depende diretamente da dimensão do conhecimento que temos acerca da condição atual de nossa potência individual. Estamos, aí, num plano complexo onde se mesclam indissolivelmente física, metafísica, epistemologia, psicologia. Enquanto a determinação do caminho a ser eticamente seguido depende de um esclarecimento psicológico acerca da condição atual do sujeito, obter tal esclarecimento implica construir também um profundo esclarecimento metafísico, físico e epistemológico. O Livro I é o grande fundamento metafísico da obra, como não poderia deixar de ser: uma demonstração geométrica de qualquer coisa que seja depende fundamentalmente de um embasamento lógico e metafísico bem construído.

Caminhando regressivamente, pois, da finalidade última da obra até o início da sua construção, percebemos uma definição crescente dos princípios lógicos que atravessam toda a *Ética*. A obra toda é uma construção tão sistemática que é impossível tentar partir de um ponto posterior ao início para compreender claramente alguma tese de meio de percurso: porque é uma construção geométrica, só é possível alcançar a complexidade final a partir do delineamento inequívoco das bases primordiais. Finalmente, o caminho para a leitura das tese finais é este também por um motivo todo especial: só é possível adotar uma postura política coerente desde que se tenha esclarecido para si mesmo todos os sentidos intrincadíssimos da coerência. O conhecimento ético é um conhecimento holístico do real, porque a postura política, embora potencialmente possa, não deve ser uma postura assistemática, pois num sistema lógico qualquer a contradição implica a quebra de sua coerência, e a permanência de um ser exige a inexistência de elementos contraditórios.

II

O Livro III da *Ética* apresenta a seguinte disposição (trataremos, neste estudo, particularmente dos tópicos 1 a 5, referindo-nos aos demais conforme a necessidade):

1. Introdução
2. Definições 1 a 3
3. Postulados 1 e 2

além dos corpos e dos modos de pensar {II, prop. 13, postulados: I. O corpo humano é composto de um grande número de indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é também um composto.; II. Dos indivíduos de que o corpo humano é composto, alguns são fluidos, outros moles e outros, enfim, duros.; III. Os indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados de numerosas maneiras pelos corpos exteriores.; IV. O corpo humano tem necessidade, para a sua conservação, de muitos outros corpos, pelos quais é como que continuamente regenerado.; V. Quando uma parte fluida do corpo humano é determinada por um corpo exterior de maneira a chocar muitas vezes com uma parte mole, muda a superfície desta e imprime-lhe como que certos vestígios do corpo exterior que a impele.; VI. O corpo humano pode mover os corpos exteriores de numerosíssimas maneiras.}], nenhuma idéia dele existe. Portanto, o objeto da nossa mente é o corpo existente, e não outra coisa”.

4. Proposições 1 a 3: São definidas a ação e a paixão.
5. Proposições 4 a 11: São analisados o *conatus* e os afetos passivos primários.
6. Proposições 12 a 57: São analisados os afetos passivos derivados dos afetos passivos primários.
7. Proposições 58 e 59: São analisados os afetos ativos.
8. Definições dos afetos, 1 a 48
9. Definição geral dos afetos

A introdução que Espinosa escreve ao Livro III é importantíssima para que se compreenda o sentido histórico das suas próprias teses, além de servir como introdução conceitual. É por ela que começaremos aqui, analisando cada uma de suas partes, procedimento conveniente justamente porque a estrutura do texto espinosano é magnificamente ordenada e explicativa:

A maior parte daqueles que escreveram sobre os afetos e a maneira de viver dos homens parecer tratado, não de coisas naturais que seguem as leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora da Natureza.⁴

Espinosa já começa o texto referindo-se a todos os autores clássicos que escreveram acerca dos problemas éticos (“os afetos e a maneira de viver dos homens”). Evidentemente, até Espinosa o pensamento ético passa por uma série de transformações, mas há algo que ele identifica como presente do início ao fim desse percurso: o modo de ver os problemas éticos como “coisas que estão fora da Natureza”, em vez de vê-los como o que são, “coisas naturais que seguem as leis comuns da Natureza”.

A idéia de um mundo natural perfeitamente ordenado era muito preciosa a toda a tradição clássica desde o nascimento da filosofia, e assumiu um caráter ideológico estupendo a partir principalmente do pensamento medieval, que levou o pensamento físico e metafísico à dimensão da teologia. Sempre foi importante para os teólogos medievais insistir na tese da ordenação perfeita do mundo porque, na medida em que a Natureza é sempre o princípio mais evidente e irrecusável do real, imprimir a ela uma ordenação hierárquica era de grande valia para a justificação das relações hierárquicas estabelecidas historicamente dentro das sociedades cristãs: a hierarquia humana nada mais sendo do que a aplicação, no plano humano, da hierarquia eterna do *κόσμος*, do *universus*. É claro que esse conceito de perfeição da ordem do mundo tem sua grande importância para o pensamento clássico, pois, sendo a ética o plano onde se determinam as ações que devem ser seguidas pelos homens, é fundamental que a Natureza apresente de dentro de si mesma um modelo para a direção das atitudes individuais. O grande princípio é que a ordem perfeita do mundo não deve jamais ser quebrada, pois a sua violação acarreta um prejuízo excessivamente penoso, tanto para o responsável pela violação quanto por todos os demais indivíduos integrados no sistema.

Ocorre que é sempre o homem o único autor possível dessa violação, e isto porque apenas ele, entre todos os seres vivos⁵, é dotado da capacidade de deliberação, necessária para que se tome a iniciativa da atitude destrutiva. A tradição clássica aposta, com isso, numa condição paradoxal do ser humano, que parece ser por natureza dotado da capacidade de destruir a própria Natureza, o que inclui destruir-se a si mesmo. Esta aparente incoerência criada pela Natureza de dentro dela mesma é explicada a partir de alguns momentos teóricos como o aristotélico, no qual a potencialidade maléfica atual do homem acaba sendo um fator acusativo para ele próprio do seu grau de entrega ao vício — e, portanto, do grau da sua necessidade de desenvolver o exercício da virtude. A ordem natural do mundo é uma ordem que não admite contradições internas, e o grande princípio da sua coerência se localiza na rigidez

⁴ No original: *Plerique, qui de Affectibus, & hominum vivendi ratione scripserunt, videntur, non de rebus naturalibus, quae communes naturae leges sequuntur, sed de rebus, quae extra naturam sunt, agere.*

⁵ É claro que aqui não se deve incluir a figura de um Deus tal como o concebido pelos cristãos, pois que, por definição, um Deus desse tipo é incapaz de usar dos seus poderes para causar uma desgraça.

do seu comportamento, onde nenhuma atitude leviana deve ser tomada, sob pena de destruir-se a si mesma por força da corrupção de sua harmonia. É o que acontece com o homem. O homem não deve tomar atitudes levianas porque o preço disto será a sua própria destruição. A tradição clássica apresenta e exemplifica isso de muitas maneiras diferentes, mas em geral o princípio é sempre o mesmo: a felicidade humana depende de uma postura rígida com relação às situações da vida.

A determinação de uma ética apropriada ao ser humano depende sempre de uma compreensão inequívoca da sua constituição natural. A natureza humana é a um só tempo racional e passional, isto é, é a um só tempo condicionada pela sua razão e pelos seus afetos, alterando-se apenas a intensidade com que a alma do homem é influenciada ou mesmo dominada por cada um desses elementos. De um modo geral, os pensadores clássicos definiram a razão e os afetos humanos como contrários radicais digladiando-se dentro da alma do sujeito. Esta oposição é fundamental, pois sem ela o poder persuasivo da ética clássica praticamente desaparece.

Por todo o pensamento clássico, a ética, o campo da investigação das ações que devem ser tomadas pelo homem para o seu próprio bem, é um plano no qual dá-se um confronto radical entre a ação e a paixão. Classicamente, a paixão é sempre definida como o contrário e a negação completa da ação. Um ser é sempre *ou* ativo *ou* passivo, mas jamais os dois ao mesmo tempo, e isto por uma necessidade lógica, que por si mesma não oferece maiores problemas. O problema aparece graças ao fato de, justamente, estarmos no campo da ética, onde são definidas as ações que *devem* ser realizadas pelo sujeito.

Classicamente, não há relevância na analogia entre a dimensão física e a dimensão ética da atividade e da passividade: são parâmetros completamente distintos, cujo cotejamento é desnecessário para a averiguação das ações que são eticamente corretas. A grande dimensão que deve ser perquirida pela ética é a moral. Descobre-se qual ação é correta a partir da verificação de qual atitude é moralmente aceitável. O moralmente adequado determina o eticamente devido. Assim, numa visão clássica, onde só deve ser seguida uma atitude moralmente adequada, não há lugar para o apetite individual. Quem escolhe o que deve ser feito não é o sujeito, mas sim o mundo que o torna dele dependente.

Na ética clássica — salvo unicamente em Aristóteles e Epicuro⁶ —, coloca-se a oposição entre ação e paixão como uma oposição entre virtude e vício. Sempre está fora do sujeito a razão que determina o que é bom para ele: é bom o que torna o homem um ser virtuoso; e o que o torna virtuoso é o cultivo de uma conduta equilibrada em todas as situações da vida — estamos diante do princípio do justo meio, que de aristotélico tornou-se um princípio universal entre os escolásticos. A ação, no campo da ética, consiste sempre numa boa ação, uma ação virtuosa. Quanto à paixão, ela é simplesmente o seu contrário: trata-se de um estado da alma onde o indivíduo não tem controle sobre si mesmo, dado que escolhe abandonar-se aos próprios desejos em vez de guiar-se pela razão; e, como os desejos são completamente desprovidos de clareza ou prudência, é impossível executar qualquer ação virtuosa por meio deles, pois os desejos não têm como nos mostrar a justa medida das coisas. A paixão, pois, é um estado onde é impossível tomar uma postura positiva; nela, só há como tomar a postura negativa da passividade, e por isso paixão e passividade tornam-se sinônimas.

