

**Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – IFCS
Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGF**

Alex Sandro Leite

Spinoza e o *De Intellectus*: o problema da transição

Orientador: André Martins

**Agosto/2010
Rio de Janeiro**

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Alex Sandro Leite

Spinoza e o *De Intellectus*: o problema da transição

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: André Martins

Agosto/2010
Rio de Janeiro

Leite, Alex Sandro.

Spinoza e o *De Intellectus*: o problema da transição/ Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2010.

Orientador: André Martins

Tese (doutorado) – UFRJ/ IFCS/ PPGF, 2010, 193 p.

Referências Bibliográficas:

1. Spinoza. 2. TIE. 3. Transição. 4. Ética. 5. Conhecimento.

I. Martins, André. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. III. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCS. IV. Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGF.

LEITE, Alex Sandro. Spinoza e o *De Intellectus*: o problema da transição, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ (Tese de Doutorado), 2010.

Rio de Janeiro, 26 de agosto de 2010.

Prof. Dr. André Martins – UFRJ

Prof. Dr. Laurent Bove – Université d’Amiens

Prof. Dr. Homero Santiago – USP

Prof. Dr. Celso Azar – UFRJ

Prof. Dr. Francisco de Guimaraens – PUC-Rio

“... nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos parece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto mar aberto”.

Nietzsche, *A gaia ciência*, §343.

Agradecimentos

A André Martins, pela confiança, orientação e amizade.

A Laurent Bove, pela generosidade e supervisão do meu estágio na França.

Aos professores Homero Santiago, Maurício Rocha e Gilvan Fogel pelas sugestões.

Ao programa CAPES-COFECUB, pela bolsa de estudos na França.

Ao SpiN, nosso grupo de pesquisa.

Ao IFCS/UFRJ, pelo acolhimento.

Ao DCHL/UESB.

A Vânia, Raquel, Laís e Anita.

A Ju, Juliana, Tita, Pou, Leandro e Beth, pelos cafés e leituras.

A Denise, Fifa, Auter e Marcelo.

A Marcos Ferreira de Paula e André Itaparica.

LEITE, Alex Sandro. Spinoza e o *De Intellectus*: o problema da transição. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ/IFCS/PPGF (Tese de Doutorado), 2010.

Resumo

O objetivo da tese é analisar o problema da transição no *Tractatus de Intellectus Emendatione* de Spinoza, nomeado aqui de *De Intellectus*. Chamamos de transição o trabalho de desativação de formas de perceber e desejar. A desativação implica pensar a existência como uma possibilidade de passar ao que a nossa natureza interna exige de mais forte. Assim, a narrativa do *De Intellectus* é analisada aqui como um plano de passagem. Nesse plano, os aspectos éticos e cognitivos da obra estão vinculados. Pois, uma vez que há transição no campo da percepção, há também no campo do existir e vice versa. Portanto, ética e conhecimento são indissociáveis. A hipótese que nos orientou foi a de que, a transição envolve uma tensão entre formas de ser e perceber instituídas e a possibilidade de retomar as forças do pensamento através da problematização do existir, segundo a noção de vida humana mais forte. Entendemos que, conceber uma idéia do existir como problema é a passagem inicial ao pensamento. A narrativa do *De Intellectus* coloca em evidencia a tensão entre uma vida submetida aos fins, que a fragmenta (debilita), e a possibilidade de inaugurar um movimento existencial em que a cadência é determinada por uma exigência das próprias forças de pensar e existir.

LEITE, Alex Sandro. Spinoza et le *De Intellectus*: le problème de la transition, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ/IFCS/PPGF (Thèse de Doctorat), 2010.

Résumé

L'objectif de la thèse est analyser le problème de la transition dans le *Tractatus de Intellectus Emendatione* de Spinoza, qui apparaît ici sous le nom de *De Intellectus*. Nous appelons transition le travail de désactivation des formes de percevoir et désirer. La désactivation implique de penser l'existence comme une possibilité de passer à ce que notre nature interne exige de plus fort. Ainsi, le récit de *De Intellectus* est analysé ici comme un plan de passage. Dans ce plan, les aspects éthiques et cognitifs de l'oeuvre sont liés. En conséquence, une fois qu'il y a transition dans le champ de la perception, il y a également transition dans le champ de l'existence et vice versa. Donc, l'éthique et la connaissance sont indissociables. L'hypothèse qui nous a guidée a été celle selon laquelle la transition implique une tension entre des formes d'être et de percevoir instituées et la possibilité de reprendre les forces de la pensée à travers la problématique de l'existence, selon la notion de vie humaine plus forte. Nous comprenons que concevoir une idée de l'existence comme problème est le passage initial à la pensée. Le récit de *De Intellectus* met en évidence la tension entre une vie soumise aux fins, qui la fragmentent (la débilite), et la possibilité d'inaugurer un mouvement existentiel où la cadence est déterminée par une exigence des propres forces de penser et d'exister.

SUMÁRIO

Introdução	10
1 – Síntese do percurso	10
2 – Passando ao problema	15
Capítulo 1: Início do <i>De Intellectus</i>	22
1.1 A ação do problema	22
1.2 A tensão inicial	25
1.3 <i>Novum institutum</i>	31
1.4 O problema da decisão	51
1.5 A concepção de um <i>fin</i>	63
Capítulo 2: Existência e percepção	72
2.1 Sobre a <i>Carta 37</i>	72
2.2 O paradoxo do <i>exemplar</i>	77
2.3 Um <i>fin</i> às ciências?	87
2.4 A imanência das regras	89
2.5 Modos de percepção	99
Capítulo 3: Experiências do entendimento	107
3.1 O que é <i>necessário</i> conhecer	107
3.2 O critério da <i>summa laetitia</i>	115
3.3 A dinâmica do intelecto	124
3.4 A ideia do <i>Ser perfeitíssimo</i>	129
3.5 Uma teoria do conceito	134
Capítulo 4: A imanência da transição	153
4.1 O sentido da conversão	153
4.2 Os combates do método	162
4.3 A autoconstituição do intelecto	172
4.4 Exigência, transição, tensão	177
4.5 Uma nova experiência	181
Conclusão	185
Bibliografia	189

Introdução

1 – Síntese do percurso

O objeto desta tese é o problema da transição na existência e no pensamento, segundo o *Tractatus de Intellectus Emendatione (Tratado da Emenda do Intelecto)* de Spinoza, chamado aqui de *De Intellectus*. Pensar em transição é supor uma vida anterior, um momento crítico e a abertura de um novo percurso. É uma narrativa em que as passagens se integram, formando um quadro sobre a própria dificuldade do que pode ser passar simultaneamente a uma vida mais forte e ao pleno uso do entendimento.

A narrativa do *De Intellectus* envolve uma situação-problema: a passagem à vida reflexiva começa com a problematização da predominância de um antes que não corresponde ao que é exigido no presente. Trata-se de conquistar um modo próprio de ser ou permanecer numa maneira de existir em que a potência de agir se restringe ao mínimo do que se pode.

Spinoza soube, no *De Intellectus*, retomar o velho problema da filosofia: pensar o que é a nossa exigência maior. Também Epicteto soube se colocar o mesmo problema. Epicteto, o escravo que virou filósofo. A liberação das forças de existir e pensar é o que o tema da transição explora. Nada de novidade: somente recomeço incessante! Porque é justamente esse desde sempre o trabalho: reconquistar uma potência de começo. Ora, o quanto é possível descobrir e conquistar numa retomada?

E uma dívida retirada do peso histórico nos convém aqui. Podemos identificar isso como experiência de iniciação. Tal experiência é o esforço para passar ao que pode ser a realização de uma nova exigência. Esse problema aciona a reflexão. O problema age sobre a disposição de pensar, uma vez que tanto a concepção de um estilo de vida quanto a percepção correspondente a esse estilo dependem de uma reviravolta existencial, descoberta num momento crítico. É um momento que Spinoza descreve como a ilusão de se prender aos fins que subordinam a potência de agir e pensar. Mas como pode haver uma tensão entre certos fins e a capacidade de ação se os modos de agir estão no limite do que pode a nossa natureza? Essa questão tensiona, em parte, o próprio corpo da tese.

Outra questão que perpassa o nosso trabalho é: como ultrapassar um estado de confusão, quando as experiências nos fixam mais nesse próprio estado e não nos abrem à plena potência do intelecto? A descoberta e a conquista de uma vida mais forte constituem uma exigência que raramente se efetiva? O *De Intellectus* é o momento de uma tensão.

O estado de tensão apresentado é o conflito entre o antes e o momento crítico de avaliação sobre o que, enfim, foi vivido. Spinoza retoma o passado através de uma reflexão em que uma forma do antes precisa ser desativada, e um novo agora necessita ser ativado. Nasce então, a necessidade de instituir uma nova maneira de viver e pensar. Mas não é possível constituir um novo presente, sem que se esteja inteiramente envolvido na própria necessidade que se apresenta. Assim, o problema da decisão emerge como um intervalo entre o antes e o depois. Um intervalo é introduzido na trajetória, de forma que algo possa mudar.

A desativação de um tempo anterior ilusório se efetiva como engendramento de *um fim*, de *um desejo*, que corresponde ao apelo da própria natureza considerada em si mesma. E Spinoza usa a potência imaginativa aliada à capacidade de conceber o que pode ser o caminho que condiz ao próprio ser.

Assim, na primeira etapa da tese, analisamos os seguintes pontos: 1) o problema da transição age sobre o pensamento, uma vez que é colocado numa situação onde quem problematiza está inteiramente envolvido; 2) e 3) não é possível transição sem uma tensão inicial; 4) constituir um novo modo de vida é a condição para continuar a tarefa do pensamento, a saber, constituir passagens na existência, liberações; 5) não há finalismo na *Natureza*, porém, é possível se constituir em torno de um fim concebido segundo o que exige a natureza própria.

E o prosseguimento da tese exigiu a tematização do elo entre existência e percepção. Começamos este tema a partir da *Carta 37*, de 10 de junho de 1666, endereçada à J. Bouwmeester. Nela, Spinoza explica ao amigo a necessidade de constituir um estilo de vida tenaz como condição de entrada na vida meditativa. Encontrar o melhor modo de percepção é, antes de tudo, encontrar a melhor maneira de viver. Um passo na vida reflexiva é um passo em direção ao que fortalece essa vida. Pensar e viver são movimentos indissociáveis.

O problema é que o viver e o pensar podem ser sentidos como movimentos separados. Podem ser imaginados como dois campos desconexos. No entanto, a maneira como nos organizamos no mundo está diretamente vinculada ao modo como nós o percebemos. Uma existência fraca (sem autonomia) corresponde ao modo como as opiniões mais débeis organizam nossos interesses. Uma existência forte (autônoma) corresponde ao trabalho de desativação das opiniões que obstruem a passagem ao pleno exercício do pensamento.

No *De Intellectus*, a desativação da forma débil de desejar requer o uso da concepção de um *modelo* de vida mais forte. O *modelo* é um instrumento de desarticulação de uma forma confusa de desejar, isto é, que se prende a fins ilusórios.

Entretanto, o problema que a forma *exemplar* apresenta é justamente o de como uma forma (ainda imaginativa) pode combater outra forma imaginativa. Para Spinoza, a forma de desejar se divide entre forte e fraca. A clareza dessa divisão permite pensar o uso da imaginação vinculada ao melhor modo de preservação de nós mesmos. Conceber a ideia que representa a natureza humana na sua dimensão mais potente é poder pensar na possibilidade de uma vida mais forte, ou seja, uma vida constituída através da alegria ativa.

A concepção de uma vida mais forte é um fim concebido segundo o interesse de ultrapassar um estado de subserviência ao que nos impede de passar à liberdade. E, nesse caso, todo conhecimento rigoroso sobre a *Natureza* estaria empenhado na superação de nosso próprio estado de debilidade no mundo.

Não pode haver superação de uma situação-problema desconhecendo-se o modo essencial como ela se efetiva. Conhecer o modo constitutivo das coisas é a condição para instituir um novo modo de existir. A nova existência não decorre de um ideal de existir, e sim da percepção do modo como a realidade é ordenada e encadeada. Somente percebendo as condições essenciais de efetivação das coisas é possível uma nova inserção no mundo.

As regras de efetivação dos acontecimentos são imanentes. No entanto, não temos inicialmente uma percepção adequada das coisas. Inserimos-nos na ordem da vida a partir de percepções que já circulam ou que apenas percebemos vagamente. Mas almejamos um passo em direção a um modo de percepção em que o entendimento se efetiva. Também almejamos uma percepção em que imediatamente é possível saber, por nós mesmos, que a parte é indissociável do todo, que há uma sequência necessária na ordem de um cálculo, que certas formas de desejar produzem necessariamente certos modos de vida etc.

Assim, na segunda etapa da tese, os temas analisados são: 1) a vida do conhecimento exige um modo de existência próprio; 2) a necessidade de conceber um *modelo* de existência mais forte está ligada ao interesse em distinguir um modo débil de existir de um modo que esteja em acordo com o que nossa natureza exige; 3) a atribuição de um *fim* às ciências; 4) o conhecimento das regras imanentes ao real é a condição essencial de melhor elo com a *Natureza*; 5) a dificuldade do conhecimento das coisas ocorre porque não temos inicialmente uma percepção autônoma. Assim, uma análise dos modos de percepção ajuda a entender o que, de fato, podemos na existência e o que é devido conhecer.

O primeiro ponto que a tese analisa no terceiro capítulo é justamente a noção do que é *suficiente* conhecer. De fato, podemos conhecer o que é necessário ao fortalecimento de nosso ser. E, como a passagem a uma experiência de força é desejada como transição contínua, então o ato mesmo de conhecer é da ordem do movimento incessante.

O conhecimento é um ato do entendimento completamente em sintonia com o que a nossa natureza exige de melhor. Conhecer é passar ao melhor de nós mesmos. E o critério para sabermos o quanto o conhecimento possui uma dinâmica imanente é a própria retomada da ação de conhecer como alegria ativa. Ora, o que se renova a partir da própria realização é o que pode ser dito *satisfação de si*. A dinâmica do conhecimento é dinâmica mesma do modo como o intelecto se constitui. No entanto, a constituição adequada do intelecto somente ocorrerá concebendo-se a ideia que é em si mesma a *origem e fonte* de tudo. Spinoza pensa uma compatibilidade dinâmica entre o intelecto e a *Natureza*. Por isso, o conhecimento do *Ser perfeitíssimo* será o conhecimento mesmo da própria potência de conhecer.

E o ato de conhecer envolve a capacidade de conceber conceitos. Não podemos almejar a união entre a mente e a *Natureza* sem levar em consideração o modo como é possível conceber adequadamente uma ideia. Nesse sentido, uma teoria do conceito aparece como instrumento necessário ao prosseguimento da vida meditativa, pois há um exercício que não podemos abandonar – o de conceber conceitos. Assim, Spinoza delinea uma teoria do conceito a partir de elementos essenciais. Através dessa teoria, ele nos mostra que pensar é um aprendizado que deve levar em consideração o que de uma coisa é essencial e quais são suas propriedades.

O terceiro capítulo da tese versa sobre as experiências do entendimento. São elas: 1) entender o que é necessário conhecer; 2) estabelecer o critério da *alegria maior* como o que indica o bom caminho do conhecimento; 3 e 4) descobrir uma dinâmica do entendimento e sua compatibilidade com a ideia do *Ser perfeitíssimo*; 5) conhecer o modo como os conceitos podem ser concebidos.

Em Spinoza, as experiências do entendimento não estão separadas das experiências na existência. Os movimentos intelectuais estão unidos aos movimentos existenciais. Mesmo quando esses dois movimentos estão em tensão, ou seja, quando se pensa que a *consciência pode perceber o melhor e o pior ser realizado*, isso apenas significa que consciência não é o entendimento. Pois a percepção parcial de um momento não é suficiente para alterar as inclinações que conduzem ao pior. Entender é desativar formas de percepção que impedem a passagem ao melhor modo de perceber as coisas, e ao mesmo tempo, é existir conforme a força do entendimento. Sendo assim, trata-se de constituir transições, e não simplesmente de uma tomada de consciência.

No quarto capítulo da tese, pensamos a imanência da transição. A princípio, analisamos um ato que pode ser nomeado de *conversão* (MOREAU, 1994, p. 33). A passagem ao pensamento é um ato de restituição das forças do intelecto. A restituição é o

reatamento das forças à exigência interior de pensar. Pois, Spinoza narra um estado de *fragmentação de si*, em que a potência do intelecto é minada a ponto de se ficar refém das opiniões, dos saberes e das finalidades já instituídas. Mas a *reforma do intelecto* é a superação de um estado de fragmentação de forças. E a conversão é um esforço de retomada dos elos com as próprias forças e com as ações que conjugam outras forças no plano da vida em comum.

Nesse sentido, somos forçados a separar duas formas de ação: a) aquelas que fragmentam as forças e b) aquelas que aliam as forças. Assim, não podemos separar o método de conhecer de uma espécie de combate. Conhecer é um modo de combate ao que impede a aliança entre forças. Ora, o movimento de autoconstituição do intelecto é um esforço de preservação da sua capacidade de perceber as interseções entre forças. É através de um exercício, que conhece as fragmentações e intui modos de superar os estados de debilidades, que a ação intelectual se desenvolve mais fortemente. Mas o campo onde essa tensão está se dando jamais é resolvido definitivamente. Portanto, somos forçados a nos constituir a partir de uma exigência que corresponde à nossa natureza própria, ao mesmo tempo em que constatamos um movimento contrario, capaz de nos fragmentar.

A organização da existência se dá num espaço-tempo complexo. Há forças divergentes e convergentes. Há as opiniões em circulação permanente e há possibilidade real de uma experiência do entendimento. O *De Intellectus* apresenta o quadro real em que todos nós nos encontramos. O texto narra o encontro entre a exigência de liberação do entendimento e o que impede tal movimento.

E a possibilidade de efetivar a plena liberação da potência de pensar é o que a narrativa expõe em estado inicial de transição. Como já dissemos, Spinoza fez o quadro de uma passagem onde todos os elementos estão presentes. Seria o “inacabamento” do texto ainda um dos elementos presentes? Pois sendo um texto sobre o reatamento de forças, o seu objetivo é ativar um movimento que não tem ponto de chegada, ao mesmo tempo em que apresenta ao leitor um ponto de começo. Mas analisar o “inacabamento” nessa perspectiva é algo que não exploramos na tese.

Apenas pensamos o começo ou recomeço no sentido de uma nova experiência. No *Curto Tratado*, Spinoza pensa uma experiência que pode ser entendida como o nascimento da reflexão. Assim, finalizamos a tese com a ideia de nascimento da vida meditativa como passagem ao existir como vida autônoma.

O primeiro elemento essencial que a tese apresenta é o de que a experiência do pensamento (da potência da reflexão) envolve a existência inteira, pois a união entre a mente

e a *Natureza* não pode ser sentida senão nos reatando incessantemente à nossa própria inteireza. Uma inteireza sempre ameaçada por formas, que nós mesmos aderimos pelas dificuldades de superar um certo estado de ignorância. O segundo elemento é a ideia mesma de imanência da transição.

Por fim, os pontos analisados no quarto capítulo da tese são: 1) a transição exige um sentido de *conversão* ao pensamento e à vida; 2) não podemos pensar método de conhecimento separado de uma estratégia de combate; 3) o intelecto se constitui como força autônoma; 4) ao lado da exigência de uma nova maneira de existir e perceber há situações conflitantes, pois a transição se dá num campo de tensões; 5) a passagem a um novo modo de ser é uma experiência de revigoração da potência de existir através da retomada de uma potência de avaliação da existência.

2 – Passando ao problema

As passagens afetivas são variações da nossa condição humana. A própria ideia de *alegria*¹ envolve um sentido de transição. Transitamos de uma condição a outra segundo o modo como nossa existência se organiza na *Natureza* e como as ações se encadeiam necessariamente. Mas que transição corresponde ao afeto de *alegria contínua*?

O *De Intellectus* é um plano de passagem ao pensamento radical. Passagem a um tipo de ação que expressa uma exigência interna, a liberdade. A dificuldade dessa transição acontece justamente porque exige a desativação de formas de desejos e de ideias que constroem o pensar como movimento autônomo.

Ora, a nossa hipótese é de que a transição dos modos de existir e perceber (e a ideia de *alegria contínua*) formam um campo problemático no *De Intellectus*, pois conceber passagens no interior de formas instituídas é um trabalho de preservação do nosso ser, já conforme a exigência de superação das nossas debilidades na *Natureza*. Ora, embora a *Natureza* seja a perfeição absoluta em si mesma, a nossa potência é sentida como variações de estados afetivos que podem oscilar do menor ao maior ou vice-versa.

A realidade e a perfeição são idênticas. E essa identificação só é possível porque uma realidade qualquer existe conforme o que determina sua própria essência.² Assim, o problema que a ideia de transição nos apresenta é que, mesmo que toda existência afirme uma perfeição,

¹ E. III, *def. aff. 2*: *Laetitia est hominis transitio a minore ad maiorem perfectionem* / “A alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior.” (Para as citações da *Ethica* de Spinoza usaremos a edição bilíngue latim-português, Belo Horizonte: Autêntica, tradução de Tomaz Tadeu, 2007).

² E. IV, *praef.*: “Finalmente, por perfeição em geral compreenderei, como disse, a realidade, isto é, a essência de uma coisa qualquer, enquanto existe e opera de uma maneira definida, sem qualquer relação com sua duração.”

não deixamos de sentir a existência como variações de nossa potência. A transição é o percurso segundo o qual a possibilidade de um novo movimento deve ser posto como a possibilidade de constituir um modo de existir e perceber, em que há afetos que precisarão ser desativados³ e afetos que poderão ser ativados.

Desde o início de seu pensamento, Spinoza procura operar um tipo de transição ligado à *alegria contínua*. Mas, a princípio, ele problematiza um regime de confusão constituído por ideias como *bom, mau, fim, honra, riqueza*. De fato, há um momento em que ele passa ao problema de como efetivar a experiência da *alegria contínua*.⁴ A passagem ao problema é o começo de um modo de *existir* segundo a disposição interna de liberar a percepção de qualquer ideia que possa reduzir suas forças. Ora, entendendo a confusão (ou equivocidade) como a ilusão de certas ideias, quando consideradas propriedades de uma realidade qualquer⁵, então o regime instituído pode impedir de pensar a origem dessas ideias como efeitos de relações entre as coisas. Assim, a transição caracteriza-se inicialmente como um estado de tensão no interior de um regime de equivocidade. E a possibilidade de superação do regime acontece quando certas ideias passam a ser percebidas como movimentos causados na imaginação, ao mesmo tempo em que se percebe que uma realidade supera a imagem presente que fazemos dela.⁶

O problema da transição está ligado ao modo como uma nova percepção pode ser constituída e como um novo modo de existir pode emergir. De acordo com a hipótese de Theo Zweerman, a problemática da transição estaria ligada à passagem de um ponto de vista não-filosófico a um ponto de vista filosófico.⁷ No entanto, não podemos afirmar que ideias como *bom, mau e fim* façam parte de um campo não-filosófico. Tais ideias pertencem a um regime de equivocidade, mas podem ganhar uma argumentação rigorosa. Pois a equivocidade não é

³ Cf. *E. V, prop. 10, sc.*: “Do mesmo modo, para acabar com o medo, é preciso pensar com firmeza, quer dizer, é preciso enumerar e imaginar, com frequência, os perigos da vida e a melhor maneira de evitá-los e superá-los por meio da coragem e da fortaleza.”

⁴ *TIE 1: continua ac summa in aeternum fruere laetitia* / “proporcionasse a fruição eterna da suprema e contínua alegria / “me donneraient pour l'éternité la jouissance d'une joie suprême et continue”. (Para as citações do *Tractatus de Intellectus Emendatione* usaremos edições disponíveis. Nesse primeiro caso, usamos primeiro a edição portuguesa: Spinoza, *Tratado da reforma do entendimento*, latim-português, Lisboa: Edições 70, trad.: Abílio Queiróz, 1987 e a edição francesa: Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris: Vrin, latín-français, trad.: Alexandre Koyré, 1969. E quando não for citado o tradutor é a tradução de Lívio Teixeira).

⁵ *E. II, prop. 17, sc.*: “Pois, se a mente, quando imagina coisas inexistentes como se lhe estivessem presentes, soubesse, ao mesmo tempo, que essas coisas realmente não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse exclusivamente de sua natureza, isto é, se ela fosse livre.”

⁶ Cf. *E. II, prop. 35, sc.*: “Assim, quando olhamos o sol, imaginamos que ele está a uma distância aproximada de duzentos pés, erro que não consiste nessa imaginação enquanto tal, mas em que, ao imaginá-lo, ignoramos a verdadeira distância e a causa dessa imaginação.”

⁷ Cf. Theo Zweerman, *L'introduction à la philosophie selon Spinoza – une analyse structurelle de l'introduction du Traité de la réforme de l'entendement suivie d'un commentaire de ce texte*, Louvain: Louvain, 1993, p. 6.

um plano de percepção fora das possibilidades reais do pensamento.⁸ Operamos, no mundo, orientados por *mal-entendidos*, e certas formas de operar podem passar para o campo da argumentação. No *De Intellectus*, a possibilidade de passar de um regime de equivocidade (confusão) ao plano de conceitos será da ordem da *decisão*⁹ pelo problema do que pode ser a concepção de uma nova experiência ético-cognitiva. E a nossa hipótese é de que tal experiência é conduzida por uma *tensão reflexiva* que perpassa todo o *De Intellectus*. Tensão essa que força o pensamento *escapar* de um certo regime, para constituir-se como transição ativa.

Portanto, um aspecto que merece ser mais explorado no famoso primeiro parágrafo do *De Intellectus* é a ideia de desativação do *medo*.¹⁰ Spinoza mostra ali que há uma potência da reflexão capaz de desativar efeitos de ideias que podem debilitar a mente. Logo, a primeira operação do intelecto é apropriar-se da experiência existencial, e separar, dos objetos que o afetam, as qualidades imaginadas como pertencentes a eles. A princípio, faz-se um exercício de disjunção entre as ideias de *bom* e *mau* das coisas mesmas. E o fato de esse exercício estar ainda ali em estado germinativo mostra-nos já que o pensamento tende a operar inicialmente passagens mais favoráveis ao seu pleno exercício. Pois a relativização do medo, através de uma reflexão sobre seus efeitos¹¹ no *ânimo*, tende a reduzir, na imaginação, as oscilações da tristeza e a diminuir os embaraços produzidos pelo *temor*.¹²

A reflexão opera desativações de certas ideias, ao mesmo tempo em que habilita o intelecto para conceber outras mais saudáveis. Mas, do processo de desativação à constituição de uma nova perspectiva ético-cognitiva, o trânsito não se efetiva sem tensão. Assim, a

⁸ Cf. *E. II, prop. 36*: “As ideias inadequadas e confusas seguem-se umas das outras com a mesma necessidade que as ideias adequadas, ou seja, claras e distintas”.

⁹ Cf. *TIE 1: constitui tandem inquirere*. Vejamos algumas traduções: 1) “decidi, finalmente, indagar”, Lívio Teixeira, 1966. 2) “decidi por fim inquirir”, Abílio Queiróz, 1987. 3) “je résolu enfin de rechercher”, Bernard Pautrat, 2009. 4) “je résolu finalement de chercher”, Michelle Beyssade, 2009. Enfim, *decide-se perguntar*, ou seja, decide-se passar ao plano do problema.

¹⁰ Cf. *TIE 1: et quae timebam*. 1) Na tradução de Bernard Pautrat, é usado o termo *peur*: “j’avais peur et tout ce qui faisait avoir peur.” Cf. Spinoza, *Traité de l’amendement de l’intellect*, Paris: Allia, 2009. 2) Na tradução de Bernard Rousset ele usa *craindre*: “qui me faisaient craindre et je craignais.” Cf. Spinoza, *Traité de la réforme de l’entendement*, Paris: Vrin, 1992. Na *Ethica*, há uma definição de medo e outra de temor. Cf. *E. III, def. aff. 13*: “O medo (*metus*) é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos dúvida.” Cf. *E. III, def. aff. 39*: “O temor (*timor*) é o desejo de evitar, mediante um mal menor, um mal maior que tememos.” Ora, como a nossa análise envolve diretamente o problema da transição, então a ideia de medo como *tristeza instável* parece-nos mais adequada. Por outro lado, como essas duas definições expressam afetos que poderão ser superados, poderemos usá-las ou em conjunto ou isoladamente.

¹¹ Cf. *TIE 1: “a não ser na medida em que afetava o ânimo (animus movebatur)”*. 1) Bernard Rousset, 1992, traduz: “... dans la mesure où mon coeur en était remué.” 2) Lívio Teixeira, 1966: “a não ser na medida em que nos comove o ânimo.” 3) André Lécrivain, 2003: “dans la mesure où l’âme en était agitée.”

¹² Cf. *E. III, prop. 39, sc.*: “o afeto que deixa o homem numa situação tal que ele não quer o que quer e quer o que não quer chama-se temor.”

hesitação¹³ expressa no *De Intellectus* é o sinal de uma tensão imanente ao processo de transição do pensamento. Ora, a passagem da menor perfeição à maior perfeição implica uma experiência em que as ideias que representam o menor e o maior se cruzam. E, nesse ponto de encontro, forma-se um tempo inconciliável que força a decisão pelo problema, o que ativa no pensamento a *alegria contínua*. A própria decisão pelo problema já é em si mesma uma passagem, isto é, um movimento autônomo que concentra a possibilidade real de escapar de um regime de subtração do desejo.

Na transição, deve-se considerar que o tempo inconciliável é da ordem da incompatibilidade momentânea entre tipos de amores. Os amores dispersivos ao dinheiro, às honras e ao sexo entram em desacordo com o amor que procura assimilar a *alegria contínua* ao âmbito do desejo. Constatamos que o movimento de dispersão do pensamento pode ser ultrapassado pela atração por algo que o lança num movimento de apropriação de suas forças.¹⁴ Assim, o problema do que pode ser essa apropriação promove uma orientação das forças, que passam a alimentar o ritmo da transição, pois, no movimento de desativação das ideias que embaraçam a mente, abre-se a possibilidade de pensar a existência de algo que envolve a participação efetiva do próprio intelecto.

Passar ao problema de que há modos de existir e perceber incompatíveis com uma nova exigência de ser já é uma ação, isto é, uma forma intelectual da *alegria*. Mas o campo de reflexão que o problema abre não é da ordem de uma resolução em que os obstáculos desaparecerão definitivamente. A transição envolve sempre um certo nível de tensão. Nesse sentido, a tese de uma *estratégia do conatus* como experiência de superação, que admite a presença de obstáculos no percurso de um movimento, parece-nos reforçar a perspectiva da transição, na medida em que se admite a presença de ideias opostas ao pleno exercício do pensamento.¹⁵

¹³ Cf. *TIE* 2. Spinoza expressa, pela primeira vez, o dilema sobre o que é mais útil amar: as honras e a riqueza ou um novo caminho.

¹⁴ Cf. François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris: PUF, 2002, p. 68: “Mais ces deux temps sont liés, dans la mesure où la “distraction” ne détourne pas l’esprit de la méditation sans le détourner de lui-même et de sa puissance propre. Renouer avec sa puissance propre – nous y reviendrons – est le principe le plus général de la “réforme”; or c’est par un même processus que les forces du sujet renouent avec leur fonction originare d’autoconservation, et que le sujet conquiert la force nécessaire à l’accomplissement de sa propre “réforme.” O nosso ponto de desacordo com a ideia de François Zourabichvili é de que a transição é o movimento de um *sujeito* constituído. Do nosso ponto de vista, a transição é um processo de desativação de certas formas do desejo, e ao mesmo tempo, uma reorientação radical da existência, a saber, a de afirmar a *alegria ativa* como princípio da ação. Ora, a dificuldade de pensar a transição fora do primado de um *sujeito* constituído introduz, na análise de François Zourabichvili, a hesitação de admitir plenamente que não há distinção entre o desejo e a essência humana. Cf. *Idem*, p. 87-88.

¹⁵ Cf. Laurent Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris: Vrin, 1996, p. 12: “Dès la *définition* 2 de la *partie* I nous savions déjà combien chacune de nos pensées comme chacun de nos actes allaient nécessairement rencontrer, en dehors de lui, un autre corps et une autre idée qui lui feraient *obstacle*.

No *De Intellectus*, o primeiro obstáculo é o receio ou o medo de perder as comodidades das honras e do dinheiro. Superado esse receio da imaginação, a reflexão começa a reconstituir as etapas de um processo em que o sentido da existência e do conhecimento estarão num mesmo plano de interesse. E o processo que se segue jamais deixará de refletir o que nutre e o que debilita a continuidade de um livre exercício do pensamento. Portanto, a ideia de uma *transição contínua*¹⁶ torna-se necessária, uma vez que, na trajetória do aperfeiçoamento ético-cognitivo, aparecem formas exteriores de existir e pensar que deverão ser combatidas, uma vez que o método de conhecimento de Spinoza não está a serviço de uma epistemologia pura. Trata-se de uma arte de combate às ideias que constroem as forças do pensamento.

A primeira forma de combate dá-se no interior da própria avaliação do que impede ou favorece o prosseguimento de um modo de ser que procura aliar o desejo à potência do entendimento. Constituir uma interseção de tal natureza é o que de melhor é possível fazer, pois, para conquistar aquilo que nos é próprio, isto é, a capacidade de descobrir e compartilhar o conhecimento da união entre a mente e a *Natureza*¹⁷, é-se forçado a constituir transições de forças no campo da existência. Ora, a questão de um *dever* filósofo, que Bernard Pautrat¹⁸ coloca na apresentação da sua tradução do *De Intellectus*, comporta o aspecto da junção entre o mais útil, o desejo e a potência do intelecto. Do Bento comerciante ao Spinoza filósofo, o que há é um percurso onde uma perfeição se expressa como entendimento de que o mais útil é o que mais convém desejar com todas as forças. O problema é que a noção do mais útil exige a problematização do que é considerado, *comumente*¹⁹, como o que mais convém desejar. E a gênese do Spinoza filósofo está ligada a essa problematização, apresentada no *De Intellectus*.

Assim, o modo como construiremos nossa tese leva em consideração os movimentos de desativação e ativação presentes no *De Intellectus*. As operações do pensamento que ali

Après l'affirmation absolue de cause interne par laquelle se définira la liberté, et, dans son déploiement integral, notre Beatitude, Spinoza définit donc la limite externe qui, caractérisant toute chose finie, est tout d'abord l'horizon de la servitude et de la mort. L'expérience de l'obstacle et de la limite est l'expérience première – et continuée – de tout existence.”

¹⁶ Cf. Victor Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris: Alcan, 1893, réédité, 1988, p. 208-9: “Mais comment passera-t-il de la vie mensongère à la vie véritable? Par une transition naturelle et continue.”

¹⁷ Cf. *TIE* 13: *cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet*/ “conhecimento da união da mente com a Natureza inteira.” Trad.: Lívio Teixeira, 1966.

¹⁸ Cf. Bernard Pautrat, *Op. cit.* Présentation: “Soit un homme x, appelons-le Bento. Bento, en 1655, a vingt-trois ans et vit à Amsterdam, capitale européenne des affaires, où il gère la firme familiale (*Firma Bento y Gabriel de Spinoza*) qui s'occupe d'import-export. Vingt-deux ans plus tard, un volume paraît, signé B. de S., et qui contient l'un des plus remarquables monuments de l'histoire de la pensée, l'*Ethique* de Spinoza. Question: comment devient-on B. de S. quand on est Bento? Comment, de petit commerçant, devient-on l'un des plus grands philosophes de son siècle, qui n'en fut pas avare, et même de tous les siècles? qu'a-t-il fallu faire, pourquoi l'a-t-on fait?”

¹⁹ Cf. *TIE* 1: *communi vita*.

estão expressas envolvem, simultaneamente, o campo da ética e do conhecimento. Pois, ao mesmo tempo em que Spinoza desativa, por exemplo, o amor às *honras*²⁰, ele percebe que a desativação encaminha o entendimento ao problema daquilo que pode ser mais *útil*²¹ conhecer. Pois bem, a tensão entre seguir as ideias que mais seduzem os homens e conhecer o que mais eleva a força do entendimento mostra-nos que, na transição do pensamento, há ideias a serem superadas e ideias que poderão emergir no movimento de transição.

Por isso, a desativação está diretamente ligada à efetivação de um poder reflexivo, que opera alterações na existência e na percepção. Segundo o *De Intellectus*, pensar é uma ação efetiva sobre as aspirações do desejo e os modos de percepção da realidade. O exemplo mais evidente disso é a passagem do amor às honras como *fim* para ser reconsiderado *como meio*.²² Na passagem de *fim* para *meio*, Spinoza muda o termo *honra* por *glória*²³. Essa alteração terminológica parece não mudar o que já havia sido considerado com respeito às honras. Porém sabemos que a definição de glória²⁴ será um ponto complexo no percurso do pensamento de Spinoza, uma vez que ele admitirá, na *Ethica*, o valor desse afeto e o meio de torná-lo moderado.²⁵ Tal alteração, além de prosseguir o sentido de *honra* como uma alegria decorrente da aprovação exterior, acrescenta o sentido da alegria nascida de uma ação interna. No pensamento contemporâneo, quem faz uma análise sobre a função política da glória em Spinoza é Giorgio Agamben, quando alia o conceito de *désœuvrement*²⁶ ao de glória. No *De Intellectus*, Spinoza vai apenas mostrar que o olhar de aprovação dos outros aos nossos atos não deverá corromper o verdadeiro desejo de realizar o que melhor convêm a nossa própria natureza. Portanto, alterar o sentido de *honra* como um fim e pensá-lo como um meio será fazer desse afeto um uso favorável à passagem do pensamento.

Que no *De Intellectus* operam-se passagens ético-cognitivas é o que demonstraremos na tese. As passagens operadas são as possibilidades imanentes ao próprio pensamento. De acordo com Homero Santiago, a possibilidade da experiência filosófica é a passagem ao *mais difícil*, já que a ordem do *mais fácil* implica apenas o acolhimento do instituído. A transição

²⁰ Cf. *TIE* 5: *honore vero multo adhuc magis mens distrahitur* / “a honra distrai ainda bem mais a mente.”

²¹ Cf. *TIE* 6: *cogebat inquirere, quid mihi esset utilius* / “fui obrigado a perguntar o que me seria mais útil”.

²² Cf. *TIE* 11: *tanquam media*.

²³ Cf. *TIE* 11: *gloriam*.

²⁴ Cf. *E. III, def. aff. 30: Gloria est laetitia concomitante idea alicuius nostrae actionis, quam alios laudare imaginamur* / “A glória é uma alegria acompanhada da ideia de alguma ação nossa que imaginamos ser elogiada pelos outros.”

²⁵ Cf. *E. V, prop. 10, sc.*: “Por exemplo, se alguém percebe que busca excessivamente a glória, deve pensar na sua correta utilização, com que fim ela deve ser buscada e por quais meios pode ser adquirida; e não no seu mau uso, na sua vacuidade e na inconstância dos homens, ou em coisa desse tipo, nas quais ninguém pensa a não ser que tenha um ânimo doentio.”

²⁶ Cf. Giorgio Agamben, *Le règne et la gloire – homo sacer*, II, 2, traduit par Joel Gayraud et Martin Rueff, Paris: Seuil, 2008, p. 372: “Désœuvrement et gloire sont en fait, la même chose.”

do mais fácil ao mais difícil exigiria, então, uma capacidade de *escapar*²⁷ ao que se apresenta frequentemente como o mais convidativo. É por isso que o par transição e tensão é indissociável na nossa tese, pois pensar a transição do pensamento envolve, ao mesmo tempo, o entendimento sobre uma ordem instituída e o nascimento de um novo modo de ser constituído a partir da exigência de *emendar* o intelecto às suas próprias forças.

²⁷ Cf. Homero Santiago, *O mais fácil e o mais difícil: a experiência e o início da filosofia*, em: Revista Conatus – Filosofia de Spinoza, volume 1, número 2, 2007, p. 37: “escapar ao dado, ao imediato, ao fácil.”

Capítulo 1 – Início do *De Intellectus*

1.1 A ação do problema

Spinoza, no *De Intellectus*, pergunta qual é o nosso *verdadeiro bem*.²⁸ Trata-se de uma indagação que une o interesse do autor ao possível leitor já interessado em refletir sobre os bens mais estimados na vida comum. A indagação possibilita um contato entre o autor e o leitor, mas isso desde que a relação entre o desejo e qual é o melhor dos bens se torne um problema.

Segundo Alexandre Koyré, a indagação suscita o elo entre autor e o leitor porque o problema faz parte da *experiência comum*.²⁹ Já Bernard Rousset³⁰ observa que há o uso da primeira pessoa no início do *De Intellectus*. Há uso do *me* (*postquam me Experientia*) como estratégia retórica e pedagógica. Assim, para ele, o modo da pergunta transforma a experiência individual em um problema que pode ser compartilhado pelo leitor.

Ora, a indagação torna-se tanto mais eficiente quanto mais se percebe o ponto de interseção entre o problema que ela resguarda e o interesse comum. E Spinoza procura pensar a partir de um ponto de interseção, pois a investigação sobre o nosso *verum bonum* poderá ser *compartilhável*.³¹ Para ele, a experiência de tal percurso poderá corresponder à fruição compartilhada de uma alegria maior.³²

De fato, a pergunta a respeito do *verum bonum* abre um campo de interesse a respeito do que é mais útil desejar. Mas o elemento essencial que unirá esse campo é a exigência de conceber a noção do *Ser perfeitíssimo*.³³ Ora, embora o *De Intellectus* não trate de *noções comuns*, como sugere a hipótese de Gilles Deleuze³⁴, já ali se procura pensar a constituição da existência segundo um ponto de interseção em que a reflexão sobre o ético e o cognitivo poderá ser unificada. Certamente, o estilo do *De Intellectus* não possui o caráter proposicional

²⁸ Cf. TIE 1: *constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quod verum bonum* / “decidi, finalmente, indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro.” Trad.: Lívio Teixeira, 1966.

²⁹ Cf. *Op. cit.* Alexandre Koyré. *Avant-propos*, 1994, p. XIX, XX: “Le thème *vero bono* [...] est, en effet, vieux comme le monde. Ce n’est pas son histoire personnelle que nous revele Spinoza. C’est l’expérience commune et général de l’homme”.

³⁰ Cf. *Op. cit.* Bernard Rousset. *Commentaire*, 1992, p. 149: “En effet, une expérience peut être personnelle et avoir un contenu traditionnel [...] et ce *Je* sera tantôt réelement personnel, faisant état de l’homme Spinoza (on penserait à Montaigne), tantôt rhétoriquement personnel, faisant intervenir le philosophe Spinoza (on pense à Descartes), tantôt pédagogiquement personnel (un *Nous* comme *Je* commun avec le lecteur).

³¹ Cf. TIE 1: *et sui communicabile esset* / “et qui pôut se partager”. *Op. cit.* trad.: Bernard Pautrat, 2009.

³² Cf. TIE 14: *mea felicitate*.

³³ Cf. TIE 49: *Unde initio illud erit maxime observandum, ut quanto ocius ad cognitionem talis Entis perveniamus* / “Dès le début donc, il nous faudra veiller principalement à ce que nous arrivions le plus rapidement possible à la connaissance d’un tel Etre.” Trad.: Alexandre Koyré, 1994.

³⁴ Cf. Gilles Deleuze. *Spinoza – philosophie pratique*. Paris: Minuit, 1981, p. 154: “En effet, il apparaît que les notions communes sont un apport propre de l’*Ethique*. Elles n’apparaissent pas dans les ouvrages précédents.”

da *Ethica*. No entanto, o *De Intellectus* abrirá a possibilidade de pensar as relações entre as coisas segundo a perspectiva de uma interseção essencial.³⁵ Pensamento esse que não deixará de fora o conhecimento das *diferenças, concordâncias e oposições*³⁶ entre as coisas. Ora, ao mesmo tempo em que a indagação sobre o *verum bonum* abre um campo de reflexão sobre o que é mais útil desejar, abre ainda o interesse de conhecer o ponto de ligação entre os seres humanos.

Ainda sobre a *pergunta* inicial do *De Intellectus*, Lívio Teixeira refere-se a ela como “uma angustiosa indagação.”³⁷ Há, sem dúvida, um aspecto tenso na indagação, uma vez que ela exige a percepção do próprio momento e a possibilidade de enveredar por um caminho ainda incerto.³⁸ É uma incerteza momentânea, nascida da indecisão de seguir um percurso que exigia a saída da passividade perante bens certos, para efetivar uma nova exigência afetiva. Assim, um sentido de transição emerge, e a indagação abre o caminho. A pergunta torna-se uma iniciação ao pensamento, uma vez que ela sintetiza a situação limite do autor. É um momento em que Spinoza avalia uma forma de ela ser instituída e a possibilidade de experimentar um novo caminho. Assim, a força da pergunta instaura uma fronteira entre a aceitação dos valores atribuídos aos bens dados e a reformulação desses valores.

Portanto, o ponto central da indagação é a sua capacidade de atuar logo no início do *De Intellectus* como revelador de uma crise. A ideia de crise está intimamente ligada ao tema da *decisão* e à possibilidade da *alegria contínua*. Assim, surge gradativamente uma reflexão sobre como constituir um novo percurso existencial. E a característica marcante da *crise* é a percepção de que outro sentido a respeito da ordem dos bens se impõe em relação ao que comumente era aceito. É o momento em que uma nova exigência se impõe. Ora, operava-se dentro de uma forma instituída do desejo, e a possibilidade de alterar a forma emerge com uma determinada força. Assim, nasce a incompatibilidade entre o modo como frequentemente se desejavam certos bens e uma nova exigência do desejo. É uma passagem tensa. É tensa uma vez que não é mais possível operar segundo a forma vigente de desejar. De fato, outro modo de sentir e perceber os bens começa a ganhar espaço na mente. E a crise evoluirá no sentido de que um caminho mais árduo se abrirá na mesma medida em que o caminho anterior não poderá ser mais trilhado.

³⁵ Cf. *TIE* 110: “deve-se estabelecer alguma coisa comum da qual derivam as propriedades das coisas”.

³⁶ *TIE* 25, II: *differencias, convenientias, et oppugnantias*.

³⁷ Cf. Espinosa, *Tratado da reforma da inteligência*; tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira, São Paulo: Martins Fontes, 2ªed., 2004, p. XI: “a reforma da inteligência começou com uma angustiosa indagação a respeito do Bem Supremo.”

³⁸ *TIE* 2: “deixar o certo pelo incerto.”

O caminho mais árduo será o da experiência do pensamento autônomo e o da organização existencial que possibilite o exercício pleno dessa experiência. Segundo Bernard Rousset, o pensamento que emergirá da crise promoverá uma reflexão ética. Para ele, trata-se, sobretudo, de uma descoberta que encaminhará Spinoza a *uma vida do espírito*.³⁹ Pensamos que o exercício do pensamento e a organização existencial são dois movimentos justapostos, mesmo que esse último seja silencioso. Não há trabalho do entendimento sem que as condições existenciais estejam em pleno acordo com o que tal atividade exige. A própria reflexão sobre o *verum bonum* envolverá a ideia de um novo uso dos bens mais frequentes e, conseqüentemente, outra forma de relação com esses bens.

O modo como o problema do *verum bonum* é colocado parece-nos retomar o sentido iniciático, já posto por Sêneca.⁴⁰ Na exposição inicial do *De vita beata*, Sêneca lança uma problemática a respeito do que é o viver feliz. O tema exigirá uma investigação, e o modo como é colocado envolverá o acompanhamento de outra pessoa, no caso, ali, o irmão Galião. Trata-se de estabelecer um plano radical de investigação comum. Tanto o início do *De Intellectus* quanto o do *De vita beata* possui um tom permeado pela dramaticidade da vida humana. Esse tom deve ressaltar que o valor do tema, seja o *verdadeiro bem* ou a *vida feliz*, encontra-se na possibilidade de tornar o objeto de interesse do filósofo conveniente aos não-filósofos.

A ação de indagar o tema do *verum bonum* implica um sentido de pertencimento ao conjunto da vida corrente. Esse sentido é um elemento capaz de fazer-nos ultrapassar a condição de isolamento que a imaginação supostamente poderá forjar. Assim, a interlocução mediada pela questão do *verum bonum* resguarda um ponto de interseção, que interliga a vida humana. É o momento de ligação entre a experiência individual e o conjunto no qual estamos inseridos. Ora, a singularidade é tanto mais forte quanto mais o sentido de pertencimento é conhecido e compartilhado. Assim, podemos afirmar que a *indagação* é o marco de uma transição em que a verdade do ser se constituirá através da superação da individualidade abstrata, expressa por um *eu*, para apropriar-se de um sentido que se expressará como *summum bonum*⁴¹, ou seja, como fruição compartilhada de percepções ativas.

³⁹. Cf. Rousset, *Op. cit.* p. 148: “la Philosophie ne sera développé que dans la mesure où elle apporte une solution à la question du bien suprême, dans un enseignement moral, une Ethique. Elle ne pourra, également, pas consister en un renvoi à l’action: parce qu’il s’agit de jouir d’une félicité, elle renvoi à une vie de l’esprit, qui trouvera son repos dans l’immanence de la réflexion et de l’entendement.”

⁴⁰ Cf. Sêneca, *Sobre a vida feliz*, tradução, introdução e notas de João Teodoro d’Olim Marote, edição bilíngue, São Paulo: Nova Alexandria, 2005, p. 19: “Viver feliz, meu irmão Galião, todo mundo quer, mas ninguém sabe ao certo o que torna a vida feliz.”

⁴¹ Cf. TIE 13. A definição de *summum bonum* envolve a ideia de fruição compartilhada da *alegria contínua*. Fruir no sentido de experimentar com outros a alegria da descoberta do que é a união da mente e a *Natureza*.