⁶ A oposição em questão encontra sua rigidez especialmente nos platônicos, estoicos, neoplatônicos e cristãos. No caso de Aristóteles e Epicuro, considera-se o *páthos* natural e a diferença entre virtude e vício passa pela desmedida do *páthos* (excesso ou falta). Para ambos, há a idéia de educar as paixões para que se harmonizem com o *ethos* natural de cada um. Mas ambos mantêm a concepção platônica e neoplatônica de que a virtude é a realização de uma finalidade externa ao agente, que lhe serve de modelo para a conduta. A situação clássica é, a partir disso, paradoxal: os estoicos recusam a finalidade externa em nome da causa eficiente, mas fazem da paixão vício e doença; os aristotélicos e epicuristas naturalizam a paixão, mas a submetem a fins externos e à deliberação voluntária. Quando Espinosa, no prefácio ao Livro III da *Ética*, fala dos autores que antes dele não resolveram devidamente a relação entre passividade e atividade na liberdade humana, provavelmente tem esse quadro paradoxal em mente.

Isto significa dizer que, quando o homem “age” guiado pela emoção, ele está na verdade sendo completamente levado por ela, a ponto de ser *ela* a agente, e não o homem — que se torna, meramente, a matéria passiva por onde se manifestam as paixões. Assim, estabelece-se que o homem pode *ou* agir, isto é, tomar uma atitude virtuosa; *ou*, contrariamente, padecer, tomar uma postura moralmente inerte, deixando-se levar simplesmente pelas emoções, que são o que sobra depois que ele escolheu renegar a razão da conduta moralmente justa. Em Espinosa, paixão e ação continuam contrários, mas o sentido desta contrariedade é completamente outro, já que não há nele qualquer concepção moralista da ética.

Mais ainda, parecem conceber o homem na Natureza como um império dentro de um império. Julgam, com efeito, que o homem perturba a ordem da Natureza mais que a segue, que ele tem sobre os seus atos um poder absoluto e tira de si mesmo a sua determinação.⁷

Segundo a tradição, o homem está inserido dentro de um “império” porque mundo e Natureza — os planos onde se dá a existência humana — apresentam uma estrutura essencialmente política: mundo e Natureza são completamente hierarquizados, pois todos os elementos e seres naturais obedecem a um sistema perfeito de normas preestabelecidas, determinadas e administradas por uma mente sumamente perfeita e divina. Esta é uma idéia advinda do pensamento cristão medieval, que necessitava justificar a todo custo a presença política da Igreja, pela afirmação da idéia de uma hierarquia natural criada por Deus (seja o cristão, seja o judaico), regendo os elementos da Natureza e do mundo, hierarquia esta que encontraria uma representação espontânea no sistema social dos homens, já que, sendo também estes elementos integrantes do mundo natural, também eles estariam sob a regência do império natural de todas as coisas, império divino realizado na Terra pela legitimidade do governante político⁸.

Qual a condição do homem, neste mundo e nesta Natureza? Seria o homem, aí, apenas indivíduo? Isto é, seria apenas uma singularidade impotente para determinar as condições do real que envolvem o seu existir? Segundo Espinosa, a tradição, quando sustenta que o homem é *imperium in imperio*, está afirmando que não. O homem não é mero indivíduo submetido ao império externo: ele é império individual dentro do império maior, é uma potência singular e pessoal que age e padece frente às regras do império divino-natural das coisas. A realidade humana é, assim, colocada como uma sublegitimidade dentro de um sistema jurídico das coisas naturais. O homem é definido como um ente com poderes; entretanto, esta é uma definição paradoxal, pois seus poderes são tais que não lhe podem permitir agir soberanamente, sob qualquer hipótese: ainda que tenha poderes, o homem está e estará, sempre, submetido a regras de uma normatividade mais poderosa e legítima do que ele, porque esta é a própria ordem natural e divina de todas as coisas, inclusive do próprio homem.

Está colocado (e “resolvido”) pela tradição o problema da liberdade humana: sempre será, segundo ela, uma questão de livre-arbítrio, capacidade que o homem pode alcançar unicamente para saber escolher o seu próprio caminho entre as alternativas tornadas possíveis pela realidade (que é uma realidade forjada sempre por um agente exterior), mas jamais a potência suficiente para que o homem determine a si próprio as alternativas entre as quais se permitirá realizar uma escolha individual. A única liberdade permitida ao indivíduo é, na verdade, um livre-arbítrio potencial, delimitado completamente pela vontade e imposição de um Outro, sempre mais forte do que o próprio sujeito, tanto que é capaz de realizar uma tal imposição. A tradição, enfim, sempre resolveu a questão da suficiência desse livre-arbítrio para a felicidade do indivíduo, a partir da afirmação da benignidade essencial de certas alternativas contra a malignidade das demais. Em síntese, tal argumento sustenta que a capacidade que o homem tem para escolher para si mesmo também a alternativa maligna é evidência para a sua potên-

⁷ No original: *Imò hominem in naturá, veluti imperium in imperio, concipere videntur. Nam hominem naturae ordinem magis perturbare, quàm sequi, ipsumque in suas actiones absolutam habere potentiam, nec aliunde, quàm à se ipso determinari, credunt.*

⁸ Esta idéia foi o princípio maior do qual partiram os apologetas do direito divino dos reis.

cia volitiva individual, mas que, como a realização dessa maligna alternativa traz destruição ao próprio indivíduo, ela acaba por evidenciar não uma sua potência benéfica, mas sim uma ausência de sabedoria na sua própria vontade, e um verdadeiro perigo para a sua própria preservação:

Procuram, portanto, a causa da impotência e da inconstância humana, não na potência comum da Natureza, mas não sei em que vício da natureza humana, e, por essa razão, lamentam-na, riem-se dela, desprezam-na, ou, o que acontece mais freqüentemente, detestam-na; e aquele que mais eloqüentemente ou mais sutilmente souber censurar a impotência da mente humana é tido por divino.⁹

O indivíduo é reconhecido pela tradição como um momento de contradição potencial ou atual, dentro da totalidade perfeita da Natureza e do mundo sob governo da divindade, da Providência ou da Fortuna. O fato de ser, também ele, um elemento natural dá ao homem *oportunidade* de realizar a perfeição de Natureza em si e a partir de si mesmo, desde que aprenda a utilizar o lado racional da sua alma de maneira coerente com a ordem das coisas, ou seja, desde que use a reta razão para agir segundo uma vontade ordenada pelas virtudes. Está nas mãos do próprio indivíduo decidir tomar o seu caminho de vida; porém, não está dentro de suas capacidades impedir a sobrevinda de efeitos destrutivos sobre ele próprio, caso tome determinadas posturas essencialmente malignas. Estas, a tradição entende por vícios: o vício é um hábito imoderado humano, governado mais pelos desejos e apetites do que pelo cálculo moral, que, por força da sua própria destemperança, joga o indivíduo à deriva da sua razão, fazendo com que o homem se animalize ou mesmo se desnaturalize.

A causa para a perdição está sempre dentro do próprio indivíduo e não na ordem natural das coisas. É sempre, para a tradição, uma questão de desautorizar a vontade plena do indivíduo, sob a argumentação do perigo potencial presente nesta vontade, mas verdadeiramente em prol da manutenção da sua frágil ideologia, que se despedaça em inconsistências ao ser confrontada com uma análise racional das suas teses fundamentais. De fato, o poder que constitui, segundo a tradição, o *imperium* humano, é um poder completamente paradoxal: se designa o grau de potência que o indivíduo tem de fato para movimentar-se no real, é uma potência que só traz efeitos satisfatórios desde que seja realizada dentro dos limites determinados pelo *imperium* soberano, seja este vontade divina, vontade tirânica ou pura determinação física da Natureza; ou seja, o *imperium* humano é uma semi-potência, e por isso mesmo não tem como ser poder.