Entretanto não é possível perceber o sentido de pertencimento sem observar um traço de tensão marcado pelo contraponto existente entre a noção vulgar de “bens supremos”⁴² e a noção de *summum bonum*. E não se trata de uma tensão entre os bens reais e o bem ideal; é, na verdade, um esforço de desativação do modo de desejar os bens mais frequentes como fins em si mesmos, para desejá-los como meios.⁴³ A base dessa superação se encontra na percepção nascente do *verum bonum* e do *summum bonum*. Ora, o fato é que a mudança dos bens da condição de fins para meios altera no plano ético, a forma da relação com o outro. Nesse sentido, o recurso retórico⁴⁴ usado por Spinoza, para aproximar o *De Intellectus* de possíveis leitores, é uma estratégia de aproximação do outro, mediada pela reflexão, pelo entendimento. Enfim, a ação que a pergunta a respeito do *verum bonum* tende a produzir pode ser pensada como *amizade*, no sentido de interseção mediada pelo interesse de conhecer as condições de fortalecimento dos elos humanos e, assim, de fruição compartilhada de uma alegria liberada de toda tristeza.⁴⁵

1.2 A tensão inicial

Podemos encontrar, no *De Intellectus*, a ideia de um percurso existencial inseparável do modo como a percepção sobre as coisas pode ser construída? Parece-nos que tal vínculo sugere o movimento de apropriação de um caminho almejado por Spinoza. O problema é que tal caminho, de acordo com Alexandre Koyré⁴⁶, sugere um tipo de valoração do conhecimento. Conhecer implica avaliar os bens humanos, sobretudo a maneira como eles afetam nosso ânimo e como nos fazem querê-los como fins. Mais especificamente, o conhecer deve indicar um tipo de *ação* que conduz o humano em direção ao seu aperfeiçoamento. É claro que, inicialmente, a relação entre o ato de conhecer e a conquista de um novo caminho se encontrava no plano da especulação; era ainda um caminho a ser conquistado.⁴⁷ Contudo, o tom da investigação irá se manter dentro de um espaço onde a demarcação da ética e do conhecimento forma um plano investigativo justaposto, pois exige o estreitamento entre vida

⁴² Cf. *TIE* 3: *divitias scilicet, honorem, atque libidinem* / “riquezas, honras e sexo.”

⁴³ Cf. *TIE* 11: *tanquam media*.

⁴⁴ Cf. Theo Zweerman, *Op. cit.* p. 6: “comment *persuader* le lecteur d’effectuer cette transition en compagnie de l’auteur.”

⁴⁵ Cf. *TIE* 10: *Sed amor erga rem aeternam, et infinitam sola laetitia pascit animum, ipsaque omnis tristitiae est expers* / “Mas o amor por uma coisa eterna e infinita nutre o ânimo unicamente de alegria, liberada de toda tristeza.”

⁴⁶ Cf. Alexandre Koyré, *Op. cit.* p. XIX: “Il est certain que, pour Spinoza, la science n’a pas de valeur en elle-même. Sa science, et tout les sciences, doivent nous mener vers un seul but: l’acquisition du bien suprême ou – ce qui est la même chose – vers la réalisation de notre perfection.”

⁴⁷ *TIE* 10: *modo passim serio deliberare* / “si seulement je pouvais m’engager sérieusement.” Trad.: Michelle Beyssade, 2009.

prática e atividade reflexiva. Spinoza retoma, assim, uma tradição⁴⁸ de pensamento que, muito longe de isolar o campo existencial do campo do entendimento, envolve os dois, não sem perceber um tipo de tensão perpassando tal relação. No *De Intellectus*, essa tensão é entre uma vida já instituída e a possibilidade real de conceber uma nova maneira de ser⁴⁹ e perceber.

As formas como as representações são construídas estão ligadas aos modos como se estabelecem as relações com as ideias das coisas. O ponto de ligação entre a ordem das representações e a ordem das relações não se expressa sem que uma exigência do entendimento interfira nas representações, de modo a selecionar, na percepção, o que mais convém afetivamente. Claro, no *De Intellectus*, Spinoza ainda não possuía uma teoria dos afetos, como na *Ethica*, ou mesmo definida, como no *Breve Tratado*. Ele estava operando também com categorias nascidas a partir dos efeitos das ideias das coisas no próprio ânimo. Então, havia algumas noções fundadas segundo a natureza da imaginação. Eram noções organizadas segundo as qualidades parciais nascidas da relação entre a imaginação e as coisas. Ora, tais noções eram o *bom* e o *mau*. Assim, o problema que estava posto era não descartar certas noções, e sim radicalizá-las a ponto de indagar qual era o verdadeiro bem.

De fato, Spinoza estava se lançando, no período de formulação do *De Intellectus*, numa transição do pensamento. Também Descartes já havia narrado, no *Discours de la méthode*, a tentativa de ultrapassar a condição passiva perante seus preceptores e, assim, encontrar os meios por onde o pensamento pudesse engendrar as condições de produção de um novo conhecimento. No entanto, se no campo do conhecimento Descartes desqualifica a falta de autonomia, no campo moral adota já princípios provisórios legitimados pelo Estado e pela religião oficial. De um lado, a consciência nela mesma, procurando encontrar um princípio sólido de inserção na ordem do conhecimento; de outro, uma proposta de ação em conformidade ao já instituído, segundo uma ordem estatal-religiosa predominante. Aparece, na gênese do projeto *cartesiano*, uma tensão disjuntiva, pois a mesma consciência que utiliza a dúvida, para encontrar a forma pura do *cogito*, não problematiza a forma de desejar os bens da vida comum. Nesse caso, a liberdade se limita ao campo especulativo, sem incluir o plano da existência.

É um tipo de tensão que reforça uma divisão entre a produção das ideias e os modos de auto-organização no plano existencial. Em Spinoza, não há tensão disjuntiva, porque a reflexão sobre o conhecimento está diretamente vinculada ao plano existencial. Nele, a

⁴⁸ Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson, Paris: Albin Michel, 2001, p. 188: “Dans toute la tradition de l’Occident, on retrouvera la figure du sage antique, par exemple sous les traits de l’homme libre de Spinoza.”

⁴⁹ Cf. *TIE 3: novum institutum*.

formação do conhecimento não pode ser iniciada com o isolamento do *cogito*. Sem dúvida que ele confia nas forças inatas do entendimento. No entanto, o percurso para conhecer essas forças implica conhecer das relações entre a mente e as ideias das coisas. Além disso, Spinoza toma o sentido de *concordância* com as leis estatais e religiosas de modo diferente do de Descartes, pois, na transição do seu pensamento, leva em consideração não apenas o caráter majoritário das leis estatais ou religiosas, mas sim a possibilidade de constituir alianças firmadas segundo a lógica do *summum bonum*.

Se há um ponto de tensão entre existência e percepção presente no *De Intellectus*, isso se encontra, inicialmente, na contraposição entre a forma instituída do *bom* e *mau* e o modo de percepção que não atribui à natureza das coisas qualidades inerentes a elas. Spinoza entende que as ideias de qualidades não são deficiências da imaginação. Pois, embora as propriedades das coisas não estejam claras, é na relação com elas que emerge o primeiro contato com os movimentos e as variações do ânimo afetado. Logo, não será ressaltada simplesmente a insuficiência da imaginação para conhecer a natureza das coisas, mas, antes de tudo, a sua ligação com os movimentos experimentados e o tipo de disposição que as coisas engendram no ânimo.

A percepção inicial que a relação entre o indivíduo e uma causa exterior produz é a da reação (variação) provocada pela causa no indivíduo. E, através da variação mental e corporal, as noções de *bom* e *mau* são formadas. Portanto, longe de formular um projeto de pensamento que pretende isolar o *cogito* da relação com os objetos que nos afeta, a ideia de relação é o que revela a nós mesmos as variações afetivas que se tornarão objetos da reflexão.

A tensão em Spinoza ocorre no processo de retomada da virtude própria ao humano, isto é, da retomada de uma *exigência* constitutiva das condições de superação dos modos de perceber e de existir que inibem nossa força de atuação na natureza. De certo modo, o *De Intellectus* empreende um percurso de superação das ideias que constroem a mente, por exemplo, superação do *medo*.⁵⁰ Então, não se trata de negar o valor dos efeitos sobre a mente, mas de selecionar uma qualidade positiva capaz de produzir um estado parcial de elevação afetiva. Portanto, a tensão se mostra como uma dinâmica entre certas noções instituídas e a exigência de usar certos bens parciais como meios de elevação da potência do entendimento.

Assim, longe de isolar o *cogito* segundo a forma abstrata cartesiana, Spinoza parte da experiência dos efeitos das ideias sobre a mente. Parte dos efeitos de corpos sobre corpos e das suas respectivas ideias de qualidades daí originadas. Claro que as ideias representariam

⁵⁰ *TIE* 1: *et quae timebam*.

relações segundo a ótica dos efeitos sobre o indivíduo, não propriamente da natureza essencial das coisas e nem da essência do corpo afetado.

Pertencemos à tradição de pensamento que coloca como critério do conhecimento verdadeiro a perspectiva da causa, pois ela pode revelar o ser da coisa. Nesse caso, tomar certas noções sobre qualidades como ponto de partida é apreender simplesmente um resultado parcial, sem entender ainda as propriedades das coisas. No entanto, mesmo que essa noção primária permita somente uma visão parcial da causa exterior, ela mostra uma variação no polo do indivíduo. Ora, o que são as nossas representações fundamentais senão as ideias das qualidades dos efeitos? Pensamos que tais representações auxiliam a mente a construir as primeiras coordenadas existenciais. E, de fato, Spinoza insistirá⁵¹ nas noções de *bom* e *mau* como um critério de auto-organização no real. Esses dois pontos de vista da imaginação servirão de mediadores entre o espaço constituído e a maneira de o indivíduo participar dele. Trata-se, então, de um trabalho da memória no interior de um conjunto de relações determinadas. E o trabalho consiste na elaboração de um plano de deslocamento capaz de favorecer a melhor forma de continuidade no tempo.

O *De Intellectus* pode ser pensado na perspectiva de um projeto filosófico-existencial em que Spinoza visa à formulação de um plano capaz de favorecer o acordo entre a procura do melhor modo de percepção e os meios de vida mais adequados para alcançar tal meta. Tais meios são as condições existenciais que o trabalho da *emenda* exige. E esses meios promovem a organização existencial⁵², que deve anteceder o trabalho de aperfeiçoamento da inteligência. Ora, Spinoza nos faz crer que, no acontecimento de sua trajetória intelectual, há um duplo ato de intervenção: primeiro, na reavaliação do lugar que os valores atribuídos aos bens comuns deveriam ocupar, e segundo, na própria necessidade de estabelecer um princípio de ação em consonância com o projeto de pensamento que ele acabara de se lançar, a saber, o da descoberta de algo que produzirá a *alegria contínua*.

Há um plano de trabalho operando no percurso do *De Intellectus*. E a percepção desse plano não se faz sem que a vida e o entendimento encontrem um tipo de nexos capaz de forçar a autoaplicação de uma *meta*.⁵³ Mas não se trata de uma deliberação voluntariosa da mente,

⁵¹ Cf. *E. IV, prop. 30*: “Nenhuma coisa pode ser má por aquilo que tem de comum com a nossa natureza; em vez disso, é à medida que nos é contrária que ela é má para nós.” E ainda Cf. *E. IV, prop. 31*: “À medida que uma coisa concorda com a nossa natureza, ela é necessariamente boa.”

⁵² Cf. *TIE 17: Sed quia, dum curamus eum consequi, et operam damus, ut intellectum in rectam viam redigamus, necesse est vivere* / “Mas como é necessário viver enquanto nos ocupamos em conseguir que a inteligência seja reconduzida ao bom caminho.” Trad.: Lívio Teixeira, 1966.

⁵³ Cf. Victor Delbos, *O espinosismo*. Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913; tradução de Homero Santiago, São Paulo: Discurso Editorial, 2002, p. 95: “é só o *De intellectus emendatione* que, sem esquecer que o fim de todas as ciências é a perfeição humana, aborda o exame da natureza e das condições de um conhecimento certo.”

tampouco de um puro ato de vontade. Em Spinoza, as condições existenciais antecedem o trabalho do pensamento sistemático, tendo em vista que o próprio pensar somente avança na medida em que a ordem mesma da vida consegue afirmar uma maneira de ser ligada ao projeto de fortalecimento da existência humana.

Assim, o que há é a descoberta de exercícios afetivos capazes de formar e orientar uma tendência de pensamento e que selecionarão, nas *ciências*, os conhecimentos que potencializam o entendimento. Ora, a ideia de *interesse* nasce no percurso da filosofia de Spinoza como uma tendência capaz de selecionar o que contribui diretamente com o *plano*⁵⁴ de pensamento posto por ele mesmo. A capacidade seletiva é concomitante ao fim autoestabelecido. De certo modo, ela é uma criteriosa focalização dos efeitos que o conhecimento pode produzir na mente, porque a carga positiva que as ideias podem provocar serve como o critério para avançar no campo da vida e das próprias ideias. Nesse caso, o *interesse* é uma disposição formada no interior das relações e das representações dos efeitos dessas relações. E nunca podemos esquecer o caráter seletivo que o *interesse* implica. Esse poder de resguardar a força de uma impressão formará o princípio de orientação no campo da vida. E, assim, a orientação que decorre desse processo incidirá diretamente na atividade de investigação sobre o melhor modo de percepção.

Para Spinoza, as *ciências* mais valem quando o critério de *uso* dos conhecimentos obedece ao sentido de *emenda* como descoberta de um percurso capaz de *reatar*, no intelecto, as suas forças. E embora o termo *emenda* pareça ter perdido hoje seu caráter de verdadeira orientação ou de recuperação das forças do intelecto, o modo como Spinoza o operava estava ligado à constituição de um percurso de fortalecimento da vida intelectual e afetiva. Pois, uma vez superado o *medo* inicial, passa-se ao processo de apropriação das forças constitutivas da vida humana e ao seu direcionamento afinado à natureza dessas forças. Então, a *emenda* envolverá a concepção de um *fim*, de uma *meta*.⁵⁵ Mas tal concepção entra em choque com os desejos que *dispersam* a mente.⁵⁶

O caráter tenso da *emenda* deve-se, então, ao fato de que a *dispersão* não é um acontecimento estranho à vida humana. Nada é mais humano do que ser conduzido pelos desejos de dinheiro, honras e sexo. Somos conduzidos por esses desejos, que são ativados em

⁵⁴ Cf. *TIE* 44: “um plano preconcebido.” Trad.: Lívio Teixeira, 1966.

⁵⁵ Cf. Bernard Rousset, *Op. cit.* p. 172. Ele analisa, a partir do *TIE* 16, os termos *finis* e *scopus*. Segundo seu comentário *finis* corresponde ao termo francês *fin*, designando o ideal de perfeição humano visado intencionalmente. E *scopus* como *but*, significando o resultado que estaria sendo escolhido, seja ele alcançado ou não. Tal resultado estaria ligado ao caminho que as ciências poderiam tomar, para que houvesse um *uso* dos conhecimentos em conformidade com o ideal visado.

⁵⁶ Cf. *TIE* 5: *mens distrahitur*.

nós na vida comum. Mas a *emenda* é a desativação dos desejos ordinários como fins em si mesmos e, ao mesmo tempo, a ativação deles como meios favoráveis a um novo modo de ser já em curso. A tensão entre a desativação de certas formas de desejar e a ativação de um outro modo é da ordem da franca reflexão – além de ser um exercício do entendimento que Spinoza adotará.⁵⁷

De fato, jamais alguém será condenado socialmente por ambicionar honras, sexo ou dinheiro com os fins em si mesmos. Por exemplo, o desejo ordinário⁵⁸ anseia o dinheiro como um fim em si mesmo. Entretanto, a desativação dessa forma do desejo impõe-se quando nasce outra exigência, que será determinada por um *fim* que o dinheiro não pode realizar. No *De Intellectus*, a nova exigência é a recuperação das forças do pensamento através de um movimento que *escapa* das formas ordinárias do desejo. Esse movimento é, a princípio, a própria reflexão da experiência ou o uso prático do entendimento.

A desativação implicará o uso assíduo⁵⁹ da reflexão. Pois, segundo Spinoza, o conhecimento reflexivo⁶⁰ desativa certas formas do desejo, se houver, nesse movimento, uma apropriação de ideias que nutrem o movimento de desativação. Assim, a própria reflexão é um *método* de superação do que debilita as forças do entendimento. Na verdade, a *emenda* está inicialmente entre a força nascida da reflexão sobre uma experiência e o reconhecimento de que não será um *feliz acaso* que promoverá os conhecimentos necessários à transição do pensamento.

O movimento da *emenda* requer um plano de liberação de formas de desejar que prendem o intelecto à ordem dos fins e o fragmenta (*mens distrahitur*). Na verdade, requer uma tensão entre certas formas de existir e perceber (já presentes na vida ordinária) e a força da reflexão sobre o que é mais útil conhecer. Portanto, o problema será conceber uma via em que o intelecto se apropria ao máximo da sua potência. Essa apropriação será a própria transição do regime de equivocidade (de certas formas do desejo) ao plano da liberdade (à força do intelecto). Nesse sentido, Émile Bréhier pontua que o problema prático, no início do *De Intellectus*, será solucionado nas últimas proposições da *Ethica*.⁶¹ Pois o problema é

⁵⁷ Cf. *E. V, prop. 4, sc.*: “E para que, enfim, o próprio afeto se desvincule do pensamento da causa exterior e se vincule a pensamentos verdadeiros. Isso fará não apenas com que o amor, o ódio, etc., sejam destruídos, mas também com que os apetites ou os desejos que constumam provir desses afetos não possam ser excessivos.”

⁵⁸ Cf. François Zourabichvili, *Op. cit.* p. 82: “L’homme ordinaire n’est-il pas un mélange objectif d’homme et d’argent, ou l’argent sous une figure humaine?”

⁵⁹ Cf. *TIE 7: Assidua autem meditatione.*

⁶⁰ Cf. *TIE 38: cognitionem reflexivam.*

⁶¹ Cf. Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris: PUF, 2004, p. 859.

conhecer o verdadeiro sentido de nosso ser, isto é, conhecer o que é mais útil para nós.⁶² E o mais útil, a princípio, é liberar a imaginação das formas finalistas já instituídas.

A reflexão como método de desativação de formas tende a constituir uma nova percepção da realidade. Mas essa percepção não é, para Spinoza, um acontecimento dissociado da própria existência. O plano de pensamento que a reflexão institui afeta o modo de existir a tal ponto, que as hesitações iniciais serão superadas. E, após desativar na imaginação o medo e o finalismo moral⁶³, abre-se uma perspectiva de pensamento que leva em consideração a ideia de que vivemos um estado de debilidade na *Natureza*. Mas o uso da própria capacidade imaginativa ajudará a constituir uma orientação de vida vinculada ao uso da força do entendimento. Assim, para Spinoza, a imaginação engendrará um modelo⁶⁴ de ser que instigará a superação das formas já instituídas.

1.3 *Novum institutum*

No *De Intellectus*, Spinoza revela um momento de crise. Inicialmente, constata-se um impasse: aproveitar as comodidades prometidas pelas honras e riquezas, ou conceber um novo caminho?⁶⁵ A crise é o momento em que duas inclinações (dois desejos) se cruzam, e o problema é como passar a uma nova inclinação, um novo desejo.

É raro um filósofo expor tal momento. Mais raro ainda narrá-lo segundo um plano de exposição em que revela uma fronteira entre viver de acordo os fins já instituídos e a exigência um novo caminho. É a fronteira entre a inclinação pelo instituído e a exigência de instituir um novo percurso. Assim, a crise é a constatação de um momento fronteiro entre

⁶² Cf. *E. V, prop. 41, dem*: “O primeiro e único fundamento da virtude ou do princípio correto de viver consiste em buscar aquilo que é útil para si.”

⁶³ Cf. *TIE 11*. Aqui Spinoza apresenta a ideia de continuidade do trabalho meditativo como um movimento reflexivo que produz gradativamente uma nova disposição, e uma nova maneira de considerar os bens ordinários. Assim, a assiduidade da reflexão desativa, no imaginário, o medo de perder as comodidades dos bens ordinários. A reflexão transforma os bens como fins em si mesmos em bens de uso.

⁶⁴ Cf. *TIE 13*. Delineia-se a concepção de uma natureza humana mais forte. Tal concepção é uma estratégia da imaginação, para superar um estado de debilidade afetiva. Pois o *De Intellectus* é um exercício de desativação do que dificulta a passagem ao pensamento.

⁶⁵ Cf. *TIE 2: Dico, me tandem constituisse: primo enim intuitu inconsultum videbatur propter rem tunc incertam certam amittere velle: videbam nimirum commoda, quae ex honore, ac divitiis acquiruntur, et quod ab iis quaerendis cogebam abstinere, si seriam rei alii novae operam dare vallem: et si forte summa felicitas in iis esset sita, perspiciebam, me ea debere carere; si vero in iis non esset, eisque tantum darem operam, tu metiam summa carerem felicitate* ./ “Digo que me decidi afinal. Na verdade, parecia imprudência, à primeira vista, deixar o certo pelo incerto. Via claramente os proveitos que se colhiam 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 delas; se, por outro lado, ela não se encontrasse nas honras e riquezas e se a estas só desse atenção, do mesmo modo ficaria privado da suma felicidade.” Trad.: Lívio Teixeira, 1966.

duas inclinações inconciliáveis. E o que buscava⁶⁶ Spinoza no *De Intellectus*? Uma existência que não fosse regida pelos fins já instituídos. Buscava uma maneira de viver regida pelo que é mais útil desejar, a saber, a alegria de descobrir e compartilhar o conhecimento do que fortalece a vida humana.

Mas a experiência da crise força a reflexão sobre o que, de fato, é mais estimado na vida ordinária. Essa reflexão, como esclarece Pierre-François Moreau⁶⁷, é realizada segundo a *ordem da decisão*. Pois os desejos de honras, riquezas e sexo não estão conceituados no *De Intellectus*. O que está narrado ali é a forma como tais desejos impedem a concepção de uma nova maneira de viver. Ora, que modo de percepção está operando quando é a ordem da decisão que opera? Para Filippo Mignini, a dificuldade de responder tal questão se dá em função da suposta contradição entre o entendimento como critério de verdade (terceiro gênero de conhecimento) e o entendimento como *espírito*.⁶⁸

De fato, no *De Intellectus*, Spinoza expressa a força de uma experiência que ensina alguma coisa (*postquam me experientia docuit*, TIE 1). Ele ressalta também a eficácia da meditação assídua (*assidua autem meditatione*, TIE 7). E revela ainda que a continuidade do processo meditativo abre a possibilidade de pensar um novo caminho (*quamdiu mens circa has cogitationes versabatur, tamdiu illa aversabatur et serio de novo cogitabat instituto*, TIE 11). Entretanto, podemos separar o entendimento como critério de verdade e reflexão existencial, sem que exista aí uma dicotomia estranha ao pensamento de Spinoza? Assim, pensamos que, ao invés de uma *ambiguidade irremediável*, o que há é uma tensão momentânea entre o uso prático do entendimento e o conhecimento parcial da sua potência. Sabemos que o *De Intellectus* narra uma transição ética e cognitiva dentro de um contexto de decisão e, por isso mesmo, os conhecimentos iniciais expressos ali revelam mais as razões da decisão do que as propriedades naturais das coisas.

Ora, seguindo a ordem da decisão, os argumentos expostos por Spinoza são: a) desejar os bens ordinários como fins em si mesmos gera o medo de perdê-los, logo, o melhor é

⁶⁶ Cf. Mercedes Allendesalazar, *Spinoza – Filosofía, pasiones y política*, Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 14: “Lo que busca, lo que de verdade le urge, es llegar a instituir ‘una vida nueva’ más poderosa, ‘más perfecta’; lo que más desea por encima de todo, cuenta él, es ‘conocer la Naturaleza para conseguir alcanzar una naturaleza superior y que muchos puedan adquirirla también.’”

⁶⁷ Cf. Pierre-François Moreau, *Spinoza. L’expérience et l’éternité*, Paris: PUF, 1994, p. 5: “il est écrit dans l’ordre de la décision et non dans l’ordre des concepts.”

⁶⁸ Cf. Spinoza, *Oeuvres. Premiers écrits*. Introdução au *Tractatus de Intellectus Emendatione*, texto établi par Filippo Mignini, Paris: PUF, 2009, p. 37: “On relève dans le TIE une ambiguïté irrémédiable, pour ne pas dire une contradiction, entre la conception de l’entendement compris comme organon et critère de vérité (troisième genre de connaissance dans la *Korte Verhandeling* et dans l’*Éthique*) et la notion d’entendement comme esprit, compris comme faculté de connaissances diverses, même erronées et, en tant que telle, objet d’*emendatio*, c’est-à-dire de correction.”

desejá-los como meios e cogitar um verdadeiro bem (*TIE 1 e 11*); b) os bens ordinários, quando imaginados como fins em si mesmos, impedem de pensar outro bem; para seguir um novo caminho, é necessário mudar a relação com os bens ordinários (*TIE 2 e 3*); c) o desejo de honras gera mais a necessidade de seguir as opiniões frequentes do que procurar a verdade; o desejo imoderado de sexo pode chegar ao ponto de perturbar e embotar a mente (*TIE 4 e 5*); d) certas formas de desejar debilitam o ânimo; o desejo excessivo de riquezas expõe os homens aos perigos mais nocivos (*TIE 6 e 8*); e) há uma forma possível do desejo que pode gerar a *alegria contínua* e a *pura alegria* (*TIE 1 e 10*).

Essas observações parecem expressar um único problema para Spinoza: as honras, as riquezas e o sexo não promovem a *felicidade* que prometem, logo, a perseguição a eles, ao invés de promover a *felicidade*, promove a falta daquilo que prometem. Por outro lado, há uma forma do desejo que o liberta das falsas expectativas produzidas pelos bens ordinários, além de ensinar a fazer o melhor uso deles.

Mas a questão que retorna é: que modo de percepção desativa no desejo a forma de desejar certos bens como fins? É a força da reflexão ou a própria decepção? Na vida ordinária, a decepção não é suficiente para provocar um novo direcionamento. A cada decepção que o desejo de agradar e seguir as opiniões frequentes produz, mais é almejado agradar e seguir as opiniões frequentes. E quando mais as riquezas mostram seus limites, mais são desejadas ilimitadamente. Então, ordinariamente, a decepção não força alteração alguma de percurso.

Ora, o problema que o *De Intellectus* vai forçar a refletir é: o que se quer quando se quer as honras, as riquezas e o sexo como fins? Almeja-se a felicidade. Tenta-se conquistar algo que esses bens não podem dar. Assim, o problema é que, paradoxalmente, a *forma da relação* com esses bens separa o humano daquilo que ele de fato almeja. O impasse que Spinoza revela é, então, o seguinte: uma vez não estando nesses bens a *felicidade*, temos de ser privados deles, ou podemos reconsiderar seus usos?

A resposta inicial parece tender a uma ruptura. Pois um possível ascetismo fundaria a primeira reação ao modo como Spinoza se relaciona com os bens ordinários. Mas essa suposição somente pode ser devidamente aceita quando avaliamos os efeitos nocivos da busca *imoderada* de honras, riquezas e sexo. Ora, Spinoza faz uma reflexão levando em consideração como a forma de desejar esses bens afeta a disposição (*impede de cogitar outro bem*). Então, não se trata de recusar certos bens, e sim de avaliar o quanto eles favorecem ou impedem a instituição de uma nova maneira de ser. Logo, reconsiderar o uso dos bens ordinários implica uma alteração da percepção sobre eles, não uma negação ascética.

Por outro lado, deve-se observar que tal alteração nasce no interior de uma circunstância que Spinoza relata como *perigosa*: “sentia, assim, encontrar-me em extremo perigo.”⁶⁹ Nesse caso, o que forçava a percepção de uma fronteira entre a forma abusivo do desejo e o uso satisfatório dos bens era também a própria necessidade de superar a relação embaraçosa que o abuso provocava. A crise se mostra, então, como um problema de ordem vital, sem deixar de ser um problema que convoca as forças do próprio entendimento. Pois a superação passou a ser uma questão de *decisão* segundo o afeto mais forte de preservação de si mesmo. E, ao mesmo tempo, da possibilidade de instituir um novo caminho. Assim, a ideia de reunir a decisão e a possibilidade de um novo caminho já nos indica que a passagem ao plano da reflexão envolve tanto elementos da ordem da existência quanto da ordem do conhecimento⁷⁰, pois a reflexão sobre o uso dos bens implica uma percepção sobre eles.

Quando a reflexão avalia o uso de certos bens, já está em ação uma nova exigência de se relacionar com eles. A percepção dos bens e o desejo de preservação de nós mesmos estão no mesmo plano de interesse. Pois a melhor forma de perceber é uma condição para a melhor preservação. E isso é uma virtude do entendimento humano. Porém, a tensão parcial entre a forma de perseverar e a melhor percepção das coisas é a mesma que há entre os desejos ilusórios de felicidade e o esforço de descoberta de um novo caminho.

Spinoza não havia ainda elaborado a ideia de *conatus* no *De Intellectus*. Entretanto, como se trata de um esforço natural de autoperseverança, a alteração de percurso revela o que significou o seu *perseverar*. Primeiro, teve o sentido de combate à passividade perante a ordem dos bens instituídos, e segundo, a alteração dessa mesma ordem, ao observar que a procura das honras, riquezas e sexo, como fins, era males certos. Assim, o problema é entender o *perseverar* como tensão entre um regime instituído e a possibilidade de efetivar o que mais exigia seu o próprio ser, a *alegria contínua*.

Spinoza confronta duas inclinações inconciliáveis. De um lado, honras, riquezas, sexo como fins em si mesmos e, do outro, a possibilidade de orientar o desejo conforme uma inclinação nascente. A primeira inclinação está totalmente apoiada nas opiniões. A segunda sustenta-se na procura da autonomia. Sabemos que Spinoza estabelecerá, em relação ao peso

⁶⁹ TIE 7: *videbam enim me in summo versari periculo*. Na continuidade do parágrafo, Spinoza compara sua situação a de um doente que via morte certa caso não mudasse o próprio itinerário existencial. Trata-se de uma reflexão sobre a conservação de sua vida.

⁷⁰ Cf. Marilena Chauí, *A nervura do real – imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 667: “Assim, é preciso reunir o *me tandem constituisse* e o *novum institutum* – isto é, o tomar posição para instituir uma nova vida – à *emendatio intellectus*, para que se possa perceber que esta última, ao encontrar a melhor *actio* e o melhor *usus* da *experientia*, incide não só na ética, mas também sobre todo campo do saber estabelecido pela filosofia natural, sem o que não poderíamos apreender o sentido da exigência que permeia o *Tractatus*, qual seja, passar da ordem que naturalmente temos à ordem devida para filosofar.”

da *opinião*⁷¹, a posição clássica de desconfiança. Faz parte da inclinação do entendimento o desejo de escapar da ordem das opiniões frequentes. Assim, Spinoza identifica uma tensão ao narrar a incompatibilidade entre os fins vigentes e o que exige o entendimento, a verdade.

Spinoza vive a tensão da incompatibilidade.⁷² Poder, dinheiro e sexo⁷³ são três bens humanos. E o que se quer através desses bens é o bem maior chamado felicidade. O embaraçoso é que, na perseguição desmedida aos bens, o bem que se deseja é frustrado. O caminho “escolhido” conduz ao inverso do que é almejado. Na tensão narrada, Spinoza apresenta o seguinte problema: a forma instituída de desejar é o obstáculo a ser transformado, para que o pensamento se imponha como potência de transição. E o processo de transformação é a ação reflexiva, pois a insistência na reflexão desativará, no desejo, a forma incompatível dos bens. Na verdade, desativará uma forma afetiva através da força do intelecto. Esse exercício será para Spinoza o próprio remédio contra a crise. Um modo da tensão será superado, mas não sem antes enveredar por uma meditação assídua.

O reconhecimento, o dinheiro e o sexo tornam-se bens razoáveis após a transformação da forma de desejá-los. Com relação ao primeiro e ao segundo, supera-se o medo de perdê-los. E quanto ao sexo, pode ser um bem natural desde quando não *perturbe* nem *embote*⁷⁴ a mente a ponto de impedi-la de pensar um novo bem.

A possibilidade de pensar um novo bem é a garantia de que a disposição mental não se fixou nos bens ordinários de forma tão exagerada, a ponto de não se ter mais disposição para a atividade reflexiva. A desativação da forma *perturbada* do desejo é o início do percurso autônomo do pensamento, pois a forma de desejar ordinária é constituída no interior de um regime de opinião, que aprisiona o desejo aos valores que ali circulam. Então, desativar a forma ordinária do desejo é, a princípio, um exercício de autonomia perante um regime de desejo instituído. No exercício de autonomia, o entendimento reata sua força a exigência de

⁷¹ Cf. KV II, *cap.* IV: “Et puisque nous avons dit précédemment que les passions qui proviennent de l’opinion sont sujettes à un grand mal.”

⁷² TIE 3: *Volvebam igitur animo, na forte esset possibile ad novum institutum, aut saltem ad ipsius certitudinem pervenire, licet ordo, et commune vitae meae institutum non mutaretur; quod saepe frustra tentavi. Nam quae plerumque in vita occurrunt, et apud homines, ut ex eorum operibus colligere licet, tanquam summum bonum aestimantur, ad haec tria rediguntur: divitias scilicet, honorem, atque libidinem. His tribus adeo distrahitur mens, ut minime possit de alio aliquo bono cogitare* / “Revolvia então o ânimo sobre a possibilidade de realizar o novo empreendimento ou de, ao menos, atingir a certeza a seu respeito, sem alterar a ordem e a conduta comum da minha vida – o que em vão repetidamente tentei. Na verdade, o que mais frequentemente ocorre na vida e se considera como bem supremo entre os homens – como das suas ações se pode depreender – resume-se a três coisas: riquezas, honras e prazer. Por elas de tal modo se dispersa a mente que mal pode pensar em qualquer outro bem.” Trad.: Abílio Queirós, 1987.

⁷³ *Honra, riqueza e prazer.* Poder, dinheiro e sexo. A honra como poder equivale à busca desmedida de reconhecimento social. Riqueza e dinheiro como acumulação pela acumulação. Prazer e sexo como obsessão sexual.

⁷⁴ Cf. TIE 4: *tamem perturbat, et hebetat.*

ser que se abre. Mas, da forma ordinária do desejo ao desejo determinado pela inclinação de pensar, há uma transição que é, talvez, a mais difícil. Trata-se de superar, através da rara disposição de pensar, uma disposição construída e sustentada segundo as *opiniões* vigentes.

Spinoza não deixa de revelar a dificuldade da transição. Afinal, o que seria empenhar-se na procura de um novo caminho? Ele supõe que, se tanto na disposição exagerada para adquirir o reconhecimento dos outros como na acumulação indefinida de dinheiro estivessem a *felicidade*, ele seria privado dessa experiência máxima, uma vez que sua disposição se inclinava para um caminho que ele mesmo não sabia ao certo onde daria, mas já o permitia confrontar dois níveis de disposição: a nascida de uma reflexão autônoma e a adquirida pelas opiniões frequentes.

Até que ponto uma nova percepção sobre as honras, as riquezas e o sexo pode alterar a forma da relação com tais bens? Spinoza não é um asceta moralista. Na nova inclinação que emerge da crise não está incluída a recusa aos bens ordinários. Ele procura tenazmente fortalecer a nova inclinação que emerge. E o fortalecimento dessa inclinação se dará através da reflexão de que, instituir os bens ordinários como fins enfraquece a capacidade do intelecto de perceber a diferença entre possuir tais bens e ser por eles possuído.

Ora, o efeito da possessão debilita a capacidade de perceber o impasse real no qual estamos submetidos, ou seja, aquele em que, de um lado, está a preservação do nosso ser e, do outro, a fragmentação da nossa capacidade de compreender. Spinoza percebeu que a submissão aos bens ordinários produzia a fragmentação do entendimento, isto é, a separação da força imanente capaz de fazê-lo prosseguir no trabalho de construção de um novo sentido. Pois aderir aos bens ordinários como fins era presenciar a incompatibilidade entre a forma de desejar esses bens e o projeto de vida autônoma que estava sendo delineado. Mas a percepção do impasse já é um efeito da reflexão sobre uma experiência que fazia ver o surgimento de uma nova possibilidade. É essa inclinação nascente que Spinoza explora a ponto de efetivar uma primeira transição, a saber, escapar da submissão aos bens ordinários como fins. E a saída da submissão faz-se através de um processo de inversão da ordem dos fins para a prática moderada do uso.

No percurso do *novum institutum*, Spinoza percebe inicialmente que há um processo ilusório, fundado no engano de atribuir qualidades às coisas como sendo inerentes a elas.⁷⁵

⁷⁵ As ideias de qualidades não correspondem à natureza das coisas. Entretanto, o processo de associação, feito pela memória, envolve a ligação entre as qualidades e as coisas como forma de orientar o uso primário delas. A princípio, não há nada de negativo nessa associação. O que torna o processo nocivo é a instituição da crença de que as coisas possuem em si mesmas certas qualidades. De fato, as noções de qualidades vinculam-se diretamente às experiências do nocivo e do satisfatório, mas essas experiências estão inicialmente amparadas em

Claro, há uma saída desse processo quando um uso devido da *experiência* separa as qualidades e a natureza mesma das coisas. Mas a procura de alguma coisa se dá movida pela qualidade imaginada como pertencente ao objeto; então, está presente na procura o anseio de satisfação pelo qual nós buscamos o objeto. E o problema é como ultrapassar a forma de ligar a ideia do *bom* ao objeto já instituído, uma vez que esse bom é imaginado como inerente ao objeto. O *novum institutum* é o enfrentamento desse problema.

Não estamos fora da crença de que há o bom e o mau em si mesmos. De fato, somos mentalmente formados para considerar certos objetos como os bens últimos da aspiração humana. E Spinoza problematiza essa crença, ele tensiona.

Ora, a preservação do nosso ser implica relações com as coisas. E a *norma* vulgar que produz a forma dessas relações atribui a certas coisas o valor de fim em si mesmas. O que Spinoza observa é que essa forma separa o intelecto do processo de apropriação das suas forças, pois o submete a um modo de procura que adota o critério da *opinião*, e o distancia da atividade reflexiva. A expressão que Spinoza utiliza no *De Intellectus* para esse distanciamento (ou separação) do intelecto da sua potência é *distrahitur mens*, entendida como uma forma nociva de *distração*, de *fragmentação* da mente.

Mas, se a mente pode ser separada de suas forças, então, como é possível evitar esse efeito de fragmentação sobre ela? Primeiramente, é necessário saber o que se quer quando certos bens são almeçados. Por exemplo, o que se quer quando se almejam as honras? Já será uma resposta plausível se dissermos que queremos o reconhecimento do outro quanto a algum feito nosso. Sem dúvida que se uma ação nossa é estimada por outros, e tal estima produz em nós uma alegria. E, na verdade, as honras como modos da *glória*, são alegrias provocadas pela consideração dos outros a uma ação que nós mesmos aprovamos. Essa alegria é confortável. O problema é a medida do quanto nos disponibilizamos para obter esse efeito de alegria, que terá o olhar de fora como condição. Assim, o que se quer não é simplesmente esse olhar, e sim, o efeito de alegria por ele produzido. E Spinoza faz uma crítica às honras por elas forçarem uma relação com esse olhar de maneira tal, que passamos a orientar nossa vida conforme as opiniões estimadas por esse olhar. Sendo assim, a ação é direcionada segundo o critério de conformidade, e não o de descoberta daquilo que podemos conhecer e viver. Claro que o critério de conformidade pode ser útil às relações entre os homens (isso quando pensado

critérios originadas na *opinião*. Sendo assim, é necessário colocar em cena o trabalho reflexivo como um trabalho de reavaliação desses critérios e de reformulação dos modos como os objetos podem ser escolhidos e usados. Nesse caso, o que teria sido considerado satisfatório em um momento pode se mostrar nocivo em outro. Portanto, a primeira desativação da ilusão é ligar as noções de qualidades aos efeitos sobre a mente, e desligar tais efeitos da natureza das coisas exteriores.

como civilidade). No entanto, pode ser *dispersivo* quando colocado como finalidade do desejo.

Buscar como fim um efeito de alegria causado pelas opiniões frequentes é uma forma de negação da exigência de procura do melhor modo de perceber e existir. O *novum institutum* acontece nesse espaço de tensão entre opiniões instituídas e a exigência de reatar o entendimento às suas forças.

No território onde essas forças atuam, almeja-se a elevação da alegria ao patamar de *contínua, eterna*. Almeja-se a alegria verdadeira. É por isso que a questão é saber o que se quer quando se quer isso ou aquilo. Pois as honras desviam da razão pela qual são procuradas. A razão é a verdadeira alegria compartilhada. Mas, se o olhar externo não compartilha de uma exigência de reflexão, então o que ele condiciona substitui a força dessa exigência por simulacros de felicidade. Portanto, o perigo das honras, para o filósofo, é o de substituir a potência reflexiva pela ação de agradecer o poder instituído. Por isso, a via do entendimento, para Spinoza, foi se tornando incompatível com a adesão às formas ordinárias do desejo.

As honras são as aprovações externas, condicionadas aos critérios arbitrários de uma subjetividade que nega a força da reflexão. E aquele que estiver fora desses critérios sofrerá desonras. Para Spinoza, o *novum institutum* não foi o caminho mais brando; pelo contrário, exigiu dele um uso da força reflexiva e existencial conforme a nova exigência que nascia. E não havia nada de heroísmo nisso. Na verdade, o *perseverar* no próprio ser é sempre uma questão de necessidade. Pois a exigência do pensamento pode não se conformar com as aprovações frequentes, porém se conforma com uma exigência mais forte presente na natureza humana.

De fato, podemos pensar duas exigências. Uma que procura se conformar ao padrão de anseio já instituído, e a outra que procura instituir o que de melhor exige a própria natureza. Essas duas exigências são simultâneas e discordantes. Mas em que momento há uma tensão entre elas? Para Spinoza, no momento em que a primeira fragmenta a força do entendimento. A forma dispersiva da primeira será percebida através de uma reflexão que demonstra os efeitos de perturbação, de embotamento, de medo causado por ela. Spinoza percebe a discordância no momento em que entende que o fim segundo o qual certos bens são ansiados é negado.

São duas exigências, e, paradoxalmente, manter-se na primeira representava a impossibilidade de um novo caminho. É isso que Spinoza observa ao pontuar a *dispersão da mente*. Para ele, a mente podia ficar tão fragmentada a ponto de ser separada da capacidade de

usar suas forças e pensar um novo bem. Spinoza percebeu, em si mesmo⁷⁶, um processo de enfraquecimento mental capaz de comprometer o percurso que sua própria natureza exigia.

Assim, o *novum institutum* traz o problema do princípio do qual é preciso dispor para constituir uma vida ligada à exigência do melhor caminho a seguir. Ora, pensando que o processo de fragmentação mental ocorreu ao se aderir a formas instituídas do desejo, então a indagação sobre o que verdadeiramente se queria quando certos desejos eram almejados aparece como primeiro movimento de desativação das formas instituídas do desejo, pois o princípio é dispor da reflexão como força de desativação de formas nocivas desse desejo.

Em parte, a dificuldade inicial que Spinoza expressa no *De Intellectus*, para desativar certas formas do desejo, deve-se ao uso ainda inicial da reflexão como princípio. E tão logo a reflexão sobre o novo caminho vai ganhando força, uma *sutil alegria*⁷⁷ vai emergindo. Essa forma ainda embrionária de alegria culminará na ideia de *satisfação de si*⁷⁸, presente na *Ethica*.

Na *Ethica*, Spinoza tratará tal ideia como uma alegria nascida através da consideração que o homem faz de si mesmo e da própria capacidade de agir, pois o que de fato é almejado é o sentimento de afirmação dos próprios atos. O problema é que essa afirmação pode tanto nascer da justa percepção sobre si mesmo quanto ser reforçado pela percepção externa. Na primeira, o homem considera o que pode e se alegra; na segunda, os outros consideram no homem um poder, e ele se alegra. No *De Intellectus*, Spinoza inicialmente descarta a possibilidade de um acordo entre as duas formas de afirmação. Pois havia uma distância entre a alegria nascida de uma reflexão própria e aquela afirmada na vida ordinária. Assim, o problema que há na ideia de *satisfação de si* é a de que pode existir uma incompatibilidade entre a afirmação própria e a afirmação exterior. É nesse sentido que as honras, no *De Intellectus*, constituem um desejo que precisará ser moderado, pois, embora o reconhecimento

⁷⁶ Cf. *TIE* 6: *Cum itaque viderem, haec omnia adeo obstare, quominus operam novo alicui instituto darem; imo adeo esse opposita, ut ab uno, aut altero necessario esset abstinendum, cogebam inquirere, quid mihi esset utilius; nempe, ut dixi, videbam bonum certum pro incerto amittere velle. Sed postquam aliquantulum huic rei incubueram, inveni primo, si, hisce omissis, ad novum institutum accingerer, me bonum sua natura incertum, ut clare ex dictis possumus colligere, omissurum pro incerto, non quidem sua natura (fixum enim bonum quaerebam), sed tantum quoad ipsius consecutionem* / “Vendo, pois, que estas coisas todas me impediam de empreender algum novo propósito de vida e, não só isto, até lhe eram contrárias, de modo que era necessário privar-me de uma coisa ou das outras, fui obrigado a perguntar-me o que era mais útil. Naturalmente, como disse, parecia com isso estar disposto a deixar o certo pelo incerto. Mas, depois de demorar um pouquinho mais no assunto, descobri, primeiramente, que, se abandonando aquelas coisas me cingisse ao novo propósito de vida, estaria deixando um bem incerto de sua natureza, como claramente podemos verificar pelo que ficou dito, por um outro incerto também, não todavia de sua natureza (pois que procurava um bem imutável) mas só quanto à possibilidade de alcançá-lo.” Trad.: Lívio Teixeira, 1966.

⁷⁷ Cf. *TIE* 11: *quod magno mihi solatio*. (É preciso notar que a *consolação* ou *conforto* emerge da reflexão).

⁷⁸ Cf. *E. IV, prop. 52*: “A satisfação consigo mesmo pode surgir da razão; e só a satisfação que surge da razão é a maior que pode existir.” (Esse tipo de alegria nasce da própria ação; e a *glória* a reforça).

seja um bem, ele poderá se tornar um obstáculo à verdadeira consideração de si mesmo e da própria potência de agir. Como obstáculo, Spinoza associará as honras a um *estorvo*, quando, para obtê-las, se precisa estar submetido aos caprichos das inclinações vulgares.⁷⁹ Assim, Spinoza percebia, na forma de desejar as honras, uma subtração das forças do entendimento. Mas essa percepção não o fez negar a glória como uma forma de alegria compartilhada.

Por isso, é necessário deixar claro que a *satisfação de si* não é uma espécie de gozo separado da verdadeira consideração por si mesmo e da própria potência de agir. A alegria que nasce da consideração pela capacidade de agir revela-se na ação mesma. Essa ação se expressa como descoberta de novos sentidos e da capacidade de compartilhá-los. É assim que Spinoza vai introduzindo gradativamente uma forma de alegria nascida da reflexão. Ele percebe que, uma vez mantendo-se firme na reflexão, uma espécie de afeto que dessa ação decorre revela para si mesmo que a potência de agir é dinâmica, e por isso, capaz de desativar certas formas e ativar outras em sintonia com essa potência. Spinoza descobre um modo de aprovação de si mesmo, e procura persuadir o leitor a seguir o movimento. É um modo de aprovação de si mesmo a partir da realização daquilo que lhe cabe singularmente. Pois bem, Spinoza instaura, no *De Intellectus*, um plano de liberação das forças do entendimento, mas não sem que outros possam compartilhar tal movimento. Por isso, ele comunica ao leitor⁸⁰ um movimento de transição, que passará das formas equívocas do desejo para uma experiência de força revelada pela reflexão.

A potência do entendimento faz da reflexão um uso curativo.⁸¹ E, desde a abertura do *De Intellectus*, Spinoza intui a vida reflexiva como movimento de combate às ideias nocivas. Esse movimento se dará como *descobertas e conquistas de ideias* capazes de reatar, na mente, as suas forças nativas. Pois a grande tensão expressa no *De Intellectus* é a de que podemos experimentar dois movimentos incompatíveis. O primeiro é caracterizado pela fragmentação do entendimento, e o segundo pela retomada das suas forças através da efetivação de um *processo* que nos libera as falsas ideias e o medo de pensar. A reflexão é curativa, porque

⁷⁹ Cf. *TIE 5: Est denique honor magno impedimento, eo quod, ut ipsum assequamur, vita necessario ad captum hominum est dirigenda, fugiendo scilicet, quod vulgo fugiunt, et quaerendo, quod vulgo quaraerunt homines* / “Por fim, as honras constituem um grande estorvo porque, para alcançarmos, temos necessariamente de orientar a vida de acordo com a opinião dos homens.” Trad.: Abílio Queiróz, 1987.

Bernard Rousset traduz *ad captum hominum est dirigenda* / “dirigée selon ce qui séduit les hommes.” Cf. *Op. cit. TIE 5*, 1992. (E o que está em questão, nesse parágrafo, é a tensão entre constituir uma nova orientação de vida ou ser *seduzido* pelo caminho já posto ordinariamente).

⁸⁰ Cf. Pierre-François Moreau, *op. cit.* 1994, p. 19: “Spinoza semble vouloir communiquer au lecteur le sentiment d’un choix ultime, d’un danger et d’une résolution extrêmes, et le caractère passionné de la démanche contraste avec la simplicité du vocabulaire.”

⁸¹ Cf. *TIE 7: remedium*.

desativa no desejo os efeitos do primeiro movimento. Na verdade, a desativação acontece na medida em que o melhor dos bens vai se tornando cada vez mais conhecido.

Para Spinoza, o conhecimento e a ignorância são duas formas do desejo. Na primeira forma, pode ser exercitada continuamente a disposição para descobrir o que nos é melhor. Na segunda, o exercício da reflexão é reduzido ao limite da repetição das opiniões impostas cotidianamente. A segunda forma subtrai a força do entendimento e o desejo. A primeira libera as potências naturais do ser humano. Há uma tensão entre as formas. Pois o que subtrai é combatido através de um esforço de transição do pensamento. E a transição é contínua, uma vez que a ignorância reproduzirá continuamente suas formas. Assim, o que significa inicialmente desativar em nós as formas da ignorância? Manter presente o melhor sentido de preservação de nós mesmos.