O que Espinosa encontra de imediatamente inaceitável no interior dessa concepção é o fato de tais regulamentações do *imperium* soberano exigirem, sempre, a supressão de desejos individuais, e isto porque a potência de ação própria do homem seria causa para a perturbação da ordem natural.¹⁰ Qualquer supressão dos desejos humanos — condição primeira para

⁹ No original: *Humanae deinde impotentiae, & inconstantiae causam non communi naturae potentiae, sed, nescio cui naturae humanae vitio, tribuunt, quam propterea flent, rident, contemnunt, vel, quod plerumque fit, detestantur; &, qui humanae Mentis impotentiam eloquentiùs, vel argutiùs carpere novit, veluti Divinus habetur.*

¹⁰ Como diz MARILENA CHAUI, em “Laços do desejo”, São Paulo, Companhia das Letras, 1990: “Espinosa recusa a imagem do homem que, pela paixão e pelo desejo, perturbaria a ordem natural. O desejo não é juízo, opinião desnaturada, hábito artificioso, mas “essência atual de um homem determinado”, seguindo necessariamente as leis naturais, em toda parte e sempre unas e as mesmas. A chave da crítica espinosana encontra-se na desmontagem da hipótese do homem como *imperium in imperio*, isto é, imaginado como um poder independente, rival e contrário a outro poder, a Natureza. *Imperium* é a força para fundar um poder definindo suas leis, seu campo de vigência e a autoridade para governá-lo absolutamente através delas. Dizer que o homem é um império num império significaria dizer que a potência humana é poderio para dar-se e conservar leis, definir seu campo de governo absoluto à margem da Natureza e até contra ela, poderio que, desde Bacon, estendia-se também à Fortuna — *imperium in imperio*, o homem teria poder absoluto sobre si, tendo poder sobre a necessidade e a contingência. O pressuposto desse poderio é a definição do homem como Substância diferente e separada da Natureza, ainda que por seu corpo esteja acorrentado à necessidade natural e às vicissitudes da sor-

a definição da liberdade humana enquanto livre-arbítrio — é uma violência contra a essência humana, porque, como demonstrará Espinosa, o homem é o que deseja para o seu próprio ser, não importando, sob quaisquer hipóteses, valores axiológicos pelos quais se julgue isso que o indivíduo deseja para si: se o ente deseja algo, deseja-o porque não poderia deixar de desejá-lo tal como atualmente o deseja; o desejo humano é índice da essência atual humana, em qualquer tempo e lugar.

É certo que não têm faltado homens eminentes (ao trabalho e ao talento dos quais confessamos dever muito) para escrever muitas coisas belas sobre a reta conduta da vida e dar aos mortais conselhos cheios de prudência. Mas ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e as forças dos afetos e, inversamente, o que pode a mente para os orientar.¹¹

Apesar de criticar as teses defendidas pelos retóricos, Espinosa se utiliza aqui de uma estratégia especificamente retórica: o apelo à autoridade. Em primeiro lugar, cita reverencialmente (ainda que de forma sutilmente sarcástica) o “trabalho” e o “talento” dos “homens eminentes” que, antes dele, discorreram acerca das questões da ética; mas, logo após, ressalta o que há de principal: todo o trabalho e talento destes homens não serviu em nada no árduo caminho em busca da verdade por trás daquelas questões. Além disso, Espinosa indica a tarefa que de fato deve ser cumprida neste sentido: determinar a natureza e as forças dos afetos, e o que a mente pode fazer para guiá-los. Isto é fundamental, porque os afetos humanos são a base essencial do próprio homem e, portanto, da sua racionalidade. O homem, sendo primordialmente o que deseja para si próprio, não tem como desenvolver racionalmente para si uma conduta de vida sem saber identificar a natureza dos seus próprios afetos e o modo como pode usar deles para concretizar o que deseja — como se verá.

Sei, na verdade, que o celeberrimo Descartes, embora acreditasse que a mente tinha, sobre as suas ações, um poder absoluto, tentou, todavia, explicar os afetos humanos pelas suas causas primeiras e demonstrar, ao mesmo tempo, o caminho pelo qual a mente pode adquirir um império absoluto sobre os afetos. Mas, na minha opinião, ele nada demonstrou, a não ser a penetração do seu grande espírito, como o mostrarei no momento próprio.¹²

Aqui Espinosa continua utilizando o estratégico apelo à autoridade, chegando enfim à autoridade maior no cenário dos modernos já tornados clássicos no momento em que escreve: Descartes, que, embora seja identificado pelo próprio Espinosa como um autor que acreditou alcançar o poder de dominar absolutamente os afetos através da razão, e que tentou emprender uma demonstração geométrica da estrutura racional humana, é visto por ele como um fracassado em seu nobre intento. Espinosa, de fato, herda diretamente de Descartes a idéia da demonstração geométrica dos afetos, mas é o primeiro a, desde o início, empreender tal demonstração por via de um racionalismo verdadeiramente absoluto, além de tantas outras inovações que, sem exagero, nos tomariam por volumes inteiros.

Os conceitos de ação e paixão utilizados por Espinosa são completamente inovadores e contrários à frente dos conceitos tradicionais¹³, incluindo os conceitos cartesianos. No mo-

te. Por isso mesmo, a independência ou liberdade humana tenderá a ser concebida como domínio sobre o corpo (e os corpos), através da razão e da vontade”.

¹¹ No original: *Non defuerunt tamen viri praestantissimi (quorum labori, & industriae nos multum debere fatemur), qui de rectâ vivendi ratione praeclara multa scripserint, & plena prudentiae consilia mortalibus dederint; verum Affectuum naturam, & vires, & quid contra Mens in iisdem moderandis possit, nemo, quod sciam, determinavit.*

¹² No original: *Scio equidem celeberrimum Cartesium, licet etiam crediderit, Mentem in suas actiones absolutam habere potentiam. Affectus tamen humanos per primas suas causas explicare, simulque viam ostendere stunduisse, quâ Mens in Affectus absolutum habere possit imperium; sed, meâ quidem sententiâ, nihil praeter magni sui ingenii acumen ostendit, ut suo loco demonstrabo.*

¹³ Espinosa apresenta os seus conceitos de atividade e passividade nas definições 2 e 3 do Livro III, que serão comentadas mais à frente. O próprio fato de Espinosa escolher apontar primeiramente as falhas do pensamento da tradição, antes de apresentar sua própria tese, é um procedimento retórico

mento de definir paixão e ação, Descartes simplesmente seguiu a tradição aristotélica à letra: em Descartes, ação e paixão são “uma mesma coisa com dois nomes”, sendo que a primeira é simplesmente “tudo quanto se faz ou acontece de novo” “com respeito àquele que faz com que aconteça”, e a segunda o é “em relação ao sujeito a quem acontece”¹⁴.

O modo como Espinosa entende ação e paixão aparecerá nas definições 2 e 3 deste Livro: a ação é o afeto do próprio agente, cuja causa é adequada ao agente; a paixão é o afeto do agente, cuja causa é parcial ao agente.

De momento, quero voltar àqueles que preferem detestar ou ridicularizar os afetos e as ações dos homens a conhecê-los. A esses, sem dúvida, parecerá estranho que eu me proponha a tratar dos vícios dos homens e das suas inépcias à maneira dos geômetras e que queira demonstrar por um raciocínio rigoroso o que eles não cessam de proclamar contrário à Razão, vão, absurdo e digno de horror.¹⁵

Ainda, num retorno aos autores clássicos antes de Descartes — “aqueles que preferem detestar ou ridicularizar os afetos e as ações dos homens a conhecê-los” —, Espinosa ressalta a estranheza que certamente causará a sua tentativa em demonstrar geometricamente os afetos. Desses autores, vale ainda dizer que construíram uma visão acerca das coisas da mente sempre a partir das bases erradas.

A tradição, segundo Espinosa, jamais conseguiu observar os afetos tais como eles são realmente, algo que apenas ele está fazendo a partir de agora. Sempre que acusa a tradição de não tê-lo conseguido, Espinosa está na verdade acusando-a de sequer ter tentado fazê-lo. Os motivos que a tradição teve para tanto foram vários, é certo, mas é inegável que, em todos os seus momentos, os éticos pré-espinosanos sempre sustentaram suas teses no pressuposto de que as emoções humanas são irreconhecíveis pela razão, quando não são, simplesmente, o seu contrário (tal como já se afirmou mais acima). O que há de repreensível na conduta tradicional é, para Espinosa, o conteúdo violentador que tal negação dos afetos e do desejo carrega a todo momento. Jamais passaria pela cabeça dos antigos éticos aceitar o desejo como essência da mente humana (como fará Espinosa, na primeira das Definições dos Afetos, desenvolvidas na parte final do Livro III da *Ética*), porque isto equivaleria a negar-se toda a ideologia clássica, que entende o mundo e o homem como guiados em suas ações pelas suas causas finais.

A ética clássica, enfim, por tomar como base para seus postulados fundamentais os ditos de sua superstição e preconceito, sempre fez por desviar-se da análise e demonstração verdadeiras da mente humana, e por isso manteve o homem na compreensão supersticiosa e preconceituosa do real, necessitando, sempre, as falácias do finalismo natural e da conseqüente pré-valorização das atitudes humanas, para justificar uma afirmada irrelevância da análise dos afetos tais como eles são em si mesmos (e não tais como eles parecem ser em relação a padrões morais estabelecidos convencionalmente e de fora), senão mesmo uma sua impossibilidade. Espinosa não perde tempo em refutações demoradas contra este ou aquele pensador em particular, mas limita-se a executar uma crítica ampla e direta a todos em geral, tanto porque tratou-se de um equívoco coletivo — se não ocorrido entre consorciantes, ocorrido sem dúvida entre perpetuadores de um mesmo e monstruoso engano inicial.

Mais eis como eu raciocino. Nada acontece na Natureza que possa ser atribuído a um vício desta; a Natureza, com efeito, é sempre a mesma; a sua virtude e a sua potência de agir são sempre e por toda parte as mesmas; por conseqüência, a via reta para conhecer a natureza das coisas, quaisquer

muito bem colocado. O “momento oportuno” para a afirmação das suas próprias teses vem depois que o leitor de seu texto se apercebe das lacunas em suas crenças quanto às concepções tradicionais, mostrando-se mais propício, por isso, a prestar atenção na nova teoria.

¹⁴ DESCARTES, *As Paixões da Alma*, I, 1; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior.