O afeto chamado *satisfação de si*⁸² é, para Spinoza, uma afirmação da potência de existir, que se dá através da concepção de uma forma de ser exigida pela própria natureza humana. Ora, há uma forma exigida pela natureza de cada um e uma forma ordinária instituída. As duas fazem parte do que pode o humano. Entretanto, na ordinária, o poder atribuído a certos bens produz uma cisão entre o fim pelo qual eles são procurados e a própria aquisição. Por exemplo, o esforço de aquisição do dinheiro, como finalidade última do desejo, trai o fim pelo qual é procurado. Pois se o fim é a segurança material, uma vez que a aquisição se torna um fim em si mesma, o efeito dessa procura sabota o sentimento de segurança almejado.⁸³ Os efeitos da acumulação imoderada são os sentimentos de falta e o medo da perda. Esses efeitos reforçam a insegurança. E a segurança inicialmente desejada se transforma em preocupação constante de perda.

A imoderação que caracteriza a avareza⁸⁴ é engendrada pelo deslocamento da função do dinheiro como meio, para um movimento de acumulação pela acumulação. Há, nesse deslocamento, uma estultícia da opinião, pois ela tenta subordinar a potência de agir à aquisição imoderada de dinheiro. Essa estultícia causa a dificuldade de entender que a verdadeira utilidade do dinheiro é favorecer a liberdade do pensamento, e não a subordinação da potência de agir ao acúmulo pelo acúmulo de dinheiro.

⁸² Cf. *E. III, prop. 30, sc.*: “chamarei satisfação consigo mesmo à alegria acompanhada da ideia de uma causa interior.”

⁸³ Cf. *TIE 8: Permulta enim exstant exempla eorum, qui persecutionem ad necem usque passi sunt propter ipsorum divitias, et etiam eorum, qui, ut opes compararent, tot periculis sese exposuerunt, ut tandem vita poenam luerent suae stultitiae* / “Com efeito, há exemplos numerosos de pessoas que sofreram perseguição e morte por causa de suas riquezas e também das que, para acumular bens, se expuseram a tantos perigos que pagaram com a vida a pena de sua estultícia”. Trad.: Lívio Teixeira, 1966.

⁸⁴ *E. III, def. 47*: “A avareza é o desejo imoderado e amor por riquezas”.

Quando se opera movido pela avareza, o desejo se prende ao mero gozo da acumulação. Mas tal forma de acumulação reitera continuamente o desejo de ganho. Ora, se tal forma de aquisição produz o desejo contínuo de ganho, não é devido ao fato de que aquilo que o ser humano entende como bom é desejado continuamente? Para Spinoza, desativar em si mesmo a avareza é transformar o desejo contínuo de dinheiro em um desejo de uso subordinado a uma nova exigência de vida. Para ele, a avareza é um obstáculo, na medida em que subordina a potência do entendimento ao ganho como fim. Entretanto, o próprio entendimento opera a mudança do dinheiro como um fim, para a ideia de dinheiro como um meio. Como fim, o dinheiro é acumulação indefinida. Como meio, seu uso é subordinado à liberação das forças do entendimento.

Spinoza entende o processo de fragmentação da potência do entendimento. Os sintomas dessa fragmentação são: medo, perturbação, embotamento. A acumulação ilimitada de dinheiro é apenas o medo da perda. O desejo excessivo de reconhecimento é somente a insegurança de não saber o que mais convém a si mesmo. E o sexo como fim do desejo é a redução do próprio desejo ao prazer como bem único. Na verdade, a fragmentação da potência do entendimento acontece quando o desejo é reduzido (subordinado) às honras, ao dinheiro e ao sexo.

Inseguro sobre o que melhor convém a si mesmo, o desejo se atrela ao que os outros orientam como importante. E a orientação externa é salutar, desde quando não se institua como uma forma de aprovação que violenta a potência do entendimento. Pois, como forma violenta de autorreconhecimento, o reconhecimento externo perturba na medida em que cada um vai conhecendo o que melhor convém à sua própria natureza. A perturbação acontece quando o olhar externo e uma melhor percepção de si mesmo entram em tensão. Essa tensão se dá quando as orientações instituídas não realizam o fim que prometem, e o entendimento é forçado a se atrelar às suas forças autônomas para realizar a promessa de felicidade frustrada pelas honras.

Com o desejo de uma segurança material absoluta, o ganho se institui como um fim que promete realizar essa segurança. Porém, após a acumulação do que é suficiente para uma vida digna, o medo da perda invade o imaginário e aciona, no desejo, o movimento de acumulação contínua. Aquilo que o ganho prometia realizar é negado pelo desejo imoderado de acumulação. Ora, quando Spinoza estabelece como regra de vida uma relação estratégica com o dinheiro⁸⁵, deve-se ver nisso o sentido prático de superação da própria avareza.⁸⁶

⁸⁵ Cf. *TIE 17: Denique tantum nummorum, aut cujuscunque alterius rei quaerere, quantum sufficit ad vitam et valetudinem sustentandam, et ad mores civitatis, qui nostrum scopum non oppugnant, imitandos* / “Finalmente,

Iludida quanto ao que o sexo pode proporcionar, a imaginação apega-se ao prazer como único bem. Porém a fixação⁸⁷ no prazer sexual acaba impedindo a própria imaginação de descobrir outros prazeres capazes de reconfortar o corpo. Logo, o sexo, que é uma forma de reconforto afetivo, produz uma dispersão, na medida em que a fruição do prazer torna-se uma espécie de fixação na mente, ou seja, um fim em si mesma.

Ora, sabemos que o *novo caminho* inicia-se com a necessidade de mudar a forma do desejo em relação aos bens ordinários. Spinoza desativa em si mesmo a maneira como as honras, o dinheiro e o sexo são desejados. A reflexão a respeito desses três desejos revela um sentido de uso que evitará a fragmentação do entendimento. Trata-se de uma reflexão a partir de efeitos experimentados, e a constatação de uma vulnerabilidade natural perante tais efeitos. Assim, a reflexão começa a partir da relação entre a forma do desejo e o efeito que essa forma produz na mente. O que Spinoza passa a perceber é que a relação entre a mente e a forma do desejo é o que estabelece a ligação com os bens. Em si mesma, uma coisa não é boa ou má⁸⁸, mas só a partir da maneira como é desejada.⁸⁹

Por exemplo, o desejo se relaciona com o dinheiro. Desejo e dinheiro se relacionam de duas maneiras: como fim e como meio. Como fim, o desejo reduz seu campo de ação, pois se fixa unicamente na *arte do lucro*, o que força a redução de todos os bens a ele.⁹⁰ Mas, como meio, favorece a organização da existência em sociedade. São duas formas de se relacionar incompatíveis. A primeira visa à acumulação ilimitada. A segunda visa ao uso segundo o que é necessário para uma existência mais forte. Os motivos da acumulação ilimitada são o medo da perda e a ambição do ganho. O que motiva o uso é a possibilidade de transição do menor estado ao estado de maior perfeição que o uso favorece. Na acumulação ilimitada, se permanece no menor estado, pois, mesmo a alegria que o ganho produz é sempre inferior às possibilidades do uso. Submeter o ganho ao melhor uso desativa a forma do desejo como fim. Ativa-se uma forma de uso.

Com que tipo de conhecimento Spinoza operava ao desativar em si mesmo a avareza? Teria ele entendido a natureza do dinheiro? Teria ele entendido a lógica do desejo? O dinheiro

procurar dinheiro ou qualquer outro bem, tanto quanto baste para sustentar a vida e a saúde, e em conformidade com os costumes da sociedade que não se oponham ao nosso fim.” Trad.: Abílio Queiróz, 1987.

⁸⁶ Cf. *TIE* 10: *avaritiam*.

⁸⁷ Cf. *TIE* 4: *Nam quod ad libidinem attinet*.

⁸⁸ Cf. *TIE* 1: *nihil neque boni, neque mali in se habere*.

⁸⁹ Cf. *E. III, prop. 9, sc.*: “não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçamos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, que a julgamos boa.”

⁹⁰ Cf. *E. IV, App., cap. 28*: “O fato é que todas as coisas acabaram por se resumir ao dinheiro. Daí que sua imagem costuma ocupar inteiramente a mente do vulgo, pois dificilmente podem imaginar alguma outra espécie de alegria que não seja a que vem acompanhada da ideia de dinheiro como sua causa.”

é o mediador comum das trocas. O desejo é a essência do homem. Mas que estultícia foi engendrada para que o desejo se fixasse ao dinheiro como um fim em si mesmo? Para se livrar de tal estultícia, não bastava apenas perceber exemplos de pessoas que morreram ao perseguir riquezas. Não é o medo o princípio da reflexão. Pelo contrário, é somente quando o medo é superado que a reflexão começa. De fato, Spinoza opera uma transição: da impotência natural de desejar o dinheiro como um fim à potência do uso favorável ao pensamento. E essa transição é de uma ideia sobre o dinheiro e sobre a forma de desejá-lo. O conhecimento operado ali está centrado na relação entre a forma de desejar e seus efeitos no ânimo. Mas a forma é a ideia que o entendimento faz sobre o dinheiro. Tal ideia se institui pela adesão a ela. É por isso que é possível alterar o modo da relação, pois a relação se refere ao desejo e ao tipo de ideia. Mudando a forma de desejar, muda-se a ideia e vice-versa. A mudança de orientação do desejo foi, para Spinoza, uma transição radical.

Desejo e ideia estão associados. Há a ideia que fragmenta o entendimento e há aquela que o reata às suas forças. Mas, da fragmentação ao afeto de retomada das próprias forças, o que impera não é a deliberação voluntariosa. Pode-se sentir fragmentado e, entretanto, faltarem forças para conceber uma nova orientação de vida. A impotência está incluída naquilo que pode o humano. Então, como foi possível Spinoza mudar a orientação do próprio desejo? A potência de transição também está incluída naquilo que pode o humano. A princípio, a transição é a retomada da experiência: uma experiência que faz ver o que antes não enxergava. E o que passa a enxergar causa em si mesmo um efeito de alegria. É a apropriação dessa sutil alegria o elemento essencial da transição. A transição é fazer durar continuamente uma alegria que nasce do próprio pensamento. Não há nada de voluntarioso nisso. O que há é o combate forçado contra as ideias que fragmentam o entendimento. Onde se lê *novum institutum*⁹¹, no *De Intellectus*, deve-se ler: combate ao que reduz o pensamento ao que menos ele pode. Pois conceber outro modo de ser implica desativar as maneiras que impedem a passagem do pensamento.

O *novum institutum* é combate na medida em que a via do pensamento e a forma instituída do querer são inconciliáveis. Por outro lado, não é movimento voluntarioso, porque é determinado por uma exigência interna de superação da forma do querer. Mas a certeza de que aquilo que a própria natureza exige, defronta-se com a própria hesitação de saber se pode realizar o que ela exige. A consciência do melhor não é suficiente para realizá-la. Aliás, a consciência não opera transições. É somente segundo uma determinação interna, que uma

⁹¹ Cf. *TIE* 3, 6 e 11.

alteração ativa é realizada. Entretanto, as determinações externas podem minimizar a força de uma nova exigência interna e, assim, causar a hesitação. Porém a hesitação será superada na medida em que a reflexão insiste. A certeza do bem que almeja é evidenciada pelo efeito de alegria que a reflexão sobre ele produz. E a reflexão-combate, ao invés de deixar que essa alegria embrionária seja assassinada pela forma passiva do querer, apropria-se dela e a faz durar no pensamento. Spinoza contrai a nascente alegria da reflexão para o interior da filosofia, do mesmo modo como o poeta contrai o silêncio para o interior do poético. Pois, combate-se sempre os ruídos que podem assassinar o silêncio e uma alegria embrionária.

Vive-se a tensão do pensamento antes do conhecimento verdadeiro. Pois antes da concepção das ideias verdadeiras, há as ideias assimiladas. E a primeira consideração de si é através do modo como casualmente se aprendeu a considerar os humanos. Sendo assim, as virtudes que primeiramente são admiradas são: poder, riqueza, prazer. Cotidianamente, há ideias que reforçam a adesão a essas virtudes. É quase impossível não se render às exigências externas para a aquisição delas. Primeiro, porque já existe um modo de ser predominante que acredita serem tais virtudes as únicas verdadeiras. Segundo, porque assimilamos as ideias que sustentam esse modo de ser. Dentro e fora de nós mesmos, quase não há como escapar de um estilo de vida que vincula o desejo aos fins que o condenam à impotência. E, mesmo a experiência da frustração é aliviada pela esperança de que felicidade virá pelos mesmos fins que a frustram. Certas ideias assimiladas têm o poder de engendrar continuamente o movimento que nos separa da potência de pensar. Pode-se afirmar: *é preciso chegar a uma ideia que tem como causa a potência de pensar*. Pois uma ideia verdadeira seria suficiente para fazer ver a diferença entre a potência de pensar e a imaginação que opera segundo os fins que dilaceram o entendimento.

Portanto, a tensão do pensamento se dá na medida em que há a exigência de unir o entendimento ao máximo das suas forças e o movimento natural que o faz operar segundo o mínimo que pode. O mínimo é o estado de heteronomia. O máximo é a autonomia. A conquista do máximo não é uma posição em que o confronto desaparece. Somente há transição como movimento contínuo. Pois as falsas ideias atuam constantemente através da reintrodução de fins contrários ao que exige a potência do entendimento. Assim, se o primeiro combate se deu em si mesmo, o segundo se dará sempre no interior das relações entre as formas de pensar e as formas do desejo. Por isso, a correção do intelecto sairá da reflexão individual para a compreensão a respeito dos modos de percepção. Essa é uma transição interna ao *De Intellectus*. A ideia de heteronomia presente no primeiro e no segundo modo de percepção é combatida pela ideia de autonomia presente no terceiro e no quarto modo.

A tensão presente nas formas do desejo não está separada da tensão presente nos modos de perceber. A transição existencial que Spinoza revela, no início do *De Intellectus*, não está separada da transição de percepção que o método realiza. A existência e a percepção estão lado a lado. E a verdadeira reflexão reúne, no mesmo plano, os movimentos da vida e das ideias. Pois, se na vida há hesitação, é porque a ideia do que se almeja não está assimilada. Se a ideia é assimilada sem nenhuma dúvida, a hesitação dá lugar à certeza. A hesitação pode ser positiva na medida em que a ideia assimilada é falsa e, por isso, capaz de produzir a adesão ao que contraria a nós mesmos. A boa aplicação da dúvida ajuda a preservar a liberdade de pensar. Pois se as ideias verdadeiras ainda não estão concebidas, então o melhor é preservar a si mesmo das opiniões que separam o entendimento do máximo que ele pode. Portanto, a tensão presente no plano ético e cognitivo é uma abertura favorável ao processo de transição do pensamento.

Estamos entre o mínimo e o máximo do que pode o entendimento. No estado mínimo, acolhe-se a ordem externa sem hesitar. Na transição ao máximo, é inevitável o momento de hesitação. Na condição menor, as opiniões externas são as únicas orientações do pensamento. Na passagem ao estado maior, a reflexão contrai a alegria do próprio movimento e a reintroduz continuamente no processo de transição. O paradoxal é que a condição mínima coexiste com a condição máxima de modo inconciliável. Não há síntese. O próprio Spinoza afirma que tentou muitas vezes um acordo, mas foi frustrado.⁹² A condição mínima é um estado de impotência natural. A condição máxima é o estado de potência natural. A passagem de um estado ao outro é um problema de apropriação das forças internas e do melhor uso das forças externas. E só há essa apropriação e esse uso como desativação das formas finalistas atribuídas às forças externas e a ativação das forças internas.

A condição mínima é o estado de adesão aos fins que impedem a passagem do pensamento. No primeiro passo da superação desse estado, a hesitação prudente desempenha o papel de arrefecimento dos valores dados aos bens ordinários. No segundo, a reflexão se mostra capaz de indicar o bem que supera o poder dos fins instituídos. Claro que Spinoza experimenta ainda a hesitação entre manter-se na perseguição aos fins instituídos e a própria capacidade de conquistar o bem maior, a *alegria contínua*. Os fins instituídos são determinados pelas opiniões fortuitas. O novo caminho é determinado por uma exigência interna.

⁹² Cf. *TIE* 3: *quod saepe frustra tentavi*.

O peso do fortuito e a exigência interna chocam-se até o momento em que a reflexão desativa a casualidade como estorvo e a utiliza para organizar um modo de vida favorável ao pensamento. Glória, dinheiro e prazer ajudam a organizar uma vida mais forte quando submetidas à exigência do pensamento. Assim, a incompatibilidade é resolvida ao se substituir definitivamente a noção de fim pela noção de uso. Pois se fosse mantida a noção de fim, jamais haveria a verdadeira transição do estado de menor perfeição ao estado de maior perfeição que o pensamento promove.

A alteração da forma nociva do querer é um processo que envolve a experiência e a crença numa alegria, que tem o pensamento como causa. A assiduidade meditativa é um exercício que produz a forma pura da alegria e a reintroduz continuamente no pensamento. A retomada da prática meditativa é o movimento que reata o efeito da sua produção ao movimento mesmo. O pensamento não visa a nada fora do próprio movimento. Porém, a forma nociva do querer introduz no pensamento um fim que o separa do próprio movimento. As consequências dessa introdução são o medo e a insatisfação. Medo de não alcançar a meta. Insatisfação devido ao engano de se colocar um fim para além da potência de agir.

O medo e a insatisfação são os dois estados afetivos que caracterizam a condição passiva do ânimo. A adesão às opiniões não permite superar essa condição; pelo contrário, a reforça. Pois a potência de pensar somente é ativada através do que ela concebe. E só quando certas opiniões são desativadas é que o medo desaparece. Por outro lado, é somente considerando a potência de pensar que a insatisfação pode ser superada.

As opiniões se prolongam na ausência de reflexão. A indagação sobre a verdade procura conter esse prolongamento; já que o indagar aciona uma nova disposição. Pois não é possível alterar a forma nociva do querer se as opiniões que fundamentam essa forma não são combatidas com uma nova disposição. De fato, Spinoza procura conhecer a verdade.

Assim, Spinoza passa a entender que o *bom e o mau* são efeitos de relações no ânimo. Tais noções dizem mais sobre o ânimo do que sobre as coisas que o animam. Não pode haver dúvida sobre a constatação de um “eu sinto”. Mas o ser que sente tem apenas noções de qualidades nascidas de certas relações. Sobre a honra, o dinheiro, o prazer, passa-se a perceber que eles são bens de uso. É o fim do fetichismo. Na verdade, no primeiro momento, não podemos saber a natureza das coisas. Podemos saber apenas o modo como as coisas são desejadas. Por isso, retirar das coisas as qualidades inerentes é entender que elas são conforme o modo como as sentimos. Esse modo é o primeiro critério para selecionar o que melhor nos convém. Um bem eterno é superior a um bem precível. Pois imaginar a fruição de um bem eterno causa no ânimo uma alegria estável. Imaginar a fruição de um bem precível causa

uma alegria instável. Spinoza não perde de vista esse exercício imaginativo. Entre a promessa de uma alegria ativa e uma instável, em qual delas acredita o filósofo? Para o filósofo Spinoza, só havia uma escolha: elevar o *consolo* meditativo ao máximo.

A imaginação é exercitada no interior de uma reflexão que evidencia os efeitos das ideias sobre a mente. Fixada no sexo, a mente embota. As honras desviam. O dinheiro aprisiona. Mas imaginar um bem maior, a libera. A reflexão experimenta as ideias dos efeitos. E a potência de pensar interfere nessas ideias. Esse será um exercício que acompanhará Spinoza ao longo de sua trajetória.⁹³

Há a evidência dos efeitos das ideias sobre a mente. E há ideias que são de efeitos. Elas não expressam a natureza dos bens, mas nos permitem comparar as opiniões frequentes e o modo particular como sentimos tais bens. A maneira de desativar o poder das opiniões é comparar os efeitos que elas produzem em nós ao que vulgarmente é dito sobre elas. Spinoza faz essa experiência e constata que, em relação a si mesmo, os bens ordinários como fins frustram o desejo de felicidade que prometem. Essa constatação o força a desqualificar o valor dado às opiniões e a refletir sobre os efeitos que, de fato, são experimentados. Entre a evidência de um efeito e os valores dados às coisas, um efeito passa a valer mais. Aquilo que a reflexão sobre um efeito permite perceber é o suficiente para não prolongar as opiniões.

E, ao se tratar da possibilidade de descobrir uma trajetória de vida fiel ao que exige a própria natureza, o prolongamento das opiniões na mente é o perigo que Spinoza supera. Os efeitos das opiniões na mente obscurecem o pensamento. Desativar tais efeitos através da reflexão reata o entendimento à sua potência de pensar. Entre a reflexão da experiência e o prolongamento das opiniões, o primeiro favorece a potência de pensar e o segundo, a debilita.

O pensamento pode reagir e agir. As opiniões reagem no pensamento. A reflexão age sobre as opiniões. Os dois movimentos são naturais. Não há, em nós, poder voluntário para suspender as reações. Só podemos desativá-las refletindo sobre elas. Na reflexão sobre as reações, podemos separar o efeito da causa. O efeito é sentido. Por isso, a fragmentação da mente é um efeito de que a própria mente pode se apropriar através da reflexão. A dispersão mental (*distrahitur mens*) é uma reação natural combatida pela meditação. Ora, que as opiniões reajam em nós é tão natural quanto a reflexão agir sobre elas. De fato, uma opinião pode ser desativada desde quando o resultado da meditação predomine. A meditação pode produzir uma inclinação ativa.

⁹³ Cf. *E. V, prop. 20, sc.:* “Em que a mente faz uma separação entre o afeto e o pensamento de uma causa exterior que nós imaginamos confusamente.”

O *novum institutum* pode ser cogitado. Mas o mundo da opinião está estabelecido. Uma possibilidade real pode superar a opinião instituída? Tornar o pensamento mais forte do que a opinião é o mais difícil. Viver segundo uma nova exigência é mais difícil do que repetir as que já encontramos. O *De Intellectus* mostra o quadro de uma transição. François Zourabichvili pensa em termos de mutação radical da afetividade.⁹⁴ A radicalidade se deve ao fato de que não há acordo entre os fins da opinião e o fim da nova exigência. Só há acordo na medida em que é possível submeter os fins da opinião ao fim que o *novum institutum* exige. Entre o mundo tal como ele se impõe e o próprio desejo de se entregar a um novo caminho, Spinoza procura acolher a segunda inclinação, problematizando a primeira.

A possibilidade do *novum institutum* requer um balanço existencial em que se percebe a incompatibilidade entre a ordem dos valores e o que exige a própria potência de existir. O acolhimento da ordem do mundo representa ficar no menor que pode a potência de existir. Nesse sentido, a passagem desse acolhimento para a afirmação do que verdadeiramente pode implica um uso de forças presentes, mas ainda pouco exercitadas. Assim, é somente quando emerge da reflexão uma sutil alegria que a transição passa a ser uma possibilidade mais viva. Spinoza se apropria desse resultado afetivo e o reintroduz na reflexão. Então, o balanço revela a si mesmo que a ordem do mundo não condicionou totalmente o desejo a querer apenas o que se encontra no limite dessa ordem. O *novum institutum* vigora. Mas o vigorar dessa possibilidade só acontece como continuidade meditativa. Será a *alegria contínua* a constância em um movimento que tem sua origem na própria potência de agir? No *De Intellectus*, a potência de agir se expressa como reflexão sobre uma difícil transição. Essa passagem é a da inclinação da forma nociva de desejar ao modo de existir favorável ao entendimento.

Submetido a forma nociva de desejar, exaltam-se certos bens. Atento ao modo de existir favorável ao pensamento, os bens são usados. Pois, na verdade, altera-se a relação entre o desejo e os bens. São as formas abusivas como os desejos de honras, dinheiro e sexo são exaltados que a reflexão procura desativar no próprio desejo. Honras, dinheiro e prazer podem causar grandes frustrações ou alegrias. Se, no *De Intellectus*, Spinoza ainda opera a passagem da forma nociva à forma saudável, na *Ethica*, ele encontrará definitivamente o acordo entre o que quer o desejo e a forma de dispor das coisas.⁹⁵

⁹⁴ Cf. Idem, *op. cit.* p. 61.

⁹⁵ Cf. *E. IV, prop. 45, sc.*: “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, pode comprazer-se com minha impotência e 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

Em relação aos bens, o propósito deve determinar seus usos. E o mais útil é sempre o que favorece a realização do fim concebido. O problema é quando o esforço de aquisição dos bens contraria o fim segundo o qual eles são procurados. É o mesmo que usar uma lente para enxergar mais, embora se passe a enxergar menos. É um efeito possível. E não é justamente isso que ocorre quando a luta pelos bens diminui o poder de realização do fim segundo o qual são procurados? É quando o sentido da aquisição é subtraído pela procura.

O *novum institutum* deve possibilitar o acordo entre a aquisição e o sentido da procura. Mas esse acordo requer a aliança entre a ação e a percepção do melhor. Assim, o problema da decisão emerge na medida em que perceber o melhor não é condição suficiente para agir em conformidade com tal percepção. Perceber e agir conforme um “novo princípio de vida”⁹⁶ requer uma alteração da forma do desejo. E essa alteração não depende da consciência, e sim do afeto mais forte de preservação de si mesmo.

As etapas do *novum institutum* são: a) decepção com as promessas dos bens ordinários (*TIE* 1, 4, 5, 8); b) possibilidade de descobrir e conquistar o bem verdadeiro (*TIE* 1, 11); c) consciência da incompatibilidade entre a forma de desejar os bens ordinários e o bem verdadeiro (*TIE* 3, 8); d) hesitação entre o melhor caminho (*TIE* 2, 3); e) certeza sobre a superioridade do bem verdadeiro e dúvida sobre a capacidade de *cingir-se* a ele (*TIE* 6); f) constatação do efeito de dispersão mental (*distrahitur mens*) (*TIE* 3, 4, 5, 7); g) uso da reflexão como *remédio* (*TIE* 7, 11); h) experiência de uma sutil alegria nascida da própria reflexão (*TIE* 11).

O *novum institutum* se desenrola no interior de uma tensão. A reflexão expressa a hesitação de um novo caminho. E a percepção do melhor não é suficiente para seguir o melhor.⁹⁷ Há a certeza do mais útil e a desconfiança sobre a própria capacidade de seguir determinado pela a certeza do mais útil.

divina. Assim, servir-se das coisas, e com elas deleitar-se o quanto possível (não, certamente, à exaustão, pois isso não é deleitar-se), é próprio do homem sábio. O que quero dizer é que é próprio do homem sábio recompor-se e reanimar-se moderadamente com bebidas e refeições agradáveis, assim como todos podem se servir, sem nenhum prejuízo alheio, dos perfumes, do atrativo das plantas verdejantes, das roupas, da música, dos jogos esportivos, do teatro, e coisas do gênero. Pois o corpo humano é composto de muitas partes, de natureza diferente, que precisam, continuamente, de novo e variado reforço, para que o corpo inteiro seja, uniformemente, capaz de tudo o que possa se seguir da sua natureza e, como consequência, para que a 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.”

⁹⁶ Cf. *TIE* 3: “nouveau principe de vie”. Trad.: André Lécrivain, 2003.

⁹⁷ Cf. *TIE* 10: *Sed amor erga rem aeternam, et infinitam sola laetitia pascit animum, ipsaque omnis tristitiae est expers; quod valde est desiderandum, totisque viribus quaerendum. Verum non absque ratione usus his verbis: modo possem serio deliberare* / “Mas o amor de uma coisa eterna e infinita alimenta a alma de pura alegria, isenta de toda tristeza; ora, isso é o que a todo o transe se há-de desejar e buscar com todas as forças. Não foi, entretanto, sem razão que empreguei estas palavras; *suposto que me pudesse aplicar totalmente*”. Trad.: Abílio Queiroz, 1987.

A tensão presente na passagem ao *novum institutum* só pode ser ultrapassada insistindo na inclinação pelo pensamento livre. E o que permite tal inclinação ganhar força, já que não se trata de uma deliberação intelectual? Assim, o problema da decisão emerge.

1.4 O problema da decisão

A decisão não envolve livre arbítrio. Pode parecer estranho desvincular o poder de deliberação da vontade livre. Mas, de fato, Spinoza não adota a hipótese do livre arbítrio para compreender as ações humanas. Essa suposta chave de análise do humano parece, segundo ele, mais obscurecer aquilo que somos do que verdadeiramente permitir uma melhor percepção do nosso ser. Certamente, a crítica de Spinoza ao livre arbítrio lhe rendeu, ao longo da vida, certa desconfiança, por parte de alguns contemporâneos seus.⁹⁸ Quanto a isso, já seria possível ilustrar o que é para Spinoza combater a opinião com a reflexão da experiência.

Claro que o *De Intellectus* apenas circunscreve esse embate como o primeiro delineamento a ser feito; isso para seguir em direção ao trabalho de constituir a *melhor percepção sobre as coisas*. E, embora a obra nos mostre o papel preponderante da *decisão*, sobretudo quanto ao prosseguimento do projeto de emenda do intelecto, temos nela apenas um esquema implícito da *necessidade* de seguir nos encaixos desse projeto. Assim, precisamos primeiro nos sustentar em alguns pontos do *De Intellectus*, para explorar uma dimensão complicada, que é desvincular a ideia de decisão da velha opinião sobre a vontade livre; e, após isso, articulá-la à noção de experiência da *necessidade*.

A primeira ocorrência do termo *decisão* no *De Intellectus*, aparece vinculada ao problema do que é mais útil desejar. Em síntese, pode-se afirmar que Spinoza apresenta ao leitor uma situação-limite, ou seja, uma situação em que se constata a vulnerabilidade do *ânimo* em relação aos efeitos produzidos pela adesão às imagens das coisas. Apresenta ainda a *indagação* sobre a possibilidade de se unir a um objeto que possa afetar o *ânimo* de modo a causar a *alegria contínua*. Decidê-se formular um problema: *constitui tandem inquirere (TIE*

Algumas traduções da passagem *modo possem serio deliberare*: 1) Alexandre Koyré: “pourvu que je pusse m’engager à fond”. 2) André Lécrivain: “pourvu que je pusse y réfléchir sérieusement”. 3) Bernard Rousset: “pourvu je pusse délibérer sérieusement”. 4) Lélío Fernandez e Jean Paul Margot: “con tal de poder decidir seriamente”. 5) Lívio Teixeira: “na medida em que pudesse ponderar profundamente”. 6) Carlos Lopes de Matos: “se pudesse seriamente deliberar”. O problema apresentado por essa passagem é o de que o intelecto pode ver com clareza o melhor, entretanto não desativar no desejo as piores inclinações. Aqui entra em cena o problema da decisão.

⁹⁸ Cf. *Lettre XXIV*, Blyenbergh à Spinoza, trad.: Charles Appuhn, Paris: Flammarion, 2008, p. 702: “pour quelle raison jugez-vous que la volanté n’est pas libre?”

1). O problema decorre de uma inquietação sobre o que é melhor seguir. Sua emergência nasce num contexto em que é necessário conhecer o melhor caminho, e se apropriar das próprias forças do entendimento. Há, em Spinoza, uma *exigência*⁹⁹ de aperfeiçoamento da capacidade de conhecer¹⁰⁰ aliada a um ímpeto de organização existencial favorável a esse aperfeiçoamento.

De fato, o problema nasce na medida em que se experimenta a vulnerabilidade do ânimo perante a força das ideias dos objetos. Percebe-se que o ânimo sofre os efeitos das ideias. Spinoza destaca a força das ideias sobre a mente. Afirmar ou negar algo não depende de uma pura faculdade deliberativa. A pergunta a respeito de um objeto¹⁰¹ ativa um novo movimento, e assim afirma uma necessidade interna. Nasce a possibilidade de uma transição acionada pela *qualidade* de um objeto.¹⁰² Um novo objeto está sendo pensado e um novo afeto está sendo engendrado no movimento da pergunta.

Conceber uma pergunta que orienta as forças do entendimento, no sentido de conhecer um objeto superior, possibilita pensar uma nova inclinação. A indagação abre um novo caminho. Ela abre a necessidade interna de unir o desejo a um novo objeto. E como o desejo é atraído por esse objeto? A vulnerabilidade faz ver que as ideias produzem efeitos; assim, a pergunta põe em cena a possibilidade de experimentar um efeito causado por ideias sobre o bem verdadeiro – bem que existe inicialmente como uma possibilidade positiva.

É no interior de um processo afetivo que o problema da decisão emerge. O objeto do amor é mediado pelas ideias que prendem o desejo ao objeto mesmo. Entre o objeto e o desejo, há as ideias do modo como o objeto o afeta. Esse afeto ocorre segundo o que o desejo espera do objeto. Os efeitos das ideias são mais reais do que os objetos que eles representam. Assim, a princípio, o bem verdadeiro vale mais pela possibilidade de alegria eterna do que pelo verdadeiro conhecimento que dele se tem.

O desejo de honras, dinheiro e prazer é investido no bem verdadeiro. Assim, o desejo liga-se a uma exigência de perfeição reclamada pela própria natureza, pois ligada aos bens ordinários, submetia-se aos objetos externos. Ora, mover-se segundo uma alegria que depende das próprias forças é entrar no problema do que pode a própria potência de pensar e agir. E

⁹⁹ Cf. *PPC, prop. XV*: “d’une perfection qui est réclamée par notre nature”. Trad.: Charles Appuhn, 1964.

¹⁰⁰ Pensar um desejo de aperfeiçoar o modo de percepção da realidade implica afirmar uma necessidade presente na natureza humana. Esse desejo está no limite de uma tensão, uma vez que a inclinação ao melhor não significa seguir o melhor. Podemos ser privados da exigência do melhor, que a nossa natureza reclama.

¹⁰¹ E a *qualidade do objeto* determina um movimento afetivo. Porém sabemos que a noção de qualidade diz respeito ao efeito da ideia do objeto no ânimo.

¹⁰² Cf. *TIE 9*: *quod tota felicitas, aut infelicitas in hoc solo sita est; in qualitate objecti, cui adhaeremus amore*/ “toda felicidade ou infelicidade consiste apenas na qualidade do objeto, ao qual aderimos por amor”. Trad.: Abílio Queiroz, 1987.

mover-se segundo uma alegria que depende das coisas externas é entrar no problema do que pode a potência das coisas em relação ao ânimo. Mas, nos dois casos, a possibilidade da felicidade participa. E é justamente porque a possibilidade nasceu em relação aos bens ordinários que ela pode ser vinculada à ideia do bem verdadeiro.

A alegria, ao ser desvinculada de objetos que não podem realizá-la plenamente, é mantida no interior de um processo que dependerá das próprias forças do entendimento. Essa operação está dentro de um percurso que implicará a alteração radical da inclinação do desejo. O sentimento de futilidade em relação à vida ordinária indica o primeiro desinvestimento de desejo quanto ao que frequentemente é desejado pelos homens. É evidente que tal afeto não é suficiente para operar um novo interesse. A decisão por um novo interesse terá o afeto de preservação de si mesmo como motor do problema.¹⁰³ Trata-se de uma decisão por um problema que se tornará essencial resolver, pois a indagação posiciona Spinoza num espaço tenso, uma vez que é o próprio modo de existir que está em jogo. Assim, a pergunta sobre o *verum bonum* toca diretamente o interesse do autor.

Não se trata de uma indagação separada da própria existência. Ao afirmar *decido por fim indagar*, Spinoza põe em cena o problema de quanto se pode estar sendo conduzido pelas imagens de certos objetos, e, ao mesmo tempo, se é possível alterar essa condução através da descoberta de um novo objeto. Mas é a própria experiência de que somos afetados pelas coisas que primeiramente emerge. E a indagação sobre a possibilidade de seguir movido por um objeto que *alimenta mente de pura alegria* nasce da percepção de que a mente sofre efeitos de imagens das coisas, mas também pode ser ativada por ideias que dela decorrem.

Sofremos os efeitos das coisas sobre o corpo e das suas ideias sobre a mente. As ideias causam suas reações positivas e negativas. Quando as reações são positivas, procuramos mantê-las; mas, quando são negativas, esforçamo-nos para desativá-las. Por exemplo: o medo da perda dos bens é desativado pela reflexão de que nada é em si mesmo bom ou mau. Se o medo transfere para as coisas qualidades ilusórias, a reflexão atribui qualidades necessárias. O medo nos vincula ao mundo de forma constrangedora; a reflexão, de forma atenta. O efeito do medo inibe a potência de pensar; o efeito da reflexão nutre. Primeiro temos os efeitos. E a usufruição das coisas e das ideias é determinada pelos efeitos. Não conhecemos inicialmente a natureza das coisas; nós as escolhemos segundo o critério de usufruição.

A perspectiva dos efeitos instaura um vínculo com as coisas e as ideias. Porém a primeira medida do real é a opinião. De certo modo, os efeitos são vividos segundo uma

¹⁰³ Cf. Laurent Bove, *op. cit.* p.14: “le *conatus* spinoziste est une pratique stratégique de décision des problèmes et de leur résolution.”

forma de percepção adquirida. A forma instituída de usufruição é determinada segundo os fins estabelecidos pela opinião. Entretanto, conhecer os efeitos¹⁰⁴ possibilitará a desativação da opinião como critério de adesão às imagens das coisas. A opinião turva a experiência dos efeitos e impede o conhecimento do real. Spinoza estabelecerá a reflexão da experiência como superior à adesão à opinião. No plano existencial, essa hierarquia determinará a melhor decisão. Pois o vínculo com as coisas poderá ser avaliado não mais segundo a forma que a opinião impõe, mas através dos próprios efeitos.

Por exemplo, a alegria nascida do fato de que outros consideram em nós uma ação que nós mesmos consideramos é o que Spinoza chamará de glória. A experiência dessa alegria aumentará nosso desejo de continuar realizando a ação correspondente. Ora, a reflexão sobre essa experiência une o efeito de alegria à ação que é considerada por nós mesmos e por outros. A glória nos une à nossa potência de agir. Mas por que as honras podem separar? Primeiro, porque a opinião as torna um fim. Segundo, porque, sendo um fim e não uma usufruição, nos desvia da ação, pois nos faz querer a alegria separada do processo segundo o qual ela emerge. Assim, a opinião engendra o anseio da alegria, sem nos permitir conhecer como esse efeito decorre.

O anseio de alegria prende o desejo à expectativa do efeito e, ao mesmo tempo, o separa da ação que pode causar tal alegria. Então, a opinião inclina o desejo a aderir às ações que agradam ou seduzem a maioria das pessoas, com a esperança de reconhecimento. E como o reconhecimento varia, então, o efeito esperado, ao invés de ser de alegria, pode ser de tristeza.¹⁰⁵

Portanto, pensar a glória segundo o conhecimento do efeito é diferente de querer as honras segundo a forma da opinião. A forma do querer engendrada pela opinião transforma a alegria da glória em demanda de reconhecimento. É nesse sentido que a decisão radical de Spinoza será a de conhecer o que verdadeiramente ele pode, e não o que frequentemente se quer dele.

A decisão estará entre seguir uma forma instituída do desejo ou seguir o que exige sua própria natureza. Nos dois casos, o princípio de preservação de si mesmo é determinante. Porém são dois caminhos diferentes. Seguir orientado segundo a forma da opinião subtrai a potência de pensar que a própria natureza exige. Essa tensão além de perpassar o campo das

¹⁰⁴ Cf. *TIE 92: Nam revera cognitio effectus nihil aliud est, quam perfectiorem causae cognitionem acquirere* / “Pois na verdade o conhecimento do efeito nada mais é que adquirir um conhecimento mais perfeito da causa.” Trad.: Lívio Teixeira, 1966.

¹⁰⁵ Cf. *TIE 5: si autem spe in aliquo casu frustremur, tum summa oritur tristitia* / “se, porém, em algum caso nos sai frustrada a expectativa, sobrevém então uma extrema tristeza.” Trad.: Abílio Queiróz, 1987.

honras, perpassou o próprio terreno da vida sexual¹⁰⁶ e profissional¹⁰⁷. De fato, o investimento do próprio desejo nos bens mais estimados pelos homens causava mais perdas do que ganhos. Assim, a decisão de Spinoza não constituiu simplesmente uma saída da sujeição das opiniões dos mestres, mas, sobretudo, sair da sujeição a um modo de desejar que o aprisionava a uma maneira de preservação confusa de si mesmo.¹⁰⁸ Então, a decisão é movida pela exigência que pode a potência de agir, e não pelo livre arbítrio da alma.

Decidir movido pelo que pode realizar envolve a capacidade de resolver um problema segundo a disposição presente. Em cada momento, cada um usa os recursos físicos e intelectuais que o mantêm vivo. Os problemas são resolvidos através dessa disposição de preservar-se. Um exemplo biográfico dessa disposição de preservação de si mesmo é quando Spinoza suspende a publicação do *integrum opusculum* para evitar os ataques odiosos dos teólogos.¹⁰⁹ Spinoza preserva-se. Para ele, a publicação seria mais danosa do que benéfica. Assim, o aspecto rigoroso da decisão é perceber (e seguir) o que melhor preserva a si mesmo. Seja no campo existencial ou na adesão às ideias, o princípio do melhor é o que atua. Entretanto, como podemos operar confusamente, então há a possibilidade de haver um desacordo entre o perceber e o seguir.

A preservação de si é necessidade. Aderir à opinião ou livrar-se da sua forma depende do modo de preservação que predomina em nós. Ser determinado pela necessidade não é o mesmo que estar submetido à opinião. O primeiro é a nossa condição natural. O segundo é contingente. Aprende-se a desativar o império da opinião através do poder natural da reflexão. Ora, na medida em que Spinoza usa a reflexão, ele percebe que a força de certo modo de desejar pode ser superada. Para ele, a tristeza de uma expectativa frustrada pode ser superada pela compreensão do mecanismo que a engendrou. Ao pensar a origem dessa tristeza, descobre-se que o modo de ser da espera é inferior ao modo de ser da ação de pensar. Assim, a decisão de pensar corresponde ao melhor modo de existir. A experiência da reflexão mostra-se superior ao desejo de recompensa.

¹⁰⁶ Cf. *TIE* 4: *quo maxime impeditur, ne de alio cogitet; sed post illius fruitionem summa sequitur tristitia* / “e assim fica impedido, ao máximo, de pensar em outra coisa; mas depois da fruição vem uma grande tristeza.” Trad.: Lívio Teixeira, 1966.

¹⁰⁷ Cf. André Lécrivain, *op. cit.*, *Notes*, 2003, p. 148: “Spinoza traduit sans doute l’impossibilité de mener simultanément une recherche philosophique du vrai bien et une vie mondaine associée à des pratiques mercantiles.”

¹⁰⁸ A preservação de si mesmo pode ser regida segundo um regime de equivocidade ou segundo o plano do entendimento. O problema da transição do pensamento é como escapar do primeiro pela via do segundo. E essa passagem jamais separa ética e conhecimento.

¹⁰⁹ Cf. Spinoza, *op. cit.*, *Lettre* 6, 2009, p. 29: *timeo nimirum ne theologi nostri temporis offendantur, et quo solent odio, in me, qui rixas prorsus horreo!* “je crains en effet que les théologiens de notre époque n’en prennent ombre et qu’ils ne m’attaquent avec leur haine habituelle.” Trad.: Filippo Mignini.

Mas passar do desejo de recompensa ao ato reflexivo implica a apropriação do ato, e no ato mesmo já envolver a recompensa. Implicar o resultado esperado no processo, pois se trata de mudar a ideia de felicidade como prêmio da virtude, e pensá-la como a virtude mesma. O *De Intellectus* é o passo essencial dessa mudança. E o problema da decisão presente ali é o momento em que essa mudança está sendo apresentada ao leitor através de uma linguagem em que ele pode, inicialmente, interpretar a partir da sua própria vida e de suas lembranças literárias.¹¹⁰

A vida feliz é o processo de emancipação do desejo através do movimento de determinação interna. Emancipado dos fins da opinião, é possível reatar o desejo à exigência de vida que a própria natureza reclama. Mas tanto permanecer preso aos fins da opinião quanto escapar dela faz parte do movimento do desejo. A menor ou maior preservação de si é determinada pelo caminho que se pode seguir. Spinoza decide seguir o caminho mais à altura de suas forças. E esse problema é formulado no interior de uma experiência em que o menor que pode e o maior que pode são comparados em relação ao próprio ser que problematiza. Não é por comparação extrínseca que o problema é formulado. A profunda tristeza¹¹¹ e a possibilidade da alegria ativa são pensadas como movimentos que incluem o autor. Spinoza reflete de dentro do problema.

A reflexão é o modo interessado do pensamento. Reflete-se o efeito evidenciado pelo nível de disposição do ânimo.¹¹² Mas, entre a reflexão e o efeito, há formas de pensar que mediam a percepção do efeito. É possível desativar as formas que impedem a melhor percepção do efeito. Desativar a forma negativa (crença no finalismo) é a condição para retomar o próprio poder de avaliação. Ativar a forma positiva (o real como processo) é ligar-se a um modo de pensar que ajuda a reflexão a resolver o problema em que se encontra. Assim, quando a fragmentação mental (a extrema tristeza) é refletida, ela passa a ser vista como um efeito a ser superado, pois expressa um estado de menor perfeição. A experiência da fragmentação é um efeito tão evidente quanto o efeito das alegrias passivas. O difícil é a reflexão sobre esses efeitos fora de um sistema interpretativo organizado por formas que turvam a compreensão deles. Talvez por isso a retomada da experiência se mostra mais eficaz do que recorrer a alguma forma pronta de interpretação de efeitos.

A experiência é assumida como reflexão de efeitos. A superioridade dessa iniciação ao pensamento se deve ao fato de superar a opinião como mediadora dos efeitos. É o começo de

¹¹⁰ Cf. Pierre-François Moreau, *op. cit.*, p. 18.

¹¹¹ Cf. *TIE* 4 e 5: *summa tristitia*.

¹¹² Cf. *TIE* 1: *animus movebatur*.

uma razão que será fundada através da ontologia do necessário. Pois a autonomia não é a de um sujeito pensante perante o real, e sim a de uma potência de pensar que procura descobrir o real através do atributo pensamento. A autonomia que Spinoza procura organiza-se na autonomia mesma do real perante qualquer sujeito instituído. E a decisão é o processo pelo qual o necessário é afirmado como existência que se organiza no interior de determinações que expressam o ser ativamente.

A decisão pensada como um poder interno é um processo de autonomia realizado como necessidade. A heteronomia como determinação externa faz predominar sobre a decisão um querer instituído. Mas como a forma do querer instituído fragmenta a força de afirmação de si, então o ato natural é reduzir essa fragmentação através de algum recurso de que se dispõe. Para Spinoza, o recurso era a própria reflexão da experiência. Pois o consolo para as tristezas não decorreria de recursos externos. A radicalidade da sua emancipação reside no fato de usar os recursos de que dispõe como condição essencial desse movimento. Assim, a decisão será entrar em acordo com suas próprias forças, ou seja, seguir o caminho mais apropriado à sua natureza singular.

O combate à opinião não decorre do livre arbítrio da vontade. É porque a opinião subtrai as forças do pensamento que ela é combatida. O confronto é um problema de desativação de uma ordem que limita o desejo a operar no menor nível de preservação de si. Ora, quando a experiência de profunda tristeza é interpretada segundo a perspectiva da opinião, ela a reintroduz no desejo, de modo a nos fazer operar movidos por esse afeto. A espera da recompensa é uma forma de reintroduzir no desejo a tristeza.¹¹³ A alegria da reflexão se contrapõe a esse movimento. Trata-se de um combate. Pois o que está em questão é a preservação de si de um modo confuso ou do melhor modo como podemos preservar a nós mesmos. Por exemplo, o combate à promessa de vida após a morte se faz pela afirmação da vida presente. Porque a aceitação da promessa reintroduziria, no desejo, a tristeza da existência presente. A tristeza ou alegria podem duplicar-se no ânimo. A opinião duplica a tristeza. A reflexão a desativa através do aumento de disposição do pensamento.

A preservação de si é um movimento em si mesmo. Não existe para outra coisa fora dela. E o fato de ser um movimento que não envolve internamente o contrário, então, afirma a si mesmo quando procura o que é mais útil. O útil é definido em função da continuidade do movimento. Para Spinoza, o problema era a forma passiva dessa continuidade. Uma forma que, ao invés de definir o melhor uso das coisas, submetia a existência à aquisição delas.

¹¹³ Cf. *E. III, def. aff.*, 3: “A tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor”.

Então, o problema era como superar a forma passiva da existência através de um movimento capaz de condicionar o útil ao melhor modo de vida. Assim, seria necessário conceber uma ideia de vida mais forte e o conhecimento das condições de realização.¹¹⁴

A decisão nascerá no interior de uma situação em que a potência atual não corresponde ao que a força inteira exige. Pois a potência pode estar numa condição menor ou adequada em relação a si mesma. No âmbito da decisão, o menor ou adequado são duas experiências em relação a si mesmo. Viver as comodidades ou as frustrações das honras não correspondia, para Spinoza, ao que sua natureza exigia. Mas o problema era saber o quanto de força tinha para seguir outro caminho. Não sabia previamente o quanto tinha. O que parecia claro era que, estar submetido às oscilações da fortuna, essa era uma condição que o contrariava. Entretanto, a direção exigida para sair das flutuações do ânimo não se mostrava a mais fácil. Esse impasse teria que ser resolvido. E a resolução ganhará mais vivacidade quando a ideia de uma vida mais forte ocupar atenção do autor (*TIE* 12, 13, 14).

Pode-se afirmar um *fim* segundo Spinoza.¹¹⁵ Mas, inicialmente, o mais difícil é a desativação em si mesmo dos fins fixados vulgarmente. Esses fins são codificados desde a infância¹¹⁶, e não parece possível conceber um novo fim sem a desativação dos modos de percepção que instituem as máximas que foram recebidas.¹¹⁷

De fato, a decisão visa outro modo de ser. Há um modo de ser que está sendo avaliado e um modo visado. No modo visado, os bens devem favorecer a transição do pensamento. No modo vulgar, os bens valem mais pela ostentação pública e a provocação de inveja. A usufruição vulgar exhibe os bens como marca de superioridade de si. Nesse caso, a potência de agir é (ir) realizada através da transferência de poder para as coisas. Diferente do modo

¹¹⁴ Será necessário conceber um *fim*.