¹⁵ No original: *Nam ad illos revertere volo, qui hominum Affectus, & actiones detestari, vel ridere malunt, quàm intelligere. His sine dubio mirum videbitur, quòd hominum vitia, & ineptias more Geometrico tractare aggrediar, & certâ ratione demonstrare velim ea, quae rationi repugnare, quaeque vana, absurda, & horrenda esse clamitant.*

que elas sejam, deve ser também una e a mesma, isto é, sempre por meio das leis e das regras universais da Natureza. Portanto, os afetos de ódio, de cólera, de inveja, etc., considerados em si mesmos, resultam da mesma necessidade e da mesma força da Natureza que as outras coisas singulares; por conseguinte, eles têm causas determinadas, pelas quais são claramente conhecidos, e têm propriedades determinadas tão dignas do nosso conhecimento como as propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos dá prazer. Tratarei, portanto, da natureza e da força dos afetos, e do poder da mente sobre eles, com o mesmo método com que nas partes precedentes¹⁶ tratei de Deus e da mente, e considerarei as ações e os apetites humanos como se tratasse de linhas, de superfícies e de volumes.¹⁷

Justificação do uso da demonstração *more geometrico* dos afetos. No Apêndice ao Livro I, Espinosa havia desenvolvido uma crítica avassaladora à maneira como a tradição compreendia a estrutura da Natureza, através de princípios preconceituosos e supersticiosos, forjados mais como justificativa artificial das causas que ela gostaria que existissem no real, do que descobertos por via de uma análise racional do funcionamento desse real. O maior de todos os equívocos cometidos pela tradição teria sido, exatamente, supor que, porque os próprios homens imaginam agir em função de determinados fins, a própria Natureza se movimentaria (e o próprio Deus agiria) em função de finalidades, isto é, por orientação de causas finais.

Em Espinosa, pois, a causa final é algo inexistente na Natureza e em Deus. Os homens caíram no engano de supor a existência de causas finais na Natureza e em Deus porque, na sua limitação conceitual, procuraram interpretar a realidade natural por via da compreensão que tinham do funcionamento de sua própria conduta: já que o homem age espontaneamente com vistas à conquista do que lhe parece útil, a própria Natureza deve agir assim. Do mesmo modo, sua imaginação os leva a crer que a disposição dos elementos da Natureza obedece uma ordem estabelecida pela mente divina de forma a adequar-se às necessidades humanas. A Natureza é o que é, porque é de tal maneira que o homem precisa dela, seja para ser agraciado com a conquista do que seus desejos virtuosos reclamaram, seja para ser repreendido por desejar o que é da conta do vício e da imoralidade. Não apenas o homem possui vontade em sua alma, mas assim também a própria Natureza apresenta uma vontade própria — um desejo próprio — já que a Natureza é governada por Deus e Deus é uma figura personalizada e por isso dotada de vontades pessoais, como qualquer homem.

Espinosa nega tudo isto. Não é possível que a Natureza atue guiada por finalidades, porque a Natureza é pura necessidade física do real. Se o ser humano age com vista a fins, é porque sua individualidade é incompleta — necessitando ser “completada” pela conquista do bem identificado como faltante —, ou, pelo menos, é assim que ele a reconhece por si mesmo. O próprio Deus, sendo definido como aquilo cuja essência não pode ser concebida senão como existente, identifica-se diretamente com a Natureza e assume a figura de necessidade pura. Em Deus e na Natureza não há, pois, lugar para contingência. Se algum elemento natural é julgado pelo homem como pernicioso ou maléfico, trata-se este julgamento de mais uma amostra da infeliz limitação conceitual humana: como é possível que, de um plano onde só se dá o necessário, dê-se o indevido, o destrutivo? Se algo é por necessidade, não poderia ser de outra maneira e, por isso, não tem porque ser qualificado de forma denegridora. É por isso que na Natureza não há vício nem virtude: na Natureza, nenhuma manifestação se dá

¹⁶ Respectivamente, o Livro I (“De Deus”), a grande parte metafísica da obra, e o Livro II (“Da Natureza e da Origem da Mente”), onde se discorre a epistemologia espinosana.

¹⁷ No original: *Sed mea haec est ratio. Nihil in naturâ fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem, & ubique una, eademque ejus virtus, & agendi potentia, hoc est, naturae leges, & regulae, secundum quas omnia fiunt, & ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique, & semper eadem, atque adeo una, eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcumque naturam intelligendi, nempe per leges, & regulas naturae universales. Affectûs itaque odii, irae, invidiae &c. in se considerati ex eâdem naturae necessitate, & virtute consequuntur, ac reliqua singularia; ac proinde certas causas agnoscunt, per quas intelliguntur, certasque proprietates habent, cognitione nostrâ aequè dignas, ac proprietates cujuscunque alterius rei, cujus solâ contemplatione delectamur. De Affectuum itaque naturâ, & viribus, ac Mentis in eosdem potentiâ eâdem Methodo agam, quâ in praecedentibus de Deo, & Mente egi, & humanas actiones, atque appetitûs considerabo perinde, ac si Quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset.*

por contingente vontade de algo (de Deus, diriam os autores tradicionais, na sua maioria), mas sim e unicamente porque o real natural, na medida em que é independente do homem, não poderia deixar de ser tal como é. A Natureza — e todos os seres, como se verá — é pura afirmação de si mesma, não podendo surgir de dentro dela, segundo o que ela é por si mesma, qualquer contradição. Porque opera por causas necessárias e bem determinadas, a Natureza e seus elementos podem (ou melhor, devem), todos, ser analisados racionalmente; entenda-se, geometricamente.

Todos os aspectos da Natureza são governados pelas mesmas leis, incluindo-se aí os aspectos elementares da natureza humana; daí, porque também o homem é um elemento natural, e porque os elementos da Natureza podem ser analisados geometricamente, é possível empreender uma demonstração geométrica da composição natural da mente humana: sua razão e seus afetos. É, pois, a condição de naturalidade dos afetos humanos que lhes garante a demonstrabilidade: por serem elementos naturais, apresentam características empíricas regulares e recorrentes, “causas determinadas, pelas quais são claramente conhecidos”, que podem ser identificadas sob um olhar científico rigoroso. A ética, em Espinosa, não apenas é uma ciência — algo inconcebível desde Aristóteles —, como é inclusive o conhecimento dotado do mais elevado grau de precisão que uma ciência pode ter.

Definição 1: Chamo causa adequada aquela cujo efeito pode ser clara e distintamente compreendido por ela; chamo causa inadequada ou parcial aquela cujo efeito não pode ser conhecido por ela.¹⁸

Os elementos do discurso ético são a partir daqui colocados num estatuto primordialmente físico. Os afetos são fenômenos mentais que têm uma causa bem determinada, e o grau de inteligibilidade dessa causa será a condição para a diferenciação da ação e da paixão. Os conceitos de causa adequada e causa inadequada são essenciais: como se verá na definição 2, a causa adequada é condição para a determinação de um movimento mental enquanto ação, e a inadequada é condição para a determinação de um movimento mental enquanto paixão. O princípio que se enuncia aqui na definição 1, e que é o fundamento mais primordial da estrutura dos afetos, é um princípio puramente físico, mas no qual já se exige a participação da mente. Axiomatizada a idéia de que os fenômenos naturais que ocorrem no real são fenômenos físicos, e que toda causa determinada tem um efeito determinado, vem ao caso a possibilidade ou não de se distinguir entre os fenômenos de que se pode identificar com precisão a causa decorrente. Isto é um problema ético porque, com relação ao princípio ético da ação, a identificação precisa do efeito decorrente da atitude do sujeito é o que lhe garante o estatuto positivo de atividade¹⁹. Nesta definição, mostra-se que aquilo que serve de causa para um efeito é o que lhe deve buscar compreender: só a mente pode ser causa adequada ou inadequada de algo, porque o processo de conhecimento se dá exclusivamente na mente.

Definição 2: Digo que somos ativos (agimos) quando se produz em nós, ou fora de nós, qualquer coisa de que somos a causa adequada, isto é (pela definição precedente), quando se segue da nossa natureza, em nós ou fora de nós, qualquer coisa que pode ser conhecida clara e distintamente apenas pela nossa natureza. Mas, ao contrário, digo que somos passivos (padecemos) quando em nós se produz qualquer coisa ou qualquer coisa se segue da nossa natureza, de que não somos senão a causa parcial.²⁰

¹⁸ No original: *Causam adaequatam appello eam, cujus effectus potest clarè, & distinctè per eandem percipi. Inadaequatam autem, seu partialem illam voco, cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit.*

¹⁹ O efeito de qualquer atitude humana é o ponto que determina a malignidade ou a benignidade da própria atitude, a partir da verificação da malignidade ou benignidade do efeito. O critério para o estabelecimento desse cálculo não é axiológico, como o seria num discurso moral, mas sim físico: é o grau de destrutividade (diminuição do ser) presente no efeito que determina a malignidade da causa. Isto será mostrado a partir das primeiras proposições.

²⁰ No original: *Nos tum agere dico, cum aliquid in nobis, aut extra nos fit, cujus adaequata sumus causa, hoc est (per Defin. praeced.) cum ex nostrâ naturâ aliquid in nobis, aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clarè, &*

A partir daqui entramos, também, na relevância ética de toda essa discussão que se inicia operando conceitos retirados diretamente do discurso físico. Desde seu início, o plano da ética é ocupado pela diferenciação entre ações e paixões. Em Espinosa, ação e paixão continuam ambas importantes para a constituição de um discurso ético, mas ganham um sentido novo, completamente diferente do tradicional, porque a partir de agora a benignidade da ação diz respeito a um critério físico, e não moral. A ação continua sendo a postura ética positiva, e a paixão a postura negativa, no sentido de que, respectivamente, a primeira (enquanto atividade) favorece e a outra (enquanto passividade) prejudica a realidade física do sujeito. A condição para a atividade do sujeito é a consciência racional e precisa que ele tem de si mesmo enquanto causa para os efeitos que se produzem no real.