¹¹⁵ Cf. Maria Luísa Ribeiro Ferreira, *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*, Lisboa: Edição Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 474: “A meta final da vida será alcançar um afecto que preencha as carências básicas e que simultaneamente actualize as virtualidades do “conatus”. Tanto o homem comum como o filósofo são trabalhados pela mesma pulsão (“impetus”): alcançar a felicidade. O primeiro contenta-se com a volúpia, a riqueza e a honra. Fá-lo de um modo passivo, deixando-se conduzir pelas causas exteriores. Mesmo quando parece impor uma linha de conduta, os objectivos visados não levam a uma mudança no seu ser, antes se colocando como bens que se possuem. O segundo apercebe-se das exigências dessa busca. Não lhe basta a posse de bens, pois o seu objectivo é a modificação do ser próprio e de um modo de estar no mundo. Trata-se de uma “emendatio” ou cura que se processa por meio de uma anatomia/fenomenologia dos afectos. Ora, esta não é meramente descritiva, pois a metafísica que descobre (ou constrói) reveste-se de carácter heurístico, terapêutico. O mesmo diremos da moral que se coloca como propedêutica à felicidade, subordinando-se-lhe e exigindo o conhecimento dos processos que atravessa.”

¹¹⁶ Cf. *E. III, prop. 55, sc.*: “Com efeito, os pais têm o costume de incitar os filhos à virtude, tendo como únicos estímulos a busca de honrarias e a inveja”.

¹¹⁷ Cf. Jean Maximilian Lucas, *A vida e o espírito de Baruch de Espinosa*, trad.: Éclair A. A. Filho, São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 48: “só os que se livram das máximas de sua infância puderam conhecer a verdade; é preciso fazer extraordinários esforços para superar as impressões do costume e apagar as falsas ideias das quais o espírito humano se nutre antes que seja capaz de julgar as coisas por si mesmo.”

visado, em que a potência de agir deverá usar os bens para favorecer a ação que pode. No modo vulgar, o aumento de bens é confundido com o aumento de potência. No modo visado, o aumento de potência se identifica com o aumento da potência do entendimento.

Na alegria da reflexão, esse afeto retorna ao processo reflexivo. Na alegria da acumulação de riquezas, por exemplo, retorna ao processo de acumulação. O que Spinoza descobre, no *De Intellectus*, é o processo incessante do desejo, pois ele é contínuo.¹¹⁸ A inclinação incessante para o dinheiro, as honras e o sexo é a maneira passiva de manter a preservação de si. Mas é possível seguir uma nova inclinação? Pois bem, a decisão está sendo gestada no interior desse problema.

O esforço de preservação de si é um movimento segundo o qual ele é revitalizado continuamente. Entretanto, há um movimento em que o desejo de aquisição dos objetos é separado do movimento que se pode realizar. É quando os objetos desejados ganham um valor que *parece* decorrer deles, mas, na verdade, resultam do desejo por eles. Essa transferência de poder produz um tipo de orientação existencial. No *De Intellectus*, Spinoza descobre essa forma de orientação.¹¹⁹ Ela é realizada sob a perspectiva da *qualidade do objeto*. Então, o que Spinoza faz é cogitar a possibilidade de um *objeto* capaz desviar a atenção dos objetos vulgares. Ora, se a forma de desejar certos objetos produz uma *distração mental*, então o que é possível fazer para desativar essa forma? Mudar a forma de desejar e *amar uma coisa eterna e infinita*.

Para Spinoza, o mais natural passará a ser usar os bens como meios e amar uma coisa que alimenta o ânimo de uma pura alegria. A primeira alteração pode se dar porque, na verdade, o valor das coisas é uma atribuição do desejo. A segunda ocorre porque a preservação de si envolve o eterno e o infinito. O mais natural será amar o que reclama a própria essência humana: a continuidade incessante. Pois, mesmo quando a acumulação é desejada infinitamente, o que está em operação é a inclinação incessante da vida. Claro, o problema é que a potência de agir limita-se ao terreno da acumulação e aí encontra seu gozo.

A decisão pela alegria eterna é determinada no interior do movimento da vida. Pois a orientação natural da vida é para ela mesma. Entretanto, pode-se forjar um para além da vida. O paraíso na terra não derivaria já dessa ficção? Ora, o desejo de além retorna ao plano da existência como divisão entre a potência de agir e a forma de desejar. Por exemplo: o gozo da

¹¹⁸ Spinoza pensa em termos de *alegria contínua, eterna*. O afeto retorna continuamente. O problema é retornar como transição contínua, ou seja, como afirmação de si através da potência de agir, e não apenas segundo a forma passiva.

¹¹⁹ Cf. *TIE 9: quod tota felicitas, aut infelicitas in hoc solo sita est; videlicet, in qualitate objecti, cui adhaeremus amoré* / “toda a felicidade ou infelicidade consiste apenas na qualidade do objecto, ao qual aderimos por amor”. Trad.: Abílio Queiróz, 1987.

acumulação e o sonho do paraíso na terra estão juntos. São duas formas de desejar em que a potência de agir é transferida para o terreno dos fins irrealizáveis.

O problema da decisão é o de como evitar a divisão da potência de agir. Por isso, o objeto de amor visado por Spinoza será o que ele descobre como sendo a condição de todos os seres. Um objeto que, ao invés de dispersar as forças do entendimento, pode reuni-las através do conhecimento. A superioridade desse objeto é admitida, mas quanto à própria capacidade de seguir um caminho movido por ele, pode haver dúvidas. A consciência do melhor não é suficiente para agir conforme o melhor.

A pergunta sobre o que é mais útil¹²⁰ buscar abre a possibilidade do que é melhor seguir. O critério para saber o mais é útil é a preservação de si.¹²¹ Mas, mesmo não havendo dúvidas sobre o que melhor preserva a si, pode haver o descuido em relação ao mais útil. Essa ambivalência se deve ao fato de que tanto as determinações externas quanto as internas afetam o nosso ser. Impotência e potência são os dois estados naturais do humano. No primeiro, os bens vulgares determinam a ação. No segundo, a exigência de preservação de si inclina a agir conforme o melhor. Assim, a ambivalência é a consciência do segundo e o domínio do primeiro. A consciência não determina a ação. A ação faz o afeto.

Entretanto, os bens vulgares determinam a ação, porque se espera algo deles. O desejo almeja, através desses bens, um fim que não pode ser realizado sem alterar a forma de desejá-los. Pois, ao invés da compreensão do fim almejado, pode-se repetir a busca dos mesmos objetos segundo a forma habitual. Decidir é quebrar essa repetição. Os bens vulgares são úteis à medida que ajudam a realizar a melhor maneira de preservação de si.

Na *Natureza* a preservação de si é o seu próprio movimento. Não está fixado um fim¹²² fora dela, pois isso seria supor algo superior a ela.¹²³ Mas os homens agem em função do desejo¹²⁴, e isso determina um fim. Segundo Theo Zweerman, o fim é a autoconservação, que

¹²⁰ Cf. *TIE* 6: *cogebat inquirere, quid mihi esset utilius* / “fui obrigado a perguntar-me o que era mais útil.”

Trad.: Lívio Teixeira, 1966.

¹²¹ Cf. *E. IV, prop. 20*: “Quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, à medida que cada um de descuida do que lhe é útil, isto é, à medida que se descuida de conservar o seu ser, é impotente”.

¹²² Cf. *E. I, App.*: “a natureza não tem nenhum fim que lhe tenha sido prefixado e que todas as causas finais não passem de ficções humanas”.

¹²³ Embora na *Natureza* não exista um *fim* operando seus movimentos, para o humano a concepção de um fim estabelece as condições realização do que é melhor à preservação de si. Entretanto, o útil é mais escolhido pelas opiniões do que pela reflexão.

¹²⁴ Cf. *Idem*: “os homens agem, em tudo, em função de um fim, quer dizer, em função da coisa útil que apetezem”.

procurará sempre a satisfação de si.¹²⁵ Preservação e satisfação estão ligadas. No entanto, o contentamento que decorre das coisas pode ser frustrado. Pode ser, inclusive, contrário à preservação. O prazer imediato pode minar a força do corpo a ponto de adoê-lo. E a repetição desse prazer é feita em função de um fim reclamado pela natureza do corpo. O paradoxal é que a repetição é movida por um fim. Porém, à medida que se repete, debilita o fim segundo o qual a repetição é realizada. Na verdade, preservação e satisfação estão, de fato, ligadas, quando as duas correspondem ao que mais pode a potência de agir. A repetição que debilita o corpo é um estado natural de impotência e, por isso, corresponde ao menor que ele pode. O vício não é a melhor virtude.

Quando o menor que se pode contraria o mais que se pode, nasce o problema da decisão. O problema já é um salto em relação à repetição automática do menor. Mas isso não é uma tensão restrita à consciência. O problema se dá no âmbito da potência de pensar. A potência de pensar é acionada tanto para ganhar mais dinheiro quanto para conceber outro modo de vida. A questão é que os dois movimentos podem ser incompatíveis. Logo, a inclinação predominante será a que corresponde ao mais que se pode. O fato é que, em qualquer direção, o desejo segue incessantemente. Ora, se, em certo momento, Spinoza tomou o caminho do pensamento, a decisão foi conduzida pela mesma determinação de preservação de si presente nos homens. A grande diferença é que o objeto que passou a movê-lo une o pensamento às suas próprias forças, enquanto o que frequentemente é perseguido produz a dispersão de si.

A dispersão de si é a forma de preservação segundo o menor que se pode. As forças são fragmentadas a ponto de a orientação ser regida conforme as determinações externas mais banais. A ausência de firmeza interna é o que caracteriza esse estado. Não há vida humana sem a experiência desse estado. Porém, segundo Spinoza, há um modo de existência em que a dispersão é reduzida ao ponto em que a determinação interna predomina. É esse movimento de passagem ao estado do menor que pode ao maior, que ele expressa no *De Intellectus*. É a passagem da dispersão à preservação através de um movimento que depende das próprias forças.

O conhecimento da dispersão não envolve julgamento moral, e sim percepção ética. Julgar seria censurar a dispersão como um fenômeno estranho à natureza humana. Produzir uma percepção ética é entender a impotência humana como parte da sua natureza. O que Spinoza passa a perceber é que a reflexão sobre esse problema estabelece uma visão do

¹²⁵ Cf. Zweerman, *op. cit.*, 1993, p. 99: “la pulsion d’auto-conservation poursuivra toujours le contentement de soi et en soi”.

humano segundo a perspectiva da necessidade. A pior forma de preservação de si ou a melhor são avaliadas em si mesmas, segundo um pode-ser real, e não segundo um dever-ser fundado pela noção de livre arbítrio. A perspectiva da necessidade encadeia a percepção das nossas possibilidades segundo os efeitos reais da nossa relação com as coisas.

Segundo Spinoza, a passagem ao pensamento não é movida pela vontade indeterminada. Pensar não é um ato voluntário, pois decidir por outro modo de ser é experimentar um novo afeto. Esse afeto é o amor a uma coisa eterna e infinita. E amar a preservação de si é a primeira forma de ligar-se afetivamente a essa coisa eterna e infinita. É por isso que ele precisa anunciar o eterno e o infinito em termos de *qualidade do objeto* (TIE 9). Na verdade, o eterno não envolve qualidade, mas como o entendimento também é afetivo¹²⁶, então a primeira forma de expressão terá de ser segundo o efeito de alegria (TIE 10: *sola laetitia*) que o amor à coisa eterna produz.

A dúvida de poder ou não seguir¹²⁷ movido pelo efeito da pura alegria é coerente em relação ao momento da descoberta. Essa dúvida inicial prova que não basta uma primeira percepção do melhor para segui-lo. O efeito dessa percepção precisará atingir o autor ao ponto em que o novo afeto o impulsione a ultrapassar toda hesitação. A continuidade do movimento é o que fará desativar em si mesmo as velhas formas de desejar honras, dinheiro e sexo. O afeto essencial que desativará essas formas é a presença de uma forma sutil de alegria decorrida da própria reflexão (TIE 11). Spinoza descobre o exercício do pensamento como desativação e ativação de afetos. A reflexão torna-se um ato do desejo. Pois o movimento que ela descobre supera a dúvida sobre o que é o melhor seguir e, ao mesmo tempo, causa um afeto capaz de conduzi-lo segundo a visão do melhor.

Na filosofia, a passagem ao pensamento é a passagem para a reflexão autônoma. Para Spinoza, inicialmente, é a passagem à reflexão da experiência. Spinoza medita a experiência. A passagem se faz ao pensar o sentido que o afeta e que existência é compatível com esse sentido. Segundo a trajetória do *De Intellectus*, o sentido envolverá o eterno e o infinito. Por isso, a possibilidade de uma alegria contínua move a reflexão. Do ponto de vista ontológico¹²⁸, essa alegria é verdadeira porque o ser é potência infinita de afirmação. E a

¹²⁶ Cf. E. V, *prop.* 23, *sc.*: “sentimos e experimentamos que somos eternos”.

¹²⁷ Cf. TIE 7 e 10: *modo possem penitus (serio) deliberare*.

¹²⁸ Cf. Marcos Ferreira de Paula, *Alegria e Felicidade. A experiência do processo liberador em Espinosa*, São Paulo: USP, 2009, p. 19: “A alegria, em Espinosa, é uma maneira de o próprio Ser (Substância, Deus ou Natureza) fazer-se ou produzir-se, enquanto se exprime nos modos que nós somos. Trata-se portanto de uma maneira de ser imanente ao modo que somos”.

própria preservação dos modos envolve esse movimento. Da mesma maneira, o próprio desejo tende a repetir continuamente o movimento de satisfação.

A força da *Natureza* institui, no humano, um movimento permanente de preservação de si. A autonomia do pensamento em nós é o movimento da *Natureza* através da potência singular de pensar. De fato, há somente uma decisão: usar a potência de pensar para entender a melhor preservação de si. Isso seria o máximo da nossa perfeição, se não operássemos confusamente. Ora, passar do regime de confusão ao plano do pensamento implica ultrapassar a noção de sujeito voluntarioso e assumir o sentido de vida comum constituído pela *Natureza*. Essa transição está totalmente vinculada à preservação de si. E como não se trata da conservação de um sujeito, o movimento que ela institui é o do conhecimento daquilo que mais pode a potência de pensar. Assim, para Spinoza, é possível a inclinação nesse sentido, pois há a diferença entre operar segundo o regime de equivocidade e agir conforme a potência de pensar. Operar movido por uma coisa que subtrai o fim segundo o qual ela é procurada é um movimento de impotência, uma vez que a forma de aquisição separa a potência de agir dela mesma. Agir conforme uma coisa eterna e infinita reata a potência singular à potência da *Natureza*.

Realizar a transição é um ato de conhecimento verdadeiro. Pois entender que, em todas as decisões particulares, há somente uma decisão é passar a entender que há um ponto de interseção dos apetites. Sem o conhecimento desse ponto de interseção, a preservação de si configura-se como movimento abstrato. Dentro de uma configuração abstrata, o desejo é cindido em relação a si mesmo e à própria *Natureza*. De fato, o sujeito não é uma realidade pré-existente à *Natureza*. É a *Natureza* que o produz. Logo, é a perspectiva do necessário o que faz ver o que mais convém ao nosso ser conjuntamente. Ora, se reflexão identifica uma fragmentação comum ao humano, ou seja, uma dispersão de si frequente, então pode haver uma forma de preservação de si em conjunto? O intrigante é que a preservação de si também se faz confusamente e, assim, decidir torna-se, de fato, um problema. Pois a forma confusa de preservação tensiona a forma segundo o entendimento. Não que a segunda deixe de compreender a primeira, mas, a compreensão mesma é uma exigência de preservação de si de acordo com o que é mais útil, ou seja, segundo o amor a uma coisa eterna e infinita.

1.5 A concepção de um *fim*

O propósito humano é a preservação de si. Nosso *fim* máximo é a continuidade do movimento de vida que nos expressa a *Natureza*. Mas qual a melhor maneira de conservação

do nosso ser? Oscilamos em relação ao que melhor convém à nossa própria existência. E imitar os modos de existir que circulam cotidianamente pode ser subtrair uma exigência singular. Há momentos em que os valores ou opiniões mais frequentes podem significar o pior singularmente. Assim, a imitação de um modo de vida vulgar pode entrar em tensão com a preservação de si.

No limite dessa tensão, pergunta-se: que objeto é capaz de ligar o desejo a uma vida mais firme? A concepção de um *fim* está vinculada ao tipo de objeto que mais se ama. Trata-se de realizar o melhor modo de ser através do amor ao que pode constituir esse modo.

Pois a condição passiva perante as coisas não nos impede de indagar como tais coisas favorecem a nossa inserção no plano da existência. Essa indagação abre a possibilidade de pensar a preservação de si não apenas como obediência a um modo de existir já instituído, mas sim como efetivação da potência de agir através do que mais convêm ao nosso ser.¹²⁹

Ora, agir segundo o princípio da *alegria*¹³⁰ está de acordo com o nosso propósito de vida; mas a alegria corresponde ao melhor, quando ligada a uma ação que decorre da potência de pensar. No *De Intellectus*, o início da verdadeira alegria estará ligada ao trabalho reflexivo. A reflexão produz um efeito salutar. E esse efeito introduz um critério de percepção tanto dos bens ordinários quanto daquele que move a existência em direção ao reatamento de suas forças. A união com o que reatará as forças ao seu movimento de maior preservação de si implicou uma cisão com as formas de desejar os bens ordinários.

Faz-se uma hierarquia entre os bens humanos, pois a condição para conceber um *fim* é compreender que o desejo, ao invés de ser escravizado pelos bens ordinários, os utiliza conforme a melhor maneira de conservação do ser. Os objetos ordinários estão para os usos que convêm à preservação de si. Mas a compreensão do melhor uso ou acontece à medida que um bem maior pode ser mais amado, ou ainda quando um bem qualquer se mostra mais nocivo do que benéfico.¹³¹ No *De Intellectus*, Spinoza fica inicialmente entre essas duas

¹²⁹ Cf. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, Madri: Tecnos, Comentario de L. Fernández e J. P. Margot, 1989, p. XVIII: “La conservación del próprio ser, y con ella la felicidad, depende de que se ame lo que más conviene. Por eso es fundamental preguntarse cuál es el objeto de amor que asegura la conservación del próprio ser y lleva al hombre a concibir con su potencia real, con su fuerza de existir”.

¹³⁰ Cf. *E. IV, prop. 59, dem.*: “Por fim, à medida que a alegria é boa, ela concorda com a razão (pois a alegria consiste em que a potência do homem é aumentada ou estimada), e não é uma paixão senão à medida que a potência de agir do homem não é suficientemente aumentada para que ele conceba adequadamente a si próprio e às suas ações. Por isso, se um homem afetado de alegria fosse levado a uma perfeição tamanha que concebesse adequadamente a si próprio e as suas ações, ele seria capaz, e até mesmo mais capaz, dessas mesmas ações às quais é, agora, determinado por afetos que são paixões”.

¹³¹ Cf. *KV II, cap. V (4)*: “Il nous est possible selon deux manières de nous libérer de l’amour: ou par la connaissance d’une chose meilleure, ou en découvrant par expérience que la chose aimée, que nous considérons d’abord comme grande et excellente, entraîne avec elle beaucoup de malheur et d’infortune”. Trad.: Joël Ganault, 2009.

posições, mas a primeira predomina, uma vez que a reflexão continua movida pelo interesse de conhecer a união entre a mente e a *Natureza* (TIE 13). Estabelecendo esse conhecimento como um propósito, a vida prática procura se adequar a um modo de existência compatível.

A concepção de um propósito organiza um modo de existência. Na *Natureza*, os existentes seguem segundo condições fixas imanentes. Entretanto, para nós mesmos, a melhor direção implica compreender essas condições. A inteligibilidade da *Natureza* permite definir o mais útil e, conseqüentemente, entender qual pode ser o verdadeiro objeto de nosso amor. Podemos assimilar por ouvir dizer ou experiência vaga o que é útil, mas o propósito que decorre dessa assimilação define uma forma de desejo que nos deixa reféns dos objetos. O nosso ser realiza um percurso segundo essa assimilação. O problema é que essa realização expressa apenas a dimensão passiva. Ora, do ponto de vista da *Natureza* os seres realizam sua trajetória conforme as condições imanentes e as disposições de cada ser. O humano está tão submetido a essas condições quanto os outros seres, porém, sua disposição varia entre a *fraqueza* e a *firmeza* de realizar a possibilidade real de seu ser. Para nós, a concepção de um propósito não nos torna excepcionais, e sim confirma um traço da nossa natureza. A diferença que somos se realiza no interior das condições em que todos os seres realizam suas diferenças.

A exigência que nos é própria coloca o problema da superação de um estado de assimilação natural, pois estamos inclinados a uma perfeição maior não pelo livre arbítrio da vontade, mas pelo ímpeto de autonomia perante os modos de existência que são ofertados cotidianamente. Portanto, a nossa fraqueza ou firmeza (*imbecillitas* ou *firmior*) se define no interior de um mundo que nós mesmos já organizamos a partir das determinações próprias ao nosso ser. E as condições de transição do menor estado ao maior é a possibilidade máxima de nosso ser. A firmeza é a inserção mesma na *Natureza*, sem as fragmentações do desejo que a vida cotidiana produz. A concepção de um *fim*, ao mesmo tempo em que tensiona os fins impostos frequentemente, direciona a existência singular ao estado de união com a *Natureza* inteira. A tensão existe entre a possibilidade de uma vida e os modos entorpecidos de vida que circulam em nós e entre nós. Fraqueza ou firmeza se definirá pela capacidade de afirmar uma vida como superação de toda forma de fragmentação do desejo. Na verdade, essa afirmação é a de um modo de ser que escapa aos fins que subtraem o desejo.

Estamos entre a possibilidade de fragmentação do nosso ser e a realização de uma exigência de vida vinculada à nossa natureza. Tudo que pode contribuir para a efetivação dessa exigência é considerado bom, e o contrário, mau. Bom e mau são ditos relativamente à

obtenção do que amamos.¹³² Essas duas qualificações das coisas são ditas segundo a perspectiva do que pode ser menos útil, comparativamente, ao que pode ser mais útil ou benéfico.¹³³ O bom e mau ainda podem variar caso a perspectiva seja alterada.¹³⁴ Assim, a definição do que ajude à preservação si dependerá do que acreditamos ser os verdadeiros meios para a conservação do nosso ser.

De início, temos a crença de que as coisas são nocivas ou benéficas em si mesmas. Mas o que define uma coisa má é o fato de separar o desejo do que ele espera gozar. A nocividade é dita a partir da frustração. Se, no uso de uma coisa, ela debilita nossa disposição, então a consideramos um mal. De outro lado, à medida que a noção de bom é construída a partir das coisas que nos afetam de alegria, então a nossa disposição é aumentada. Assim, procuramos nos unir cada vez mais a essas coisas, pois elas produzem *atração*.¹³⁵ A atração opera em nós inclinações que orientam um percurso. E, antes da compreensão da lógica do real, é a atração que opera e produz em nós tendências. A partir da atração, transpomos para as coisas qualidades.

Transpor para as coisas certas qualidades é a forma de prosseguir um percurso na *Natureza*, mas ainda sem entender as condições segundo as quais os acontecimentos se seguem. O nosso estado de fraqueza se caracteriza por essa falta de entendimento. De início, não sabemos que o movimento da vida é regido de acordo um sentido imanente ao real. De início, desconhecemos a ordem necessária das coisas. Pois há uma noção ilusória de possível presente nos hábitos mentais, e isso dificulta a percepção real dos acontecimentos. Esse possível é originado entre a visão parcial da imaginação e o modo como os acontecimentos se encadeiam. Tende-se a imaginar, nos acontecimentos, a possibilidade de que eles poderiam ter sido diferentes, caso uma entidade divina assim o desejasse. Ou ainda imaginar que ocorreram segundo o engenho da livre vontade de Deus. Desse modo, o que acontece é associado ao livre arbítrio humano ou divino; então, supõe-se uma ligação entre os fatos e um modo voluntarioso do querer.

¹³² Cf. *CM I* 6: “Uma coisa considerada isoladamente não é dita ser *boa* nem *má*, mas somente em sua relação com uma outra à qual ela é útil ou nociva para a obtenção daquilo que ama”. Trad.: Marilena Chauí, 1997.

¹³³ Cf. *KV I, cap. X* (2): “La question est maintenant de savoir si *le bien et le mal appartiennent aux êtres de raison, ou aux êtres réels*. Mais puisque le bien et le mal ne sont rien d’autre que des relations, il est indubitable qu’il doivent être placés parmi les *êtres de raison*. Car personne ne dit jamais que quelque chose est bon, sinon relativement à quelque chose qui n’est pas aussi bon ou ne nous est pas utile qu’autre chose. De la même manière on dit qu’un homme est mauvais seulement relativement à un qui est meilleur; ou encore qu’une pomme est mauvaise, relativement à une autre qui est bonne ou meilleure”. Trad.: Joël Ganault, 2009.

¹³⁴ Cf. *TIE 12: secundum diversos respectus*.

¹³⁵ Cf. *E. III, def. aff. 8*: “A atração é uma alegria acompanhada da ideia de uma coisa que, por acidente, é causa de alegria”.

Uma coisa é pensar o possível como concepção de um *fin* de acordo com a necessidade de encontrar os meios viáveis à plena realização da nossa potência de agir. Outra é o fato de ignorar as verdaderas causas dos acontecimentos e imaginar um possível a partir dessa ignorância.¹³⁶ No primeiro caso, constituímos um plano de inserção na *Natureza*; no segundo, moralizamos os acontecimentos através de interpretações fundadas em noções de mérito e pecado.¹³⁷ Procurar o sentido mais conveniente ao nosso ser é diferente de julgar as ações a partir de um código fixado pelas autoridades religiosas. Mas só se ultrapassam os códigos sendo atraído por um sentido que condiz com a nossa natureza. A autonomia perante os códigos começa com a inclinação pelo sentido do que mais se adequa ao nosso ser.

O desconhecimento da ordem segundo a qual os acontecimentos se encadeiam é um estado da nossa condição. Podemos ignorar a *ordem eterna e as leis da Natureza*. A ignorância se deve ao fato de que conhecemos primeiro o efeito das coisas em nós e não a natureza delas. No entanto, essa percepção do efeito pode ser refletida, e conseqüentemente, nos permitir uma percepção das nossas inclinações e susceptibilidades. Na verdade, o ponto problemático é a interpretação do efeito a partir de preconceitos ou opiniões já instituídas. Desconhecer a natureza das coisas revela a nossa condição parcial na *Natureza*. Interpretar um efeito através da autoridade de um modelo é reforçar a condição parcial, agora não mais perante as coisas mesmas, mas perante a autoridade do modelo. Então, ou o desconhecimento produz a necessidade da reflexão a partir da experiência própria, ou interpretamos a experiência a partir do poder estabelecido do modelo.

A primeira forma de autonomia é a desativação das opiniões como critério de interpretação da realidade. O começo da autonomia do entendimento se dá pela percepção do efeito, a partir da reflexão sobre que transição o efeito produz. Trata-se de pensar a transição como passagem do menor ao maior ou *vice-versa*. Sem dúvida, ainda se estará operando passionalmente, porém sem que o efeito seja mediado por preconceitos. Pois os preconceitos, ao invés de abrirem a possibilidade do entendimento, aprisionam a experiência num regime de equivocidade. Esse regime reforça o estado de ignorância e de submissão aos códigos. Diferentemente da reflexão, pois ela abre a possibilidade de perceber o movimento do efeito a partir do efeito mesmo.

São dois modos distintos de viver o estado de parcialidade. Ora, segundo a perspectiva de um regime de equivocidade, as noções de bom e ruim concordam com o modo de percepção por ouvir dizer ou experiência vaga. De acordo a perspectiva da reflexão, pode-se

¹³⁶ Cf. *TIE 53: pendet a causis nobis ignotis.*

¹³⁷ Cf. *E. I, App.: mérito et peccato.*

perceber o movimento do efeito segundo uma exigência de conhecimento da natureza humana.

Os conhecimentos, mesmo parciais, já indicam um modo de ser correspondente. E o primeiro esforço é libertar-se de critérios que mediam o efeito através de um poder interpretativo equívoco. Preservaremos as noções de bom e mau, só que a partir de uma percepção mediada pela reflexão sobre o efeito. Pois, para ultrapassar o desconhecimento da essência das coisas, é necessário superar os critérios equívocos de interpretação. Por exemplo: ao invés de imaginar que o excesso de prazer produz culpa, imaginar que é próprio do excesso o entorpecimento físico e mental. A culpa é diferente do entorpecimento. O primeiro é um sentimento mediado por um modelo de natureza humana ideal, e o segundo, uma sensação de enfraquecimento natural.

A concepção de um verdadeiro *fim* não apela para um ideal de ser; ao contrário, direciona a existência no sentido do que pode ser uma vida mais forte. O entendimento da ordem da *Natureza* não parte de uma ordem transcendente, pois o encadeamento necessário das coisas não pode ser conhecido a partir de um modelo ideal fora desse encadeamento. Assim, o torpor é o efeito natural do excesso. E a culpa é o efeito da contradição entre a ação realizada e o ideal de ser assimilado. Com a culpa, reforça-se a ignorância da ação, pois o ideal não envolve a natureza dos atos, e sim o julgamento deles. Com a experiência do torpor, percebe-se o menor nível da potência de agir.

O problema do pensamento é entender as transições que expressam a plenitude da potência de agir. O primeiro passo desse entendimento é não cair na interpretação dos atos a partir de um ideal de ser, que nega a natureza das ações. Pois, para entender a união entre a mente e a *Natureza*, é necessário insistir na percepção dos atos como decorrentes de uma lógica imanente à vida. Ora, é a inteligibilidade do real que permite conceber um modo de ser condizente com a realização da potência de agir. Claro que, de início, ignoramos o real em si mesmo; no entanto, essa ignorância não impede a percepção dos nossos estados de fraqueza ou firmeza. Então, a concepção de um *fim* somente pode nascer tendo em vista o desejo de descobrir um modo de existir *mais firme*.¹³⁸ Portanto, mesmo ignorando a *conexão necessária*

¹³⁸ Cf. TIE 13: *Cum autem humana imbecillitas illum ordinem cogitatione sua non assequatur, et interim homo concipiat naturam aliquam humanam sua multo firmiorem, et simul nihil obstare videat, quominus talem naturam acquirat, incitatur ad media quaerendum quae ipsum ad talem ducant perfectionem. Et omne illud, quod potest esse medium ut eo perveniat vocatur verum bonum; summum autem bonum este o pervenire ut ille, cum aliis individuis, si fieri potest, ali natura fruatur. Quaenam autem illa sit natura ostendemus suo loco, nimirum esse cognitionem unionis quam mens cum tota Natura habet / “Como, porém, a fraqueza humana não alcança com o pensamento aquela ordem, e como, por outro lado, o homem concebe uma certa natureza humana, muito mais consistente do que a sua, vendo ao mesmo tempo que nada o impede de atingir essa natureza, é incitado a buscar os meios que o conduzem a tal perfeição; e tudo o que pode constituir meio para lá chegar*

das coisas, aquilo que experimentamos em nós mesmos permite ligar o desejo de vida mais forte ao desejo de conhecimento da união entre a mente e a *Natureza*. Pois, a princípio, o modo de ser do real é percebido a partir do que em nós mesmos é experimentado.

A percepção dos efeitos é uma forma parcial de compreensão da realidade. Entretanto, uma vez que a reflexão se apropria dessa percepção, é possível continuar o processo investigativo através de ideias simples originadas no processo. E as ideias simples são desativações de afetos que impediriam o prosseguimento do percurso investigativo. Ora, quando Spinoza conclui a relatividade de bem e do mal, o afeto de medo tende a ser desativado. Pois, após identificar um estado de tristeza, abre-se a possibilidade de pensar a potência do ânimo como movimento contínuo de afirmação de si. Então, mesmo a percepção parcial pode gerar visões que ajudam a organizar um sentido de vida mais favorável ao nosso ser. Na verdade, ultrapassar o medo pela própria reflexão é diferente de aderir a um sistema de representação da realidade fundada na esperança. A potência de um pensamento, mesmo ainda parcial, tem mais força do que a adesão a um regime de interpretação da realidade que apenas exige uma aceitação passiva. Conhecer, mesmo parcialmente, vale mais do que aderir por inteiro ao poder da opinião. Alguma percepção da nossa própria natureza pode orientar bem mais um caminho do que a repetição da ordem que o ouvir dizer e a experiência vaga forjam.

Ignorar a ordem da *Natureza* pode nos forçar a conceber um *modelo* capaz de orientar nossas ações. Porém, aderir à ordem do ouvir dizer pode subtrair a potência efetiva do nosso ser. A primeira orientação indica os meios capazes de nos fazer agir em conformidade com um propósito concebido. A segunda reforça a nossa ignorância perante a potência de agir. Assim, da ignorância ao interesse de conceber um *fim*, há o problema de que caminho realiza mais a plenitude do desejo ou que caminho o aprisiona nas redes dos preconceitos. Essa transição é realizada no interior da condição humana, pois tanto a liberdade quanto a escravidão fazem parte daquilo que pode uma vida.

Transmutar a ignorância em ímpeto investigativo requer uma força. Ora, conceber um propósito é um recurso afetivo que instiga o pensamento a sair do regime de equivocidade em que habita. Engendrar um caminho, tendo em vista que entre a mente e a *Natureza* há uma união indissociável, é desativar, no ânimo, as crenças nas promessas de felicidades que os amores ordinários oferecem. No estado de ignorância somente o amor ao infinito arrasta o

chama-se verdadeiro bem. O bem supremo é, para ele, chegar – juntamente com outros indivíduos, se possível – a fruir dessa natureza. De que natureza se trata, mostraremos no seu lugar mais não ser do que o conhecimento da união que a mente possui com a Natureza na sua totalidade”. Trad.: Abílio Queiróz, 1987.

pensamento ao máximo de sua expressão. Pois, se a nossa condição, na *Natureza*, é a de incompreensão da totalidade, ao menos sentimos que somos parte indissociável do todo. Assim, a ligação real mais forte é em relação ao todo, e não em relação às promessas de felicidade. Na verdade, os amores ordinários são formas parciais do amor ao que é a condição de nosso ser, a saber, a *Natureza* mesma. Portanto, só podemos nos unir às coisas à medida que elas são parcialmente as condições de realização de nosso ser.

Conceber uma linha de vida é transmutar a ignorância a respeito do motivo pelo qual se quer alguma coisa em conhecimento de que o querer está em função da preservação de si. Uma verdadeira linha de vida nasce do ímpeto natural de continuidade na existência. Esse ímpeto é o que permite criar uma imagem de nós mesmos unida ao todo, que é a condição de todos os seres. Desse todo, aquilo que cabe conhecer é o que nos favorece a realização de uma existência mais forte. E mesmo as ciências só valem quando associam seus conhecimentos ao melhor modo de existência. A própria inclinação pelo saber é determinada pelo desejo de superação de um estado de debilidade em que podemos estar vivendo.

Mas a força intelectual pode ser separada da linha da vida. O intelecto pode entrar em um processo de subtração de suas forças. Nada é mais débil do que submeter a potência do pensamento à acumulação incessante de capital, sem que as condições de circulação sejam constituídas de acordo com a quantidade de forças presentes no mundo. A submissão do intelecto à mera acumulação reforça o impedimento de certas forças ao acesso a um meio necessário; assim, a potência de agir coletiva é debilitada. Logo, a potência do intelecto pode ser separada da vida quando seus movimentos impedem a constituição de um corpo comum mais forte. No plano individual, é a avareza o próprio sinal dessa separação. Pois o gozo se fixa na acumulação, e não nos usos possíveis. Na verdade, o planejamento dos usos seria um mecanismo saudável de saída da fixação e de retomada da potência de usufruição dos meios. Ora, recuperar o sentido do uso é retomar a autonomia perante os próprios recursos. Por outro lado, a continuidade da acumulação é a repetição incessante do desejo, num movimento que o aprisiona e o separa da capacidade de organizar os usos que mais convêm. É a perversão do desejo, uma vez que ele é reduzido a um único afeto: acumular dinheiro.

A trajetória do desejo pode tanto ser conduzida por um fim que o debilita quanto que o expande. O caminho orientado pelo *summum bonum* irmana a prática do pensamento ao interesse de constituir um ponto de interseção entre as forças individuais. Sendo a *Natureza* o conjunto infinito de todas as forças, a maior realização de uma força individual é descobrir o ponto de ligação entre as forças e constituir alianças salutares. Ora, tornar o propósito de fortalecimento de nós mesmos um desejo é um percurso que só pode ser fundado no

conhecimento da conexão necessária das coisas. O *summum bonum* como fruição compartilhada de um modo de vida mais forte envolve a descoberta de uma inclinação que tende a organizar as condições de efetivação dessa vida. É uma vida em que entender o verdadeiro ponto de interseção entre os seres humanos permite uma aliança mediada pela plena afirmação da potência de agir.

As tristes alianças mediadas pelo medo, ao invés de fortalecerem a potência de vida presente em cada singularidade, a reduzem. Conceber um propósito é escapar do círculo de subtração recíproca de forças. Mas somente é possível essa fuga constituindo um novo círculo onde as forças podem liberar as expressões do pensamento sem medo. A preservação de si jamais significou manutenção do mínimo que se pode. No mínimo que se pode, é a fragmentação de si que impera. Spinoza é o pensador da liberação máxima do ser. É por isso que a satisfação de si, como alegria que decorre de uma ação em que somos causa, corresponde no plano prático a preservação de si. No *De Intellectus*, Spinoza entrelaça a alegria ativa ao propósito de que todos, se possível, possam efetivar seu estado de firmeza.

Entender o ponto de interseção entre nós é conhecer o que mais convém para efetivar uma aliança mediada pela liberação das forças, e não pelo constrangimento. Mediadas pelo entendimento, as forças encontram um ponto de convergência imanente. Mediadas pelo medo, transferem a unidade para um poder transcendente. Assim, quando um propósito é engendrado, devem-se pensar os amores que animam as vidas presentes e, ao mesmo tempo, entender as compatibilidades com o amor que alimenta a vida do pensamento. Trata-se de saber que forças compõem e decompõem o propósito, pois o que entra em questão é a possibilidade de efetivar um modo de perceber e um estilo de vida.

Afinal, quando Spinoza associa a *summa laetitia* ao amor a uma coisa eterna e infinita, ele transforma essa experiência em princípio da ação. No início do *De Intellectus*, esse afeto é um esforço de instauração de um princípio capaz de garantir a continuidade da atividade do pensamento. Então, constituir um propósito instaura um campo de tensão entre um afeto que pode inibir o movimento de emancipação do intelecto e aquele que alimenta a transição do pensamento. Ora, a passividade choca-se com a força do próprio entendimento quando um caminho é concebido. Pois esse caminho incita a potência do intelecto a sair do estado de fraqueza forjado pelas formas de interpretação do real sustentadas pelo medo. A concepção de um *fin* inaugura um plano de expansão de forças.

Capítulo 2 – Existência e percepção

2.1 Sobre a *Carta 37*

Em junho de 1666, Spinoza responde ao amigo Johannes Bouwmeester uma carta¹³⁹ em que o assunto central é o modo como conduzir o pensamento segundo um *método* ou uma arte de pensar. O problema que o assunto da correspondência nos faz participar é que: ora, se estamos submetidos às percepções fortuitas da realidade, então como é possível constituir uma arte de pensar?

O sentido de fortuito revela apenas o nosso estado de ignorância perante os acontecimentos. De fato, a ordem do real se impõe independente do querer e das percepções a seu respeito. Os ventos das circunstâncias podem direcionar os nossos atos na *Natureza*, pois a existência não dispõe de um poder que transcende as condições em que ela se efetiva. Ativa ou passiva, a existência é efetivada a partir das condições imanentes.

No estado passivo, as percepções são orientadas segundo a força das imagens. A luz das coisas causa em nós certas reações. As impressões agem na mente. Por outro lado, o princípio imanente de preservação de si converte essa luz em uma forma capaz de nutrir um percurso existencial. O interesse é o ponto de conversão da luz através de um novo plano em que não só há reações, mas, sobretudo, usufruição das coisas, pois a preservação de si é o que pode converter a ordem do fortuito em conhecimento do necessário.

O entendimento como potência de preservação expressa, no mundo, o movimento de luz que incide nas coisas. Ora, se as imagens das coisas causam direcionamentos e disposições, as ideias verdadeiras das coisas também orientam um caminho. As imagens e as ideias incidem sobre o ânimo. As primeiras como movimentos de fora para dentro. As segundas, de dentro para fora. Os dois regimes de luz pertencem aos modos reais da existência. O fora e o dentro são modulações do real.

Ora, a resposta de Spinoza à Bouwmeester envolve essas duas modulações. Sendo a imagem de fora predominante, então se obedece a um regime instituído de luz em que a ordem das coisas submete o desejo às promessas de felicidades futuras. Sendo as ideias verdadeiras predominantes, o desejo se alia à potência do pensamento. Esses dois modos de ser geram coordenadas existenciais e modos de percepção diferentes. Os dois pertencem ao que é próprio da nossa existência. No entanto, a arte de pensar em que Bouwmeester está

¹³⁹ Cf. Spinoza, *Correspondance*, Présentation et traduction par Maxime Rovere, Paris: Flammarion, 2010, p. 227-229.

interessado envolve a conversão do regime passivo de luz ao plano da usufruição exigido pelo pensamento.

À pergunta de Bouwmeester sobre que método permite a continuidade do pensamento sobre o tema do conhecimento, Spinoza responde que primeiro é essencial conhecer a natureza do pensamento, suas forças, seu dinamismo etc. E tal conhecimento pertence já ao método. Entretanto, como se não bastasse, a carta ressalta que, para começar a arte de pensar, se requer uma tenacidade exigida pela própria arte. Enfim, deve-se constituir um modo de vida em conformidade com a inclinação de conhecer isso que pode o pensamento. No final da carta, há um tom de prescrição. Pois, para Spinoza, instaurar um plano de liberação do pensamento implicava combater um estado de submissão instituído através das promessas de felicidades. Ora, uma filosofia erguida a partir do signo da *alegria contínua* orienta a potência do entendimento em direção ao que incessantemente fortalece a existência e o pensamento. A preservação de si está totalmente amparada no contínuo, no incessante da vida. E somente um regime equívoco de luz pode submeter esse amparo a uma transcendência de origem teológica, que culmina na crença nas imagens dos objetos como promessas de felicidades. Assim, o método será o combate às falsas ideias que fragmentam o desejo e, ao mesmo tempo, o reatamento da potência de pensar ao processo de compreensão da vida.

Sem dúvida que a nossa ignorância sobre os encadeamentos da vida é um estado de fragilidade; logo, uma aliança¹⁴⁰ (*societate*) do pensamento é mais vantajosa do que a adesão a um regime de equivocidade, que interpreta os encadeamentos ao invés de entendê-los. As interpretações assimilam as imagens dos objetos segundo signos equivocados. E o esforço compartilhado de compreensão reflete as experiências segundo o interesse de uma vida mais forte.

Ora, o primeiro contato com o real não é o da pura experiência dos acontecimentos, e sim do enquadramento da ordem dos acontecimentos segundo significações instituídas. Recobrimos o mundo de percepções já instituídas. Pois o olhar que “naturalmente” temos é uma assimilação das imagens dos objetos a partir dos contatos preexistentes. E as imagens instituídas fixam interesses correspondentes a elas. Estamos inicialmente presos às regras de significação dos objetos e aos modos de interagir com eles. Enfim, nossas ferramentas de abordagem e de intervenção na vida comum são herdadas diretamente das opiniões mais frequentes. E, nesse estado de passividade natural, operamos no mundo conforme as regras instituídas. Os *fins* postos pelas regras orientam nossa disposição física e mental.

¹⁴⁰ Cf. *TIE* 14: *formare talem societatem*.

De fato, ignoramos a ordem da *Natureza*. E nossa inserção no mundo se faz segundo a imitação dos modos de existência e de pensamento que já circulam. A imitação é a forma inicial de preservação de si. O problema é quando se descobre, na imitação, um tipo de direcionamento existencial que, ao invés de afirmar a plenitude do desejo, o lança num movimento contínuo de frustração. É quando a exigência de preservação de si entra em tensão com uma ordem instituída. É quando se descobre que os homens se prendem às promessas de felicidade, e não à felicidade mesma. Assim, a passagem para o campo especulativo produz no pensamento uma tensão, à medida que há duas forças incompatíveis. São dois regimes de luz que se opõem. De um lado, as imagens dos objetos e o direcionamento que frustra o desejo. Do outro, a exigência de vida ativa. Portanto, quando Spinoza previne a Bouwmeester sobre a necessidade de se manter firme¹⁴¹ no processo de conhecimento da *Natureza*, é no sentido de que a condição de continuidade da potência do pensamento requer um modo de existir que escape da sedução das imagens instituídas. Escapa através da concepção de um modo de ser mais forte. Pois, seguindo as indicações fortuitas, ou seja, imitando a forma de desejar instituída, a potência imanente de existir é fragmentada. A ordem do fortuito não garante as condições de realização da potência do entendimento. O método é uma superação do fortuito através do que exige a própria arte de pensar.

A vida do pensamento passa pelo território do fortuito. O pensamento atravessa as significações vigentes. Entretanto, se a força dessas significações molda uma maneira de preservação de si, ela também fixa esse molde a ponto de dificultar a passagem para outros modos de pensar. Spinoza não subestima a força das opiniões, ele a desativa através de um movimento da reflexão. A firmeza que ele previne a Bouwmeester se deve ao fato de que as imagens dos objetos produzem disposições débeis. Desse modo, o cultivo de uma arte de pensar não é um ato voluntário do intelecto, mas um combate necessário ao que inibe o pensamento.

O conjunto de noções presentes no mundo forma em nós um tipo de inclinação que liga o desejo a um movimento que frustra o fim segundo o qual o objeto é procurado. Essa moldagem do ânimo somente pode ser desfeita pela via da compreensão dos efeitos evidenciados em nós mesmos. A reflexão da experiência permite ver os efeitos. Assim, a possibilidade de descarregar do ânimo uma estrutura de significações que sobrecarregam a percepção é um propósito sem o qual a transição do pensamento não pode ocorrer. A

¹⁴¹ Cf. *Idem*: “Il me reste cependant à t’avertir que pour tout cela, une méditation assidue et une intention, un projet inflexibles sont indispensables, et que pour s’en pourvoir, il est en tout premier lieu nécessaire d’établir un certain mode de vie, une règle, et de se proposer une certain fin précise”.

emergência da força da reflexão irrompe da compreensão mesma dos efeitos que são evidenciados em nós mesmos. É esse nascimento da potência reflexiva que permite comparar o movimento do desejo como frustração incessante ao movimento de alegria imanente que emerge. Outra disposição emerge, e uma arte de pensar afirma a continuidade dessa disposição.

A ordem do fortuito é o estado accidental (para nós) da relação entre os corpos. De fato, os encontros acontecem segundo uma ordem determinada, e não um plano prévio. Mas uma vez estando no interior de relações que nos afetam, esses afetos permitem uma acessibilidade ao modo como as coisas acontecem. Afinal, as condições de realização dos acontecimentos poderão ser entendidas. A inacessibilidade inicial do intelecto a essas condições é um estado superável. E o primeiro acesso é entender que há uma ordem do necessário segundo a qual tudo acontece. A própria vontade humana segue as condições de efetivação do que pode nossa natureza. Assim, do ponto de vista corporal, o fortuito é um estado em que os corpos são direcionados conforme os encontros na ordem da *Natureza*, e não conforme uma exigência de preservação de si mais consistente.

O acaso ou a fortuna é a nossa maneira parcial de percepção das situações. É quando as leis de efetivação nos são estranhas. Esse estranhamento é uma *fraqueza* natural do pensamento. E a maneira de superação dessa condição humana é a capacidade de *insistir* numa trajetória que expressa a relação entre a potência de conhecer e ação adequada ao nosso ser. Ora, a percepção de um limite cognitivo, ao invés de nos fazer aderir às opiniões prontas, deve abrir a disposição para entender o que permite constituir uma vida mais forte, ou seja, o que é suficiente conhecer¹⁴² para superar nossa fraqueza. O conhecimento verdadeiro é o que nos orienta no sentido de efetivar o que mais pode a vida humana. Logo, a potência cognitiva deve prosseguir dentro de uma cadência de superação das percepções mutiladas sobre a ordem dos acontecimentos. Prosseguir em confronto com as significações vulgares, que reproduzem uma forma perversa de desejar as coisas. Portanto, o problema não é tanto a constatação de que o acesso às condições de efetivação dos acontecimentos seja desconhecido, e sim a experiência de que os *fins* frequentemente engendrados pelas opiniões instituídas reproduzem a lógica de um desejo frustrado.

¹⁴² Cf. *TIE* 14: *necesse est tantum de Natura intelligere, quantum sufficit*/"é necessário ter da Natureza a compreensão suficiente".

Ora, que a reflexão não alcance inicialmente a lógica do real¹⁴³, isso não impede a mente de conceber um plano ético-cognitivo capaz de viabilizar a associação entre o conhecimento dessa lógica e uma vida apropriada a isso. O estado de fraqueza cognitiva em que nos encontramos exige um conhecimento gradual da *Natureza*. Entender a conexão entre a mente e a *Natureza* é a condição para que um *fim* seja concebido, de modo que a nossa própria natureza alcance o que ela mesma exige, a saber, a felicidade. Pois se as opiniões orientam nossas forças em direção às promessas, então, somente através de uma compreensão do que pode nossa natureza é possível desativar o efeito das promessas e agir segundo um *fim* essencial.

A *Natureza* mesma não opera segundo fins¹⁴⁴, porém, para nós, a concepção de um fim orienta o sentido do que melhor é possível realizar tanto do ponto de vista da existência, quanto da melhor percepção das coisas. No final da carta à Bouwmeester, a advertência de que o trabalho do entendimento depende da autoaplicação de um princípio de vida expressa a necessidade de tornar esse trabalho um processo imanente ao desejo. Pois, na verdade, para Spinoza, a noção de *fim*¹⁴⁵ é idêntica ao movimento do desejo como consciência do que faz o humano agir. O *fim* não é a que o processo visa como resultado, mas a causa implicada no movimento.¹⁴⁶

O conhecimento como processo de aperfeiçoamento das forças cognitivas é uma ação que encontra no processo mesmo sua razão de ser. A consciência de um estado de fraqueza é a constatação de que o conjunto de noções adquiridas aciona em nós a capacidade receptiva das opiniões. A ação de conhecer e a pura assimilação fazem parte dos nossos movimentos cognitivos. Entretanto, somente quando uma determinação interna assume a lógica do processo é possível perceber que, mesmo na assimilação, obedece-se ao princípio de preservação de si – que será também o móvel da ação de conhecer. Portanto, a mudança radical se dará à medida que a ação de conhecer exigir uma forma de preservação compatível.

Uma coisa é o princípio de preservação de si, ligado apenas às formas de percepção por ouvir dizer e experiência vaga. Outra coisa é esse princípio ligado à reflexão sobre a experiência. A diferença existe, uma vez que cada forma de perceber exige um modo de existência compatível. Os planos das ideias e dos modos de vida são idênticos. Não há um

¹⁴³ TIE 13: *Cum autem humana imbecillitas illum ordinem cogitatione sua non assequatur*/ “Como, porém, o pensamento humano, em sua fraqueza, não chega alcançar aquela ordem”. Trad.: Lívio Teixeira, 1966.

¹⁴⁴ Cf. E. IV, *Praef.*: “a natureza não age em função de um fim, pois o ente eterno e infinito que chamamos Deus ou natureza age pela mesma necessidade pela qual existe”.

¹⁴⁵ Cf. E. IV *def.* 7: “Por fim – isto é, aquilo por cuja causa fazemos alguma coisa – compreendo o apetite”.

¹⁴⁶ Cf. E. IV, *Praef.*: “Quanto à causa que chamam final, não se trata senão do próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa de alguma coisa”.

passo para a reflexão sem que a maneira de viver esteja unida. Trata-se de entender a ordem das disposições mentais e físicas como simultâneas. A firmeza com que Spinoza previne Bouwmeester é da ordem do que exige a própria arte de pensar. Portanto, não se trata de uma exigência fora do movimento do pensamento. O que impõe o rigor é a própria produção, e não a consciência prévia. Pois é o próprio fazer que constitui o ritmo e a devida ordem da produção.

2.2 O paradoxo do *exemplar*

Uma vez que inteligibilidade da *Natureza* não é alcançada pelo pensamento humano, é essencial conhecer o que pode constituir uma trajetória de vida acessível à nossa condição. Os acontecimentos ocorrem segundo certas leis¹⁴⁷, mas a inteligência não alcança inicialmente a lógica dessa determinação.

Conceber um *exemplar* de natureza humana mais forte instiga a pensar que trajetória é acessível, mesmo ainda ignorando os encadeamentos das coisas segundo a perspectiva da necessidade. O modelo em concepção deve afirmar um modo de ser mais firme em relação ao estado de fragilidade evidenciado pela nossa ignorância diante dos acontecimentos. Trata-se de perceber que, embora se admita a necessidade como imanente aos acontecimentos, a acessibilidade a isso pode ser vista através de um movimento da própria natureza humana. A vida humana e a *Natureza* estão unidas. Experimentar a lógica do necessário na *Natureza* via a concepção de um modo de ser que busca realizar uma exigência de nossa natureza é estabelecer o plano da existência como condição de inteligibilidade do real. A perspectiva do existir é a perspectiva do pensar.

A ideia de modelo envolve a capacidade de identificar as condições de realização do nosso ser. O verdadeiro bem que tal ideia deverá explicitar é o que permitirá a experiência de adequação ou inadequação ao que é sentido como mais apropriado à potência de agir. Se o conhecimento da união entre a mente e a *Natureza* é possível, é justamente porque, nela mesma, todos os acontecimentos estão de acordo com a sua potência infinita. No entanto, para nós, o máximo da potência é sentido comparativamente aos movimentos singulares experimentados. A comparação entre o menor e o maior implica a noção de que essa passagem se realiza como movimento que não fixa a potência na forma de um sujeito constituído. O modelo não é a meta em direção a um sujeito, mas a desativação de uma forma

¹⁴⁷ TIE 12: *secundum certas Natura leges fieri.*

de ser através de um movimento segundo o qual a potência de pensar e agir afirma a *Natureza* inteira.

O modelo deve pôr em evidência que há formas de se fixar nas imagens dos objetos, as quais deverão ser ultrapassadas pela concepção de vida como processo. O modelo não é um ideal de ser, é o movimento mesmo do ser. Como movimento, desativa o ideal fixado nas promessas de felicidade e libera a potência de existir das formas que amarram a existência a um resultado separado do movimento. O modelo como processo desativa o modelo como ideal, pois o ideal visa a um resultado transcendente, e o processo, à conquista de uma determinação interna.

A totalidade da *Natureza* envolve todas as singularidades reais. O todo é o conjunto infinito dos seres reais determinados pela lógica imanente ao todo. Conhecer a singularidade que somos requer a construção de um modelo de ser, à medida que a ordem do todo, ao invés de ser uma determinação que limita o ser a um modo *fraco* de existir, permite um movimento de saída desse modo. O modelo simula uma experiência de força dentro da ordem da *Natureza*. E a lógica imanente ao real é a condição de realização do *exemplar*. É por isso que a ideia de bem verdadeiro será identificada aos meios favoráveis à realização do que exige a natureza humana. O *exemplar* deve mostrar o percurso de superação da debilidade.

A ficção do modelo decorre da potência de pensar, pois já é um modo de existir reclamado pelo humano. Só é possível realizar o sentido que se está em trânsito de realizar. A natureza humana reclama uma direção em que a força de existir escapa ao esgotamento das suas virtudes, e as renova. Nada é mais triste do que quando uma força singular esgota sua potência de renovação. O esgotamento como fixação numa identidade impede a renovação da força. Após essa evidência imediata, ou o ser encontra outro caminho ou debilita. Tanto a debilidade quanto a retomada de um caminho acontecem segundo o que pode ser realizado.

Pode haver sempre um sentido que se pode realizar. Pode haver sempre um modo de ser esgotado. O modelo é a possibilidade de evitar o segundo através do primeiro. Por isso, não se trata de conhecer tudo na *Natureza*, e sim a lógica de continuação infinita em si mesma e por si mesma. Para o humano, o conhecimento do que é *suficiente* já o direciona no sentido de sua liberdade. O contínuo infinito da *Natureza* e a *alegria contínua*, como princípio liberador da potência de agir, estão associados. É essa unidade que o modelo deve expressar.

O modelo é construído mentalmente. Ora, será a experiência dessa construção o que primeiro dá a ideia de que há uma potência de pensar capaz de constituir ideias que dependem unicamente dessa potência? A resposta positiva a essa questão nos inclina a admitir que a dimensão ativa da mente inicia-se através da formulação de um *ente de razão* específico, ou

seja, da ideia de um modo de ser como passagem da incompreensão da ordem *Natureza* ao labor de compreensão do que torna a natureza humana mais forte.

O modelo como um *ente de razão* é a ideia da natureza humana mais forte. Essa ideia nasce da comparação¹⁴⁸ entre a situação real de fraqueza e a possibilidade de ser como desafio de realização do que mais pode nossa natureza. Na concepção do modelo, tanto há a ideia de um momento de fragilidade quanto a percepção de uma dimensão ativa. Essa dupla condição mostra, de um lado, a impotência perante a ordem das opiniões e, de outro, o caráter de rigor exigido internamente. De um lado, a atuação das ideias confusas na disposição da potência de pensar, de outro, a inclinação de seguir o que afirma a própria potência a partir de uma concepção própria. O *De Intellectus* mostra essas duas dimensões. A evidência disso está no começo da narrativa, onde Spinoza reconhece que tanto a força dos valores correntes (opiniões)¹⁴⁹ quanto a força da indagação (potência interna) exercem, no ânimo, um efeito. Mas é somente a partir da segunda que pode haver uma transição verdadeira, pois a pergunta engendra uma nova orientação. O modelo e a pergunta são dois movimentos que expressam a força do intelecto. A adesão às opiniões é o modo passivo de nossa condição.

A transição deve superar a interpretação da ordem das coisas através das opiniões. O modelo é a dissolução das formas de ser e pensar que estão presas a um regime em que as formas subordinam as forças. A força de existir, quando subordinada a uma forma de desejar fragmentária, reduz o movimento da existência ao mínimo da preservação de si. A percepção do encadeamento das coisas é mais bem vista a partir de uma existência que se projeta no interior dos acontecimentos do que a partir das opiniões. O modelo não é um ideal, exatamente porque é concebido a partir da percepção das condições de sua realização. O poder da opinião molda um sujeito. A potência do modelo libera a mente das formas assimiladas, para apresentar os meios segundo os quais a força pode ser liberada.

Na transição, percebe-se a união entre o singular e a totalidade. Mas a opinião reduz a visibilidade dessa união, pois interpõe entre a percepção e o mundo significações prévias que

¹⁴⁸ Cf. Bernard Rousset, *op. cit.*, p. 165: “Et elle est ce qui fait que l’homme est amené à comparer spécialement l’homme tel qu’il le voit être, en autrui ou en lui-même, faible, avec l’homme tel qu’il l’imagine devoir être, en autrui et en lui-même, fort: cette comparaison détermine son évaluation des hommes, des autres et de lui, et provoque un sentiment d’obligation qu’il tente d’imposer aux autres et qu’il pense s’imposer à lui-même. Telle est l’origine et telle est la fonction d’un modèle de la nature humaine”.

Spinoza ressalta (*TIE* 14) que faz parte de seu projeto se esforçar (*conari*) para que outros pensem na condição humana como a de um ser entre a *fraqueza* momentânea, evidenciada pela sua ignorância sobre a ordem da *Natureza*, e a possibilidade de conceber um ser *mais forte*, que instiga seguir um novo caminho. Ele define o sentido do humano como transição de estados afetivos, ou seja, como passagem de uma *perfeição menor para uma maior*. Essa passagem (*TIE* 13) é marcada através da comparação entre um estado de fraqueza (*humana imbecillitas*) e a possibilidade da superação (*humanam sua multo firmiorem*).

¹⁴⁹ Cf. *TIE* 2: *videbam nimirum commoda, quae ex honore, ac divitiis acquiruntur* / “via as comodidades que se adquirem pelas honras e pelas riquezas”.

deformam a experiência. Quando os efeitos vividos são vistos segundo a perspectiva do ouvir dizer ou da experiência vaga, a força da reflexão é reduzida ao limite de um modo de pensar que se fixa na ordem do instituído. A ordem atual do mundo é apenas uma forma da totalidade infinita. E o modelo, ao invés de reforçar a forma prévia, a tensiona de modo a desencadear um movimento de emancipação da forma. A forma apreendida no regime de equivocidade é tensionada pela reflexão da experiência. Pois a percepção da unidade com o todo nasce no processo em que a potência de pensar é liberada da forma da opinião. O começo dessa liberação é perceber as coisas conforme uma experiência mediada pelo entendimento, ao invés de ver segundo uma coordenada que escraviza a percepção ao que impõem as significações prévias.

A experiência mediada pelo entendimento é orientada pela exigência¹⁵⁰ de perfeição maior que a natureza humana reclama. Essa perfeição corresponde ao processo de liberação das forças do intelecto. A exigência é o movimento de superação de um estado natural de impotência, pois a máxima virtude do nosso ser está na capacidade de passar da susceptibilidade perante as imagens ao trabalho de compreensão da lógica que permeia o real. A presença do intelecto reconhece a força das imagens, mas se vê forçada a entender seus mecanismos de influência sobre a mente. Esse entendimento não pode começar senão através da reflexão sobre os efeitos que as imagens produzem no ânimo. É o movimento da disposição o que primeiro pode ser analisado. De fato, as imagens das coisas são vistas pelos modos de expressão da potência de agir, porque a força de uma influência imagética é medida através das reações.

A susceptibilidade às imagens e a força do entendimento entram em tensão. E não é porque o intelecto compreende as imagens que elas deixam de afetar o ânimo de determinado modo. É somente porque a razão constitui movimentos que um modo da imagem pode ser ultrapassado por outro modo. Trata-se da constituição de um plano em choque com imagens instituídas que debilitam o entendimento. Conceber um modelo é o próprio plano em ação. O modelo implica as condições de superação de um estado de debilidade. A natureza *mais forte* que ele envolve é a capacidade de superar a tendência de transferir para as imagens das coisas um poder que, na verdade, somente existe à medida que o desejo as valoriza em função de si mesmas.

¹⁵⁰ Cf. *E. IV, prop. 37, sc. I*: “a impotência consiste em o homem se deixar conduzir apenas pelas coisas que estão fora dele e em ser determinado por elas a fazer aquilo que o arranjo ordinário das coisas exige e não aquilo que exige sua própria natureza, considerada em si mesma”.

Pode haver aliança entre a imaginação e o intelecto? A *emenda* é um esforço de aliança entre as virtudes do corpo, da imaginação e do entendimento. O que constitui essa junção é a preservação de si como esforço de *alegria contínua*. A noção de modelo é um exercício que atua no plano afetivo, pois aciona as virtudes no espaço-tempo em que nos encontramos. Portanto, não é uma concepção transcendente do homem, como afirma Charles Ramond¹⁵¹, que sustenta a noção de modelo. É a junção das virtudes o que torna o modelo um componente teórico no processo de transição do pensamento. O modelo apresenta o desafio de elaborar as condições de superação de um estado momentâneo de fraqueza. Assim, pode ser comparado a um personagem que instiga a potência do ator a experimentar novos afetos e gestos. Trata-se de instigar a potência de agir a partir de uma potência concebida. A aliança entre modelo e reflexão é possível porque a exigência de vida *mais forte* envolve a existência inteira.

A ideia incita o pensamento, orienta uma direção. A ideia, como afirmação de um novo modo de ser, corresponde ao afeto de junção das próprias virtudes. É quando o entendimento e a existência convergem, pois nem sempre o existir e a imagem da existência estão em acordo. Podemos ser atravessados por uma inadequação dilacerante. A fragmentação de si pode se instalar no âmago do desejo e desencadear direcionamentos contrários ao que se almeja. A avareza, por exemplo, pode se transformar em permanente ameaça de perda de riquezas. O amor erótico em conflitos que pertubam mais do que o prazer obtido. Portanto, a convergência de si é a adequação das próprias forças no plano existencial.

A união entre a mente e a *Natureza* é a união das forças da mente no plano da existência. A *Natureza* não é um ente abstrato. Nem a mente está separada da vida mesma. Mas a mente pode estar separada de si mesma à medida que ignora a *Natureza* como potência infinita. Essa separação ocorre quando ela se fixa numa identidade que impede a constituição de novas passagens no campo existencial. O ponto de afinidade entre a mente e a *Natureza* é a inesgotabilidade do pensamento. Se há fixação de uma forma, isso é devido a um mecanismo de sujeição da força, que começa incessantemente a repetir o mesmo circuito afetivo. Mas a repetição não almeja o mesmo. O retorno à mesma forma se faz movido pela esperança de que o afeto almejado se realizará. Entretanto, o afeto não se realiza, porque o resultado é abstraído do processo. É quando a felicidade é separada da vida mesma. E, na verdade, a felicidade e o afeto de vivacidade estão unidos. As ações que decorrem desse afeto de vivacidade também se repetem, mas não segundo a lógica da fixação, pois a diferença entre o modo da fixação e o

¹⁵¹ Cf. Charles Ramond, *Le vocabulaire de Spinoza*, Paris: Ellipses, 1999, p. 45.

modo que o modelo instituído é que o primeiro não une um *fim* ao processo, enquanto o segundo é concebido para resolver esse problema.

O modelo de natureza humana superior é a síntese das ações que cada um pode realizar. Essa síntese deve coincidir com a potência de agir de cada um. Portanto, ele é a solução ao problema da separabilidade entre um *fim* almejado e o processo mesmo. A síntese é afetiva, pois reúne a imagem do poder-ser ao poder-ser que se efetivará no movimento de transição do pensamento. Entre a imagem e o movimento, os afetos que operam essa junção podem ser ambivalentes, uma vez que a fragmentação de si aparece como a sombra da preservação. A sombra da dilaceração acompanha o brilho da satisfação de si. Há um fundo de luz e sombra em toda transição.

O *De Intellectus* é o percurso perigoso¹⁵² de quem tentou superar a fragmentação da potência de pensar (*distrahitur mens*) através do conhecimento da união entre a mente e a *Natureza* (*unionis, quam mens cum tota Natura habet*). Trata-se de constituir a aliança das próprias forças através da junção com as forças inteiras da *Natureza*. O si mesmo não é um *eu*, é um plano de forças que tende a se compor com forças compatíveis. A verdadeira liberdade é poder realizar esse movimento de alianças, pois a necessidade primordial do nosso ser é conhecer os meios pelos quais as alianças podem se constituir. Ora, somente é possível afirmar-se livre vivendo um afeto de inteireza de si para si e com os outros. O constrangimento reduz a expressividade do nosso ser. E somente quando as forças efetivam o máximo da expressão de si é possível afirmar-se livre. Para Spinoza, esse máximo é o pleno exercício do pensamento. Está incluído, nesse exercício, o combate ao que inibe o pensamento. A plena virtuosidade da força é agir conforme o que ela determina sem ser inibida¹⁵³, ou seja, sem ser fragmentada por determinações que debilitam essa virtuosidade. A *Natureza* mesma jamais é constrangida. Mas, quanto à condição modal, a afirmação de si envolverá o combate ao que constrange, porque a transição implica algum nível de tensão. E, se Spinoza imagina uma situação sem obstáculos¹⁵⁴, é apenas no sentido de destacar os meios que podem efetivar o modo de ser mais forte, pois os obstáculos existem à medida que estamos num campo de relações onde há choques entre as ideias.

Os desacordos existem tanto entre a imagem de si e a própria ação quanto entre as imagens e ações existentes. A noção de modelo pode reforçar esse desacordo quando erige

¹⁵² *TIE 7: Videbam enim me in summo versari periculo.*

¹⁵³ Cf. *E. I, def. 7*: “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir”.

¹⁵⁴ Cf. *TIE 13: et simul nihil obstare videat, quo minus talem naturam acquirat.*

uma forma de percepção que institui um padrão segundo o qual a *Natureza* será julgada.¹⁵⁵ Fundar uma imagem-padrão que obscurece o real é o perigo presente na noção de modelo. Uma coisa é pensar as condições de superação de um estado momentâneo (*TIE* 13). Outra é instituir formas de perceber que dificultam a passagem ao entendimento. Como imagem-padrão, o modelo fixa a forma em detrimento da força. Como reflexão sobre uma natureza humana mais forte, abre a possibilidade da transição.

Quando a potência de pensar é submetida ao modelo, a transição é enquadrada numa forma de percepção do real. O modelo pode se instituir como padrão interpretativo do real. Essa institucionalização não tem nada a ver com a liberação do pensamento. Spinoza usa, no *De Intellectus*, outra noção de modelo, ou seja, aquela que é a dissolução das formas instituídas de desejar. Trata-se da organização de um plano que escapa da fragmentação de si pela afirmação da própria potência de pensar.

Mas, na *Ethica*, Spinoza identifica uma noção de modelo formada pelo hábito de atribuir ao gênero das coisas um poder de referência. Sintetizamos as imagens particulares das coisas numa imagem geral. Além disso, atribuímos um valor a essa imagem geral. Pois aprendemos desde cedo a comparar certas realidades e, a partir disso, estabelecemos uma distinção entre perfeito e imperfeito. Quando uma realidade se identifica com a imagem que nos satisfaz, então falamos que ela é perfeita, e, ao contrário, imperfeita. A comparação é um critério para separar o que nos apraz daquilo de que desgostamos. De um ponto de vista prático, essa separação ajuda a organizar um modo de existência. O problema é quando o critério assimilado, ao invés de se organizar em nós como puro critério, é fixado como imagens de objetos. Como simples critério, ajuda a perceber os movimentos afetivos, suas variações naturais. Como fixação em imagens, submete as noções de bom e ruim a um padrão instituído. Como puro critério, ajuda a constituir uma autonomia perante o padrão. Como fixação, nos lança na heteronomia.

¹⁵⁵ Cf. *E. IV, Praef.*: “Mas, desde que os homens começaram a formar ideias universais e a inventar modelos de casas, edifícios, torres, etc., e a dar preferência a certos modelos em detrimento de outros, o que resultou foi que cada um chamou de perfeito aquilo que via estar de acordo com a ideia universal que tinha formado das coisas do mesmo gênero, e chamou de imperfeito aquilo que via estar menos de acordo com o modelo que tinha concebido, ainda que, na opinião do artífice, a obra estivesse plenamente concluída. E não parece haver outra razão para chamar, vulgarmente, de perfeitas ou imperfeitas também as coisas da natureza, isto é, as que não são feitas pela mão humana. Pois os homens têm o hábito de formar ideias universais tanto das coisas naturais quanto das artificiais, ideias que tomam como modelos das coisas, e acreditam que a natureza (que pensam nada fazer senão em função de algum fim) observa essas ideias e as estabelece para si própria como modelo. Quando, pois, veem que na natureza ocorre algo que esteja menos de acordo com o que concebem como modelo das coisas desse gênero, acreditam que a própria natureza fracassou ou errou e que deixou essa coisa imperfeita. Vemos, assim, que, mais por preconceito do que por um verdadeiro conhecimento delas, os homens adquirem o hábito de chamar de perfeitas ou de imperfeitas as coisas naturais”.

Há uma síntese imaginativa das particularidades das coisas. E não se trata da junção de características presentes nelas, e sim de valoração. Valorar como forma subjetiva de representar as coisas. Perfeito e imperfeito, bom e ruim, feio e bonito são noções gerais que correspondem às nossas variações afetivas e vão constituir inclinações. O conjunto dessas noções é útil à existência. Na condição modal, necessitamos dessa valoração, mas podemos ser forçados a dissociar o valor como puro critério de certa imagem instituída. Por exemplo: pode ser instituído que o homem perfeito é aquele que concentra maior riqueza econômica. Nesse caso, a perfeição humana será associada ao poder econômico. Ora, se um conjunto de homens assimila essa associação como verdade, as condições para a realização disso estarão submetidas à riqueza como fim. Então, se essa associação não corresponde à nossa natureza, somos forçados a desativá-la, uma vez que o predomínio dessa inclinação subtrairia as nossas forças.

A forma subjetiva das coisas produz tendências. O conhecimento por ouvir dizer não diz nada sobre a natureza das coisas; entretanto, produz modos de valoração que erigem inclinações. Uma síntese imaginativa é um valor que concentra uma forma de afeto. A realidade vista por essa forma diz respeito aos modos de constituição da existência na *Natureza*. Tanto o modo de percepção pela opinião quanto o modo pela da reflexão da experiência constituem modos de existir. Tanto as alegrias parciais quanto a *alegria contínua* direcionam a vida. A valoração como puro critério, mesmo associado a um objeto parcial, determina um caminho. No entanto, os dois movimentos diferem. No primeiro, a lógica do movimento é determinada pela exigência interna da potência de agir. No segundo, pela forma subjetiva do objeto. A exigência interna é um afeto que nasce no próprio movimento de transição. O amor a um objeto perecível é causado pela ilusão de felicidade que a imagem do objeto promete. O primeiro libera a força do pensamento; o segundo a submete a uma procura frustrada do objeto.

A noção de perfeito e imperfeito nasce da comparação entre as coisas que nos afetam. Esse par constitui posicionamentos na existência. O situar-se no mundo requer essa noção. Trata-se de critério de escolha, critério afetivo. Esse critério é determinado pela preservação de si e, através dele, um plano de organização é instaurado. Esse plano é um desenho da vida humana como possibilidade de passagens. A razão de ser desse plano é o fato de que essa possibilidade pode ser obstruída. E essa obstrução é reforçada quando a noção de perfeito e imperfeito é separada dos meios de efetivação de uma vida, e se fixa na busca de objetos parciais. Organizar uma vida é diferente de viver submetido aos objetos que aparecem iluminados pelas opiniões.

O modelo de uma vida mais forte é um desenho da potência de agir. Os traços refletem a natureza humana. As linhas expressam a liberação das forças. Cada movimento desenhado é um passo diário em direção ao próprio desenho. O desenhar é o próprio movimento de liberdade. Aquilo que o desenho das forças exige entra em acordo com aquilo que as forças podem fazer. Comparam-se estados. Não se perde a noção do menos e do mais. Menor e maior são transições. Menos perfeito e mais perfeito são variações modais. A potência de agir varia. O modelo é o desenho dessa potência no seu estado máximo, pois seus traços afirmam os modos de ser da liberdade.

Os vocábulos que representam as variações da perfeição são preservados.¹⁵⁶ As noções de menor e maior perfeição são mantidas.¹⁵⁷ O que justifica a preservação é a nossa condição modal. A fraqueza e a força são modos como nos sentimos na *Natureza*. E não é possível constituir um plano de transição sem a clareza desses dois estados. Os estados de impotência e potência precisam ser percebidos e diferenciados, pois o problema é confundir a debilidade com a força. Confundir a submissão às paixões com o máximo de nossas virtudes. Aderir à escravidão como se ela fosse a liberdade. A superação da debilidade começa ao se diferenciar um estado de fraqueza de um estado de força. Diferenciar a menor perfeição da maior. O objetivo do modelo é essa diferenciação. Não se trata de erguer uma imagem transcendente e inacessível ao humano, mas de marcar a diferença entre estado de fraqueza e estado de força. E, além disso, definir as condições de realização de um estado de força.

Spinoza, ao pensar o modelo, afirma a possibilidade de superação da impotência na existência mesma. O modelo opera afetivamente na imaginação. De fato, podemos isolar na mente dois estados afetivos e compará-los. Podemos ainda perceber como os dois estados se efetivaram. As percepções das causas e as diferenças entre os dois estados permitem definir o estado que mais nos interessa. O modelo está ligado a esse interesse. O interesse da preservação contínua de si determina a potência de pensar a conceber o modo mais forte da nossa natureza. Esse modo é a contraposição ao estado de fraqueza. Pois afirmamos o que em nós é sentido como adequado. O sentimento de adequação das forças ao modo de ser almejado é uma experiência possível ao humano. Na existência, a adequação e a inadequação são afetos. Não é possível conceber uma nova maneira de ser sem antes conhecer as condições que separam ou unem as forças ao que elas podem.

¹⁵⁶ Cf. *E. IV, Praef.*: “Pois como desejamos formar uma ideia de homem que seja visto como um modelo da natureza humana, nos será útil conservar esses vocábulos”.

¹⁵⁷ Cf. Chantal Jaquet, *Les expressions de la puissance d’agir chez Spinoza*, Paris: Publications de la Sorbonne, 2005, p. 80: “il bannit notamment le concept d’imperfection de son vocabulaire en vertu de son inadéquation et lui préfère celui de perfection moindre”.

A potência de existir tem o horizonte da existência mesma como possibilidade de sua expressão. A convergência entre um estado desejado e a plena efetivação desse estado é o que o modelo orienta. Trata-se de uma orientação de forças no plano da própria existência. A afirmação das forças se dá através das ações que estão ajustadas ao que é concebido como mais forte. Sem a visão do que pode ser considerado mais forte, não é possível comparar e diferenciar as ações. A comparação e a diferenciação são realizadas a partir da própria potência. Nenhuma instância transcendente pode ser reclamada. O que reclama é a própria potência de agir.

O afeto gerador da ideia de *exemplar* é a alegria como força gerativa de um sentido adequado ao nosso ser. É a alegria ativa a causa de um modo de ser mais próximo da perfeição maior que podemos. Essa ideia é concebida pelo nosso entendimento.¹⁵⁸ E o alcance desse modo de ser mais forte depende do conhecimento a respeito das condições de efetivação do acordo entre o máximo da potência de agir e o modo de existência que lhe corresponde. O problema é como constituir essa aliança de si para si juntamente com as outras forças singulares. A inteligibilidade do real é o exercício desse acordo, pois não há efetivação do melhor modo de existir sem o melhor modo de perceber. A ideia do modelo está unida à potência de agir. A forma *exemplar* sintetiza a passagem do estado débil ao estado de aliança entre a mente e as forças compatíveis.

Ora, como a inteligibilidade do real depende do conhecimento da nossa própria potência de conhecer e existir; então, na concepção do modelo, é possível perceber o entendimento como força constitutiva de sentido, ou seja, como capacidade de orientação determinada pela preservação de si. Essa força encontra-se na *Natureza*, junto com outras forças que podem compor ou decompor nossa integridade. A noção de modelo tem como propósito sintetizar essa diferença fundamental. Mas pode haver uma noção equívoca de modelo? Sim, quando essa noção perde o caráter de diferenciação de estados e é vinculada às imagens de objetos que, iluminados pelas opiniões, inclinam o desejo a um movimento de busca de recompensa. É quando o modelo, ao invés de orientar um novo sentido, prende a existência à repetição de um modo de ser que impossibilita a passagem da potência a um estado de maior vivacidade.

¹⁵⁸ Cf. KV II, IV (5): “Et donc, lorsque nous avons conçu en notre entendement une idée d’un homme parfait, cela pourrait alors être cause permettant de voir (en nous examinant nous-même) s’il y a en nous quelque moyen pour accéder à une telle perfection”. Trad.: Joël Ganault, 2009.

2.3 Um *fim* às ciências?

O que podemos entender quando Spinoza afirma que o *fim* das ciências é favorecer a realização da potência humana? Ora, os conhecimentos que podemos adquirir a respeito da realidade não estão desprovidos de um interesse. A definição desse interesse está ligada ao que é necessário para uma vida mais forte. Portanto, as ciências, como produções humanas, deveriam compartilhar esse interesse. Mas esse elo positivo entre as ciências e a vida não se faz sem que a existência daquele que produz as ciências seja orientada por uma noção de conhecimento como superação das fragilidades humanas, ou seja, superação dos temores, das vulnerabilidades físicas e afetivas, da desarticulação no mundo, da fragmentação de si, das percepções equívocas.

O inverso de uma existência mais forte é aquela que é submetida ao mero jogo da fortuna, uma existência que conta apenas com a sorte, pois a maior *servidão* é a impossibilidade de uma determinação interna. É contra essa impossibilidade que a nossa existência se organiza. E, se o estado de maior perfeição é o afeto de aliança das forças internas com o máximo das forças compatíveis, então o estado de menor perfeição é aquele onde não há nem aliança com uma determinação interna, nem com as forças compatíveis. Assim, os espaços das ciências deveriam ser o da articulação entre as ideias capazes de constituir alianças, regidas por um *fim*, a saber, a liberação da potência de agir e pensar.

Ao lado dos conhecimentos específicos, as ciências teriam o papel de conjugar o sentido de fortalecimento da existência humana ao esforço de compreensão da *Natureza*. As ciências deveriam ser determinadas pela noção de aperfeiçoamento das condições existenciais.¹⁵⁹ O elo entre o interesse comum e as ciências deveria ser mediado pela ideia de preservação de nós mesmos.

Mas até que ponto o interesse comum pode orientar a produção das ciências? As ciências se desenvolvem fora da legislação de um interesse comum? O campo onde essas produções acontecem tem uma dinâmica própria, que pode estar vinculada a outros interesses, e não necessariamente ao propósito de organizar uma vida mais forte. A sociedade civil pode determinar a produção das ciências?

O *fim* que o *De Intellectus* atribui às ciências esbarra na dificuldade de saber até que ponto as suas produções estão vinculadas à liberdade do pensamento. Ora, se o projeto

¹⁵⁹ Cf. TIE 16: *Unde quisque jam poterit videre, me omnes scientias ad unum finem et scopum velle dirigere, scilicet, ut ad summam humanam, quam diximus, perfectionem perveniatur* / “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”. Trad.: Lívio Teixeira, 1966.

moderno era aliar conhecimento e liberdade, podemos hoje afirmar que essa aliança foi bem sucedida? De fato, a efetivação entre a liberdade de pensar e a produção do conhecimento verdadeiro é ainda um propósito utópico. Portanto, um problema ainda de combate ao que impede o elo entre esses dois polos. Pois uma orientação às ciências é uma questão de atrelar suas produções ao que exige a natureza humana. Mas quem pode determinar essa ligação?

Estabelecer um *fim* é um problema de força interna. O *fim* é o próprio desejo constituindo as condições de realização do que é pensado como essencial. As ciências ganham um caráter utópico se orientadas pela noção de pensamento como aliança de forças e combate à ignorância. Essa força interna como princípio ético das ciências é o que Spinoza cogita no *De Intellectus*. Mas as ciências podem ser instigadas por um princípio ético? A existência funciona impelida por valores nascidos das percepções das coisas. As ciências, como percepções sistemáticas, também operam através de valores. Ora, a existência pode operar segundo percepções equívocas. As ciências, pela sua natureza investigativa, podem suspender as percepções equívocas e corrigi-las. O tempo da existência não é o mesmo tempo das ciências. Mas tanto uma quanto a outra requerem um propósito compatível.

A orientação às ciências não é estranha ao que exige a existência. Do mesmo modo que a existência exige um *exemplar*, as ciências exigem um propósito. Sem dúvida que as duas têm ritmicidades próprias, mas não podem ser incompatíveis. O imediato da existência não é contrário ao sistemático do pensamento. A vida prática e a força teórica têm o desejo de preservação de si como elemento em comum.

No plano da existência, as ciências podem encontrar as razões éticas da sua produção. No plano das ciências, a existência pode encontrar modos de percepção que permitem a passagem da ignorância à percepção adequada. Esses dois planos podem manter suas diferenças, porém precisam funcionar a partir de um intercâmbio em que os dois sejam favorecidos. Assim, somente a necessidade de ultrapassar as condições de vulnerabilidade na *Natureza* pode forçar um contato entre os planos. A vida e o conhecimento verdadeiro não são forças antagonicas. O antagonismo é entre a servidão e a aliança de forças.

De fato, definir um propósito para as ciências é discernir o que sempre deve ser combatido. Trata-se de pensar uma agonística que jamais deixa de perpassar o campo da existência e do pensamento. As necessidades intelectuais e físicas são as mesmas. Almejamos a liberdade, e a servidão faz parte da nossa história. A passagem da servidão à liberdade implica o uso de regras de percepção e de existência imanentes ao que é realizado nesses dois campos. Os verdadeiros *fins* estão presentes nas ações mesmas. E só podem ser concebidos como verdadeiros uma vez que mantenham as ações numa orientação em que elas podem

radicalizar seus movimentos, isto é, realizarem-se como expressão máxima da potência de agir. Os *fins* não são normas de constrangimento, pois as normas que decorrem dos *fins* são determinadas pela própria noção de preservação de si. Assim, um *fim* para as ciências significa uma orientação a partir da necessidade imanente de superar as nossas vulnerabilidades na *Natureza*. As ciências estariam afinadas ao sentido de produção de conhecimento como afeto de alianças entre as forças intelectuais e a vida.

2.4 A imanência das regras

A imanência das regras é a sua positividade mesma. As ações implicam, em si mesmas, uma devida orientação. Mas pode haver a forma constrangida das ações. Quando um *fim* é fixado de modo a separar o processo do resultado, então o processo é subtraído pela promessa do resultado. Na verdade, o resultado esperado é um afeto que deve acompanhar o processo. A ação livre une o processo ao resultado. A ação constrangida os separa afetivamente. Essa distinção é fundamental, uma vez que a noção de necessidade precisa ser diferenciada da noção de *constrangimento*.¹⁶⁰ As ações podem ser desses dois modos, mas há uma diferença: a primeira concorda com a potência de agir, e a segunda é uma força exterior exercida sobre essa potência.

A liberdade é um afeto de aliança entre forças. O sentimento de concordância como aumento da potência de agir é a expressão da liberdade. Uma conveniência interna como maior organização de uma singularidade expressa a liberdade. E a noção do que mais convém ao nosso ser envolve o conhecimento do nosso ser. Movidos pelos ventos das circunstâncias¹⁶¹, conhecemos apenas impressões separadas da nossa potência de agir. Por isso, a existência exige coordenadas que já estão configuradas em nós e no plano da vida comum. Essas coordenadas estão presentes no sentido de preservação de si. Cada indivíduo

¹⁶⁰ Cf. *Ibidem*, lettre 56 de Spinoza à Hugo Boxel: “Que la *nécessité* soit le contraire de la *liberté* me semble non moins absurde et contraire à la raison. Car personne ne peut nier que Dieu se connaît librement lui-même et toutes les autres choses, et néanmoins tout le monde, sans exception, accorde suffrage au fait que Dieu se connaît nécessairement lui-même <et qu’il ne peut pas ne pas se connaître>. Par conséquent, il me semble que tu ne fais pas la différence entre la *contrainte*, ou la force, et la *nécessité*. Le fait qu’un homme veuille vivre, aimer, etc., n’est pas le fruit de la contrainte, et c’est pourtant une nécessité. Cela est encore plus vrai pour le fait que Dieu veuille être, connaître et agir”.

¹⁶¹ Cf. *E. III, prop. 59, sc.*: “somos agitados pelas causas exteriores de muitas maneiras e que, como ondas do mar agitadas por ventos contrários, somos jogados de um lado para o outro, ignorantes de nossa sorte e de nosso destino”.

resguarda a memória essencial de um afeto de preservação. É esse afeto o fundamento da noção de aliança entre forças. A memória desse afeto é o nosso *repertório* essencial.¹⁶²

Mas a que modo de percepção o afeto de preservação de si está ligado? Ora, a afirmação de que a *experiência vaga* ensinou¹⁶³ quase tudo para a vida não satisfaz o sentido de exigência interna que será reclamado. Há urgências imediatas que são resolvidas pelo repertório adquirido, mas isso não contempla o sentido de liberdade que é exigido, pois, no limite do repertório adquirido, limitamo-nos aos modos do desejo causados pelos ventos das circunstâncias. E o desejo organizado pelas causas externas transfere ilusoriamente para os objetos a razão de seu movimento. Portanto, se, por um lado, somos forçados a usar o repertório da vida comum, por outro, somos forçados a ultrapassá-lo à medida que o próprio desejo descobre que a razão de seu movimento é uma potência imanente. Viver e amar são necessidades ligadas ao esforço de preservação de nós mesmos. As imagens sedutoras dos objetos são as ondas que jogam a nossa existência de um lado para o outro. Mas os objetos e seus usos são determinados pelo desejo. Por isso mesmo que os desejos coletivos são determinados não pelos objetos, mas pelos desejos externos, ou seja, pelas imagens e promessas que circulam frequentemente entre nós.

A experiência sem o intelecto (*vaga*) imprime certas noções de usos que são úteis. Sem elas morreríamos. Porém permanecer apenas no limite das formas de desejar causadas por essas noções é estagnar na condição de *autômato desprovido de entendimento*.¹⁶⁴ Sem dúvida que a urgência da vida ordinária impõe noções imediatas que não passam e nem devem passar pela especulação. Mas seriam essas noções vagas, ou um repertório comum de usos das coisas? Os modos de percepção devem ser lidos de maneira atenta, pois envolvem regras de usos e modos de existir. Assim, o que determina a *experiência vaga* é diferente do que pode determinar a reflexão da experiência. Entretanto, o hábito de certos usos elimina qualquer hesitação quanto ao que imediatamente é forçoso escolher. Ora, na existência, o aparentemente melhor e o verdadeiro estão em defasagem de tempo?

¹⁶² Cf. Antônio Damásio, *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*, São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 217: “O cérebro não começa o dia como uma tábua rasa. O cérebro está animado desde o início da sua vida com um enorme repertório de sabedoria que diz respeito à forma como o organismo deve ser gerido, isto é, à forma como a vida deve ser organizada e como o organismo deve responder a certos acontecimentos exteriores”.

¹⁶³ Cf. *TIE 20: et sic fere omnia novi, quae ad usum vitae faciunt!* “e assim foi que cheguei a conhecer quase tudo que diz respeito ao uso da vida”. Trad.: Lívio Teixeira, 1966.

¹⁶⁴ Cf. *TIE 48: automata, quae mente omnino carent.*

Spinoza afirma que sim.¹⁶⁵ Mas, se o mais provável é o que orienta os usos das coisas, então como esse modo de percepção pode ser inferior em relação ao conhecimento verdadeiro? Se as exigências da especulação e da existência são diferentes, como elas podem entrar em acordo? A função do aparentemente melhor é nos liberar de cogitações inúteis. Pois aquilo que, no plano vital, já está definido como necessário não depende da especulação. No entanto, as formas do desejo instituídas nesse plano forçam a reflexão. Por exemplo: o desejo natural do sexo não é somente o de um enlaçamento de corpos. Os corpos são mediados uns para os outros através de afetos variados. Onde para um pode ser prazer, para o outro, amor. Portanto, é no plano da existência mesma que a atividade especulativa é introduzida.

De fato, para determinar a distância do sol, não é necessário discorrer sobre sua função vital, mas, uma vez que o interesse é a função vital, então, determinar a distância pode ser um conhecimento verdadeiro, no entanto, secundário. Assim, o conhecimento essencial é o da compatibilidade (adequação) e incompatibilidade (inadequação) entre o sol e os corpos. O que é comum entre duas coisas torna-se um problema tanto de uso, quanto de percepção. Nesse sentido, o hábito pode já conter um conjunto de noções que orientam um bom modo de existir. Logo, o desacordo entre hábito e especulação ocorre à medida que a ordem do habitual produz opiniões que contrariam a verdade como norma imanente ao pensamento. Esse desacordo também ocorre no plano existencial, quando as formas de uso das coisas são subordinadas às imagens que separam o desejo da imanência. Na imanência, o desejo não se subordina aos objetos, e sim concebe acordos, alianças, compatibilidades no real. A imanência das regras é evidenciada por esse movimento.

O conhecimento como esforço de autonomia une as aspirações existenciais ao plano da melhor percepção sobre as coisas. Existência e percepção se conjugam ao movimento do desejo, seja essa conjugação segundo uma forma subordinada ou como trabalho de emancipação. A tensão que acontece entre o plano ético e o cognitivo é da ordem da passagem da servidão à liberdade. Essa passagem requer o ganho da determinação interna sobre as forças dilacerantes da fortuna. A vitória da organização de si sobre a fragmentação é da ordem da transição contínua.

¹⁶⁵ Cf. *Idem*, lettre 56: “Dans la vie commune, nous nous efforçons de suivre ce qui est vraisemblable, mais, dans les spéculations, il s’agit de suivre la vérité. L’homme mourrait de faim et de soif s’il refusait de manger et de boire avant d’avoir eu la démonstration que la nourriture et la boisson lui son profitables. En revanche, cela n’a pas lieu d’être pour la contemplation. Au contraire, nous devons nous garder de jamais admettre pour vrai ce qui est seulement vraisemblable, car une fois que nous avons admis une chose fausse, il en suit une infinité d’autres”.

As condições para essa organização se darão no *De Intellectus* como concepção de um estilo de vida favorável à transição do pensamento. A autonomia no plano do pensamento será atrelada ao modo de vida mais conveniente. Spinoza conceberá suas regras de vida (*vivendi regulas*, TIE 17). Trata-se de uma determinação interna. Não são normas estranhas ao que exige a transição. Podemos pensar partir do *De Intellectus* a positividade da norma, pois o critério é interno ao processo de realização do nosso ser.¹⁶⁶ Trata-se de uma orientação imanente à potência de existir e pensar.¹⁶⁷

As regras de vida que Spinoza estabelecerá no *De Intellectus* estão sustentadas pela noção de positividade da norma. Há as regras que organizam a vida no sentido de realizar o que mais convém. São regras produtoras de alianças. Elas não decorrem de obrigações externas, mas de uma determinação interna. Elas não limitam as ações, mas as expandem, pois o sentido que as regras orientam abre a potência de agir ao máximo.¹⁶⁸

No *De Intellectus*, a primeira regra de vida é o uso da palavra segundo a forma mais próxima da capacidade comum de compreensão.¹⁶⁹ A fala não pode ser um fator de separação entre os homens. Uma das virtudes das palavras é o fato de criar alianças. Mas sabemos que elas produzem divergências em função das suas significações variadas. Para Spinoza, como o *bem verdadeiro* deve ser compartilhado, então as palavras precisam ganhar essa capacidade de produzir uma compreensão comum. A verdade pode ser compartilhada. E, se dita de forma

¹⁶⁶ Cf. André Lécrivain, *op. cit.*, notes, p. 152: “Ainsi, le *De Intellectus* se situe bien dans la perspective de l’individu humain, médiant et réfléchissant sur lui-même, sur sa condition, sur les principes et les valeurs qui le déterminent, afin de parvenir à la perfection qu’il s’assigne comme fin, bien qu’elle lui soit totalement intérieure”.

¹⁶⁷ Cf. Bernard Rousset, *op. cit.*, commentaire, p. 174: “*Règle* renvoie à un principe que notre réflexion tire d’elle-même pour diriger, guider notre activité, théorique ou pratique, un moyen pour notre progression dans la voie à suivre, une aide [...]; ici, il s’agit d’une aide pratique, un moyen d’organiser notre vie pour nous permettre de parvenir à notre fin”.

¹⁶⁸ Cf. Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, Paris: La Fabrique, 2009, p. 84: “la relation d’appartenance ne doit plus être déterminée de manière limitative, en termes de contrainte, mais de manière positive, ou encore, selon les termes mêmes de Spinoza, causale: c’est elle en effet qui constitue, qui fait être, ce qui s’affirme en elle et par elle. De ce point de vue, accéder à une nature supérieure, pour reprendre la formule du *De intellectus emendatione*, ce n’est en rien se dépouiller de sa nature première, en vue de ce qui présenterait alors comme au-delà de ses limites propres, en raisonnant en termes de finitude: mais c’est déployer au contraire au maximum toute la puissance qui est dans cette nature même, par laquelle elle communique, en tant que *pars naturae*, avec la nature entière dont elle est tendanciellement la manifestation complète, l’infinité ne se partagent pas; de même que toute l’entendue “est” dans une goutte d’eau, et de même que la pensée est tout entière dans la plus simple idée, aussi bien toute la nature est “en” moi, pour autant que j’apprenne à me connaître comme lui appartenant, en accédant à ce savoir éthique, qui est aussi une éthique du savoir, et qui supprime la fausse alternative de la liberté et de la nécessité”.

¹⁶⁹ Cf. TIE 17 I: *Ad captum vulgi loqui, et omnia illa operari, quae nihil impedimenti adferunt, quominus nostrum scopum attingamus* / “Falar de acordo com a capacidade comum das pessoas e fazer tudo o que em nada nos impeça de alcançar o nosso objectivo”. Trad.: Abílio Queiróz, 1987. Bernard Pautrat traduz assim: “Rester à la portée de gens ordinaires, tant en parlant qu’en opérant tout ce qui ne crée pas d’empêchement à ce que nous atteignons notre but”. Cf. *Op. cit.*, p. 33.

que esteja ao alcance das pessoas, a possibilidade de ser escutada é maior. É baseado nessa crença que Spinoza pensa o uso da palavra.

Fazer a verdade circular de modo que todos possam ter acesso é usar a palavra como força política. Na tradição filosófica, a circulação da palavra como portadora de uma verdade compartilhada foi uma maneira de destituir a palavra como portadora de segredos inacessíveis ao mundo ordinário. A palavra-verdade transformava os ditos sagrados em verdades públicas.¹⁷⁰

Ora, fazemos, no mundo ordinário, as mesmas experiências. Entretanto, não compreendemos essas experiências da mesma maneira. A linguagem pode estar atravessada de várias significações que podem esclarecer ou deturpar as experiências. Por isso, a apropriação do mesmo vocabulário, que circula ordinariamente, pode permitir a *correção* de significações que deturpam o sentido das experiências. Corrigir a percepção da realidade é também devolver aos termos um sentido mais próximo daquilo que as experiências ensinam.

Mas o esforço para usar os termos convencionais pode ser uma forma de sedução por parte do filósofo? O uso público da palavra não deixa de afetar aqueles que têm acesso a ela. O que parece interessar unicamente ao filósofo é garantir o acesso ao pensamento. A clareza é o desejo de compartilhar a acessibilidade do próprio pensamento. Se há uma distância entre os termos de uma filosofia e a conotação vigente, é possível reduzir essa distância através de uma tensão positiva. Pois o esforço de clareza não é submeter os termos ao sentido ordinário, e sim usar os termos submetidos ao pensamento. A escrita filosófica pode entrar em desacordo com a escuta vulgar. De fato, conformar-se ao uso ordinário das palavras não é ceder ao sentido ordinário delas. Conformar-se ao vocabulário comum é garantir a acessibilidade ao pensamento segundo uma forma pública, sem mistérios. A fórmula de Spinoza parece ser essa: manter os mesmos vocábulos, porém iluminados pela reflexão da experiência.

A prudência de Spinoza em fixar como regra de vida a clareza das palavras é a de quem sabe a escuta que lhe interessa. Não lhe interessa a escuta disposta a distorcer o sentido em função de um preconceito arraigado. Para ele, é mais interessante a escuta que organiza um sentido, mesmo quando a ordem da frase está alterada.¹⁷¹ E jamais se trata de passividade

¹⁷⁰ Cf. Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris: PUF, 4^a édition, 1990, p. 49: “Cette transformation d’un savoir secret de type mystérique en un corps de vérités divulguées dans le public [...]”.

¹⁷¹ Spinoza usa, na *Ethica*, o exemplo humorado de que um dia escutou alguém “gritar que o seu pátio tinha levantado voo em direção à galinha do vizinho”. Mas isso lhe parecia suficientemente claro. No entanto, ele ressalta que há entre os homens controvérsias devido à inversão da ordem da fala, seja por parte de quem fala ou ainda por quem escuta. Cf. *E. II, prop. 47 sc.*

da escuta. A clareza do dito e a escuta da clareza são dois esforços convergentes. Quando essas disposições entram em acordo, nasce um sentido.