A definição 2 garante que os conceitos de causa adequada e causa inadequada pertençam ao campo da causa eficiente, afastando, portanto, qualquer presença ou suposição de causas finais. Além disso, ao passar da idéia geral de causa (definição 1) à sua referência específica ao homem, a definição 2 garante a inserção necessária dos humanos na Natureza. O sujeito só pode ser ativo com relação aos efeitos de que ele próprio reconhece ser a causa; com relação aos demais fenômenos do real dos quais ele também é a causa, mas não detém uma compreensão precisa da maneira como o é, a postura do sujeito é necessariamente passiva, e sua causalidade meramente parcial, tanto que a compreensão que ele pode ter de tais fenômenos não tem como não ser equívoca. Como mostrará a próxima definição, tais “fenômenos” são, sempre, afecções do corpo.

Definição 3: Por afetos entendo as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as idéias dessas afecções. Quando, por conseguinte, podemos ser a causa adequada de uma dessas afecções, por afeto entendo uma ação; nos outros casos, uma paixão.²¹

Uma afecção corporal é qualquer mudança que ocorra no corpo. No caso, trata-se de uma mudança que, sempre, acarreta uma mudança na potência de agir (ou de padecer) do corpo. Todos os corpos possuem a potência para a ação e o padecimento físicos, tal como afirmaram físicos antigos e modernos antes de Espinosa, e enfim o próprio Espinosa. Nesta definição, ele liga a condição da idéia que o ser tem do seu corpo à condição do próprio corpo, continuando o que havia sido dito no Livro II: a mente tem consciência, necessariamente, de todas as modificações que ocorrem em seu corpo, podendo-se mesmo dizer que a mente é a totalidade das idéias que o ser tem do seu corpo.²²

Com relação ao ser poder ou não ser dito causa adequada de algo, voltamos à definição anterior: quando da nossa natureza se segue algo que por nós pode ser clara e distintamente conhecido, isto é uma ação do nosso ser; diferentemente (mas não contrariamente, ou opostamente, como quereria toda a tradição), quando o que se segue da nossa natureza tem-nos apenas como causa parcial, inevitavelmente é algo que não podemos conhecer clara e distintamente e, por só podermos imaginá-lo, torna-se uma paixão.²³

distinctè intelligi. Ai contrà nos pati dico, cùm in nobis aliquid fit, ex nostrâ naturâ aliquid sequitur, cujus nos non, is partialis, sumus causa.

²¹ No original: *Per Affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur, vel coercetur, & simul harum affectionum ideas. Si itaque licujus harum affectionum adaequata pobimus esse causa, tum per Affectum actionem intelligo, aliàs pabionem.*

²² *Ética*, II, proposição 12: “Tudo o que acontece no objeto da idéia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana; por outras palavras: a idéia dessa coisa existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da idéia que constitui a mente humana é o corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente”.

²³ Em seguida às três definições, Espinosa acrescenta dois postulados: “O corpo humano pode ser afetado de numerosas maneiras pelas quais a sua potência de agir é aumentada ou diminuída; e, ainda, por outras que não aumentam nem diminuem a sua potência de agir” e “O corpo humano pode so-

Proposição 1: A nossa mente, quanto a certas coisas, age (é ativa), mas, quanto a outras, padece (é passiva), isto é, enquanto tem idéias adequadas, é necessariamente ativa em certas coisas; mas, enquanto tem idéias inadequadas, é necessariamente passiva em certas coisas.²⁴

Proposição 3: As ações da mente nascem apenas das idéias adequadas; as paixões dependem apenas das idéias inadequadas.²⁵

Estas proposições remetem à definição 2, simplesmente colocando a situação da mente com relação à formação das idéias adequadas e das idéias inadequadas: sem a existência de idéias adequadas, é inconcebível qualquer atividade da mente; sem idéias inadequadas, é inconcebível a sua passividade.

Proposição 2: Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa (se acaso existe outra coisa).²⁶

Pela primeira vez na história da filosofia, nega-se a determinação à atividade entre a mente e o corpo. Esta é uma inovação importante, porque não apenas enuncia um princípio físico relevante para a teoria corporal espinosana, como — eis o mais importante — lança por terra a tradicional hierarquização estabelecida entre ação e paixão. Nesta proposição, encontra-se o fundamento para a recusa da afirmação do homem como *imperium in imperio*. Segundo tal afirmação (que Espinosa criticou no prefácio ao Livro III da *Ética*, como visto acima), o homem é uma potência autônoma (um *imperium*) dentro da Natureza e do mundo porque é capaz de, graças à sua própria razão, dominar suas paixões, ou melhor, seus desejos, que a tradição considera serem causa do desvio moral e mesmo epistemológico humano.

Espinosa mostrará que o desejo é a própria essência humana, e que portanto não pode ser considerado algo maléfico, já que constitui a sua própria realidade (ou seja, a sua própria perfeição²⁷). Mas, desde já, importa ressaltar que a suposta influência entre mente e corpo — mais exatamente, da mente sobre o corpo — é uma completa falácia, porque, ainda que a ordem e conexão das idéias da mente seja a mesma que a ordem e conexão das coisas, ou seja, das afecções do corpo²⁸, a mente e o corpo não constituem Substâncias diferentes (como quer Descartes), mas sim atributos distintos da Substância necessariamente una. Como não há dualidade ou pluralidade substancial, sequer é cogitável a influência de uma Substância sobre a outra. Porém, como é um fato que extensão e pensamento são atributos da Substância (e não Substâncias distintas); como é um fato que cada um destes atributos tem vários modos de ser (a mente é modo do atributo pensamento; o corpo é modo do atributo extensão); e como é um fato que somente um modo singular de um atributo pode afetar outro modo singular deste mesmo atributo, segue-se que apenas a mente pode fazer com que outra mente pense, assim como apenas o corpo pode fazer com que outro corpo se movimente. Tendo enfatizado que paixão e ação são tipos de causalidades, Espinosa, na proposição 3, pode recusar a concepção tradicional de uma causalidade misteriosa entre duas Substâncias diferentes porque recusou o pressuposto dessa concepção, isto é, que o homem, a mente e o corpo sejam Substâncias.

frer numerosas transformações e conservar, todavia, as impressões ou vestígios dos objetos, e, conseqüentemente, as imagens das coisas”.

²⁴ No original: *Mens nostra quaedam agit, quaedam verò patitur, nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessariò agit, & quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessariò quaedam patitur.*

²⁵ No original: *Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passionibus autem à solis inadaequatis pendent.*

²⁶ No original: *Nec Corpus Mentem as cogitandum, nec Mens Corpus ad motum, neque ad quietem, nem ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest.*

²⁷ *Ética*, II, definição 6: “Por realidade e por perfeição entendo a mesma coisa”.

²⁸ *Ética*, II, proposição 7: “A ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”.

Proposição 4: Nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior.²⁹

Da proposição 4 à proposição 10, é enfim apresentado o conceito espinosano de *conatus*. Não há em qualquer um dos textos de Espinosa uma definição direta do termo, mas sim uma aplicação indireta nas questões acerca da Natureza e da mente. *Conatus* é um termo criado não por Espinosa, mas advindo do mais longínquo vernáculo latino, integrando-se aos conceitos filosóficos desde o pensamento estóico (mais exatamente, a partir de Cícero). O conceito de *conatus* atravessa todo o pensamento medieval (fazendo parte da discussão teológico-filosófica desenvolvida por cristãos e judeus) e toma assento no pensamento dos filósofos modernos, desde Hobbes, Descartes e Leibniz.³⁰

A tradição entendeu de várias maneiras o *conatus*, mas entre todas elas parece haver sempre um mesmo fio condutor ao sentido mais originário do termo: autopreservação. Repetindo o que foi dito logo no início deste texto, o *conatus* é, para Espinosa, o desejo, o apetite, o impulso ou o esforço que todo ser tem naturalmente em prol da sua própria conservação, como se verá em detalhe a partir da análise desta 4.^a proposição do Livro III. Embora, a uma primeira vista, tal compreensão espinosana do *conatus* pareça ser idêntica ou muito semelhante ao entendimento genérico (“o *conatus* é o esforço de autopreservação do ser”), o seu conteúdo guarda uma série de inovações radicais. A tradição, ou melhor, os pensadores antes de Espinosa, não importa a que época ou corrente pertenceram, sempre definiram o *conatus* por meio da identificação de uma ou duas características dentre as que Espinosa encontrará para o termo³¹, e estas diferenças serão todas apresentadas a partir da análise desta proposição; desde já, é suficiente dizer que o conceito de *conatus* que chega até Espinosa e nele se instala mantém o mesmo núcleo semântico.