Instigar a transição do pensamento era o que interessava Spinoza. Uma transição compartilhada (*TIE* 14). A fala produz alianças. Se a escuta e a fala convergem, uma singularidade mais forte emerge. A clareza como regra envolve a compreensão da dificuldade de convergência de sentido. Essa regra é o próprio enfrentamento da dificuldade de constituir um diálogo em que a verdade é o que se almeja. Precisa haver, entre a fala e a escuta, um nível de disponibilidade, para que seja de fato a verdade o elo entre as duas. O mais difícil é ainda a clareza.

O acesso ao pensamento é um movimento de passagem ao que ainda é necessário conquistar. A inteligibilidade do real é uma descoberta sempre em curso. E essa descoberta depende de outros. Assim, a clareza é esforço de aliança mediado pelo interesse da verdade. Pois, se há uma sedução no filósofo, é porque o próprio pensamento pode ser atraente. O filósofo apenas deve desmistificar a acessibilidade ao pensamento, pois esse acesso constitui um esforço de convergência entre a aspiração humana e sua potência de agir. Mas essa aspiração não é uma falta. A falta é a subtração da potência de agir através dos choques entre forças. Quando há convergências entre forças, não há falta.

A convergência é um exercício. Falar usando o vocabulário comum é um modo desse exercício. Trata-se de usar os termos que já circulam, mas atribuir os sentidos adequados à reflexão da experiência. A primeira determinação interna é observar o sentido comum dos termos e, ao mesmo tempo, usá-los conforme o que o entendimento da experiência exige. O uso dos termos pode ser mediado pelo esforço do esclarecimento. Manter o mesmo vocabulário e a mesma forma de agir é um modo de adequar-se ao mundo, sem, contudo, perder o sentido do que mais convém realizar. Assim, o exercício da convergência como uma regra de vida esbarra nos choques de sentidos que os termos e as ações expressam. A dificuldade dessa primeira regra é que ela pode ser vivida como tensão, pois, se o esforço de esclarecimento é determinado pela força do entendimento, os termos e as ações ordinárias podem sofrer direcionamentos determinados pelo medo e pela esperança.

Na análise de Chantal Jaquet sobre essa regra de vida, aparece a tensão entre o esforço de esclarecimento e a percepção ordinária da realidade. A adaptação aos termos ordinários não é um modo de se proteger através da força do sentido corrente, mas de apresentar a

verdade segundo uma forma comum.¹⁷² Ora, a apresentação da verdade não pode estar envolto em mascarementos que dificultam seu acesso. A clareza é um esforço no âmago da própria filosofia. A complexidade da verdade força a submissão dos vocábulos correntes ao sentido que se deve apresentar. Portanto, não é uma acomodação ao modo de perceber ordinário. O esforço de clareza é a tentativa de constituir uma passagem da ordem da opinião ao plano do pensamento, esforço clássico da filosofia. A opinião é sempre obscura, pois não precisa da reflexão, basta apenas o *ouvir-dizer*.

A ordem do *ouvir-dizer* tem sua força própria e impõe modos de fazer no mundo conforme o limite da opinião. Esse limite é o que a reflexão tenta superar continuamente, tendo em vista que a expressão do *bem verdadeiro* é uma questão de combate aos obscurantismos da realidade. Há sempre os mascarementos que debilitam a justa percepção das coisas. A clareza como regra é um princípio de luta que orienta o pensamento perante a própria dificuldade de expressar a verdade. Essa regra não é provisória, pois a exigência de comunicar a verdade é permanente.¹⁷³

As regras de vida são conduzidas pela necessidade de formar um acordo entre o que aspira a natureza humana e as exigências que efetivam essa aspiração. No limite da opinião, essa aspiração se mantém num nível inferior ao que exige o máximo da potência de pensar. No caminho do entendimento, essa aspiração se realiza como esforço contínuo de expressão da verdade. No entanto, o difícil é a superação daquilo que a opinião impõe. Seguir determinado pelo entendimento é uma possibilidade raramente realizada, pois a inclinação pelo *ouvir-dizer* atende a certo nível da preservação de si. A inclinação à opinião é natural aos homens.¹⁷⁴

Entretanto, para Spinoza, a inclinação mais forte era a efetivação das forças do intelecto como expressão da verdade. Essa orientação dependia de um modo de existência compatível. Por isso, era essencial organizar a própria vida segundo um plano em que as forças se expandiriam ao máximo. Uma economia de forças em que o princípio é a liberação da potência de pensar. O uso dos vocábulos corriqueiros obedece a esse princípio.

¹⁷² Cf. C. Jaquet, *op. cit.*, p. 20: “L’art de parler et d’écrire *ad captum vulgi* consiste à s’adapter autant que possible à la manière de penser des hommes non pas pour leur voiler, mais pour leur dévoiler la vérité. Il repose davantage sur une mise en scène du vrai que sur le culte du secret”.

¹⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 22: “La règle *ad captum vulgi loqui*, par conséquent, n’est pas l’énoncé d’une morale par provision qui deviendrait caduque après l’acquisition d’une nature supérieure, elle consiste un principe éternel de l’éthique puisqu’elle est l’expression de cette exigence de communication du bien en laquelle consiste pour partie la vraie beatitude”.

¹⁷⁴ Cf. E. IV, *prop.* 17, *sc.*: “os homens são movidos mais pela opinião do que pela verdadeira razão”.

A segunda regra é sobre o prazer.¹⁷⁵ Há um regime do prazer em Spinoza. A moderação permite à existência usar ao extremo suas forças. Trata-se de um direcionamento dos recursos físicos e mentais, determinados pelo desejo de conhecer o que é suficiente para o prosseguimento das próprias forças. O prazer é um bem. Temos uma natural propensão ao agradável, e isso faz parte do nosso mecanismo de conservação. Entretanto, se a sensação de agradável é associada tão somente ao gozo, o prazer é identificado ao resultado positivo que um objeto proporciona. Assim, o prazer é identificado ao que o objeto causa. Mas o prazer como efeito é uma experiência do corpo que sente. O objeto como causa existe à medida que o corpo sente os efeitos que estão de acordo com seu reconforto. O prazer é a sensação de que o corpo encontrou um objeto que o reconforta. Para o prazer se efetivar, tem de haver um corpo, um objeto compatível, e a aprovação dessa compatibilidade através do desejo de repetição. A repetição seria determinada pela própria necessidade de conservação. Nesse sentido, o mecanismo do prazer é contínuo.¹⁷⁶

Mas por que viver o prazer no limite da retomada das forças torna-se uma regra de vida? Não seria o mecanismo do prazer algo natural e necessário? Ora, a repetição, além de ser determinada pela preservação de si, é determinada pela própria repetição. O prazer é regulado pela preservação, mas pode ser regulado pela repetição da procura. No limite da saúde, ele está submetido à preservação. No entanto, o mecanismo pode tender a uma repetição submetida à procura da sensação. Preservação e boa sensação estão de acordo, mas os limites podem se tornar desproporcionais, uma vez que a procura da sensação ganha mais atenção do que a procura do que é *suficiente* gozar. O fato de o mecanismo do prazer ser contínuo produz não o sentimento de falta de objetos, mas um investimento incessante em objetos, que é, na verdade, um investimento incessante de reconforto.

O problema é que, uma vez sendo a procura de sensação o que determina a repetição, instala-se, no mecanismo, um movimento de *mais prazer*, que submete o corpo ao prazer como fim. Nesse caso, o prazer é dissociado da preservação e associado aos ganhos contínuos de reconforto. Esse movimento ocorre porque a própria ideia (inadequada) de preservação é associada a um tipo (nocivo) de procura de reconforto. A ideia adequada de preservação depende do conhecimento da inclinação, que corresponde à satisfação de si, ou seja, a ação que decorre de nós mesmos e é causa de alegria. Por isso, para Spinoza, manter o prazer no

¹⁷⁵ Cf. TIE 17 II: *Deliciis in tantum frui, in quantum ad tuendam valetudinem sufficit* / “Gozar dos prazeres apenas tanto quanto baste à conservação da saúde”.

¹⁷⁶ Cf. E. II, *prop.* 13, *post.* 4: “O corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado”.

limite da saúde era a condição para adequar as próprias forças ao que sua potência de agir exigia como satisfatória.

Segundo Spinoza, o mecanismo do prazer pode produzir um movimento existencial que, ao invés de reforçá-lo, desgasta, ou seja, produz insatisfação. É quando o movimento embota, perturba, reduz vitalidade. Esse efeito contrário é o que a associação do prazer à saúde evita. Não se trata de solução ascética. Trata-se de uma capacidade de uso das coisas de modo que o princípio determinante da repetição seja o revigoramento das nossas forças. De fato, o que está sendo almejado é um regime adequado do prazer. Ao invés de um regime que resulta em náuseas e aborrecimentos, um regime que alie a vida prazerosa a uma existência que se recompõe de modo satisfatório. Spinoza associará esse regime ao modo sábio de se conduzir na existência.¹⁷⁷

Reconduzir o movimento do prazer ao limite da saúde é submetê-lo a um propósito de vida em que o revigoramento das forças físicas e mentais torna-se determinante. Nesse caso, a inteligência alia-se ao desejo através de um cálculo preciso sobre o que é *suficiente* para o movimento de retomada e expansão dessas forças. Essa aliança é uma espécie de combate ao movimento dispersivo do desejo e da mente. Na verdade, podemos experimentar dois movimentos: a reunião das forças ou sua fragmentação. A primeira depende da exigência interna de superação de um estado de vulnerabilidade na *Natureza*, e a segunda, da manutenção da existência num regime equívoco de preservação de si. Para Spinoza, a conquista do pensamento dependia da passagem desse regime à efetivação da exigência interna.

As regras de vida são concepções de usos das coisas. Há o uso em que a fruição é um meio a serviço da potência de agir. E há o uso que submete a potência de agir a uma forma de procura dispersiva. Nenhum movimento decorre de um voluntarismo do desejo. Movimento é afeto, ou seja, depende da causa que o aciona. A dispersão é um efeito, não uma meta. Ora, se há uma forma de procura dispersiva, a causa é a percepção equívoca sobre o uso das coisas, o fato de termos uma noção inadequada da preservação de nós mesmos, pois submetemos essa

¹⁷⁷ Cf. *Ethica* IV P 45 S: “Assim, servir-se das coisas, e com elas deleitar-se o quanto possível (não, certamente, à exaustão (*ad nauseam*), pois isso não é deleitar-se), é próprio do homem sábio. O que quero dizer é que é próprio do homem sábio recompor-se e reanimar-se moderadamente com bebidas e refeições agradáveis, assim como todos podem se servir, sem nenhum prejuízo alheio, dos perfumes, do atrativo das plantas verdejantes, das roupas, da música, dos jogos esportivos, do teatro, e coisas do gênero. Pois o corpo humano é composto de muitas partes, de natureza diferente, que precisam, continuamente, de novo e variado reforço, para que o corpo inteiro seja, uniformemente, capaz de tudo o que possa se seguir de sua natureza e, como consequência, para que a mente também seja, uniformemente, capaz de compreender, simultaneamente, muitas coisas. Esta norma de vida (*vivendi institutum*) está, assim, perfeitamente de acordo tanto com nossos princípios, quanto com a prática comum”.

preservação ao movimento de ganho das coisas, e não de uso submetido à preservação. Na inadequação, o prazer torna-se tão acumulativo quanto o dinheiro. Na adequação, esses bens são usufruídos conforme ao processo de transição do pensamento. De fato, somente é possível uma percepção adequada de si conhecendo e efetivando a inclinação que expressa nossas forças ao máximo.

O sentimento de convergência entre o uso dos bens e a nossa inclinação maior é um movimento tenso, pois herdamos a forma acumulativa de desejar as coisas. Essa forma inventa movimentos que restringem a percepção da preservação de si ao reconforto produzido pelo prazer. Por isso, a retomada incessante do movimento do prazer é a forma predominante do desejo. Mas é possível conceber o movimento da *alegria contínua*? O movimento do prazer contínuo é o próprio movimento de conservação exigido pelo corpo e pela mente. O problema é que a meta é a conservação, e não o prazer. No entanto, a confusão entre necessidade contínua de conservação e necessidade contínua de prazer se dá quando a conservação se submete à procura e às promessas ilusórias de felicidade. É quando o desejo, por ter herdado a forma acumulativa, transfere para a procura das coisas o sentido mais forte. No entanto, trata-se de conceber um uso das coisas a serviço da liberação da potência de pensar e agir. As regras de vida são concepções de usos determinadas pela liberdade.

A primeira tensão do pensamento é conceber maneiras de usos que servem à liberdade. Trata-se de submeter os recursos da vida às exigências do entendimento, pois ele é a ideia adequada da preservação de nós mesmos. A tensão existe porque o desejo é orientado a acumular, quando, na verdade, trata-se de conceber usos adequados. Usos adequados dos vocábulos que circulam entre nós. Usos adequados do prazer. Esses usos são percebidos através dos seus efeitos mesmos, e não mais mediados por imagens que reforçam a acumulação incessante como princípio. É a arte de submeter a procura ao entendimento.

A terceira regra de vida é sobre a procura do dinheiro.¹⁷⁸ Essa procura é orientada pela necessidade de conservação da existência. Esse limite dado à procura é o esforço de garantir que a vida e a saúde não serão submetidas aos bens materiais. No círculo de amizade de Spinoza, o exemplo dessa forma de organizar a existência foi Jarig Jellesz.¹⁷⁹ Ele converteu o conjunto de bens materiais em condições de efetivação de uma vida ligada ao pensamento. Converteu o dinheiro em meio de difusão do pensamento. Trata-se de perceber o sentido justo

¹⁷⁸ Cf. *TIE* 17 III: *Denique tantum nummorum, aut cujuscunque alterius rei quaerere, quantum sufficit ad vitam et valetudinem sustentandam, et ad mores civitates, qui nostrum scopum non oppugnant, imitandos* / “Enfim, querer dinheiro, ou qualquer outra coisa, só na medida em que é suficiente para as necessidades da vida, para a conservação da saúde e para conformar-nos com os costumes da cidade que não se oponham ao nosso objetivo”.

¹⁷⁹ Cf. Steven Nadler, *Spinoza. Une vie*. Traduit de l’anglais par Jean-François Sené, Paris: Bayard, 2003, p. 202.

dos bens materiais e conformá-los a essa percepção. A conversão dos bens ao pensamento é a aplicação da força do entendimento ao uso adequada dos bens.

Um aspecto que aparece nessa regra é a ideia de “conformação” (*imitationis*) aos costumes da cidade. Se os costumes não se opõem ao nosso propósito, conformar-se a eles é uma boa regra de vida. A imitação dos hábitos é um aprendizado que nos insere na cidade. E, se há um conjunto de hábitos em conformidade com o nosso objetivo, a existência ganha mais firmeza. Mas uma cidade é um complexo de hábitos que se compõem entre si ou se chocam. Assim, o processo de imitação depende da capacidade de selecionar os hábitos compatíveis. Na conformação, já existe um critério de adaptabilidade. A tranquilidade e a liberdade de expressão são dois elementos que definem esse critério. O trânsito das ideias deve estar desimpedido das restrições e dos bloqueios das autoridades religiosas e políticas. E o estímulo à reflexão não pode ser violentado pela fixação de opiniões contrárias ao entendimento. Na verdade, os bons hábitos da cidade são aqueles que reforçam a liberdade como um propósito, pois, se pode haver uma verdadeira união entre a mente e a cidade, ela deve ser mediada pelas ideias que revigoram o processo de transição de um regime de equivocidade ao plano da percepção adequada.

2.5 Modos de percepção

A separação do entendimento da sua capacidade imanente é uma possibilidade da nossa condição. A força do entendimento pode ser reduzida ao ponto em que somente é afirmada em nós uma forma débil de relação com o mundo. Podemos nos tornar reféns de causas exteriores, que jogam nossa existência de um lado ao outro sem que uma determinação interna possa interferir. Mas, de certo modo, somos forçados a ultrapassar essa condição de pura heteronomia. Por isso, a ideia de recondução da inteligência ao caminho próprio (*ut intellectum in rectam viam redigamus, TIE 17*) é um esforço originado da preservação de si, tendo como propósito o prevalecimento da passagem do estado de heteronomia à autonomia do pensamento perante as visões equívocas da realidade.

A recondução é o predomínio da capacidade do intelecto em relação às opiniões contrárias ao trabalho reflexivo. Há, nesse movimento, um esforço de reorganização da capacidade intelectual. Pois, se a vida mental constitui e é constituída pelas percepções, pode haver, nesse *comércio*, percepções que dispersam a força do intelecto. A organização da capacidade da mente depende do que é concebido e assimilado por ela. A imaginação está exposta a um número variado de imagens, e a mente é afetada por essa variação. Por isso, a

recondução é uma atividade que visa preservar a autonomia do intelecto perante a variação incessante de imagens no mundo.

Os modos de percepção são descrições sintéticas de como a vida mental é constituída. Na *Ethica*, esses modos serão gêneros do conhecimento.¹⁸⁰ Não há uma diferença essencial entre a maneira como a mente é constituída e o processo do conhecimento. O ponto essencial é entender a ligação entre modos de perceber (ou conceituar) e modos de existir. Spinoza, ao sintetizar, no *De Intellectus*, os modos de perceber, tem em vista a possibilidade de identificar a vida do conhecimento como a vida propriamente humana, pois a preservação do nosso ser está diretamente ligada ao modo como organizamos nossas percepções na *Natureza*. Uma teoria do conhecimento não está isolada do modo como existimos. Essa relação é indissociável, embora seja tensa, à medida que as ideias e a existência se chocam. O exemplo, na *Ethica*, do *ver e aprovar o melhor e seguir o pior*¹⁸¹ expressa esse choque. Pode haver dissociação entre a consciência do melhor e a ação mesma. Portanto, as formas como as percepções são constituídas ligam-se aos modos como existimos, seja em estado de tensão ou em uma correspondência almejada.

Quando Spinoza define o primeiro modo de percepção, ele descreve sua origem a partir da passividade que envolve o ouvir dizer ou a adesão a algum signo convencional.¹⁸² É uma definição que ressalta a capacidade assimilativa do indivíduo. Pois, se, de um lado, temos um conjunto de designações disponibilizadas facilmente, de outro, nos compete apenas assimilá-las e utilizá-las conforme as regras de uso já convencionadas. Há o acolhimento das designações externas, e isso forma em nós uma dimensão receptiva. Mas essa formação não predomina de modo a esgotar a capacidade de compreensão do intelecto como potência imanente. A receptividade dos signos nos vincula ao mundo sem retirar de nós a capacidade de conceber novos sentidos.

De fato, sem uma potência assimilativa, não poderíamos operar imediatamente no mundo. O problema é que essa capacidade nos permite apenas operar no nível da reprodução dos hábitos e das finalidades vigentes. E, como a via do pensamento implica uma alteração de propósito, então a dimensão receptiva deve resguardar somente aquilo que, nos hábitos, preservam o nosso ser, mas sem necessariamente nos fazer “aderir” aos objetivos ordinários. Pois aquilo que da capacidade assimilativa precisa ser preservado é o sentido mesmo de conveniência interna, isto é, o sentido de orientação quanto ao melhor modo de ser e perceber

¹⁸⁰ Cf. *E. II, prop. 40, sc.*

¹⁸¹ Cf. *E. IV, prop. 17, sc.*

¹⁸² Cf. *TIE 19 I: Est Perceptio, quam ex auditu, aut ex aliquo signo, quod vocant ad placitum, habemus / “Há uma percepção que temos pelo ouvir ou por algum outro sinal que se designa convencionalmente”.*

ainda almejado. Mas isso apenas ocorre quando a inteligência avalia o primeiro modo de percepção, e encontra nele o motivo essencial da assimilação: perseverar no mundo. Os modos de percepção, através do ouvir dizer e dos signos externos, funcionam à medida que a imaginação encontra neles os meios (mesmo confusos) para a preservação do nosso ser. Para o processo de agregação social, o ouvir dizer e a assimilação dos signos funcionam como um elemento de união entre os indivíduos. No entanto, a força agregadora desse modo de percepção não é analisada no *De Intellectus*.

Cada modo de percepção corresponde a uma maneira do nosso ser.¹⁸³ Do mesmo modo que podemos pensar em variações perceptivas da mente, podemos supor formas de ser no mundo conforme essas variações. O problema é que tal correspondência não forma um quadro hierárquico tão delimitado do ponto de vista da existência. Não negamos que, entre a percepção por ouvir dizer e o terceiro modo de percepção, não exista uma superioridade dessa última. Mas, embora ela seja superior no campo intelectual quanto à força de nos fazer operar na realidade, o ouvir dizer tem sua eficiência no mundo. A arbitrariedade dos signos, ao formar a dimensão receptiva do sujeito, impõe cadeias de ações e enunciados que passam a funcionar mais eficazmente do que os raciocínios claros. Ora, quebrar a dimensão receptiva exige um tensionamento com determinadas coordenadas que formaram a imaginação e que impõem um modo de ser no mundo.

Portanto, pensar em hierarquia nos modos de percepção é justamente não subestimar a força dos sinais convencionados e do ouvir dizer. Por outro lado, precisamos saber se é possível constituir outros modos de percepção capazes de exercitar uma dimensão ativa. Ora, a primeira experiência de um modo melhor de perceber se faz através da avaliação de como nós formamos nossas percepções. É uma avaliação orientada no sentido de unir o entendimento às suas próprias forças. Pois, se o projeto do *De Intellectus* é descobrir e conquistar o conhecimento da união que a mente possui com a *Natureza*, logo, o umbral dessa união é avaliar como a vida mental é formada, isto é, que tipo de percepção a faz afirmar ou negar alguma coisa. Essa avaliação revelará que certas afirmações e negações dependem de percepções fortuitas ou concebidas. Afirmar ou negar não faz parte da livre vontade, e sim do modo de como as representações afetam a imaginação ou como o intelecto concebe suas reflexões. Quanto mais o indivíduo estiver preso aos signos externos, mais o que é negado ou afirmado estará no limite das representações habituais. Quanto mais o que ele conceber

¹⁸³ Cf. Lívio Teixeira, *op. cit.*, Comentário, p. XX: “Na verdade, entende Espinosa que os diversos modos de conhecimento, considerados em si, correspondem, hierarquicamente, aos diversos modos de ser da natureza humana”.

estiver ligado a uma determinação interna, mais as afirmações corresponderão à melhor maneira de preservação de si.

Próximo ao modo de percepção pelo ouvir dizer há o que se faz através da experiência vaga (*experientia vaga*).¹⁸⁴ Vago quer dizer sem o entendimento. Mas a experiência que permite distinguir as qualidades atribuídas às coisas é vaga? Podemos distinguir duas formas de experiência? Uma mediada pela reflexão e outra sem a participação da inteligência? As noções de bom e ruim são fundamentais à vida. Essas noções se adquirem ou são reformuladas no interior de um processo de redefinição de propósito. A ideia de experiência como *vaga*, sem o intelecto, é uma forma de percepção que exige apenas a imitação do que já se faz. Essa percepção está ligada aos hábitos coletivos.

Todos os modos de percepção têm sua força própria. As que são determinadas pelos hábitos constituem orientações de vida tanto quanto aquela que poderá ser causada pela força do intelecto. A diferença é que, no limite das determinações externas, a potência do entendimento não alcança o melhor modo de preservação de si, isto é, o modo de ser da liberdade.

Os modos de perceber e os modos de ser se interligam. A sincronicidade desses modos constitui várias modalidades de ser. Essas variações são repetições ou passagens de modos de ser e pensar. A nossa perfeição varia conforme a atividade ou passividade em relação a esses atos de perceber. Quanto à experiência vaga, podemos dizer que o ritmo da compreensão sobre a união entre a mente e a *Natureza* é menor, embora se aprendam com ela práticas funcionais. O fato de ser uma percepção que nos auxilia a respeito dos usos de certas coisas permite-nos atribuir-lhe um lugar na ordem da vida prática.

Do ponto de vista da formulação das ciências e da construção da verdade, tanto o ouvir dizer quanto a experiência vaga não podem ser critérios. Com esses modos, afirmamos ou negamos os dados que decorrem dos encontros casuais entre os corpos. Esse dois modos passam ao largo da *experimentação* e de qualquer definição de um atributo da *Natureza*.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Cf. *TIE* 19 II: *Est Perceptio, quam habemus ab experientia vaga, hoc est b experientia, quae non determinatur ab intellectu; sed tatum ita dicitur, quia casu sic occurrit, et nullum aliud habemus experimentum, quod hoc oppugnat, et ideo tanquam inconcussum apud nos Manet* / “Há uma percepção que se adquire da experiência vaga, isto é, de uma experiência que não é determinada pela inteligência e que assim é chamada porque um fato ocorre de certo modo e não temos nenhuma outra experiência que a ele se oponha e por isso ela permanece firme”.

¹⁸⁵ Cf. Spinoza, *op. cit.*, *Lettre* 10 à Simon de Vries. Nessa carta, Spinoza afirma que a experiência não é necessária para verificar se a definição de um atributo é verdadeira. Não há um critério externo, seja advindo da opinião ou mesmo de uma experiência habitual, que seja capaz de sustentar a veracidade de um enunciado. A verdade consiste nos seus elementos internos.

Ora, se a ordem da vida ordinária é constituída através de modos de percepção, que não exige raciocínios claros ou mesmo uma intuição própria, então a exigência de ultrapassar a dimensão receptiva do conhecimento faz parte apenas de uma tendência específica do entendimento? Vê-se, assim, que tal tendência ou inclinação acontece diante da constatação de que a dimensão receptiva fundamenta os enunciados que comumente fazemos. No entanto, emerge a possibilidade de conceber enunciados para além da arbitrariedade dos signos e, mais ainda, enunciados compostos segundo aquilo que a inteligência percebe como sendo as propriedades das coisas.

Cada modo de percepção permite afirmar ou negar uma perspectiva da realidade. A experiência vaga envolve uma perspectiva ligada aos hábitos coletivos. Através desse modo, pode-se afirmar, por exemplo, que o melhor para manter a chama ficar acesa é o azeite, e não a água. E essa experiência se fixa na imaginação sem que outra possa confrontar os dados já fixados. Então, o problema é o fato de que repetimos certas informações sem submetê-las ao crivo do experimento sistemático, pois esse modo de perceber exercita a manutenção dos enunciados já postos cotidianamente.

Mas, como a prática do conhecimento exige o confronto de enunciados, logo, o caráter vago da experiência esbarra nesse critério de confrontação de dados, que precisa ser utilizado no campo das ciências. A questão é que as ciências devem estar submetidas ao sentido que orienta o homem em direção ao que ele pode pensar como sendo útil à preservação de si. Assim, a atividade de confrontação de dados teria a função não de negar totalmente uma experiência supostamente não mediada pelo intelecto, e sim o de quebrar em nós a adesão ingênua aos enunciados que são mantidos na imaginação através da força da opinião ou de um olhar acostumado a ver de forma parcial.

Portanto, trata-se de instigar a superação do caráter passivo que naturalmente temos, mas isso tendo em vista que a aquisição de uma natureza mais firme depende de uma tensão entre o estado receptivo moldado pelo ouvir dizer em conjunto com a experiência vaga e a percepção sobre as propriedades essenciais. Os enunciados verdadeiros só podem ser formulados a partir da percepção da essência das coisas. Mas Spinoza não possuía suficientemente clara, no *De Intellectus*, a aplicação de um modo de perceber pela essência. O que ali ele estabeleceu foi um modo de perceber por transferência, ou seja, um modo em que, percebido um determinado efeito, algo se concluiu como causa, mas a conclusão não nasceria ainda da percepção imediata da natureza da causa.¹⁸⁶ O que ele nos mostra é que a mente está

¹⁸⁶ Cf. *TIE* 19 III: *Est Perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate; quod fit, cum vela b aliquo affectu causam colligimus, vel cum concluditur ab aliquo universalí, quod semper aliqua proprietat*

propensa a inferir uma causa a partir da constatação evidente de um efeito. Enfim, que uma *sensação*¹⁸⁷ é constatada, mas ainda sem a percepção clara da natureza da causa.

O terceiro modo de percepção envolve uma evidência, ou seja, um determinado efeito. A mente infere a causa através de um efeito. A percepção parte do efeito para a causa. De modo semelhante, pode-se relacionar uma premissa universal a alguma propriedade de uma coisa e, assim, tirar uma conclusão mais próxima possível do que é fundamental para que a coisa seja conhecida. Ora, é a capacidade de inferência que entra nessa etapa do conhecimento. Se não podemos definir a coisa singular através da percepção direta daquilo que a faz ser o que é, então circunscrevemos um espaço em que uma *propriedade* qualquer é constatada. Delimita-se a possibilidade da experimentação. Podemos não saber inicialmente qual é a natureza da causa, mas a situação em que ele sempre emerge é delimitada. A princípio, para as ciências, basta delimitar uma situação em que a relação entre efeito e causa possa emergir, mesmo que a causa não esteja ainda definida. O terceiro modo de perceber é o da experimentação? Na perspectiva existencial, esse modo estaria vinculado a que práticas?

Existencialmente, vemos efeitos que se seguem, mas essa percepção deve ser considerada “vaga”, ou nela há uma forma de inteligência comum? É aqui que entra um problema sobre a suposta superioridade do terceiro modo de perceber em relação aos dois primeiros. Podemos considerar o terceiro como superior no campo da prática científica; no entanto, a prática científica somente vale uma vez que ela procura conhecer o que é suficiente e necessário, para uma vida mais forte. Logo, é o sentido do necessário (daquilo que é preciso conhecer, para atingir essa natureza mais forte) que deve orientar as ciências. E qual é a experiência em que a noção de *uso* emerge? Seguindo o próprio *De Intellectus*, a noção de uso do que é necessário está vinculada à *experientia vaga*. Pois bem, somos obrigados a pensar que a superioridade do terceiro modo se faz no exercício de inferência que a experimentação proporciona. Mas a orientação do que é preciso para a vida nasce através de uma experiência que está ligada à existência comum. Assim, não basta supor uma classificação hierárquica dos modos de percepção, pois temos de pensar os usos das experiências exigidos em cada circunstância.

O fato é que o costume ou hábito pode se contrapor à inteligência, uma vez que o hábito submete a imaginação aos usos que podem contrariar a melhor a preservação de si. A

concomitatur / “Há uma percepção em que a essência de uma coisa se conclui de outra, mas não adequadamente; o que se dá quando de algum efeito deduzimos sua causa, ou quando se conclui a partir de algo universal, que vem sempre acompanhado de alguma outra propriedade”.

¹⁸⁷ Cf. *TIE* 21. A unidade entre corpo e mente é percebida por uma sensação, mas essa união não pode ser ainda compreendida completamente.

existência pode limitar-se a uma comodidade menor, e isso impedir uma transição necessária. Ora, o refletir sobre as experiências está ligado à exigência (maior) de conceber um novo caminho. A reflexão é o exercício de uma exigência superior. Portanto, a experiência é vaga até o momento em que ela não é posta em avaliação. Pois, a partir do momento em que se extrai dela o sentido de usufruição das coisas, ela alcança um patamar diferenciado em relação ao seu estado de passividade inicial. Logo, o *De Intellectus* inclui, de forma subterrânea, a força da experiência reflexiva, e dela se serve para capturar o que em cada modo de percepção pode ser utilizado na própria transição do pensamento. Mas não se trata de uma síntese entre os modos de percepção, e sim de usos apropriados. Porque cada modo está de acordo com o que requerem as distintas tarefas da vida. Podemos seguir o mais provável no campo da escolhas diárias, e isso não nos impedir de trilhar o caminho da verdade como um movimento liberador das forças da inteligência. A imitação (o hábito) somente será nociva quando impedir a passagem do estado de heteronomia à autonomia do pensamento.

Essa passagem é a conquista do quarto modo de percepção, que é uma maneira de ver (imediata) pela causa ou essência das coisas. Em relação ao terceiro modo, há uma alteração significativa, uma vez que a coisa singular pode ser vista não através de um efeito produzido em outra, mas pela sua essência mesma.¹⁸⁸ Spinoza estabelece a possibilidade de perceber diretamente o que faz uma coisa ser o que é. O exemplo que ele utiliza para ilustrar esse modo de perceber é o da quarta proporcional: dados três números em que é necessário encontrar o quarto, basta multiplicar o terceiro e o segundo e dividir o resultado pelo primeiro. Esse exemplo tem apenas a função de ilustrar três maneiras de perceber o resultado. A primeira ocorre quando apenas recordamos as operações simples que foram ensinadas desde a infância. Usamos a memória de casos transmitidos e resolvemos o problema. A segunda é quando a experiência de casos simples nos permite construir um axioma que pode ser aplicado à situação presente. A terceira maneira é a visão intuitiva (imediata), ou seja, aquela que permite ver imediatamente o resultado sem nenhum cálculo dedutivo.

O quarto modo de percepção é uma visão intuitiva. Essa visão é um exercício que depende unicamente da capacidade de o intelecto ver, de um *só golpe de vista*, a essência das coisas. Essa visão é uma ação da mente, que se realiza através de sua força ou exigência

¹⁸⁸ Cf. TIE 19 IV: *Denique Perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae* / “Finalmente, há uma percepção em que uma coisa é percebida só pela sua essência ou pelo conhecimento de sua causa próxima”.

própria. É a percepção ativa da realidade.¹⁸⁹ No *De Intellectus*, essa percepção é iniciada, mas o próprio Spinoza reconhece o uso limitado dela.¹⁹⁰

¹⁸⁹ A passagem da visão assimilada (por ouvir dizer, signos ou experiência vaga) à intuição é um momento da autonomia da mente perante as opiniões. Pois, se a percepção por assimilação limita a mente aos recursos imaginativos, o quarto modo abre uma perspectiva em que a visão do real é concebida sem mediação externa. É a própria lógica do real que passa a ser concebida a partir da ideia do *Ser perfeitíssimo*. Porque somente a visão que começa pela totalidade permite inferir o encadeamento necessário dos acontecimentos. A partir do todo é possível perceber imediatamente o que se segue. Por isso, dada uma sequência de três números em que se conhece a *regra* de proporcionalidade entre eles, então é possível ver imediatamente o quarto número.

¹⁹⁰ Cf. *TIE* 22.

Capítulo 3 – Experiências do entendimento

3.1 O que é *necessário* conhecer

Spinoza vê-se inclinado a realizar uma atividade que liga a prática do conhecimento à própria felicidade (*mea felicitate*).¹⁹¹ Essa prática é o esforço de compartilhar a reflexão sobre como superar um estado de debilidade na *Natureza*. Assim, a felicidade estará ligada a um tipo de vida que envolve, ao mesmo tempo, o trabalho meditativo e a ação de compartilhar aquilo que nos faz superar uma condição de fraqueza. Ora, Spinoza vai afirmar dois tipos de bens: a prática do conhecimento e o ato de compartilhá-lo. E o que é necessário conhecer? Tudo que fortalece a nossa natureza. De fato, não podemos conhecer a união entre a mente e a *Natureza* sem ligar o trabalho do conhecimento ao interesse de elevação da existência ao ponto de maior perfeição, isto é, de continuidade da ação que nos permite uma apropriação de nossas forças. De fato, a união prática entre a mente e a *Natureza* se dará como alianças entre as mentes que aspiram a gozar tal apropriação.

Ora, a suficiência do conhecimento se dará não simplesmente por encontrarmos os critérios formais para as boas definições. Há, ainda, a ação de vincular o pensamento ao trabalho de compartilhar a reflexão sobre o sentido de uma perfeição própria ao nosso ser. E a nossa perfeição se dá como *alegria ativa*. Assim, o *De Intellectus* afirma a necessidade de conhecer o que eleva as forças do entendimento, isso até o ponto em que se possam conceber percepções ativas sobre o real. Perceber, na prática do conhecimento, o que é necessário não é um limite de percepção, e sim um movimento que concentra o interesse perceptivo no ponto mais central da vida humana, a saber, formar os acordos que fazem ultrapassar um estado de fraqueza imaginativa, e viabilizar a passagem, a *transição* do pensamento. Assim, a vida do conhecimento se dará como alianças de forças capazes de conceber outro estilo de vida, orientado pelas novas percepções da *Natureza*.

Spinoza pensava a constituição de um acordo entre indivíduos através das forças do entendimento. Ora, faz parte da operação dessas forças a constituição de um afeto comum de pertencimento à *Natureza*. A pluralidade do desejo inclui um sentido de pertencimento presente em cada desejo individual. Mas não podemos negar os conflitos. As dissensões

¹⁹¹ *TIE* 14: “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 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”. Trad.: Lívio Teixeira.

ocorrem à medida que os bens humanos, considerados meios, passam a figurar na imaginação como fins em si mesmos. Por exemplo: seja uma mulher objeto de disputa entre dois homens. O acirramento da contenda será mais forte se os dois acreditarem que a mulher dará o contentamento que as expectativas dos dois exigem. Há, em nós, uma exigência de contentamento que é transferida seja para o sexo, o poder ou dinheiro. Entretanto, esses três bens humanos são experiências naturais que ajudam a continuar o trabalho de construção das alianças e das coesões singulares que podemos formar na existência.

Ao mesmo tempo em que Spinoza intui a verdadeira exigência do ser, ele pontua a maneira como tal exigência é subtraída. As lentes do conhecimento mantêm em foco essa tensão: de um lado, uma exigência de superação, e do outro, o que subtrai as forças necessárias para a superação. Ora, conhecer é ainda evidenciar o encontro de duas tendências inconciliáveis: aquela que se esforça para fazer da vida um ato de autonomia e liberdade, e a segunda, que se expressa através das opiniões e dos modos de considerar certos bens como fins máximos da existência (estado de heteronomia). A *reforma do entendimento* é um esforço inaugural de liberdade, e está ligada a uma exigência de vida que se expressa como trabalho de conquista de uma perfeição maior, isto é, de um aumento de força na existência. No trabalho de conhecer aquilo que é suficiente, explicitam-se os dois modos usados pelo humano para ultrapassar uma condição de fraqueza. A primeira se faz como aposta exasperada de aquisição de bens como sexo, poder e dinheiro – que é um modo que introduz a ilusão da falta no desejo. E a segunda, na exigência de percepção clara sobre o conjunto da existência – sem excluir o usufruto dos prazeres, da vida social e dos meios materiais como condições para uma vida mais forte. A noção clara sobre o que é suficiente conhecer libera da mente os efeitos nocivos causados pelas opiniões. Assim, a liberdade que a *reforma* inaugura começa com a liberação de certos valores dados cotidianamente aos bens ordinários. Na verdade, há um querer que deriva apenas do *ouvir dizer*, e isso pode subtrair a verdadeira exigência do ser. E, segundo a *reforma*, o que podemos de melhor querer é a continuidade de um trabalho originado através da autonomia do pensamento. Assim, a *reforma* se torna um trabalho em que a liberdade de pensar torna-se um princípio imanente à própria *reforma*.

No *De Intellectus*, conquistar uma natureza mais forte é o verdadeiro empreendimento da vida filosófica. E trata-se de uma conquista que inclui um acordo entre os que procuram fazer da existência uma experiência de força. Sabemos que a vida se dá também como experiências de efeitos e das respectivas representações nascidas dos efeitos. Com essas representações, podemos apenas falar das relações entre as coisas e a mente, não ainda da essência e das propriedades das coisas. No entanto, esse limite perceptivo, ao ser apropriado

através da força do intelecto, suscita ideias de movimentos derivados das relações mesmas entre as coisas. No *De Intellectus*, Spinoza não possuía, inicialmente, a orientação de deduzir as ideias a partir das ideias das coisas físicas.¹⁹² Mas a perspectiva dos efeitos revelará as noções de força e de fraqueza com as quais Spinoza vai operar quando se refere à existência. No terreno epistemológico, tais noções somente terão sentido quando associadas à ideia de que as coisas se modificam através dos nexos entre elas. Contudo, será necessário encontrar o elemento que faz esses nexos, ou melhor, descobrir a ideia do *Ser perfeitíssimo*. No campo existencial, o aspecto cinético da realidade abre a reflexão ética – e, de certo modo, um plano político, já que a própria definição de *bem supremo* envolverá a ideia de junção de forças no campo social. De fato, empreender uma vida mais forte implicará a formação de um acordo em que o foco central é a descoberta das condições mais viáveis à conquista de uma vida mais forte.

Considerando que o estado de debilidade natural é aquele em que estamos na heteronomia, então a reversão possível desse estado se dá na ação de juntar forças singulares capazes de superar a sujeição ao jogo das opiniões e da ordem dos valores vulgares. No estado imaginativo, somos assaltados pelo temor de que a ordem vulgar, ou seja, a forma de dispor dos bens cotidianos como fins si mesmos, seja a única que nos dará segurança e tranquilidade. Entretanto, a orientação vulgar de dispor dos bens engendra o temor da perda. Não podemos evitar os efeitos de certas representações na imaginação. Sem dúvida, sofreremos os efeitos das opiniões. No entanto, a passividade é uma experiência do quanto as ideias dos objetos podem nos afetar; mas, por outro lado, somos capazes de operar uma *transição*. Ao mesmo tempo em que percebemos em nós as modificações causadas pelas ideias das coisas, podemos *decidir perguntar*¹⁹³ o que nos subordina a tais efeitos e se é possível superar os efeitos das opiniões através da potência do entendimento.

Mas como se dá a *transição* da potência? Ao dizer *reforma*, precisamos ainda pensar em termos de movimentos, de passagens. Spinoza sugere a concepção de um *modelo* de ser mais forte. O caráter paradoxal do *modelo* acontece à medida que não é possível admitir, na filosofia de Spinoza, espaço para um ideal de ser. No entanto, não podemos negar uma virtude da mente ao engendrar um *modelo*, ou seja, um modo de ser fictício e instigante. Claro que não há espaço para um ideal, embora haja uma virtude da mente ao conceber um modo de ser mais forte. Na verdade, o ponto-chave dessa concepção é fixar as condições que ajudam a

¹⁹² Essa chave de compreensão das coisas será pontuada a partir do *TIE* 99.

¹⁹³ O *De Intellectus* é o lugar onde se opera a passagem do um regime de confusão ao plano do pensamento. Essa passagem começa com a decisão de perguntar de que transição somos capazes.

pensar a existência para além da sujeição aos modos de vida orientados pelo temor e por finalidades ilusórias. Somente há transição como tensão e afirmação de outro modo de ser e pensar. E o movimento que a mente faz, ao engendrar um *modelo*, é o próprio trabalho de síntese daquilo que melhor convém ao nosso ser. O ato da fabricação de um *modelo* conjuga a percepção do que é necessário conhecer (*verdadeiro bem*) e o ato de compartilhar (*supremo bem*) o conhecimento que afirma na mente o sentido de pertencimento à *Natureza* inteira.¹⁹⁴ A concepção de um *modelo* torna-se uma experiência do entendimento, pois pensar um modo de ser mais forte afirma a ideia de preservação de nós mesmos como experiência contínua de afetos ativos.

Perceber as condições reais de superação de um estado de debilidade é o que é necessário conhecer. Mas há nisso uma tensão. A relação entre ética e conhecimento, no *De Intellectus*, parte da ligação tensa entre a possibilidade de constituir um novo estilo de vida e a emergência do entendimento como tentativa de criar o melhor plano de percepção da essência das coisas e da essência humana. A tensão acontece porque não há garantias externas de que as percepções sobre a essência e as propriedades das coisas, e sobre a própria inteligência, possam acontecer. O acaso dos encontros¹⁹⁵ não forçará em nós as intuições sobre a natureza das coisas e do nosso ser. Não havia, para Spinoza, garantia externa alguma ao intelecto, que permitisse saber se o que ele pensava superava o conjunto das opiniões mais frequentes. Também não havia a clareza sobre o que poderia ser ultrapassar a condição passiva perante certas ideias vulgares, e assim, alcançar um estilo de vida apropriado ao trabalho de investigação das ideias verdadeiras.

Ora, podemos começar uma reflexão determinados segundo a força das ideias de certos objetos. Mas também podemos ser determinados a refletir segundo uma exigência imanente ao entendimento. Da força das ideias das coisas até a ação reflexiva do entendimento, existe uma *transição* que envolve, ao mesmo tempo, o percurso de uma existência singular e a possibilidade de perceber o que favorece tal percurso. Essa percepção é o momento de uma passagem, de uma *transição* ético-cognitiva.

Da avaliação sobre os efeitos das ideias até ao trabalho de formalização de ideias claras, existe uma trajetória que pode ser analisada na perspectiva de uma dupla transição: existencial e cognitiva. Pois analisar o *De Intellectus* apenas na perspectiva epistemológica, sem incluir os elementos existenciais expostos no prólogo, é perder de vista a análise da

¹⁹⁴ Cf. *TIE* 13.

¹⁹⁵ Cf. *TIE* 44. Spinoza pensa que, se alguém tivesse *por um feliz acaso* encontrado o modo adequado de investigar da *Natureza*, nunca teria dúvida que de fato encontrou. Mas como nunca ou muito raramente isso acontece, então decidimos investigar através de um plano premeditado.

relação entre a possibilidade de construir uma nova existência e descobrir o melhor modo de percepção das coisas. Esses dois regimes fazem parte de um único plano. A própria noção de *modelo* envolve o ético e o cognitivo. Porque, em síntese, expressa a passagem do par opinião e crença na ordem dos bens ordinários à experiência do entendimento e crença na *alegria contínua*.

Primeiro, conhecemos apenas as ideias, que são efeitos de coisas e de discursos na imaginação. São os efeitos que certas experiências produzem. Não é o conhecimento sobre a essência das coisas o que primeiro sabemos. De início, conseguimos perceber os encontros entre os corpos e a assimilação dos discursos. Como o nosso corpo é o lugar de percepções de efeitos e a nossa imaginação o de acolhimento das opiniões, então fazemos certas experiências e construímos alguns *entes de imaginação* capazes de nos *auxiliarem*. Tal auxílio consiste na formalização parcial de noções que, mesmo não representando a natureza das coisas, orientam um modo de se relacionar e de valorar certas coisas. De um ponto de vista epistemológico, essa formalização não possui valor algum intrínseco, já que não nos permite formular um conhecimento da natureza dos objetos. No entanto, sem esse auxílio, não conseguiríamos selecionar o que mais nos convém em determinado contexto, assim como não seria possível estabelecer um critério para as escolhas futuras.

Não podemos menosprezar uma experiência que ensina a definir o que mais nos convém. Ela ensina a organizar um modo de ser possível. Mas há um limite nessa experiência, isso pelo fato de ela ser enunciada no *De Intellectus* em primeira pessoa: *postquam me experientia docuit?* O critério para selecionar o que convém (*verdadeiro bem*) vai além da enunciação individual. O bem particular que parece melhor a Pedro pode não ser comum ao conjunto dos homens de que Pedro participa; entretanto, a procura do que pode ser o melhor dos bens faz parte de uma aspiração comum. Dado um conjunto de escolhas particulares, é possível inferir uma unidade desejada, caso seja levada em consideração a expectativa dos efeitos que as escolhas particulares podem produzir. O fato é que todos querem encontrar, através das escolhas particulares, um efeito mais adequado à sua própria natureza individual. Assim, uma enunciação em primeira pessoa revela apenas que não é possível separar a aspiração ao mais útil do percurso cognitivo. O conhecimento do útil é uma aspiração comum. A própria noção de *modelo* vai sintetizar a aspiração do que é mais conveniente conhecer para nós mesmos e os outros.

No *De Intellectus*, a reflexão existencial está totalmente vinculada ao que convém mais conhecer. Há uma total vinculação entre a existência e a percepção. Claro que há um ponto tenso nesse elo, uma vez que o modo de ser habitual torna-se inconciliável em relação

ao novo projeto de vida que o *modelo* tenta sintetizar. Na verdade, a descoberta de outro sentido sobre certos bens auxilia a entender que a ligação entre uma nova vida e a descoberta de uma nova maneira de pensar depende do deslocamento de certas *opiniões* já assimiladas – e nisso reside uma tensão. Desejar certos bens como fins em si mesmos nos revela que as ideias representativas desses bens são originadas segundo a força das *opiniões*, não segundo a força do entendimento.

Temos garantias de que, se tivéssemos as ideias claras sobre certos bens, mudaríamos a forma da nossa relação com eles? Não é simplesmente o conhecimento sobre as propriedades das coisas que nos fará mudar a forma da relação com elas. Por isso mesmo é que o conhecimento requer um elemento existencial capaz de fazê-lo funcionar em prol de nós mesmos. Ora, excluída a análise do itinerário existencial, o percurso do conhecimento se prende ao aspecto lógico-formal das ideias, sem cogitar como esse aspecto está relacionado ao plano de organização existencial.

A noção de *experiência* é fundamental para pensar a relação entre existência e percepção como algo que está se constituindo num mesmo plano. De fato, o *De Intellectus* começa com a positivação de uma experiência. Há algo nela que ensina, pois faz ver um modo de se relacionar com as coisas. O ensino que ela produz abre a possibilidade de outro posicionamento perante as coisas? Inaugura uma transição? Queremos as coisas segundo o modo assimilado pelas opiniões, como finalidades do desejo. Ultrapassar tal modo de querer implica reconhecer a nossa vulnerabilidade perante a força dos objetos e descobrir a potência imanente ao entendimento. A pergunta sobre o que é o *verdadeiro bem* e a concepção de um *modelo* já são experiências do entendimento.

A imaginação, ao ser atravessada pelo poder de problematizar e pelo engendramento de um *modelo* que indica as condições de aperfeiçoamento da percepção é uma forma de entendimento. Pois o bem verdadeiro e a concepção de uma natureza mais forte estão totalmente inseridos num plano de ação em que o esforço de associação de forças é movido segundo o princípio de que o que é mais conveniente aos homens é a aliança de forças compatíveis. A própria definição de bem supremo expressa a ideia de fruir de um aumento de forças em conjunto. Claro que será necessário conhecer o que faz esse aumento de forças. Contudo, pensar o conhecimento em termos de ação da mente, dentro de um contexto em que conhecer jamais se dissocia de uma ideia comum que permeia a existência, é uma experiência reflexiva.