De início, o *conatus* aparece no texto espinosano enquanto um princípio negativo: antes que se diga que o ser possui um esforço pela autopreservação, é preciso mostrar que ele *não possui* um esforço pela autodestruição. Segundo a demonstração que Espinosa escreve para esta proposição, ela é axiomática, ou seja, “é evidente por si mesma”³²: “Com efeito, a definição de qualquer coisa afirma a essência dessa coisa, mas não a nega; por outras palavras, ela põe a essência da coisa mas não a suprime”.³³ Ou seja, o real não suporta contradições internas de qualquer espécie. A existência é uma realidade absolutamente positiva por si própria, sendo essencialmente absurda a hipótese de contradição interna nas coisas. “Por conseguinte, enquanto consideramos somente a coisa e não as suas causas exteriores, nada podemos encontrar nela que a possa destruir”.³⁴

Esta interpretação do *conatus* como um esforço do ser em não se autodestruir já se encontra nos autores clássicos, sempre junto da afirmação do *conatus* enquanto princípio de autopreservação. Como mostra Wolfson³⁵, Cícero e Diógenes de Laércio já adicionavam ao princípio de autoconservação o de “negação da existência de um desejo natural pela autodestruição”. Torna-se evidente que Espinosa é influenciado pelas fontes tradicionais em ambas as formulações (negativa ou positiva) do *conatus*.

²⁹ No original: *Nulla res, nisi à causâ externâ, potest destrui.*

³⁰ Ou seja, não há fonte do pensamento espinosano que não tenha tratado de alguma maneira o *conatus*; mas também, como logo se verá, não há nesta heterogênea tradição nenhuma formulação do *conatus* que tenha sido suficiente para o pensamento espinosano: o *conatus* formulado por Espinosa é um conceito completamente novo, principalmente por conta da sua radical importância na estrutura ontológica de todos os seres.

³¹ Cf. H.A. WOLFSON, *op. cit.*, II, cap. XVIII, ii, p. 195-208.

³² No original: *Haec Propositio per se patet.*

³³ No original: *Definitio enim cujuscunque rei ipsius rei essentiam affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit.*

³⁴ No original: *Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere.*

³⁵ Cf. H.A. WOLFSON, *op. cit.*, II, cap. XVIII, ii, p. 197-198.

Proposição 5: As coisas são de natureza contrária, isto é, não podem coexistir no mesmo sujeito, na medida em que uma pode destruir a outra.³⁶

Continuação do princípio negativo do *conatus*. Estamos diante da afirmação da positividade e indestrutibilidade intrínsecas de uma essência singular. É não apenas absurdo, como é também racionalmente inconcebível, à luz de todos os dados que estão sendo levantados com respeito à estrutura corporal dos seres, que a estrutura de um ser qualquer comporte uma contradição interna. Em dados físicos, que uma certa estrutura corporal comporte naturalmente um elemento que acarrete necessariamente sua destruição. A natureza de um ser qualquer é sempre determinada pela concordância entre todos os seus elementos constituintes.

Proposição 6: Toda coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser.³⁷

Inicia-se a definição positiva, ainda que indireta (já veremos por quê), do *conatus*. Wolfson³⁸ mostra como os autores clássicos haviam identificado o princípio na estrutura dos seres: segundo Diógenes de Laércio, os estóicos são os autores da afirmação de que “o primeiro impulso (*hormén, appetionem*) do animal ... é pela autopreservação”; Cícero, reconhecendo em sua própria afirmação uma repetição da visão aristotélica, diz que “todo organismo natural deseja (*vult*) preservar o próprio ser”; Santo Agostinho dedica um capítulo da *Cidade de Deus* a analisar “o modo como as coisas naturais desejam existir (*se esse velle*) ou conservar sua existência (*suum ... esse consuerunt*)”, no que é seguido irretocavelmente por Santo Tomás (“toda coisa natural deseja [*appetit*] sua autoconservação”), Duns Scoto (“toda coisa natural deseja [*appetat*] a própria existência”) e Telesius e outros filósofos da Renascença.³⁹

Ao tempo de Espinosa, o conceito de *conatus* é um verdadeiro lugar-comum⁴⁰, tanto que ele sequer se preocupa em fornecer-lhe uma definição direta, mas sim define-o indiretamente, a partir da constatação da sua relevância na composição essencial de todas as coisas. Ainda como mostra Wolfson, em todas estas citações tradicionais do princípio positivo do *conatus*, ele é entendido como uma espécie de vontade ou arbítrio. “Tais termos” — diz Wolfson — “podem, todos, ser traçados pelo termo grego *hormé*”, que significa apetite da alma. O termo, porém, também pode ser utilizado como sinônimo de *conatus*, tal como aparece em Cícero e até mesmo em Hobbes. Wolfson: “Porém, qualquer que tenha sido a sua fonte, Espinosa elaborou diretamente a sua definição do princípio de autopreservação, onde há uma conexão histórica entre o termo *conatus* e o termo *hormé*”.⁴¹

³⁶ No original: *Res eatenus contrariae sunt naturae, hoc est, eatenus in eodem subjecto esse nequeunt, quatenus una alteram potest destruere.*

³⁷ No original: *Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.*

³⁸ Cf. H.A. WOLFSON, *op. cit.*, II, cap. XVIII, ii, p. 195-196.

³⁹ Dentre todas as formulações positivas do *conatus* oferecidas pela tradição, os estóicos são os únicos a afirmar que o *conatus* está presente exclusivamente nos animais. A afirmação de que todos os seres da natureza (incluindo os vegetais e, sem exceção, todas as coisas inanimadas) possuem o desejo de autoconservação chega com os teólogos medievais e vem para permanecer, ainda que com pequenas (mas importantíssimas) nuances, para o que um estudo muito mais aprofundado mereceria ser conduzido: ainda que todos os seres apresentem um *conatus* interior, este implica, em qualquer circunstância, a ausência de um princípio autodestrutivo? A mesma tradição teológica medieval que afirmou o *conatus* em todos os seres pode acreditar que sim, há algo de autodestrutivo nos seres — e mais especificamente no ser humano —, nos freqüentes (e para ela preciosos) momentos em que trata dos prejuízos físicos e morais que advêm das más-ações tomadas pelos homens por sua própria vontade.

⁴⁰ Cf. H.A. WOLFSON, *op. cit.*, II, cap. XVIII, ii, pg. 196: “...na coleção hebraica de sermões [do professor de Espinosa] Saul Levi Morteira, um dos sermões começa com a afirmação de que ‘A Natureza, mãe de todos os seres criados, tem implantada em si um desejo e um impulso de lutar pela autopreservação’”.

⁴¹ Cf. H.A. WOLFSON, *op. cit.*, II, cap. XVIII, ii, p. 197.

Proposição 7: O esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa coisa.⁴²

Afirmção de importantes conseqüências, porque mostra que o *conatus* do ser não é um livre-arbítrio. Espinosa estabelece uma distinção, ao referir-se à essência dos seres: há tanto uma essência atual (ou essência dada) quanto uma essência ideal em cada ser. A primeira é a mencionada nesta proposição 7; a outra é mencionada no *Tratado político*, cap. II, § 2 (“...o princípio em virtude do qual as coisas naturais existem e persistem na sua existência não se pode concluir da sua definição, pois a sua essência ideal permanece, depois de elas terem começado a existir, a mesma que antes de existirem”), e explicada na *Espístola 9*, a De Vries (por essência ideal de algo, Espinosa quer dizer “a concepção de uma coisa na mente, irrespectiva de sua existência ou inexistência fora da mente”; segundo ele, nesta carta a De Vries, o contraste entre essência atual e essência ideal é formulado enquanto entre um tipo de definição que “explica uma coisa que está fora do intelecto” e outro tipo de definição “que explica uma coisa tal como é ou pode ser concebida por nós”⁴³).

Enfim, essência atual e essência ideal de uma coisa são, respectivamente, a estrutura real que uma coisa tem atualmente (a maneira como uma coisa está sendo atualmente), e uma estrutura não necessariamente real, mas que é concebível pela mente. Dizer que algo tem uma estrutura atual, ou dada, é também dizer que tal estrutura é forçosamente dada à coisa, isto é, sem ela a coisa não poderia ser o que é, o que equivale a dizer, neste caso, que a coisa sequer seria. Tanto assim que Espinosa revolucionaria a definição clássica que separava essência e existência, afirmando que a essência é aquilo sem o que a coisa existente não pode ser concebida e vice-versa.

Toda coisa real tem uma essência atual, e dela necessariamente decorrem alguns efeitos, que necessariamente decorrem apenas dela. Aí, com relação ao *conatus*, o que Espinosa faz é simplesmente confundi-lo com a essência atual da coisa: o princípio ou esforço de autopreservação é tão essencial que não se trata de algo atribuível acidentalmente aos seres, mas antes integra a sua composição mais necessária, fazendo com que o próprio *conatus* do ser seja idêntico a ele. Isto confirma o *conatus* enquanto desejo do ser, na medida em que o desejo é definido como sendo a própria essência do ente, mas não dá ao *conatus* um estatuto de desejo arbitrado: o *conatus* é um desejo natural e inevitável do ser; não vem ao caso discutir se o homem, ente dotado de pensamento e consciência, tem o poder de decidir (arbitrar) possuir esse *conatus*, porque o *conatus* não é algo arbitrável: é uma potência tão necessária ao ser que está acima de qualquer um dos seus poderes. O *conatus*, assim, não pode ser visto como livre-arbítrio, porque o arbítrio diz respeito ao contingente.

Por uma questão de realismo e (o que lhe equivale) racionalidade, o sujeito deve reconhecer a potência naturalmente necessária desse princípio em si mesmo; é irrelevante supor ou não que ele próprio, enquanto sujeito, possa aceitar a existência do *conatus* em si mesmo: isto equivaleria a querer decidir ou não pela condição de realidade da sua própria existência individual no mundo. Assim como a própria essência atual da coisa não é distinguível da coisa, também a coisa é inconcebível enquanto destituída ou destituível do *conatus*.