De maneira mais aprofundada, a *Ethica* trata da união entre forças, para evitar os perigos que nos ameaçam¹⁹⁶: a desagregação de forças e a hostilidade recíproca. No *De Intellectus*, somos ameaçados por uma lógica de posseção dos bens, à medida que, ao invés de ser seus possuidores, somos por eles possuídos.¹⁹⁷ O que produz um desacordo entre homens, uma vez que a dependência dos bens se instala de forma a gerar mais o desejo de posse dos objetos do que um acordo de aquisição que possa produzir os elos entre as forças. O perigo é algo da ordem da desagregação e da nocividade mútua. Não é sem uma intuição fundamental que Spinoza estabelece, no *De Intellectus*, o *verum bonum* e o *summum bonum* como duas noções que fazem ver aquilo que, de fato, é mais conveniente ao humano. De um lado, ele percebe a dissensão produzida pela forma de adorar os bens ordinários; e, do outro, ele percebe a possibilidade de constituir uma associação de forças em que o ato contínuo de alianças seja um exercício compartilhável.

A experiência do entendimento se dá como percepção de uma exigência interna de alianças. Dá-se na construção do que alia as forças já presentes num mesmo campo de atuação. Aqui, a reflexão opera segundo o princípio elementar de preservação de si mesmo. De fato, Spinoza atua segundo um esforço de junção de forças.¹⁹⁸ Há, nele, a percepção sobre o que é melhor de acordo com a perspectiva da natureza humana. E, mesmo ainda não tendo uma definição sistemática do que é essa natureza, o que primeiramente vale são noções fundadas sob o prisma das relações num espaço comum.

A percepção inicial daquilo que se é começa no âmbito de relações em que efeitos são percebidos junto com as ideias correspondentes. O ser, como algo idêntico à potência de agir e pensar, é uma percepção construída gradativamente. E o entendimento, ao se apropriar dessa identificação, produz um critério ético: seguir o que preserva. De fato, inicialmente temos apenas a percepção dos movimentos que decorrem dos encontros dos corpos. Temos também as representações desses encontros. Há uma correspondência entre os efeitos e as representações. A tensão somente ocorre no confronto entre a exigência interna e os modos existenciais que subtraem a força dessa exigência. O conhecimento sobre o que melhor podemos fazer ajuda a organizar um limite de ação em que é possível perceber o modo como a exigência interna de viver e pensar é estrangida por forças externas. Assim, a percepção da identidade entre potência de agir e pensar é ampliada à medida que a noção de preservação

¹⁹⁶ Cf. *Ethica* IV, 35, S: "[...] por meio da ajuda mútua, os homens conseguem muito mais facilmente aquilo de que precisam, e que apenas pela união das suas forças podem evitar os perigos que os ameaçam por toda parte [...]"

¹⁹⁷ Cf. *TIE* 7.

¹⁹⁸ Cf. *TIE* 14: *conari*.

de si é percebida cada vez mais com clareza. Essa percepção jamais é isolada, pois ela envolve o sentido de pertencimento à *Natureza*.

Quando Spinoza elenca aquilo que é ainda necessário conhecer¹⁹⁹, primeiro ele pontua a nossa natureza e a natureza das coisas. Seguindo a orientação de que a perfeição humana se expressa através do conhecimento da união da mente com a *Natureza*, Spinoza conjuga, no plano da existência, essas duas dimensões, que podem estar em oposição ou em acordo. E as diferenças de natureza entre os humanos e as coisas serão medidas segundo as possibilidades de composição ou de decomposição de nossas forças. É a partir da perspectiva da relação que Spinoza vai encontrar a chave de compreensão daquilo que melhor podemos fazer. Trata-se de entender qual a relação que ajuda o humano a ir ao ponto em que ele poderá se apropriar da sua natureza. Ora, perceber a ordem dos encontros, ou seja, entender como as causas externas aumentam ou reduzem a vivacidade de nosso ser, faz a mente produzir ideias correspondentes a esses movimentos. Logo, a apropriação da potência do entendimento se dará inicialmente tanto através das percepções do que é compatível à nossa natureza, quanto o que constrange. Teremos ainda de conhecer a natureza das coisas, mas isso à medida que possamos perceber o que nelas convém ao plano da nossa existência, e isso permite continuar o processo de descoberta da verdade.

Spinoza esboça, no *De Intellectus*, um plano de ação a partir da avaliação do que é, a princípio, necessário conhecer. Não podemos conhecer de chofre a natureza da mente, tampouco a totalidade da *Natureza*, mas podemos avaliar a capacidade perceptiva do intelecto na perspectiva da realização de um plano preconcebido. O conjunto de noções que decorrem dessa avaliação auxilia no processo de melhor inserção na *Natureza*. Primeiramente, o que mais vale é transitar no espaço da *Natureza*, de modo a reunir a potência individual ao conjunto das potências que podem se favorecer reciprocamente. O plano de melhor inserção de Spinoza inclui o máximo de acordos entre as forças compatíveis.

Quanto às forças que se opõem, é necessário ter delas a clareza de como impedem o propósito que nos dispomos a realizar. E somente saberemos, de fato, em que ponto se dá o impedimento conhecendo a natureza do nosso ser. Mas, como a via desse conhecimento é acessível no curso mesmo da existência, então não é possível um conhecimento anterior à própria experiência no mundo. O fato é que só sabemos de nós mesmos no interior das diferenças, das alianças e das oposições presentes na vida. O surgimento de um percurso intelectual começa pela reflexão sobre as experiências. Sem dúvida que saberemos mais sobre

¹⁹⁹ Cf. *TIE* 25.

a força nativa do entendimento quando acompanharmos a composição de uma ideia que dependerá dessa força, e que nos dará a percepção da norma para a formação de outras ideias. No entanto, a mente, desde o momento em que faz a experiência do *bom* e do *mau* como qualidades extrínsecas às coisas, percebe que há necessidade de conhecer as alianças mais convenientes ao plano de máxima inserção na *Natureza*. Esse plano se constrói como alianças de forças. Trabalho esse que Spinoza afirma fazer parte da sua felicidade (*mea felicitate*).

3.2 O critério da *summa laetitia*

Já no final do *De Intellectus*, Spinoza condiciona qualquer outro modo de pensar, como o amor e a alegria, à percepção do entendimento.²⁰⁰ A condição para conceber qualquer outro modo de pensar é perceber o que pode o entendimento. O fato é que o intelecto não pode ser claramente visto se o isolarmos do movimento de descoberta das ideias que dele decorrem. Sabemos, inicialmente, o que pode a força intelectual através da elaboração dos modos de pensar que nos afetam. Essa condição expressa a noção de que a lógica das relações é mais percebida quando a atividade reflexiva se apropria de um afeto qualquer, como o *amor* e o *contentamento*. Apropria-se de um sentido que ultrapassa a visão meramente individualizada do afeto. Enfim, o entendimento reflete a lógica das relações quando percebe que há um nexos entre a ideia do objeto e a força reflexiva, sendo que o objeto determina uma mudança na disposição do sujeito. Mas o intelecto apropria-se dessa mudança de forma a ligar a alteração individual ao conjunto da existência humana.

A experiência de um modo de pensar ganha maior visibilidade quando a singularidade do modo é vista segundo a perspectiva do que ocorre comumente ao humano. Assim, o singular ultrapassa a visão parcial através da percepção do ponto de afinidade que há entre os indivíduos diversos que experimentam o mesmo modo de pensar. Restringindo-se somente ao âmbito individual, o pensamento afunda no abstrato.²⁰¹ O entendimento é o próprio ato de descoberta das ideias, exatamente porque, com isso, opera-se a junção de um modo de pensar qualquer ao conjunto das ideias que dão consistência a esse modo. A força aglutinadora do

²⁰⁰ TIE 109 “Noutras coisas que se referem ao pensamento, como amor, a alegria, etc., não me demoro, pois que não dizem respeito ao nosso propósito e nem podem ser concebidas se primeiro não há percepção da inteligência”. Trad.: Lívio Teixeira.

²⁰¹ Cf. Lívio Teixeira, *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na Filosofia de Espinosa*, São Paulo: UNESP, 2001, p. 37: “Para ele, ‘abstrair’ tem um sentido forte, significa separar o pensamento do concreto, pensar puras ideias, em vez de pensar ideias do real, do dado, o que, como já dissemos, não pode ser feito sem que pensemos o Todo”.

intelecto opera através de proximidades formais, que necessariamente fazem parte de um todo singular. Essas proximidades existem uma vez que expressam situações do real.

As lentes do intelecto estão mergulhadas no real como um elemento concreto, que percorre as coisas de modo a poder descobrir o ponto de interseção delas. E, para Spinoza, a percepção do que conjuga as coisas ao mesmo plano do real gera um estado de *ânimo* elevado naquele que é afetado por tal percepção: *mas o amor de uma coisa eterna e infinita nutre a mente de uma pura alegria.*²⁰² De fato, é a ligação com essa coisa percebida que produzirá uma alteração significativa na mente. A percepção da qualidade atribuída a essa coisa e da sua natureza produzirá um tipo de afeto que ultrapassa o olhar passivo sobre as particularidades no todo. Spinoza vislumbra um olhar ativo. No *De Intellectus*, ele ainda se encontrava no limiar de uma experiência em que os elementos concretos desse olhar estavam em estado germinativo. Por um lado, ele presenciava um salto afetivo ao vislumbrar, na *Natureza*, o *eterno e infinito*; por outro, recolhia um critério para o aperfeiçoamento da inteligência. A visão sobre uma coisa que unia as partes ao todo era, ao mesmo tempo, um conhecimento necessário ao prosseguimento da vida intelectual e à reconstituição do entendimento pelo afeto da alegria produzida por tal visão.

A alegria pura, que resulta da percepção intelectual de uma coisa eterna e infinita, torna-se o princípio imanente da continuidade do trabalho meditativo. O intelecto começa a ser reconstituído a partir de um duplo movimento: do ato mesmo de operar segundo as categorias de eternidade e infinitude, e do afeto de alegria que resulta dessa operação.

Em certo momento do *De Intellectus*, Spinoza coloca-se numa perspectiva que o permite ver a vulnerabilidade do indivíduo diante os objetos que envolvem alguma negação. Então, a alegria passiva que certos objetos podem produzir transforma-se em tristeza, uma vez que a obsessão em adquiri-los constitui um modo de ser mais vulnerável à influência das opiniões. Em si mesmos, os objetos são desprovidos de valores. Entretanto, a maneira abusiva de desejá-los promove um conflito. É quando o desejo de aquisição perde a noção do que é necessário desejar.

Mas o desejo de uma coisa necessária e absoluta permite a experiência de uma alegria contínua. Esse desejo é um afeto livre das oscilações imaginativas causadas pela perda de sentido do que é necessário.

Uma coisa eterna e infinita não envolve negação alguma, é algo absolutamente afirmativo. A visão do que pode ser a mais pura positividade dá-se no *De Intellectus* a partir

²⁰² Cf. *TIE* 10.

da ligação do desejo aos objetos parciais. E a mente avalia os efeitos dessa ligação. Spinoza opera a partir dos efeitos produzidos no ânimo. O intelecto é, antes de tudo, uma força avaliadora. Como força avaliadora de ideias originadas dos efeitos de certas ligações, o intelecto usa a imaginação para descobrir em que sentido as ideias podem ser nocivas ou saudáveis. Há um critério de adesão de certas ideias. Isso é formado pela reflexão sobre as experiências. O critério é determinado pelo aumento de disposição intelectual que certas ideias produzem. Esse critério subjetivo é o que permite a continuidade da vida meditativa. Mas ele não é a condição de uma visão daquilo que é eterno e infinito. A eternidade que Spinoza intui no *De Intellectus* não está explicada ali. Não há uma demonstração. É uma procura. Apenas ele diz que é possível desejar conhecer, com todas as forças, isso que pode ser a condição necessária de todas as existências.

O ser que envolve eternidade e infinitude não permite pensar o contrário em si mesmo. Nesse sentido, a alegria de sua intuição permanece estável. Mas percebemos as variações parciais das coisas, e estamos expostos a essas oscilações. Podemos entender as oscilações como encadeamentos necessários. E o intelecto pode refletir sobre as oposições, as concordâncias e as diferenças entre as coisas. Esse conhecimento permite fazer um mapeamento da nossa condição no mundo.

Mas o entendimento que percebe a noção do ser necessário começa a conhecer a realidade segundo a perspectiva de uma coisa eterna e infinita. E o que gera a *sola laetitia* é o amor nascido da percepção do ser necessário. Pensar movido pelo princípio da *laetitia* é estar na perspectiva de uma noção que ultrapassa a ideia de contingência da realidade. Essa noção produz na mente a satisfação de entender o que é a *Natureza* e o que fortalece a vida humana. Assim, o entendimento de que a *Natureza* é a condição necessária de todas as coisas produz um tipo de satisfação que anima a continuidade da vida meditativa. De fato, somos perturbados por imagens abstratas, imagens separadas do fio da totalidade. Entretanto, podemos continuar um movimento reflexivo a partir do conceito de eternidade²⁰³, pois as visões imaginativas, separadas do todo são modos parciais de perceber o real.

O *De Intellectus* é o plano de superação das visões abstratas. É uma superação em processo. Um movimento de transição do pensamento está sendo elaborado. A contraposição entre as alegrias causadas pelos bens percíveis e a alegria contínua revela um movimento de superação do modo como se percebem e se desejam certas coisas. Abre-se a análise sobre os modos percepção e de desejo. Trata-se de entender o modo como os objetos são percebidos e

²⁰³ Cf. *E. I, def.: 8*: “Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna”.

desejados. Por isso, mesmo que o critério subjetivo não permita alcançar a intuição do todo, ao menos permite prosseguimento do trabalho meditativo. Pois não é o fato de constataremos verdades objetivas que a transição do pensamento se efetivará. A transição se efetiva quando a percepção e o desejo são analisados juntos.

O intelecto é uma força avaliadora. É no âmbito da experiência dessa força que as noções essenciais sobre a natureza do entendimento vão sendo descobertas. Spinoza acolhe e opera segundo o afeto da *summa laetitia*. Ele nos mostra que os modos de perceber estão ligados às disposições mentais e aos desejos. Ora, dado um objeto qualquer, visto segundo a ótica da contingência, certamente há uma variação afetiva que oscila conforme as imagens abstratas do objeto. Por outro lado, dada qualquer existência, vista sob a perspectiva da eternidade, há um tipo de satisfação nascida da percepção de que aquela existência está vinculada ao todo.

Operar segundo a visão intelectual do eterno produz um claro sentido de que tudo acontece de acordo com o sentido da necessidade. E certas noções ligadas ao *possível* deixam de acontecer quando a mente trabalha segundo a perspectiva da necessidade? A categoria do *possível* está infiltrada na imaginação das mais diversas formas. Há a forma negativa, quando um acontecimento qualquer é visto sob o olhar da contingência, da ignorância. É o momento em que a consciência forja o famoso *não deveria ter sido assim* ou *deveria ter sido assim*. Nesse caso, pode nascer, entre a consciência e o acontecimento, uma tensão imaginativa que minará a força do entendimento. Assim, a imaginação arrogará um lugar no plano da realidade, de forma a querer a própria remoção do acontecido. Um querer delirante que se torna lei, julgamento, ódio.

Uma reforma do entendimento jamais pode ser engendrada na perspectiva de um possível carregado de teor moralizante. A reforma procura reunir as forças do entendimento de acordo a ótica da necessidade.²⁰⁴ É uma ótica em que a existência é afirmada em toda sua plenitude. Pois tudo que existe implica sempre um elo com o que o faz ser. É a própria perspectiva da afirmação da realidade como algo vinculado à essência absolutamente afirmativa, diferentemente do possível negativo, que se sustenta através de um estado imaginativo desvinculado do entendimento. Um estado em que é possível reproduzir as mais diversas suposições, independentemente da existência mesma das coisas.²⁰⁵

Uma alegria eterna e contínua é a plena a afirmação racional do real como necessidade. E manter-se num estado em que a ação intelectual prossegue é o próprio

²⁰⁴ TIE 53.

²⁰⁵ TIE 54.

processo de afirmação da nossa potência de agir e pensar no real. Quando Spinoza diz almejar a alegria contínua, não podemos entender como crescimento indefinido de intensidade. A plena alegria é permanente, porque a ação do pensamento envolve esse afeto. É um afeto que acompanha a ação reflexiva. E é contínuo, porque a reflexão se mantém a partir da sua própria potência.

A afirmação do esforço meditativo é o seu prosseguimento na existência. A própria descoberta da união entre a mente e a *Natureza* é um processo contínuo de afirmação da nossa condição humana. Somos um modo da *Natureza* singularizado pelo entendimento. As ideias singularizam-nos. E a *summa laetitia* acontece como percepção de que somos um modo da *Natureza* expresso através de ações e ideias que afirmam nossa ligação com o todo.

A experiência da *alegria* decorre e alimenta a continuidade do trabalho meditativo. E esse afeto é vinculado ao processo de superação de nossas debilidades. Assim, tudo que alimentar o processo passa a ser bem verdadeiro. A própria descoberta das condições de superação está ligada ao bem verdadeiro. A *reforma* é transição mediada pela alegria.²⁰⁶ Há uma sequência afetiva narrada: vanidade, medo, alegrias passivas, extrema tristeza, consolação. Mas o que permite a *conversão* ao pensamento é a experiência de um afeto que decorre da potência reflexiva.

Ser movido pelo afeto que decorre da reflexão constitui um critério de passagem. A maneira de resguardar esse afeto é assimilando-o à própria transição. Pois as referências da passagem são os estados afetivos experimentados. As linhas do processo são as experiências afetivas e a exigência de preservação de si. O mapa da trajetória é formado por essas duas linhas básicas. E o critério da alegria ativa é o que permite o despreendimento dos fins que subtraem o pensamento, e a conquista de uma nova trajetória.

Uma ideia verdadeira reforça esse critério. A ideia de que *existe* envolve uma afirmação imediata de si. A reflexão afirma a presença desse imediato de modo positivo. Essa ideia é o próprio afeto de pertencimento ao todo, pois não há afirmação de si dissociada da *Natureza*. O existir como ideia simples e verdadeira traduz o afeto de pertencimento. Portanto, o critério da alegria contínua que, no primeiro momento, é subjetiva, torna-se objetiva, uma vez que a evidência da união entre mente e *Natureza* é percebida já a partir da noção simples de que existe.

Ora, a afirmação do imediato de si envolve o todo, pois não se trata de conceber a si mesmo mediado pelo *outro* representado imaginativamente. O si mesmo é uma potência

²⁰⁶ Cf. Maxime Rovere, *Exister. Méthodes de Spinoza*, Paris: CNRS, 2010, p. 312: “Nous ne jouissons pas d’une manière statique de l’existence, nous jouissons d’un passage (“une Joie”) par lequel l’identité se produit”.

evidenciada pelas ações e ideias nascidas num contexto. De imediato, podemos perceber nossa singularidade no mundo. A mente é afetada por essa percepção. Ao mesmo tempo, podemos ser desviados dessa percepção através de representações instituídas. O *outro* pode ser instituído como referência para as nossas ações, e isso não é, em si mesmo, negativo. O negativo é quando essa representação constitui uma forma de desejo que transfere, para esse *outro* ou o *objeto*²⁰⁷, a razão de nossos movimentos. É a potência imanente a cada corpo singular a razão dos movimentos. A transferência nos faz perder de vista que a afirmação de si é um afeto de ligação das nossas ações e ideias ao real. A reflexão é nexos imediato. A representação pode ser dissociativa. Mesmo a memória é nexos imediato com a preservação de si. O que primeiro a ideia verdadeira afirma é um corpo em movimento. Logo, é possível pensar a partir da afirmação de si como ideias das ações.²⁰⁸ Assim, a alegria se torna um critério objetivo, pois nasce da percepção de que o existir é afirmação singular imanente ao real.

Mas a *satisfação de si* pode ser uma nova gênese do pensamento? A apropriação da exigência de preservação de si pode ser o fundamento da vida intelectual? Há uma forma da alegria pura que é a expressão imediata do existir. A afirmação da existência evidencia, para nós, um aumento de perfeição, pois é o próprio imediato do que somos a primeira realidade a ser afirmada. É o puro afeto compartilhado por todos. Ora, só há dissociação imaginativa quando esse afeto é mediado por interpretações que submetem as experiências a um regime de signos que impõem formas capazes de obscurecer as próprias experiências. O que as opiniões fazem é justamente separar a potência reflexiva dos acontecimentos. Mas a reflexão é uma potência que escapa das opiniões. A reflexão equivale ao esforço de compreensão da vida a partir de um plano onde as percepções das modificações ocorridas em nós são expressas tendo em vista a percepção de que compartilhamos afetos comuns. A preservação de si é um afeto em comum. A *satisfação de si* é uma possibilidade em comum.

O real é imediatamente acessado através das modificações que vivemos. O isolamento das afecções como realidade de um *eu* é um recurso da imaginação para observar um caso

²⁰⁷ O problemático, na gênese do pensamento platônico e hegeliano, é a transferência do que move o desejo para o outro ou o objeto. O outro e o objeto fazem parte da totalidade da existência. Mas o móvel do pensamento é a potência imanente de pensar. E já pensamos segundo um nexos com as coisas, uma vez que o corpo é esforço permanente de conservação, que necessita se unir às coisas para a continuidade desse movimento. E não são as coisas que produzem o movimento, somos nós que as selecionamos conforme uma imagem que satisfaz o nosso interesse de preservação.

²⁰⁸ O retorno à experiência é o modo adequado de pensar a ligação entre as ideias e as ações. A interpretação das ações mediadas pelas opiniões instituídas é o que impede pensar uma gênese do pensamento a partir das linhas simples que compõem a experiência. A passagem para o filosófico é inicialmente a desativação de formas (opiniões) instituídas de pensar. Essa passagem é acompanhada da descoberta da afirmação de si como modo da *Natureza*. Trata-se de um problema de transição.

particular. Entretanto, as afecções envolvem sempre causas e, sendo assim, abrem a percepção para a lógica das modificações, e não para uma interioridade isolada. O *eu* é um produto da imaginação. A potência de compreensão dos movimentos experimentados é uma ação do entendimento. A alegria contínua está completamente vinculada a esses movimentos. Por outro lado, a extrema tristeza ganha força em nós à medida que o *eu* é instituído como realidade do nosso ser. A alegria é *desindividualização*, porque envolve o real. A permanência na tristeza é a redução da potência de agir e pensar a uma unidade isolada. Não há identidade. O que há é potência, hábito e possibilidades imanentes.

A alegria como critério objetivo de compreensão da realidade é a afirmação dos acontecimentos segundo os encadeamentos necessários. É a compreensão da vida na perspectiva do necessário. Mas o *eu*, como mediação entre nós e o mundo, particulariza os acontecimentos e os separa da lógica segundo a qual eles acontecem. A alegria pura centra a percepção nas condições de possibilidades dos acontecimentos. A tristeza extrema centra no *eu*, no *outro* ou no *objeto*. Qualquer teoria que tem sua gênese nessas três entidades não pode ser considerada teoria, e sim sintoma. A única gênese real do pensamento é a que começa com a noção de preservação de si como princípio. Há gêneses que são sintomas presos ao limite da extrema tristeza. A diferença de Spinoza em relação a Platão e a Hegel é justamente não confundir o sintoma com o real. Por exemplo: os efeitos de uma decepção se explicam mais pelas expectativas em relação ao futuro do que pela insuficiência do real. Não há insuficiência no real, nem há um negativo que move o desejo. O desejo move-se a partir do esforço de preservação de si. Os equívocos nascem porque, entre o desejo e as coisas, são produzidas imagens que podem constituir ligações nocivas com as coisas. Mas essas imagens são nossas heranças do mundo. E, por outro lado, a alegria reflexiva permite a compreensão do que nos é mais favorável para continuar na existência.

A mente pode refletir as condições essenciais dos acontecimentos na *Natureza*. O que permite a reflexão é o fato de que constituímos modos de acessibilidade ao real. Formamos planos de acessos e nos compomos com o todo. Pode haver o melhor plano? Essa é a verdadeira questão do pensamento. O melhor implica variações de perspectivas. O melhor é o que inclui mais variações possíveis. No entanto, as variações jamais se separam da *satisfação de si* como princípio. Pois o melhor é o que permite a todas as potências afirmarem-se como livres.

O conhecimento do que é essencial não pode se expressar senão como liberdade própria e utopia da liberdade. As condições essenciais são as percepções imediatas de que, dada uma sequência em que conhecemos o que permite sua efetivação, encontramos um *uso*

adequado desse encadeamento. Conhecer é *usufruição* adequada das sequências necessárias dos acontecimentos. Trata-se mais de fazer um esvaziamento das representações que sobrecarregam nossa mente do que assimilar compulsivamente mais opiniões. O essencial é uma linha de passagem. E tudo que não é refletido a fundo é opinião. Tudo que não vira próprio é opinião.

Ainda não sabemos o sentido real da afirmação de Spinoza quando escreve sobre gozar os prazeres no limite da saúde. Conhecer esse limite não seria afirmar a animalidade do homem? A concepção de amarelo expresso por Vermeer seria uma representação da cor, ou afinidade instintiva com o amarelo? As representações existem. Por outro lado, é necessário preservar a reflexão como movimento que decorre de um efeito imediato – efeito não mediado pelas opiniões instituídas. Trata-se de preservar o gozo no limite de um movimento contínuo. A saúde é o contínuo, e a doença é o esforço de continuação numa circunstância adversa. As opiniões são adversas à verdadeira percepção. De fato, refletir é produzir uma passagem na ordem das opiniões. Essa passagem é a nossa animalidade preservada a partir dos mais variados movimentos exigidos pelo nosso ser. Um corpo que se recompõe pelo amarelo assimila o imediato dessa cor em certas frequências. Conhecer é saber usar essas frequências.

As condições essenciais são percebidas de um só golpe de vista, pois o entendimento mantém um vínculo indissociável com o que nos é excelente. Mesmo as crianças já fazem suas distinções a partir de um critério de agradabilidade. São imagens positivas do real que constituem inclinações rápidas por odores, gostos, sons, texturas, visões. Mas sozinhas elas sucumbiriam rapidamente pelo fato de que a agradabilidade somente ganhará consistência quando a percepção passar a operar a partir do conhecimento das afinidades e divergências entre as coisas. A transição do estado infantil ao estado de entendimento passa necessariamente pelo aperfeiçoamento do critério de agradabilidade. Sendo a criança o adulto sem a capacidade de usar adequadamente os recursos próprios da nossa natureza, o adulto é a criança como necessidade de transição contínua. Jamais o critério de agradabilidade se separa de nós. De forma equivocada ou adequada, esse critério opera.

Um critério de transição é sustentado pela noção de inseparabilidade dos atos do que é imaginado ou entendido como o melhor. A alegria contínua como critério é, sem dúvida, o modo adequado da transição. Ora, um afeto de aumento de potência decorrente de um movimento em que nós somos a causa permite a percepção de nós mesmos como seres capazes de conceber realidades que nos afetam positivamente. O sentimento de existência de ações capazes de produzir um efeito de alegria naquele que as realiza e daquelas que são

estimadas é o que alimenta a continuidade dessas ações. Tendemos à repetição de tais ações. Entretanto, o problema é entender por que a repetição pode se prender ao que contraria o esforço de melhor preservação. Por que o critério de agradabilidade pode se limitar, por exemplo, a acumulação de dinheiro como fim? Talvez o medo da perda mesclado ao gozo da acumulação possa ser uma hipótese razoável. Assim, o critério da alegria contínua pode ajudar a superar uma forma de preservação de si decadente, isto é, que está presa à mera acumulação como fim?

Que ação condiz mais ao que pode nossa natureza? Toda ação envolve alianças. Compartilhar um sentido é o que mais condiz à nossa potência. Por isso, o uso de um vocabulário corrente é para Spinoza uma regra de vida, que tem a função de compartilhar o pensamento a partir de termos usados frequentemente. A concepção de sentidos pode começar dos termos já utilizados entre nós. As próprias definições sobre o real podem ser enunciadas com os recursos da própria linguagem corrente.

O trabalho do pensamento implica a acessibilidade compartilhada. Constituir acessos, transições, passagens é próprio da alegria ativa; mas há as formas de obscurecimentos do pensamento. É quando o acesso é obstruído por alguma forma de poder abusiva. Não pode haver mistério na praça pública. Mas há mistificações abusivas no mundo. O que sempre rege a filosofia é o princípio da clareza, a publicização radical. Trata-se de compartilhar um esforço de compreensão de um problema real. Mas é possível uma transição do pensamento? É possível constituir novas maneiras de pensar que escapam à ordem das finalidades ilusórias? É possível um pensamento que começa pela afirmação da preservação de si como exigência de superação de formas equívocas do desejo? É possível uma nova gênese do pensamento? Serão sempre os problemas da vida que forçarão a crítica às formas de pensar. O real se impõe. E o verdadeiro trabalho é constituir acessibilidades nele.

Perceber o real como afirmação absoluta de si produz uma forma de alegria que decorre do fato de a vida surgir como movimento incessante e variado de coisas. É a percepção de uma potência infinita através das variações contínuas de coisas. A pulsação da vida se expressa como nexos, alianças, convergências, divergências. Estamos no interior dessa pulsação, e seguindo conforme as mesmas sequências ocorridas no real. O *eu* é constantemente assimilado pelo todo-potência que o livra da ilusão do isolamento. O sentimento de um *eu* isolado é uma ilusão nociva. Só há o real. Compartilham-se o calor e o frio. Da janela já sabemos que o mundo se impõe com suas formas variadas de ser e com seus pontos de interseções. Mas o compartilhar pode ser obstruído por formas de desejo externas que são incompatíveis com a nossa.

O critério do pensamento verdadeiro é a alegria contínua. Mas podemos permanecer na imaginação, com um acesso restrito ao real. Essa parcialidade nos deixa, no máximo, no limite das alegrias passivas. Nesse limite, a alegria e o prazer se confundem. Os bons efeitos causados pelas coisas nos mantêm nesse limite. E esse limite se transforma em um circuito, uma trajetória. As alegrias passivas constituem caminhos, viram hábitos. O acesso ao pensamento pela compreensão desse circuito já mostra o desejo como afeto constitutivo de trajetórias. A verdade é a gênese dessa trajetória, que começa por percepções mais evidentes.

A evidência das percepções é realizada pela reflexão. A cada passo, o processo reflexivo produz um efeito que está associado a uma descoberta. O efeito é produzido pela percepção. Ora, como o processo de descoberta exige continuidade, então, a cada passo, o efeito é retomado como um afeto nascido da reflexão mesma. Se a reflexão não fosse um modo de sentir, não haveria continuidade. Cada experiência do pensamento corresponde a um afeto. As ideias que decorrem do processo realimentam a trajetória.

A alegria contínua é uma dimensão da nossa natureza, porque somos um esforço de compreensão da nossa natureza. E, de fato, continuamos os movimentos que produzem em nós algum nível de alegria, seja passiva ou ativa, pois não há voluntarismo intelectual. Pensamos porque nos afetamos pelas relações com as coisas, os outros, as opiniões. Guardamos certos efeitos e podemos percebê-los segundo a perspectiva da necessidade ou parcialmente. No primeiro caso, ligamos os efeitos às causas e, no segundo, olhamos os efeitos separados de sua gênese.

A percepção a partir da gênese pode começar pelo efeito, mas fazendo um trabalho de ligação desse efeito ao modo como ele é constituído. Esse trabalho é uma ação do pensamento. É uma alegria ativa. Sendo a alegria aumento de potência, então o que torna esse afeto ativo é o trabalho contínuo de compreensão compartilhada do real. Alegria ativa é trabalho que decorre da potência mesma do pensamento. E ter esse afeto como critério significa que o trabalho o causa e é nutrido por ele.

3.3 A dinâmica do intelecto

Qual a evidência de que pensamos? Essa é uma questão levada a sério no século XVII. René Descartes a tratou de modo a encontrar, no *cogito*, a condição subjetiva de que, de fato, o pensar existe. Pensar se faz segundo um caminho em que o próprio pensamento engendra as ideias que o fazem prosseguir. Spinoza pensa tal problema segundo a orientação de que o intelecto e as ideias formam um par indissociável. Mas pensar um intelecto puro somente é

possível levando em consideração as forças inatas da mente e as determinações internas que permitem operar segundo certas regras de composição exigidas no processo de formulação das ideias verdadeiras. Sabe-se que uma ideia verdadeira qualquer deve afirmar os elementos simples que compõem necessariamente a realidade que ela expressa.²⁰⁹ Mas a questão aqui é avaliar a relação entre o pensar e sua produção essencial, ou seja, avaliar uma relação em que o movimento do intelecto se faz de acordo com a produção objetiva que lhe é própria. A mente é aquilo que ela produz objetivamente. Esse produzir já é uma apropriação dos efeitos presentes na imaginação e uma intervenção do intelecto, de modo a definir os elementos simples que compõem a natureza das coisas que nos afetam.

O intelecto constrói-se a partir de um duplo movimento: de acordo com o poder avaliativo que lhe é próprio e da capacidade natural de descobrir as propriedades essenciais das coisas. Essa construção se dá no interior da *Natureza*, conforme as leis do intelecto. Estamos no interior de um conjunto de relações infinitas, que estão se dando todo tempo de modo regular e independente de nós mesmos. Mas, como expressamos uma das relações no espaço da *Natureza*, então podemos nos apropriar intelectualmente daquilo que é necessário conhecer; isso tendo em vista a nossa própria recomposição contínua na *Natureza*. Ora, a passagem para o pensamento pontua um interesse, a saber, o que convém ao fortalecimento das relações em que nos recompomos continuamente. Trata-se de descobrir, na lógica do real, o que é ao mesmo tempo verdadeiro e útil ao desenvolvimento das relações que afirmam a nossa existência. E não é uma mera reflexão sobre o entendimento que fará ver o que de fato é vital ao humano. O entendimento encontra-se no espaço das relações, e somente experimenta suas forças quando formula ideias que nos permitem ver e operar dentro do conjunto em que nos construímos.

Se primeiro entendermos o que é necessário conhecer, a via e o método através do qual conheceremos as coisas emergirão movidos por essa necessidade.²¹⁰ O limite do que é suficiente conhecer abrange a nossa essência e as coisas. Mas precisamos aprender a conceber as ideias simples que compõem a natureza do intelecto e das coisas. Trata-se de ultrapassar as

²⁰⁹ Cf. TIE 85: *At ideam veram simplicem esse ostendimus, aut ex simplicibus compositam, et quae ostendit, quomodo et cur aliquid sita ut factum sit, et quod ipsius effectus objectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius objecti* / “Ora, demonstramos que a ideia verdadeira é simples, ou composta de ideias simples, e que ela mostra como e porquê algo existe ou se faz, e que os seus objectivos na alma estão em correspondência com a formalidade do próprio objecto”.

²¹⁰ Cf. TIE 30: *Postquam novimus, quaenam Cognitio nobis sit necessaria, tradenda est Via et Methodus, qua res, quae sunt cognoscendae, tali cognitione cognoscimus*. “Sabendo agora qual o conhecimento que nos é necessário, importa indicar o Caminho e o Método pelos quais conheçamos as coisas que, por essa espécie de conhecimento, há necessidade de conhecer”.

opiniões ou as ideias advindas da assimilação passiva, e assumir uma nova constituição do pensamento através da produção das ideias simples e verdadeiras.

De fato, a *reforma* é um ato de reconstituição da potência do intelecto. Há um momento anterior de fragmentação das forças, quando elas operavam de acordo com as *opiniões*. Assim, o que primeiro é necessário conhecer é o fato de que o intelecto não alcança sua maior perfeição quando apenas opera segundo os sentidos assimilados passivamente. O limiar da passagem ao pensamento, ou a garantia de que podemos pensar, dá-se como compreensão de que o intelecto pode operar conforme a exigência de uma percepção que nos faz ver, ao mesmo tempo, o processo de composição das ideias e a experiência de aumento de sua potência reflexiva. Para além das *opiniões* que já compõem as nossas coordenadas existenciais, é possível enxergar uma possibilidade ainda pouco explorada, ou seja, a de que o entendimento pode conceber um sentido em que outras coordenadas emergirão, mas de forma vinculada às exigências de superação de nossas debilidades na *Natureza*. Então, é necessário conhecer a relação entre as ideias e o intelecto, para entender como esse par indissociável constitui um circuito ético-cognitivo no terreno do pensamento.

A noção de necessidade ata o entendimento ao que é essencial conhecer. Ao invés de prender-se a séries contingentes da realidade, o intelecto procura perceber o conjunto dessas séries segundo a perspectiva da fonte e origem (*a fonte, et origine*)²¹¹ da *Natureza*. Ora, ver de acordo com os elementos primários da realidade é entender que os acontecimentos somente envolvem a noção do possível quando vistos abstratamente, isto é, quando vistos separados da *ordem eterna e das leis*²¹² de efetivação dos acontecimentos. Mas, uma vez percebendo que todos os acontecimentos estão no interior de relações, e que ocorrem sempre segundo a dinâmica necessária do real, então esse olhar sobre o que acontece liga-se aos elementos essenciais das coisas, e a partir deles passa a operar na existência.

Há um plano de percepção em que os movimentos das coisas são vistos de modo a permitir uma melhor inserção no real. O fato é que o intelecto pode refletir sobre os acontecimentos e descobrir um percurso mais favorável à existência. Tal reflexão é possível

²¹¹ Cf. *TIE 75: Nobis autem, si quam minime abstracte procedamus, et a primis elementis, hoc est, a fonte, et origine Naturae, quam primum fieri potest, incipiamus, nullo modo talis deceptio erit metuenda* / “Quanto a nós, ao contrário, se procedermos o menos abstratamente possível e se partimos logo que seja viável dos elementos primeiros, isto é, da fonte e origem da *Natureza*, de modo nenhum teremos de temer esse tipo de erro”.

²¹² Cf. *TIE 12: secundum aeternum ordinem, et secundum certas Naturae leges fieri*. “segundo uma ordem eterna e segundo leis eternas imutáveis da *Natureza*”.

Sobre a concepção de lei imanente, Victor Delbos a define como: “la loi n’est pas une forme universelle d’explication, plus ou moins extérieure à son objet; elle est la relation immanente, immédiate, qui unit les choses singulières; elle est l’expression de l’acte par lequel des individus se complètent et s’unissent, par lequel ils expriment dans la diversité de leurs existences l’unité essentielle de l’Être infini”. Cf. *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Paris: Alcan, 1893, p. 203-4.

porque a lógica do real é acessível ao entendimento. Mas o que podemos pensar primeiro é que o entendimento, antes mesmo de fazer uma reflexão sobre a lógica do real, pode refletir sobre suas próprias forças. A unidade essencial do intelecto é essa capacidade própria de atuar já conforme uma exigência interna, pois as forças são organizadas segundo um princípio de atuação em que o eixo é a necessidade de aperfeiçoamento dos modos de pensar e existir. A reflexão sobre as forças permite ao intelecto se perceber como potência de pensar. De fato, ao invés de se projetar como consciência, a reflexão sobre as forças abre a possibilidade de pensar em termos dinâmicos. Ora, o entendimento concebe uma unidade simples, que podemos chamar de *dinâmica intelectual*. As ideias das coisas e a ideia do dinamismo estão lado a lado. De fato, experimentamos a ideia de uma potência reflexiva no ato de formalização das ideias das coisas. É a constatação de que operamos no campo das ideias que nos remete ao próprio mecanismo das operações e, assim, nos faz perceber o entendimento como movimento perceptivo ativo.

Por exemplo: podemos afirmar que o fato de dispormos de um martelo nos leva a imaginar que tal ferramenta prolonga uma capacidade sempre presente ao corpo. Por outro lado, o fato de que já utilizamos várias ideias nos permite perceber que o pensamento prolonga seu movimento toda vez que utiliza uma ideia que lhe convém. Então, assim como o martelo ajusta a força do corpo ao propósito de martelar, uma ideia conveniente atua sobre a mente de forma a aumentar sua ação reflexiva. As relações entre corpo e ferramenta, e entre intelecto e ideias envolvem um esquema de reciprocidade dinâmica. No ato de compreensão de uma ideia conveniente, percebemos um aumento de força perceptiva. No ato de utilização de uma ferramenta, sofisticamos o movimento do corpo, porque a ação prolongada pelo instrumento pode ganhar vários usos já conformes ao que é necessário fazer.

Se o caminho do pensar consiste em primeiro conceber uma ideia verdadeira, a noção que envolve o conceito de verdade torna-se inseparável do aumento de disposição que acontece no ato mesmo da concepção da ideia. O elemento dinâmico da ideia opera, no *De Intellectus*, como um *ímpeto* de transição que faz a passagem de certo nível de atuação a outro nível até então pouco explorado. Certa exigência de atuação emerge após desconstruir, na própria imaginação, a função teleológica da *opinião*. *Reformar* é, antes de tudo, uma demolição que acontece de acordo com o projeto ainda esboçado e, mesmo assim, claro o suficiente para experimentar que a verdade, além de ser um problema de formalidade interna, é um processo de aumento de força do entendimento.

O *De Intellectus* é uma obra em que Spinoza mostra a transição da *opinião* ao pensamento (do regime de confusão ao plano dos conceitos). É a transição do padrão de vida

em conformidade com a orientação, segundo os objetivos de uma sociedade moderna, à concepção de um estilo de vida que se constrói usando os elementos desse padrão sem torná-los jamais fins em si mesmos, pois isso corromperia a possibilidade do pensamento. Por isso, a exigência de um método que começa através de uma ideia verdadeira é a maneira de fazer a experiência do pensamento como demolição inicial de um padrão perceptivo e moral. Padrão esse que sabota a plena experiência do intelecto, ao associar a felicidade humana à acumulação de dinheiro, à busca exasperada de prestígio social e ao prazer sexual. Pois, embora esses três bens humanos sejam úteis à existência, a padronização deles como fins em si mesmos cinde o desejo à medida que o gozo dessas aquisições é *esperado* como um momento supremo.

Para Spinoza, o *supremo bem* estará no campo da ação, ou seja, no processo que conduz à apropriação do pensamento. Assim, não podemos pensar o método do pensamento sem observar o fio que liga as exigências do entendimento ao começo de uma vida afinada às exigências pertinentes ao trabalho reflexivo. Se os campos da existência e do pensamento estão unidos, é porque o fio que os conduz parte de uma mesma disposição. Um passo em direção ao pensamento é um passo em direção a uma nova orientação de vida. E, mesmo que haja inicialmente hesitação, o fato é que a transição se impõe, de forma que o conjunto das opiniões predominantes é avaliado a partir dos efeitos que produz no ânimo. Não se trata de desconsiderar apenas a formalidade da opinião, mas, sobretudo, os valores que ela transmite e o caminho que nos força a seguir.

O pensamento resiste a um padrão perceptivo e moral. Resiste ao padrão que cinde o desejo, quando o torna cativo aos três bens mais cultivados modernamente: acumulação monetária, o gosto imoderado pelas honrarias e o prazer sexual. Por isso, não se trata apenas de criticar a inconsistência formal presente no primeiro e no segundo modo de percepção. O *ouvir-dizer* e a *experiência vaga* operam em nós certas noções que facilitam nossa inserção no mundo. O problema é que tais modos de percepção acionam em nós uma disponibilidade que nos deixa no limite da reprodução dos valores em destaque na sociedade moderna. Por outro lado, a via do pensamento altera a disposição que se limita à reprodução desses valores, quando tensiona os efeitos deles sobre a potência do entendimento. É uma questão de combate aos efeitos de um padrão perceptivo que nos conduziria à fragmentação do desejo, caso não pensássemos em termos de ação e ficássemos no limite da aspiração de um gozo final prometido pelos bens modernos.

Uma ideia verdadeira concebida é uma intervenção na nossa disposição mental. Se Spinoza pensa em termos de aperfeiçoamento da inteligência, trata-se de dimensionar a

capacidade de ação que exige a natureza humana. Spinoza pensa em termos de superação de um limite de percepção, e não de simples teoria do conhecimento. Conhecer é ampliar um campo de visibilidade, e isso permite a quem experimenta tal ampliação traçar um plano de junção de forças no campo da vida em comum. No *De Intellectus*, tal plano faz parte de um projeto de pensamento que está associado à ação *feliz* (TIE 14).

Por isso, a análise dos limites dos modos iniciais de percepção não se restringe a uma crítica meramente formal sobre a sua insuficiência teórica. A operação por signos externos faz produzir enunciados já aceitos no campo das relações sociais. O problema é que essa operação prende-se ao limite dos valores de uma sociedade moderna, que visualiza quase sempre o gozo da aquisição em detrimento da ação exigida pelo entendimento. Para expressar sua força, o entendimento somente pode ser exercido como um processo contínuo, ou seja, um processo de elaboração das condições mesmas de expressividade exigidas por ele. Portanto, a ideia verdadeira que a mente exige no início de sua caminhada é a superação de um limite imaginativo e existencial. Nessa superação, o gozo da aquisição dos bens ordinários deve se tornar secundário em relação ao esforço para que outros possam experimentar a inteligibilidade da *Natureza* mediada pelo próprio entendimento.

3.4 A ideia do *Ser perfectíssimo*

A felicidade, no *De Intellectus*, é identificada ao processo de conquista de uma ação que encontra nela mesma o princípio de seu desenvolvimento e, ao mesmo tempo, precisa incluir o esforço de compartilhar²¹³ tal ação. A experiência do pensamento como concepção de ideias e o ato de compartilhá-las já constituem a superação do estado de debilidade em que nos encontramos na *Natureza*. As duas ações, o conceber e o compartilhar, traçam um novo estilo vida.

A concepção de uma ideia verdadeira é uma ação autônoma. Ora, mas se podemos compartilhá-la, é porque a ação do entendimento deve tornar-se aberta aos outros. O movimento das ideias é autônomo, sendo acessível aos outros.

O entendimento expõe a dinâmica do real. A continuidade dessa exposição é o processo segundo o qual o intelecto se apropria de suas forças no mundo. No entanto, uma condição para a continuidade é a própria organização de uma via pela qual seja possível

²¹³ Bernard Pautrat traduz “*et sui communicabile*” por “partager” (TIE 1), no sentido de colocar um bem em comum. Cf. Spinoza, *Traité de l’amendement de l’intellect, Notes du traducteur*, Paris: Éditions Allia, 2009, p. 168.

afirmar as ideias perante outros. O movimento das ideias é inseparável das condições efetivas de acessibilidade a elas por outros. Pois a *reforma* é a experiência de um movimento que procurará se autoconstituir através das ideias derivadas do *Ser perfeitíssimo* – que é também o ponto de interseção entre as vidas singulares. Portanto, a *reforma* é um movimento unido à totalidade. Um movimento em que pensar e agir tornam-se indissociáveis.

A perspectiva do entendimento envolve desde já a ideia de que o real tem seus fios necessários. Há os fios imanentes ao processo do real. Não há nada fora do processo que possa ser causa do real. E o entendimento reflete os acontecimentos a partir desses fios. É uma ação própria ao que interessa o humano. Pois a imanência da reflexão é afirmada no plano de um movimento ético-cognitivo. Essa afirmação é a capacidade de compartilhar problemas a respeito das transições na existência e no pensamento. Trata-se de mostrar que os estilos de vida e as formas de pensar são modos de transições no real. Transições necessárias, uma vez que só é possível realizar o que nossa condição suporta, exige. Seja de um modo confuso ou adequado, estamos sempre no limite do que é compatível ao nosso ser. Não quebramos os fios da necessidade. É possível conhecer certos fios, e assim produzir passagens na própria existência.

A noção do que é necessário conhecer liga-se diretamente à nossa possibilidade de constituir um novo estilo de vida e uma percepção mais apurada do real. A possibilidade de um caminho se abre à medida que nasce uma transição compatível com a nossa potência. E a transição se faz como organização de uma perspectiva existencial adequada ao que nossa natureza exige internamente.

Uma parte das condições de realização de um pensamento autônomo nasce no interior da própria labuta com o pensamento. Com os instrumentos próprios, inicia-se uma passagem a uma perfeição maior, capaz de engendrar, no movimento, uma quantidade de força que retorna ao próprio movimento e o faz constituir relações compatíveis. A força *nativa* é um ponto de aglutinação de um conjunto de forças já existentes.²¹⁴ Nesse ponto de aglutinação, *decide-se* agir segundo o afeto de uma transição em curso. É uma transição em que a experiência do pensamento é vivida como ação apropriada ao nosso ser – e como constituição de alianças.²¹⁵

²¹⁴ Bernard Rousset pensa que tal força *nativa* é tão somente uma potência eficiente que decorre de nós mesmos: “une force (qui forge et se forge) qui vient de nous, non des choses extérieures, et qui va produire, à partir de la naissance et au cours du temps, des contenus et de nouveaux instruments”. Cf. *op. cit.*, p. 212.

²¹⁵ Podemos entender a transição como produção de ideias unida à alegria das alianças entre as forças que já operam transições.

É certo que o afeto de conhecer pode ser enfraquecido quando um objeto qualquer aparece como um fim que o transcende, tornando, assim, o pensamento um mero meio. O auge da sapiência²¹⁶ é iniciado justamente através da prudência de não cair na armadilha de imaginar um objeto qualquer como finalidade do desejo. E, após isso, entender que a exigência do pensamento se dá como afirmação absoluta da união entre as forças modais que somos e a *Natureza* inteira. Tal afirmação se dará no *De Intellectus* como transição existencial, mediada pela ideia de um *Ser* que envolve três elementos: a) ser o ponto de interseção entre as ideias, b) afirmar um campo de relações imanentes, ou seja, de união entre as coisas; e c) ser critério de *publicização* das ideias.

A noção do *Ser* *perfeitíssimo* envolverá objetivamente esses três elementos. Ora, pensar um ponto de interseção entre as ideias é possível à medida que, em nós, já há um sentido de pertencimento ao conjunto das relações modais, que são evidenciadas através das relações mesmas que já experimentamos.²¹⁷ Temos uma experiência da vida em comum, uma vez que existir é saber-se no espaço de relações onde certos bens são valorados e compartilhados, sendo tais valorações e compartilhamentos uma forma de perceber o sentido em comum dos bens.