Proposição 8: O esforço pelo qual cada coisa tende a perseverar no seu ser não envolve tempo finito, mas um tempo indefinido.⁴⁴

Esta proposição completa a anterior. A essência atual da coisa (diz ainda o *Tratado político*, cap. II, § 2), a maneira como a coisa está sendo atualmente, a maneira como a coisa está existindo, tem sua manutenção dependente da mesma força que fez com que esta existência se

⁴² No original: *Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.*

⁴³ Cf. H.A. WOLFSON, *op. cit.*, II, cap. XVIII, ii, p. 198-199.

⁴⁴ No original: *Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit.*

iniciasse. “Daí a conseqüência que o poder pelo qual as coisas da Natureza existem e agem não pode ser outro senão o poder eterno de Deus”, conclui Espinosa. “Se qualquer outro poder tivesse sido criado, não poderia, com efeito, conservar-se a si próprio e, por conseguinte, também não poderia conservar as coisas naturais, mas teria ele mesmo necessidade, para permanecer na existência, do mesmo poder que era necessário para que fosse criado”⁴⁵. Dado que o *conatus*, então, segue-se da natureza infinita de Deus, ele próprio não pode dizer respeito a um tempo finito. A demonstração desta proposição 8 ainda diz: “Se esse esforço, com efeito, envolvesse um tempo limitado que determinasse a duração da coisa, resultaria, então, da própria potência em virtude da qual a coisa existe que a coisa já não poderia existir depois desse tempo limitado, mas deveria ser destruída”⁴⁶, o que é absurdo por força do que é dito na proposição 4: “Nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior”.

Espinosa, até certo ponto, desenvolveu sua própria concepção do *conatus* a partir das linhas deixadas especialmente pelo pensamento estóico, mas há dentre as inovações da sua concepção uma em especial, que distancia ainda mais a idéia do *conatus* enquanto arbítrio:

Os estóicos insistiram em dizer que o *conatus*, enquanto desejo ou vontade do ser pela autopreservação, é um atributo exclusivamente animal, e por extensão humano. A distinção entre coisas animadas (que têm vontades) e inanimadas (que não as têm) era importante para a tradição também por auxiliar a justificação das teorias morais do regramento das próprias vontades: o *conatus* é animal (e, mais ainda, é humano), porque significaria um esforço do indivíduo tomado também por deliberação própria, como que legitimando o próprio desejo de autoconservação a partir de uma realização formalmente adequada às regras de conduta.

Em Espinosa, a distinção entre seres animados e inanimados não tem lugar. Porque o *conatus* pela autopreservação pode ser encontrado em qualquer ser, é o bastante para considerarmos que tudo é animado. Como mostra Wolfson, na filosofia espinosana, no lugar da distinção entre coisas animadas e inanimadas, “existe uma distinção entre corpos e mentes, ou seja, entre modos de extensão e modos de pensamento. Pela “coisa” e por “cada coisa” de que ele fala nas proposições IV a VIII, ele quer dizer “corpo”, como fica evidente a partir da afirmação que abre a demonstração da proposição X. Por conseguinte, o que Espinosa afirma até aqui é que existe nos corpos um *conatus* pela autopreservação”⁴⁷.

Proposição 9: A mente, quer enquanto tem idéias claras e distintas, quer enquanto tem idéias confusas, esforça-se por perseverar no seu ser por uma duração indefinida e tem consciência do seu esforço.⁴⁸

Da 4.^a à 8.^a proposição, Espinosa tratou do *conatus* enquanto um *conatus* presente em todos os seres, isto é, enquanto um *conatus* físico, corporal. A proposição 9 enuncia o *conatus* enquanto (também) um princípio de autoconservação exercido pela própria mente. Dizer que a mente tem um *conatus* próprio é dizer que ela tende a permanecer pensando. Isto porque, sendo a ordem e conexão das idéias a mesma que a ordem e conexão das coisas, e tendo as coisas (isto é, os corpos) uma disposição natural ao movimento contínuo (como expressam os postulados físicos cartésio-espinosanos, que afirmam que um corpo só constringe ou cessa seu movimento por determinação de uma causa externa — do mesmo modo que um *conatus* é constringido ou cessado por força de uma causa externa), segue-se que o pensamento

⁴⁵ No original: *Ex quo sequitur, rerum naturalium potentiam, quâ existunt, & consequenter quâ operantur, nullam aliam esse posse, quâm Dei aeternam potentiam. Nam si quae alia creata esset, non posset seipsam, & consequenter neque res naturales conservare; sed ipsa etiam eâdem potentiâ, quâ indigeret, ut crearetur, indigeret, ut in existendo perseveraret.*

⁴⁶ No original: *Si enim tempus limitatum involveret, quod rei durationem determinaret, tum ex solâ ipsâ potentiâ, quâ res existit, sequeretur, quòd res post limitatum illud tempus non posset existere, sed quòd deberet destrui.*

⁴⁷ Cf. H.A. WOLFSON, *op. cit.*, II, cap. XVIII, ii, p. 200.

⁴⁸ No original: *Mens tam quatenus clara, & distincta, quâm quatenus confusa habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinitâ quâdam duratione, & hujus sui conatus est conscia.*

tende intermitentemente ao movimento mental, isto é, ao pensamento. E, enfim, tal como ocorre quanto às coisas corporais, o pensamento só pode ser constringido ou cessado por força de uma causa externa (sempre, lembre-se, por um outro pensamento, porque um modo de um certo atributo só pode ser influenciado em seu movimento por outro modo do mesmo atributo; é por isto que só um corpo pode incitar outro ao movimento ou ao repouso, e só uma mente pode incitar outra ao pensamento ou à inconsciência). Finalmente, esse movimento mental contínuo dá-se independentemente de serem as idéias movimentadas pela mente adequadas ou não, o que significa que o *conatus* opera tanto na paixão quanto na ação.

Proposição 10: Uma idéia que exclui a existência do nosso corpo não pode existir na nossa alma, mas é-lhe contrária.⁴⁹

Proposição 11: Se uma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de agir do nosso corpo, a idéia dessa mesma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de pensar da nossa mente.⁵⁰

O *conatus* pode dizer respeito ao corpo apenas, à mente apenas, ou à mente e ao corpo juntos. O primeiro caso é retratado pelas proposições 4 a 8; o segundo, pela proposição 9; enquanto o último o será pelas proposições 10 e 11. Aqui, nega-se a existência de contradição interna no ser, com relação à consciência que a mente tem do corpo. Seguindo ainda o princípio de que a ordem e conexão das idéias segue a dos corpos, atesta-se que, em primeiro lugar, não é possível à mente constatar a anulação do corpo porque isto significaria estar consciente de sua própria inexistência, o que é absurdo além de impossível; em segundo lugar, atesta-se o paralelismo entre as potências de ação da mente e do corpo: a potência de agir da mente será sempre determinada pela potência de agir do corpo, e isto será a base fundamental da condição para todos os afetos humanos. Se voltarmos à definição 3, veremos como Espinosa define os afetos: “afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as idéias dessas afecções”.

A distinção estabelecida para o *conatus* da mente e do corpo é importante em Espinosa, porque é a partir dela que ele diferencia de maneira explícita a vontade (*voluntas*) e o apetite (*appetitus*), tal como esclarece o escólio à proposição 9: “Este esforço, enquanto se refere apenas à mente, chama-se *vontade*; mas, quando se refere ao mesmo tempo à mente e ao corpo, chama-se *apetite*. O apetite não é senão a própria essência do homem, da natureza da qual se segue necessariamente o que serve para a sua conservação; e o homem é, assim, determinado a fazer essas coisas. Além disso, entre o *apetite* e o *desejo* não há nenhuma diferença, a não ser que o desejo se aplica geralmente aos homens quando têm consciência de seu apetite e, por conseguinte, pode ser assim definido: *o desejo é o apetite de que se tem consciência*. É, portanto, evidente, em virtude de todas estas coisas, que não nos esforçamos por fazer uma coisa que não queremos, não apeteçamos nem desejamos qualquer coisa porque a consideramos boa; mas, ao contrário, julgamos que uma coisa é boa porque tendemos para ela, porque a queremos, a apeteçamos e desejamos”.⁵¹

Wolfson mostra que os termos *conatus*, *voluntas*, *cupiditas*, *appetitus*, são tomados por Espinosa como estreitamente relacionados: “Eles todos têm em comum, de acordo com ele, o significado geral de uma luta pela autopreservação e de uma busca dos meios que favoreçam o logramento dessa autopreservação. Essa luta não é um ato livre, pelo qual uma afirmação

⁴⁹ No original: *Idea, quae Corporis nostri existentiam secludit, in nostrâ Mente dari nequit, sed eidem est contraria.*

⁵⁰ No original: *Quicquid Corporis nostri agendi potentiam auget, vel minuit, juvat, vel coercet, ejusdem rei idea Mentis nostrae cogitandi potentiam auget, vel minuit, juvat, vel coercet.*

⁵¹ No original: *Hic conatus, cum ad Mentem solam refertur, Voluntas appellatur; sed cum ad Mentem, & Corpus simul refertur, vocatur Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cujus naturâ ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessariò sequuntur; atque homo ad eadem agendum determinatus est. Deinde inter appetitum, & cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitûs sunt conscii, & propterea sic definiri potest, nempe, Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia. Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra nos propterea, aliquid bonum esse, judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus.*

ou negação é feita, mas antes um ato que se segue da natureza eterna de Deus.⁵² O desejo, então, não é a procura de alguma coisa que já tenha sido julgada boa, pois que um julgamento, antes que preceda, segue tal tipo de desejo”.⁵³

III

O que significa dizer que o *conatus* é potência de existir e agir, enfim? Significa identificá-lo à essência atual da coisa enquanto uma realidade corporal, tendente sempre a manter-se na existência, e também àquela mesma essência enquanto realidade mental, capaz de ter uma idéia adequada dessa sua existência. Apenas o homem é dotado de consciência, isto é, capacidade de percepção do seu próprio processo de conhecimento do real. Só no homem o *conatus*, que é sempre uma potência pela continuidade na existência, torna-se também potência pela capacidade ativa, porque só o homem é capaz de tomar conhecimento da extensão do seu próprio *conatus* de maneira adequada.

O homem, no discurso ético, é o tema por excelência. No pensamento espinosano, tão e completamente multidisciplinar, os problemas éticos e epistemológicos são exatamente os que fazem com que o homem difira dos outros seres — todos, lembre-se, abordáveis pelas bases do pensamento espinosano, que repousam sobretudo na metafísica e na física conjuntamente. Se temos em mãos a questão da liberdade e da felicidade humanas, devemos perceber que, não havendo causas finais na Natureza e por extensão no próprio homem, e sendo todas as causas da sua realidade causas eficientes, devemos primordialmente identificar o padrão de medida para a possibilidade dessa liberdade e dessa felicidade.

O antigo padrão de perfeição utilizado pela tradição, que era a idéia de uma perfeição ideal alcançável ou não pelas coisas reais, em Espinosa não tem nenhum sentido, justamente porque aquele antigo ideal de perfeição baseava-se na idéia de causalidade final. Num mundo e numa Natureza governados exclusivamente por causas eficientes, devemos observar a maneira mais autêntica pela qual se manifesta o próprio real: sua fisicidade. O *conatus* presente em todas as coisas é o fundamento maior para a sua identidade e para a sua existência. O real é em ato, porque é dotado de um *conatus* próprio. A antiga idéia de perfeição é substituída por uma compreensão nova da adequação devida a todo e qualquer ser: agora, adequado ao ser não é mais o que lhe permite realizar seu fim natural, mas sim é o que eficientemente permite que a coisa seja em ato o que é em potência. Não há fins para a existência humana que sejam dados pela sua própria estrutura natural. O homem, ao atribuir fins a si mesmo, nada mais faz do que movimentar o *conatus* que lhe é peculiar: seu apetite, tornado desejo enquanto ele tem dele consciência.

O princípio fundamental de todo e qualquer ser é o da sua própria essência. Esta, por afirmar o ser e não permitir brecha para qualquer contradição do ser, apresenta-se como uma tendência a permanecer sendo, isto é, uma tendência à existência. O real é um complexo de incontáveis modos dos dois atributos da Substância, e estes modos, chocando-se ou envolvendo-se continuamente, necessariamente causam um determinado efeito sobre os demais; como os modos existentes são sempre dotados de uma força física própria, e como a força física de um pode ser maior, menor ou equivalente à do outro, ocorre que, a partir do encontro entre os diferentes modos de um mesmo atributo, sempre o mais forte entravará ou anulará o movimento (ou potência de permanecer no ser) do modo mais fraco, ou mesmo poderá não sofrer ou causar qualquer influência quando sua potência de ser for equivalente à do outro modo.

O homem, sendo o único ente dotado de consciência, é o único que apresenta o seu *conatus* também enquanto desejo, isto é, enquanto apetite de que ele próprio tem consciência. Por que o homem tem apetites? Não porque eles sejam meios de identificar finalidades ideais ao

⁵² Confirma-se, quanto a isto, o que foi dito acerca da proposição 7.

⁵³ Cf. H.A. WOLFSON, *op. cit.*, II, cap. XVIII, ii, p. 204.

homem — porque não existem causas finais —, mas sim porque o homem, sentindo que as coisas que lhe dão prazer aumentam a sua potência de agir, procura estabelecê-las como objetos adequados a ele próprio, e dedica-se à busca e ao cultivo de tais objetos. O homem é um ente dotado de afetos. As afecções ocorrentes em seu corpo são causa para que ele tenha consciência delas, e tal consciência são os seus próprios afetos. O homem pode ser-lhes sua causa adequada (sua causa total) ou inadequada (sua causa parcial); no primeiro caso, o afeto será uma ação do seu ser, e no segundo será uma paixão. Por ser dotado de consciência, o homem simplesmente não tem como deixar de sentir os seus próprios afetos; e como algumas afecções do corpo fazem com que a potência do corpo aumente, e como o homem necessariamente toma consciência deste aumento da sua potência de agir, não há como o homem não querer a continuidade de tal afecção em seu corpo. O homem é, por isto, um ser essencialmente desejante. A partir deste aspecto, o seu desejo torna-se um afeto primário em sua mente: outros afetos surgem no homem enquanto derivação do seu desejo. Junto do desejo, entretanto, Espinosa identifica mais dois afetos originários: alegria e tristeza.

“A alegria”, diz ele na seção do Livro III dedicada às definições dos afetos, “é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior”, e “a tristeza é a passagem de uma perfeição maior para uma menor”.⁵⁴ Ou seja, alterações no próprio grau de realidade do ser: as afecções corporais, por aumentarem, manterem ou diminuírem a potência ativa do ente, identicamente aumentam, mantêm ou diminuem a sua própria realidade. A vontade de permanecer na existência e, nisto, de aumentar a sua própria potência ativa, sequer é uma questão de arbítrio humano: é um princípio tão essencialmente seu, que se fosse dele subtraído significaria a sua própria anulação dentro do real. Essencialmente, então, o homem tende à busca da alegria — não enquanto uma busca finalista, mas sim enquanto uma busca atual. A procura humana se dá primordialmente não pelo que seja bom, mas sim pelo que lhe dá prazer; esta é a atitude humana mais essencial, e caso seja necessário construir uma moral para o homem, esta não poderá sustentar-se em outro alicerce que não aquele.

Nem sonhando de olhos abertos a tradição seria capaz de conceber uma moral desse tipo. Classicamente, a moral é trabalhada de modo a ser um caminho onde o desejo é doutrinado ou anulado, o que para Espinosa é a suprema violência. Tocando nos dois grandes problemas colocados para elucidação por toda a história da filosofia ética, como resolver espinosamente a liberdade e a felicidade do homem? A liberdade, segundo a tradição judaico-cristã, sempre foi vista como capacidade de livre-arbítrio, ou seja, capacidade de escolher o caminho a ser tomado dentre as diversas alternativas colocadas. A modernidade passou a diferenciar esta liberdade enquanto livre-arbítrio de uma liberdade enquanto possibilidade de determinar as próprias alternativas, especialmente no campo político. Em Espinosa, a liberdade é um conceito antes metafísico e físico do que político, e consiste na capacidade que o ente tem para ser, existir e agir ao mesmo tempo.

Quanto à felicidade, ela é classicamente concebida como a posse de um bem qualquer, mas no pensamento moderno deixa de ser ela próprio um bem em si para tornar-se estado de espírito nascido da posse de determinado bem. Tanto clássica quanto modernamente, porém, a felicidade é vista na maioria das vezes como uma finalidade para o homem; mais do que isto, é vista como a suma finalidade humana, e guiado por ela o homem é levado a seguir tais ou quais condutas: a felicidade enquanto finalidade ética do homem. Em Espinosa, onde não há causa final, é bom tudo o que aumenta a potência de agir dos seres, e identificar a causa desse aumento é o que basta para que se determine ao homem aquilo que lhe pode trazer sua satisfação mais essencial. O homem é feliz conquanto tenha consciência de que pode realizar a sua própria liberdade, isto é, enquanto, à parte qualquer constrangimento à sua potência de ação, tenha como ser, existir e agir a um só tempo.

⁵⁴ No original: II. *Laetitia est hominis transitio à minore ad majorem perfectionem.*; III. *Tristitia est hominis transitio à majore ad minorem perfectionem.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAUÍ, MARILENA: “Laços do desejo”, in Novaes, Adauto (Org.): *O Desejo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- CHAUÍ, MARILENA: “Sobre o Medo”, in Novaes, Adauto (Org.): *Os Sentidos da Paixão*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- ESPINOSA, BARUCH: *Ethica more geometrico demonstrata*, in *Spinoza Opera*, ed. Gebhardt, Heidelberg, 1925, vol. 2.
- ESPINOSA, BARUCH: *Ética*, tradução de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões, in Coleção “Os Pensadores”, volume *Spinoza II*, São Paulo, Nova Cultural, 4.ª edição, 1989.
- ESPINOSA, BARUCH: *Tractatus politicus*, in *Spinoza Opera*, ed. Gebhardt, Heidelberg, 1925, vol. 3.
- ESPINOSA, BARUCH: *Tratado político*, tradução de Manuel de Castro, in Coleção “Os Pensadores”, Volume *Spinoza I*, São Paulo, Nova Cultural, 4.ª edição, 1989.
- WOLFSON, HARRY AUSTRYN: *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.

Este texto foi originalmente apresentado como dissertação para o curso de História da Filosofia Moderna I, ministrado no primeiro semestre de 1995 pela Prof.^a Marilena de Souza Chauí e, a seu convite, foi posteriormente em: *Cadernos espinosanos I(1)*, p. 7-44, São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1996.