Perceber a interseção entre as partes é algo que experimentamos. Por isso mesmo, torna-se possível ao entendimento conceber uma noção que envolve a ideia de totalidade. O problema é que a ideia de ponto de interseção pode ser *corrompida*, uma vez que certos bens da vida ordinária são vistos como finalidades do desejo. Porém sabemos que o próprio entendimento *exige* uma percepção que abole esses bens como fins. Pois, segundo a perspectiva do entendimento, o desejo empreende um caminho em que a ideia de interseção constitui-se como auto-organização de um todo que pode não se submeter à ânsia de querer certos objetos como fins.²¹⁸ Portanto, constituir a ideia sobre o que pode ser um verdadeiro ponto de interseção é pensar o *Ser* *perfeitíssimo* como gênese de um movimento que não visa a um fim fora do movimento mesmo. Na verdade, Spinoza deslocará, no *De Intellectus*, a forma de pensar que vê nos bens perecíveis o móvel da ação. Para ele, há um plano de interseção onde tudo acontece segundo as *normas* imanentes ao plano, e não segundo um fim que separa o desejo de seu movimento imanente. Por isso, conceber uma ideia que expressa o nexos entre todas as ideias, que poderão ser descobertas e compartilhadas é uma perspectiva

²¹⁶ *TIE* 31: *sapientiae culmen*.

²¹⁷ A intuição de que estamos ligados a um conjunto de relações que nos ultrapassa, e é condição de nossa existência, acontece como percepção de que as partes estão unidas ao todo.

²¹⁸ Laurent Bove pensa tal processo como “*désir en acte d’auto-organisation*”. Cf. *Spinoza. Philosophe de l’amour*, Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2005, p. 146.

que abole a noção de fim. Uma noção equívoca, produzida através de crenças inadequadas em certos bens.

Assim, a primeira condição para afirmar a ideia do *Ser perfeitíssimo* (*ideae Entis perfectissimi*) encontra-se na evidência de um pertencimento ao conjunto das relações que forma um todo em si mesmo. Por isso, afirmar um *eu* pré-existente às relações é manter uma linha de pensamento em que se reforça um sentido de separabilidade da mente em relação ao todo. O puro *eu*, como condição do pensamento, forja uma cisão entre as condições reais e o próprio pensamento. Spinoza evita desde cedo essa cisão. Ao invés de iniciarmos a trajetória do pensamento a partir de uma entidade formal pré-existente, seja a alma e (ou) um Deus transcendente, começamos através da percepção de que há uma *união* entre a mente e a *Natureza*, pois há uma relação indissociável entre as partes e o todo. É sempre a partir de uma relação imanente que é possível formar uma ideia verdadeira qualquer. Transitamos de uma existência real, em que a imaginação recolhe efeitos de realidades, até ao campo das noções que serão úteis à própria existência. O problema é que a transição não deixa de ser obstruída por certas formas de imaginação. Uma dessas formas é o finalismo. A outra é exatamente a ideia do *eu* como entidade pré-existente ao conjunto das relações onde a existência humana é de fato experimentada.

O que precede qualquer existência não é algo da ordem da substância individual, e sim um campo de relações onde a existência individual se efetiva. É a ordem das interseções que garante os movimentos de uma vida, assim como garante a possibilidade de se exprimir como força em transição ativa. Com Spinoza, livramo-nos de imaginar a existência humana em termos de *eu*, ou seja, de individualidade abstrata. É a partir de um todo onde as partes são constituídas que podemos formular a percepção de uma realidade singular. O fato é que toda realidade singular somente se individua no interior de um todo onde há forças em relações umas com as outras, e não a partir de uma substância individual que transcenderia as relações mesmas. Spinoza organiza a possibilidade de pensar a singularidade da existência humana a partir da perspectiva dos encontros entre as forças presentes no conjunto das relações vividas.

A noção do *Ser perfeitíssimo* como o ponto de interseção entre as ideias é idêntica à noção de ente absoluto como *origem e fonte de tudo*²¹⁹, pois, esse ente não é evidente senão

²¹⁹ TIE 42: [...] *originem et fontem totius Naturae* [...]. Gilles Deleuze interpreta a relação entre o *Ser perfeitíssimo* e as ideias a partir da capacidade que têm as ideias de reproduzir “automaticamente” o encadeamento das coisas na natureza: “A partir de l’idée de Dieu, la production des idées est en elle-même une reproduction des choses de la nature; l’enchaînement des idées n’a pas à copier l’enchaînement des choses, il reproduit automatiquement cet enchaînement, dans la mesure où les idées sont produites, elles-mêmes et pour leur compte, à partir de l’idée de Dieu”. Cf. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression*, Paris: Minuit, 1968, p. 124.

através das ideias dos acontecimentos que ocorrem e jamais se separam no interior do absoluto. Trata-se de pensar os fios das relações atados uns aos outros, de modo que o sentido de *união* esteja preservado de qualquer ingerência imaginativa, que queira impor uma superioridade da mente em relação às coisas, ou de um Deus transcendente em relação aos acontecimentos. Trata-se, ainda, de evitar que as faculdades humanas possam ser imaginadas como fechadas sobre si mesmas, ou seja, fora das relações onde elas de fato se efetivam. O *Ser absoluto* é o lugar onde todos os encontros são e podem ser reais. Podemos pensar esse *Ser* como os próprios acontecimentos ligados através de um núcleo *comum*²²⁰, capaz de formar as singularidades de cada acontecimento. Logo, o que entra em jogo é sempre a ideia de uma interseção entre o que ocorre e o fio de ligação entre os elementos presentes no ocorrido.

A ideia do *Ser perfeitíssimo* é a afirmação mesma de um campo de relações que forma o todo da *Natureza*. Ora, à medida que Spinoza faz dessa ideia a condição de seu *método*, de seu pensamento mesmo, ele começa a abrir a perspectiva de que há uma possibilidade de compartilhar as ideias pelo fato mesmo de que as coisas se relacionam umas com as outras dentro de um processo contínuo de reciprocidade e produção. Então, o dinamismo que envolve a noção do *Ser perfeitíssimo* se estabelece, uma vez que, sendo ela o próprio campo de relações, cabe ao pensamento descobrir os elementos de contato entre as ideias que irão formar o nosso modo de percepção no real.

Ora, pensar em termos de ponto interseção é afirmar que há, entre as ideias, um plano comum, ao qual elas pertencem, e podem ser compartilhadas. E mesmo as percepções separadas do movimento real da *Natureza*, por exemplo, as ficções, se explicada a sua constituição, perceberemos que, nas suas produções, há uma debilidade imaginativa ao confundir e misturar certas propriedades das coisas que, de fato, não se misturam.

Ter a ideia do *Ser perfeitíssimo* como plano onde todas as derivações são possíveis é estabelecer um todo de conexões em que os movimentos das ideias podem ser distinguidos em termos de aproximações *fracas* e *fortes*. As primeiras estariam sempre ligadas a uma forma de abstração que separa o entendimento do movimento da própria *Natureza*, e as segundas fariam-nos entrar no movimento contínuo de descobertas de ideias capazes de nos lançar num trabalho de aperfeiçoamento da percepção e do ato de compartilhá-las. Logo, não se trata apenas de distinguir a ficção segundo um critério formal, mas, ao lado da formalidade,

²²⁰ TIE 110: *jam aliquid commune statuendum est, ex quo hae proprietates necessario sequantur* / “deve-se estabelecer alguma coisa comum, da qual se sigam necessariamente estas propriedades”.

estabelecer um critério em que todas as ideias podem ser apreciadas segundo um critério de uso, isto é, um critério ético-cognitivo.

Quanto mais as relações de que somos constituídos ajudam a prolongar em nós um afeto de inteireza, ou seja, de pertencimento a um todo humano, mais somos aptos a transitar e perceber as aproximações fortes entre as ideias. A noção inicial do *Ser perfeitíssimo* é a visão primordial que possibilitará a derivação de todas as aproximações entre as ideias. E a força das relações entre as ideias se dará à medida que o ponto de contato entre seus elementos forma um todo consistente, verdadeiro. Ora, ao mesmo tempo em que o processo constitutivo das ideias a partir do *Ser perfeitíssimo* se abre ao entendimento, abre-se também a possibilidade de constituir relações existenciais mais fortes. O plano de imanência das ideias é, efetivamente, celebração do *comum*.

3.5. Uma teoria do conceito

O que é conhecer as condições formais de produção dos conceitos? Podemos separar tais condições do percurso ético-cognitivo²²¹ em que eles são produzidos? Para Gilles Deleuze e Félix Guattari, engendramos os conceitos que estão relacionados às nossas *transições* em curso.²²² O fato é que o modo como uma percepção é produzida nos aproxima ou nos separa de um modo de ser já em curso. Na verdade, ao mesmo tempo em que conservamos a força produtiva dos conceitos, sofremos as variações dessa capacidade na medida em que as percepções favorecem ou diminuem a realidade em que já estamos. Estamos no trânsito da vida, e os conceitos expressam um tipo de movimento em que a mente pode descobrir e conquistar os caminhos mais saudáveis. Assim, as condições formais de produção dos conceitos e o percurso da própria vida se remetem reciprocamente, mas não sem uma devida tensão.

O *De Intellectus* não deixa de reforçar a relação entre a existência e a percepção.²²³ Estando uma vida no curso de uma transição própria, tal movimento se constitui duplamente: como construção de um estilo de vida e como alteração perceptiva da realidade. No espaço dessa transição, o caminho que se abre é constituído como tensão. Ora, uma vez que a

²²¹ Definimos esse percurso como uma ligação inseparável entre o modo como nos organizamos na existência e os elementos cognitivos que usamos para tal organização.

²²² Cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Éditions de Minuit, 1991, p. 32: "Bien sûr, les nouveaux concepts doivent être en rapport avec des problèmes qui sont les nôtres, avec notre histoire et surtout nos devenirs".

²²³ TIE 49. *quaenam sit optima perceptio, cujus ope ad nostram perfectionem pervenire possimus* / "qual é a melhor percepção, com auxílio da qual poderemos alcançar nossa perfeição".

organização em curso passa a ser realizada fora das relações mais habituais de uma comunidade, a própria transição entra em choque com certas normalidades instituídas, a saber, aquelas que podem fragilizar o movimento em curso.

A exigência de instituir uma nova maneira de ser corresponde, no plano teórico, à exigência de uma nova percepção? As duas exigências não podem se dissociar. Mas, por outro lado, as exigências instituídas no plano da vida cotidiana podem entrar em tensão com o que se apresenta como uma nova necessidade em curso. Ora, mesmo uma vez sintonizando internamente as exigências que fazem emergir o trabalho meditativo, a tensão acontece, já que não há garantias absolutas de que o entendimento será mais favorecido do que as formas de prejulgamento instituídas cotidianamente. O entendimento é uma atividade que não se acomoda às formas da existência e das percepções instituídas. O intelecto constitui formas, mas sua efetivação mais forte se dá como retomada de si mesmo, como produção contínua de sentido.

Alterar uma forma de existência é já uma alteração na ordem dos conceitos. As condições de produção dos conceitos passam necessariamente pela alteração do modo como nos organizamos perante as obrigações cotidianas. E é justamente após a quebra de uma forma existencial fadada à repetição do já instituído que nasce a possibilidade de compor relações mais salutares ao fortalecimento de uma vida. Spinoza encontrou um ritmo existencial que o favoreceu no trabalho de construção de uma melhor percepção da existência. Para ele, o uso posterior de uma arte de polir lentes, como ato de autonomia econômica, o ajuda a se liberar dos vínculos que o mantinham preso ao círculo de relações comerciais menos favoráveis à atividade filosófica. O Spinoza filósofo só é possível dentro de relações abertas, que possibilitam a construção de um modo favorável à experiência do pensamento. E faz parte dessas relações um conjunto de acordos e de alianças singulares. Então, a tensão se dá, uma vez que a condição de desenvolvimento da potência do entendimento se faz como desvio de um caminho instituído e como realização de uma nova exigência. A *conversão*²²⁴ ao pensamento é um modo de ser que se desvia de uma trajetória e concebe outra, determinada por um afeto capaz de reunir a vida ao plano do entendimento.

As redefinições dos modos de ser emergem como umas das condições e dos efeitos de uma maneira de existir e pensar em curso. Pode-se não encontrar ponto de unidade entre o existir e o pensar, e tal dissociação é um estado de fraqueza do nosso ser. É possível

²²⁴ Cf. Arrien, *Manuel d'Épictète*. Introduction, traduction et notes par Pierre Hadot, Paris: LGF, 2000, p. 12: "Arrien ne se contenta pas d'écouter les cours, comme la plupart de ses riches condisciples, qui ne retenaient des leçons du philosophie que quelques lieux communs destinés à orner les discours politiques de l'homme d'État ou de l'avocat, mais il se convertit sincèrement à la vie philosophique".

argumentar essa dissociação como a única condição do homem? A debilidade é um estado de nossa natureza; no entanto, não representa o todo da nossa natureza. Somos efetivamente transições.

A existência e o pensamento se evidenciam como transições de formas e de afetos que emergem nas relações em curso. As redefinições são novas maneiras de se auto-organizar na *Natureza*. E as passagens temporais nascem de uma exigência atemporal que caracteriza o nosso ser inteiro. Ora, a separação entre a exigência de novos modos de percepção da própria ideia de redefinição existencial é o sintoma moderno de separabilidade entre a mente e a *Natureza*. Spinoza sempre evitou essa separação. Um passo no campo dos conceitos não se faz sem uma nova organização existencial e perceptiva. Pois se trata sempre de uma passagem que envolve a existência e as ideias.

Mas, sem dúvida, a composição de uma ideia envolve os elementos teóricos que a fazem consistir no terreno da própria construção conceitual. A ordem da composição exigida para formar um conceito implica um movimento que principia e se desenvolve a partir da lógica da própria composição. Assim, o ponto de interseção entre o conceito e a sua ordem de composição é constituído a partir da própria noção de imanência. Os elementos teóricos exigidos para compor um conceito estão presentes no ato mesmo da composição. Por outro lado, tudo que é necessário para a instituição de uma nova existência se encontra no espaço mesmo das relações onde uma nova possibilidade emerge. As possibilidades momentâneas de uma coisa singular, de sua preservação e de seu desenvolvimento, estão ligadas às condições reais que permitem certa efetivação.

Da mesma maneira que a *Natureza* é um movimento autônomo, também a ideia encontra, a partir das suas condições internas, a lógica da sua produção. A imanência é a própria indissociabilidade entre a causa genética e a realidade da ideia que decorre dessa causa. Uma ideia é a aliança entre seus elementos teóricos necessários, e assim ela se compõe e expressa seu sentido. Do mesmo modo, uma existência se dá no encontro entre os corpos que o compõem. O sentido é a contínua composição de si na existência.

As mesmas mãos que iniciam o polimento das lentes estão associadas à ideia de autonomia de vida que o entendimento concebe para si mesmo. O polir como afirmação de uma nova trajetória é um movimento de autonomia econômica que (como experiência) ajuda a entender a noção de autonomia no campo do entendimento. A ligação entre essa experiência e a ideia é um movimento ético-cognitivo. Pois a ligação entre o ético e o cognitivo se dá devido ao fato de que estamos inteiros na *Natureza*. Os modos de ser e de perceber estão unidos no mesmo plano.

Quanto à dimensão afirmativa da autonomia, ela é tanto a fabricação²²⁵ do que é necessário à existência, quanto a afirmação das ideias ligadas à necessidade de produzir modos de percepção cada vez mais fortes. A força da qual nasce essa capacidade de afirmação é *nativa*; logo, a primeira noção que se refere à constituição do nosso ser é a de força imanente.

Na verdade, os conceitos são possíveis devido ao fato de que a capacidade de produzi-los depende dos recursos intelectuais de que já dispomos. Ora, pensar uma teoria do conceito é inicialmente entender que a ordem do pensamento se constitui através de uma força produtiva contínua. A potência do intelecto se dá como ato de compor conceitos a partir das condições existentes, ou seja, a partir das condições dadas em curso.

Na ordem da composição de um conceito, não é a referência empírica que fará sustentação do que o conceito expressa. Um conceito consiste nele mesmo como mero ato de autonomia do pensamento. Desse modo, Spinoza, ao tratar da inteligibilidade da ideia, jamais a condiciona ao que pode ser sua referência. A ideia é inteligível a partir dela mesma. É a força do entendimento que a compõe, e não uma referência é a sua causa. É a própria capacidade de construir os *instrumentos intelectuais*²²⁶ que vai ajudar a produzir as obras que servirão sempre como novos instrumentos para a continuidade da vida meditativa.

Sabemos pensar uma *obra* como um instrumento favorável à experiência do pensamento? Uma obra é um instrumento; usá-la é continuar o caminho que faz o entendimento ganhar as velocidades mais sádias. É assim que Spinoza associa *o cume da sabedoria* (TIE 31) ao processo contínuo de descobertas daquilo que melhor convém ao nosso ser. Por isso mesmo, o uso de uma obra se faz como trabalho que convém às obras em curso. Então, a alegria contínua é a ação que decorre da ação afetiva que se produz no encontro entre as forças. O trabalho como ação instaura um campo de afetabilidade onde uma ação afeta outra, do mesmo modo como as ideias correspondentes a esse trabalho se afetam reciprocamente.

A força do entendimento e a capacidade de usar os instrumentos disponíveis são as condições fundamentais que acionam a feitura dos conceitos. Mas, ao lado dessas duas condições, sendo a primeira *nativa* e a segunda exercitada no *comércio* (nas relações) da vida intelectual, torna-se essencial construir uma ideia de *causa genética*. Assim, uma teoria do conceito envolve, desde o início, a noção de imanência da causa ao processo de construção de

²²⁵ Fabrica-se o que abre um caminho por onde as nossas transições são possíveis. Ora, nos compomos no real concebendo as realidades que são necessárias aos trânsitos de vida que nosso ser exige.

²²⁶ TIE 31: *instrumenta intellectualia*.

uma ideia. Na verdade, o conceito institui um espaço de sentido inteligível por si mesmo. E é a concepção de um movimento essencial que institui o campo de feitura do conceito. Essa feitura é sempre animada por uma relação indissociável entre a ideia que se produz e a condição essencial de sua produção. A indissociabilidade da produção e do produto se mostra à medida que o produzido guarda, em si mesmo, o que é essencial para sua construção. Ora, diante de uma ideia dada qualquer, a *norma*²²⁷ de sua produção é intrínseca ao que se apresenta. Pois pensar o vínculo entre a ideia do *Ser perfeitíssimo* e as ideias dos seres singulares é um esforço que deve levar em consideração a própria inseparabilidade entre as ideias e a sua causa genética.

A existência de um conceito depende das ideias que o compõem e da ordem da sua composição. A essência e a norma, percebidas pela potência do intelecto, permitem a constituição de um campo de sentido onde o intelecto mesmo pode nutrir-se. A essência reúne os elementos genéticos que devem compor o conceito. A norma²²⁸ é o próprio critério de ajustamento entre tais elementos. No processo da composição do conceito, o intelecto utiliza a norma, uma vez que ela conduz um acordo entre os elementos genéticos. Esse acordo assegura a consistência do que se expressa. Assim, a verdade de um conceito está na consistência de sua composição, e a certeza²²⁹ de sua veracidade está na percepção de que ele envolve aquilo que é apropriado à sua construção. A relação entre essência, norma e potência do intelecto é realizada através do ato mesmo em que a relação desencadeia um processo de dedutivo exigido²³⁰ pelo intelecto e *sentido* como adequado.

Mas, sendo o intelecto uma força que constitui novas *transições* no espaço-tempo onde o comércio entre as ideias acontece, essa força instaura as tensões que se apresentam em cada momento da existência. Pensar a composição de um conceito a partir dos elementos que devem estar envolvidos na sua composição reforça a ideia de entendimento como potência

²²⁷ A ordem da composição.

²²⁸ Para Jean-Marie Beyssade, a norma é identificada às regras condutoras da mente: “Elle est au principe des règles selon lesquelles l’esprit doit être dirigé pour qu’il forme correctement d’autres idées vraies”. Cf. *Spinoza et la norme*, sous la direction de Jacqueline Lagrée, Paris: Press Universitaires Franc-Comtoises, 2002, p. 17. O risco dessa interpretação sobre a norma é colocá-la como algo que transcende o próprio entendimento, de modo a dirigi-lo, pois o que dirige o entendimento é algo dado na sua própria potência. Portanto, a norma nasce da força do próprio entendimento, uma vez que ele percebe, através do ato de construção do conceito, o que é necessário, para chegar a uma forma adequada de expressão. A imanência da norma é bem pontuada, segundo Pascal Sévérac: “La norme est conçue à la fois dans sa productivité et dans son immanence: elle ne se distingue pas de son action même, c’est-à-dire des effets donc elle est la cause; et elle ne diffère pas de l’activité même de l’individu qu’elle norme, puisqu’elle n’agit pas *sur* lui, d’en haut, mais *en* lui, en le constituant”. *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris: Honoré Champion, 2005, p. 344.

²²⁹ TIE 35: *modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo* / “como sentimos a essência formal é a própria certeza”.

²³⁰ Martial Gueroult pensa em termos de “exigences intimes de la raison”. Cf. *Spinoza I*, Paris: Aubier-Montaigne, 1968, p. 14.

autônoma, capaz de descobrir normas e se manter vinculado ao processo constitutivo dos conceitos. O problema é quando uma norma pretende se fixar como realidade superior à própria potência que a constituiu. É quando a norma, ao invés de nutrir a força perceptiva do entendimento, passa a constrangê-lo, ou seja, a reduzi-lo a um nível de visibilidade débil, estagnado. A norma afirma o que é intrínseco ao que se compõe, pois ela está presente no ato de compor. Trata-se de uma descoberta que emerge na ação de compor uma ideia, e não de uma lei que transcende o ato e o rege de fora. É por isso que somente podemos conhecer a norma de uma ideia verdadeira construindo uma ideia verdadeira.

Essa condição do conhecimento não exclui nenhuma potência individual da possibilidade mesma de conhecer; pelo contrário, todas as potências estão aptas ao conhecimento, pois estão relacionadas às outras potências e portam em si mesmas as forças nativas necessárias ao começo de uma atividade meditativa. O problema é que tal aptidão não se desenvolve sem que os prejudgamentos fixados na imaginação sejam pensados a partir da perspectiva da força do próprio intelecto. Assim, a reforma do intelecto não escapa de uma tensão inicial em que, de um lado, estão as representações assimiladas pelo *ouvir-dizer* e a *experiência vaga*, e, do outro, uma exigência de percepção que tende a ultrapassar o limite das representações nascidas desses modos de percepção.

A construção de um conceito realiza-se a partir de uma potência intelectual que opera segundo as normas internas que a construção mesma exige. Tal potência existe, mas também existe a percepção parcial das coisas. Por isso, o uso de um método em que a ideia produzida deve envolver necessariamente os elementos causais de sua produção revela-nos uma exigência que ultrapassa o limite das representações parciais das coisas. Ora, o uso da potência do intelecto acontece como movimento que ultrapassa as representações contingentes das coisas, pois um conceito é um movimento do intelecto em que os elementos que entram na sua construção se implicam necessariamente. Eles se implicam segundo uma norma de composição capaz de evidenciar a veracidade imanente ao próprio conceito. O conceito existe quando evidencia a causa genética daquilo que o define.

Quando Spinoza exemplifica, através do conceito de esfera²³¹, o modo segundo o qual uma definição é concebida, ele demonstra como os elementos internos da definição se

²³¹ TIE 72: *ad formandum conceptum globi fingo ad libitum causam, nempe semicirculum circa centrum rotari, et ex rotatione globum quase oriri. Haec sane idea vera est, et quamvis sciamus nullum in Natura globum sic unquam ortum fuisse, est haec tamen vera perceptio, et facillimus modus formandi globi conceptum. Jam notandum hanc perceptionem affirmare semicirculum rotari, quae affirmatio falsa esset, si non esset juncta conceptui globi, vel causae talem motum determinantis, sive absolute, si haec affirmatio nuda esset [...] Quare falsitas in hoc solo consistit, quod aliquid de aliqua re affirmetur, quod in ipsius, quem formavimus, conceptu, non continetur, ut motus, vel quies de semicirculo. Unde sequitur simplices cogitationes non posse nen esse*

relacionam de acordo com a norma de sua composição. Os elementos correspondem ao justo sentido daquilo que é necessário ao que se define. Há uma ordem interna que pode, inclusive, envolver elementos fictícios, mas eles são combinados segundo a norma que a composição exige. Por isso, a consistência entre todos os elementos ocorre à medida que o conceito os requer. O conceito depende da força do entendimento, que é sua causa eficiente, porém, o entendimento somente o concebe quando percebe as propriedades inerentes ao conceito. A força do entendimento percebe os elementos próprios da definição e os utiliza conforme as regras que a permite expressar.

A relação entre a força do entendimento, as propriedades das coisas e a norma de composição do conceito fazem do pensar um ato de junção entre a mente e as ideias das coisas na *Natureza*. Assim, pensar torna-se fazer a relação entre o intelecto e as propriedades essenciais das coisas. Mas essa relação se faz através da percepção do encadeamento necessário entre os elementos que vão expressar o conceito. E não se percebe a norma como algo anterior à percepção desse encadeamento. A norma é percebida no ato da construção. É na construção mesma da ideia verdadeira que a norma é descoberta. Se a norma fosse anterior, poderíamos apreendê-la sem conceber uma ideia verdadeira. Mas como o entendimento requer um critério para distinguir a verdadeira percepção dos prejudgamentos nocivos ao pensamento, então o critério para distinguir um do outro é *sentido*, uma vez que a certeza da ideia verdadeira faz o pensamento avançar de uma unidade simples de certeza à outra unidade, formando, assim, um composto de sentido consistente. O contrário dos prejudgamentos, pois eles reduzem a potência perceptiva do intelecto, uma vez que forjam afirmações que não pertencem aos conceitos que precisamos conceber.

A tensão existente entre os prejudgamentos e as definições é a mesma que existe entre as ideias mutiladas e os conceitos. Na mesma sequência, podemos dizer que, na ordem da existência, essa tensão acontece com o estilo de vida débil (preso às falsas percepções) e o estilo de vida que se constrói aliado à potência do entendimento. Ora, os estados parciais dos

veras, ut simplex simicirculi, motus, quantitatis, etc. idea. Quicquid hae affirmationis continent, earum adaequat conceptum, nec ultra se extendit, quare nobis licet ad libitum sine ullo erroris scrupulo ideas simplices formare / “para formar o conceito de esfera, crio arbitrariamente uma causa, a saber, um semicírculo que gira sobre o seu centro e dessa rotação como que nasce a esfera. Claro que esta é uma ideia verdadeira; ainda que saibamos que na Natureza jamais uma esfera se formou desse modo, este é, entretanto, um pensamento verdadeiro e o modo mais fácil de formar o conceito de esfera. É de notar, desde já, que esta percepção afirma que o semicírculo gira, afirmação que seria falsa, se não estivesse ligada ao conceito de esfera ou da causa que determina esse movimento; isto é, seria falsa em absoluto se essa afirmação fosse nua [...]. A falsidade, pois, só nisto consiste – que de uma coisa se afirme algo que não está contido no conceito que dela formamos, como o movimento e o repouso ditos do semicírculo. Donde se segue que as ideias não podem deixar de ser verdadeiras, como a ideia simples de semicírculo, de movimento, de quantidade. O que quer que estas ideias contenham de afirmação é adequado ao conceito delas e não vai além; pelo que podemos formar ideias simples à vontade, e sem medo de errar”. Trad.: Lívio Teixeira, 1966.

acontecimentos e as ideias assimiladas a partir das percepções parciais entram em desacordo com as percepções sobre os fios necessários que tecem os acontecimentos. É o excesso de figurações imaginativas (desconexas) em choque com a força perceptiva, força essa que procurará operar segundo a junção dos elementos evidentes no que acontece. É a confusão momentânea e a possibilidade de lucidez em cena. Na verdade, Spinoza entende o efeito das confusões na mente e, por isso mesmo, pensa em termos de superação, de *transição*. Pois há um nível de debilidade do intelecto²³² próprio da realidade humana, como também é próprio dessa realidade conceber os mecanismos de superação daquilo que o enfraquece. A mente esforça-se para constituir um *trânsito* mais favorável a si mesma, isto é, mais favorável à sua melhor continuidade na existência.

O par fraqueza e firmeza²³³ acontece tanto na ordem perceptiva quanto na existencial. E Spinoza vai pensar essas duas ordens ao expor uma doutrina da vontade²³⁴ na *Ethica*. A confusão (fraqueza) é um estado de vulnerabilidade perante as imagens mutiladas das coisas; nela, o intelecto pode afundar-se no jogo arbitrário em que as imagens estão envolvidas. Pode-se passar de uma imagem mutilada a outra, em certo estado de heteronomia. Essa passagem é determinada pelo modo como a imaginação é afetada.

O estado de fraqueza acontece pelo fato de a virtude reflexiva do intelecto ir sendo minada através de um processo em que associar as ideias truncadas ganha mais força em nós, do que o ato de conceber uma ideia verdadeira. Associar não é conceber, embora essas duas virtudes possam caminhar em acordo; mas isso quando elas são mediadas por um esforço de descoberta. É uma exigência imanente ao pensamento que força a superação das imagens através da construção de uma ideia verdadeira. A firmeza²³⁵ será, portanto, o uso da força do entendimento, tendo em vista a superação de um estado de heteronomia produzido pela adesão às imagens. Adere-se sem refletir a lógica do encadeamento presente nas imagens. Por

²³² Filippo Mignini observa que não pode haver na *Natureza* uma *impotentia rationis*. Segundo ele, essa noção de impotência é um ser de razão. Cf. *Spinoza. Puissance et impuissance de la raison*. Coordonné par Christian Lazzeri, Paris: PUF, 1999, p. 43: “Ce concept d’impuissance n’exprime pas quelque chose de réel et de positif, mais un pur être de raison, une notion relative qui indique seulement la puissance mineure d’un être comparée avec la puissance majeure d’un autre être qui est contraire au premier et capable de le détruire”. (Pensamos que impotência e potência também se dizem de um mesmo ser comparativamente aos estados que ele experimenta).

²³³ TIE 13: *imbecillitas/multo firmiorem*.

²³⁴ *E. II, prop. 49, sc. 1*: “Começo, assim, pelo primeiro ponto, advertindo os leitores para que distingam cuidadosamente entre, por um lado, a ideia ou o conceito da mente e, por outro, as imagens das coisas que imaginamos. É preciso também fazer uma cuidadosa distinção entre as ideias e as palavras pelas quais significamos as coisas. Pois muitos – seja por confundirem inteiramente essas três coisas, quer dizer, as imagens, as palavras e as ideias, seja por não distinguirem com o devido cuidado, nem, enfim, com a devida prudência – ignoraram inteiramente essa doutrina sobre a vontade, cujo conhecimento, entretanto, é absolutamente indispensável para conduzir sabiamente tanto a indagação quanto a vida”.

²³⁵ Cf. *E. III, prop. 59, sc.*: “Por firmeza compreendo o desejo pelo qual cada um se esforça por conservar seu ser, pelo exclusivo ditame da razão”.

isso, a fraqueza se dá como adesão irrefletida. E o início da firmeza se dá como reflexão, isto é, como passagem ao problema sobre o que é existir.

Spinoza não deixa de pensar sobre a fraqueza ou o nosso estado de confusão na *Natureza*. Podemos pensar, inclusive, um poder próprio da fraqueza? É com o mesmo vigor que se adere ao verdadeiro e ao falso? A distinção entre uma ideia verdadeira e uma falsa deve encontrar algum critério, ou isso não é possível? A norma da ideia verdadeira instaura um critério de distinção entre o verdadeiro e o falso. Mas a norma é da ordem do concebível intelectualmente, enquanto que a falsa ideia é da ordem da assimilação dos signos externos e da privação da verdade. A adesão aos signos externos jamais tem o mesmo valor que a concepção de uma ideia. O problema é que, seja a adesão aos signos ou a concepção das ideias, os dois movimentos do pensamento dependem de um sentimento de crença que faz uma e (ou) outra atuar em nós.

A ignorância é um estado da vida humana. A potência do conceito alimenta os atos do intelecto. Mas não estamos livres das adesões²³⁶ às falsas ideias. Nem somos impossibilitados de constituir um movimento perceptivo como vida meditativa. De fato, no limiar da experiência do entendimento, a imaginação e o intelecto estão entrelaçados, de modo que as imagens das coisas e a força intelectual procuram se apropriar dos efeitos das imagens através da aliança entre essas duas virtudes humanas. Uma tensão dura o tempo em que ainda não se descobriu a norma segundo a qual os efeitos das imagens são percebidos através das causas. Ora, uma vez que se começa a conhecer as coisas segundo a força dos conceitos, então é possível aplicar aos casos mais particulares a norma que distingue as verdadeiras ideias das falsas percepções. Entretanto, a ignorância é uma sombra que perpassa o mundo dos homens todo tempo.

A apropriação das forças do intelecto implica distinguir as verdadeiras percepções das falsas; mas, além disso, implica constituir uma relação com as percepções fictícias de forma que se descubra nelas uma potência imaginativa²³⁷ (*TIE* 72) que precisa ser aliada ao intelecto. Não se trata de censurar as percepções fictícias, e sim de positivar a potência da simulação através da capacidade que tem o intelecto de se apropriar dessa força. É necessário

²³⁶ Cf. *E. II, prop. 49, sc.*: “Assim, quando dizemos que um homem se satisfaz com ideias falsas e não duvida delas, não dizemos com isso que ele está certo, mas apenas que não duvida [...]. Qualquer que seja o grau com que um homem, supostamente, adere a ideias falsas, jamais diremos, entretanto, que ele está certo. Pois, por certeza compreendo algo de positivo”.

²³⁷ Na definição de esfera feita por Spinoza, apresenta-se a afirmação de que um semicírculo gira sobre seu centro; essa afirmação isolada é falsa, mas, uma vez que ela está ligada ao conceito de esfera, torna-se verdadeira. Nesse sentido, o uso de uma afirmação fictícia ganha valor de verdade quando ela é aliada ao conceito que se concebe. As possíveis afirmações que compõem um conceito são feitas a partir de uma lógica interna que as alia de forma que elas compõem um todo consistente. Cf. *TIE* 72.

usar a ficção, submetida ao trabalho de conceber as ideias verdadeiras. O começo da distensão entre a imaginação e o intelecto se dá justamente no processo de aliar essas duas forças através da concepção de vida humana como vida dedicada a liberação das forças do pensamento. É a vida como desejo contínuo de descobertas. Uma vida que se reconstitui como construção de percepções verdadeiras, assim como de construções de ficções que potencializam o pensamento. Na verdade, como esforço de descoberta, o intelecto apropria-se das forças inventivas da imaginação tendo em vista o aperfeiçoamento da forma de ser e perceber o real. Mas pode haver um estado de ignorância em que não se sabe ao certo o que é percebido ou afirmado?

Spinoza define uma relação entre a ignorância e a heteronomia. A ignorância se define pela impotência de encadear as ideias a partir da própria virtude do intelecto. E, no primeiro estágio, define-se pelo fato de não sentir e nem afirmar algo de si mesmo a partir de uma percepção própria.²³⁸ Nesse caso, a percepção do que deve afirmar é posta por causas exteriores, sem que exista uma reflexão a respeito da obrigatoriedade dessa afirmação. Logo, o estado de ignorância identifica-se ao de um autômato desprovido de intelecto (*TIE* 48).

Ora, sem afirmar a própria existência a partir de uma percepção própria, não é possível uma iniciação ao universo dos conceitos. O trato com os conceitos implica autonomia intelectual. Sem que o intelecto se aproprie das afirmações que é capaz de fazer não pode haver vida ligada ao conhecimento. E Spinoza pontua que há um estágio de dúvida, que se dá como temor de afirmar alguma ideia; é o estágio cético, o mais débil nível no processo do conhecimento. Entretanto, a evidência de que existimos supera imediatamente qualquer estágio de dúvida. Somente afetados por algum preconceito, que obscurece a evidência de que existimos, não poderemos sentir e afirmar alguma ideia a partir da nossa própria força do intelecto.

De imediato, o pensamento exige a afirmação de uma força que lhe é imanente. Podemos conceber ideias claras a partir dessa força. Mas não podemos negar que, também ao lado da virtude de formar ideias que exibem²³⁹ a totalidade da causa de uma coisa, existe um estado existencial que expressa ideias parciais, mutiladas. A tensão entre a exigência de expressar uma ideia adequada e o estado de percepção parcial das coisas acontece pela nossa própria condição de ser pensante, que ora pode conhecer uma coisa segundo sua causa

²³⁸ Cf. *TIE* 47: *Nam neque seipsos sentiunt*/ “estes nem de si mesmo têm consciência”. Trad.: Lívio Teixeira, 1966. “Ils ne se sentent pas eux-mêmes”. Trad.: Bernand Pautrat, 2009.

²³⁹ Cf. Martial Gueroult, *Spinoza II – L’âme*, Paris: Aubier, 1974, p. 482: “les définitions génétiques du cercle, de la sphère, de l’ellipse, etc., prises pour exemples dans le *De intellectus emendatione*. Ces définitions sont le type des idées adéquates, puisque chacune, exhibant la production de son objet, embrasse en elle la totalité de sa cause”.

próxima, e ora apenas em função dos efeitos parciais das coisas sobre a mente.²⁴⁰ Não se trata de um conflito inato entre as faculdades de imaginar e raciocinar, e sim de uma tensão que nasce à medida que o intelecto exige ultrapassar a visão truncada das coisas, pois a condição natural de perceber as coisas parcialmente, e ainda em conformidade aos prejuízos já fixados, não satisfaz a condição de procura exigida no processo do conhecimento. Na verdade, o processo do conhecimento é um movimento que faz parte da potência do intelecto, mas as condições de efetivação do processo dependem do acionamento de disposições internas e de relações específicas onde tais disposições podem se desenvolver.

O que aciona uma reflexão? Para Spinoza, a exigência de conceber uma ideia verdadeira é o ponto de partida da reflexão. Segundo Laurent Bove²⁴¹, essa exigência se identifica com o próprio desejo de liberdade (de autonomia) e, ao mesmo tempo, de combater o que nos impede de constituir as percepções verdadeiras das coisas.

No *De Intellectus*, Spinoza não demonstra a força da ideia verdadeira vinculada a uma dimensão política da vida; no entanto, a necessidade de afirmar a produção do conceito como um movimento de autonomia do entendimento força um posicionamento existencial em que já não é possível aderir ou se satisfazer com ideias que não passam pela avaliação do intelecto. Torna-se impossível aderir a ideias sem que elas sejam avaliadas segundo a norma da ideia verdadeira. Tal impossibilidade concentra imediatamente o intelecto nas suas próprias forças e, assim, aciona-se no desejo a afirmação de si mesmo como potência reflexiva, isto é, como potência capaz de formar percepções a partir do movimento segundo o qual o entendimento se autoconstitui através das ideias adequadas.²⁴² De fato, não podemos separar a produção do conceito do modo como podemos viver. Se a relação entre a ideia verdadeira e uma vida livre ainda não estava totalmente definida no *De Intellectus*, não é porque essa relação seja

²⁴⁰ TIE 73: *Quod si de natura entis cogitantis sit, uti prima fronte videtur, cogitationis veras, sive adaequatas formare, certum est, ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt* / “Porque se é da natureza do ser pensante formar pensamentos verdadeiros ou adequados, o que é patente à primeira vista, então é certo que as ideias inadequadas se produzem em nós somente pelo fato de sermos parte de um ser pensante cujos pensamentos constituem nossa mente às vezes no todo, às vezes só parcialmente”. De fato, segundo Spinoza, a mente é constituída por ideias adequadas e inadequadas. A sua totalidade envolve essas duas formas, visto que há ideias que podemos conceber e há ideias que são produzidas em nós pelos efeitos das coisas.

²⁴¹ Laurent Bove, *La stratégie du conatus – affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris: Vrin, 1996, p. 16: “Chaque vraie idée (comme idée adéquate) sera donc toujours une victoire contre la violence de la non-pensée d’une “époque”, et c’est de manière révolutionnaire qu’elle s’actualisera selon le mouvement réel de la constitution dynamique du Réel, par la création d’un nouvel espace-temps immanent à la pensée elle-même et nouveau de toute éternité”.

²⁴² Na *Carta LX*, de Spinoza à Tschirnhaus, Spinoza identifica a ideia adequada com a ideia verdadeira: “Je ne reconnais aucune différence entre l’idée vraie et l’idée adéquate, sinon que le mot de vraie se rapporte seulement à l’accord de l’idée avec son objet, tandis que le mot d’adéquate se rapporte à la nature de l’idée en elle-même”. Cf. Spinoza, *Lettre LX*, Paris: Flammarion, 2008, p. 848. Trad.: Charles Appuhn.

impertinente ali, mas porque os elementos que ali Spinoza expõe são como as experiências de um movimento que será contínuo.

E o que pode nos impedir²⁴³ de formar as percepções adequadas das coisas? Não há dúvidas de que as percepções sobre as coisas derivem dos efeitos de relações, aos quais associamos as palavras de que dispomos. Aliás, as palavras, como representações de efeitos imediatos, expressam uma forma de ser afetada pelas coisas. Nesse ponto, em que as palavras tentam dar conta da experiência de ser afetado, não há maiores confusões, uma vez que elas estão apenas expressando efeitos de relações segundo a perspectiva do polo afetado. Mas o problema toma um contorno complicado quando as palavras ganham um poder de afirmação ou de negação sem que aquilo que elas afirmam ou negam esteja correspondendo ao espaço real, onde certas relações ocorreram e as palavras derivaram. Há algo da ordem imaginativa, que agrega uma autoridade e um poder às palavras de forma tal, que elas operam na imaginação, mas sem o vínculo com as experiências reais de onde elas poderiam ter derivado. É absurdo acreditar numa *mosca infinita* ou na existência de uma *alma quadrada*, porém podemos afirmar essas ideias com palavras²⁴⁴ e, assim, constituir uma crença a partir de relações que já operam num regime de delírio²⁴⁵, fundado em ideias falsas.

A forma de afirmação que sabe o caráter fictício de tais ideias imediatamente entende o absurdo de juntar mosca e infinito, alma e quadrado. No entanto, se, por um lado, há uma maneira de entender que tais relações entre termos se dão apenas no plano das palavras, por outro, pode-se formar uma crença nas relações fictícias entre os termos. O regime dos conceitos tensiona as crenças derivadas de ideias falsas.

²⁴³ Essa questão será melhor explorada no Capítulo 4, especificamente no tópico intitulado *Os combates do método*. Aqui apenas demonstraremos a necessidade de distinguir o plano da palavra do plano do conceito.

²⁴⁴ TIE 58: *Quod, quo mens minus intelligit, et tamem plura percipit, eo majorem habeat potentiam fingendi, et quo plura intelligit eo magis illa potentia diminuatur. Eodem ex. gr. Modo, quo supra vidimus, nos non posse fingere, quamdiu cogitamus, nos cogitare et non cogitare; sic etiam, postquam novimus naturam corporis, non possumus fingere muscam infinitam; sive postquam novimus naturam animae, non possumus fingere eam esse quadratam, quamvis omnia verbis possumus effari. Sed, uti diximus, quo minus homines norunt Naturam, eo facilius multa possunt fingere; veluti, arbores loqui, homines in momento mutari in lapides, in fontes, apparere in speculis spectra, nihil fieri aliquid, etiam Deos in bestias et homines mutari, ac infinita ejus generis alia / “quanto menos a mente entende e mais coisas percebe, mais poder tem de fingir (*potentiam fingendi*), e, quanto mais entende, mais diminui aquele poder. Do mesmo modo que, como vimos antes, não podemos, por exemplo, fingir que pensamos ou que não pensamos enquanto estamos pensando, assim também, uma vez que conheçamos a natureza do corpo, não podemos fingir que pensamos uma mosca infinita; nem podemos fingir que pensamos uma alma quadrada, uma vez que conheçamos a natureza da alma, ainda que tudo isso possamos dizer em palavras. Mas, como dissemos, quanto menos os homens conhecem a natureza, mais facilmente podem multiplicar suas ficções, tais como árvores que falam, homens que instantaneamente se transformam em pedras ou em fontes, espectros que aparecem nos espelhos, o nada que vem a ser alguma coisa, mesmo deuses transformados em animais ou em homens e infinitas coisas desse gênero”. Trad.: Lívio Teixeira, 1966.*

²⁴⁵ TIE 61: *Sed eos in suis deliriis linquendo / “mas, abandonando-os aos seus delírios”.*

Há algo de terapêutico na produção das ideias verdadeiras? Spinoza simplesmente explicita que as crenças nas falsas ideias existem na medida em que se acredita que as coisas mesmas suportam tais ideias. Acredita-se, quando já a imaginação opera num regime de confusão. De fato, institui-se um plano feito de palavras, ou seja, de ideias, onde uma relação entre o sujeito e o predicado se fixa na imaginação, de modo que tudo o que dali é deduzido não corresponde, de fato, ao real e, no entanto, se sustenta através do jogo interno entre os termos. Mas não podemos negar isso: o verdadeiro e o falso derivam de relações internas entre certas afirmações. A diferença é que o verdadeiro envolve a experiência de liberdade do intelecto, enquanto que o falso aprisiona a imaginação a um estado de confusão. Para Spinoza, essa distinção é a mesma que há entre a liberdade e a escravidão.

A imaginação, quando opera num regime de equivocidade, substitui a natureza das coisas pelos signos externos. Nesse regime, a ordem da relação, ao invés de ser das coisas aos signos, é dos signos às coisas. E as sucessões de afirmações e de interpretações que decorrem já não são mais aprumadas pela força do intelecto, mas ao sabor de ideias confusas e mutiladas. É nesse sentido que Spinoza vai afirmar que, na imaginação, pode haver ideias contrárias (e nocivas) ao entendimento. Por outro lado, há ideias da imaginação que concordam com o entendimento.²⁴⁶

Podemos dizer que uma sucessão de afirmações, iniciadas a partir da junção absurda de dois termos, afeta a potência do intelecto de forma tal, que suas forças podem ser subtraídas a ponto de as ideias geradas por essa iniciação (absurda) quase ocuparem a mente na sua inteireza. Contrariamente, uma ideia da imaginação que entra em acordo com a inteligência auxilia a potência intelectual a conceber um conceito sobre determinado objeto. Para Spinoza, afirmar que um semicírculo gira em torno do seu centro o auxilia a conceber o conceito de esfera. Mas afirmar que os espectros se refletem no espelho não ajuda a conceber nenhuma ideia sobre a natureza dos espectros.

O processo de *transição* do regime de equivocidade ao regime dos conceitos é um problema que o *De Intellectus* apresenta desde a correção das ideias de bom e mau (*boni et mali*) no parágrafo inaugural do *tratado*. De fato, trata-se de um problema que perpassa todo o texto e cria um ponto de interseção para compreender o pensamento de Spinoza. Da operação imaginativa a partir dos signos ao plano dos conceitos, há um percurso que não se experimenta sem passar pela *tensão* onde os dois regimes que, ora são incompatíveis, ora o

²⁴⁶TIE 86: *et alia sint in imaginatione, quae prorsus oppugnant intellectum, alia denique cum intellectu convenient* / “enquanto na imaginação existem umas que se opõem inteiramente à inteligência, ao passo que outras, enfim, concordam com ela”.

plano dos signos é apropriado pelo intelecto. O apropriar-se da virtude imaginativa é um fator de recuperação das virtudes do intelecto. Pois, aprisionado ao regime dos signos, as relações com o real são meramente mediadas por ideias mutiladas, que não podem fazer conhecer as propriedades das coisas, pois restringem a natureza das coisas aos signos cristalizados na imaginação.

Há uma questão que Victor Delbos²⁴⁷ nos apresenta e que toca exatamente a possibilidade real de superar o regime de equivocidade através da força imanente ao plano das ideias verdadeiras. Mas, se podemos pensar em termos de transição contínua ou superação insistente do regime de equivocidade, a tensão que se dá no percurso retornará sempre, uma vez que não possuímos a totalidade das ideias adequadas, e sim a possibilidade real de nos colocarmos no processo de constituição permanente dessas ideias.

A alegria contínua que Spinoza diz almejar no início do *tratado* se realiza como continuidade de um percurso pontuado pela alegria mesma de descobrir e compartilhar as ideias que emergem no percurso da transição. Ora, para que a transição não se restrinja a uma etapa da duração, podemos pensá-la como contínua. Porém, pensada como contínua, até mesmo a experiência de extrema tristeza deverá ser apropriada pela reflexão como um acontecimento, ou seja, como algo que acontece segundo as leis da natureza humana. É difícil a transição do regime das ideias nascidas de efeitos isolados na imaginação ao regime do entendimento, que pretende operar segundo a percepção dos nexos entre causa e efeito. O fato é que a transição é contínua porque nos deparamos continuamente com tensões que poderão ser resolvidas. O regime dos conceitos não é a instituição da paz perpétua, e sim do esforço permanente de superação das possíveis debilidades a que estamos sujeitos. Esse esforço é o predomínio do afeto de superação perante as paixões tristes.

Spinoza institui um plano de conceitos a partir de um afeto da inteligência. De fato, a condição imaginativa é um estado natural de submissão a um regime de equivocidade já instituído. E o esforço de preservação de nós mesmos já opera imaginativamente a partir do regime de equivocidade. Por exemplo: Adão come o “fruto” por imaginar um acréscimo de poder à sua condição humana. Porém, ele se equivoca uma vez que confunde veneno com alimento. A origem da confusão se dá por desconhecer a distinção entre a imagem da coisa, sua essência mesma, e a percepção das propriedades reais, que decorreriam do entendimento da própria essência da coisa. A imagem é um efeito em nós acompanhado de uma qualidade

²⁴⁷ Cf. Victor Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris: Alcan, 1893, p. 208-9: “Mais comment passera-t-il de la vie mensongère à la vie véritable? Par une transition naturelle et continue”.

que podemos atribuir à coisa. A essência é aquilo sem o que a coisa não pode ser, nem ser verdadeiramente conhecida. E as propriedades são o que é possível deduzir a partir da definição essencial. Entre a imagem e a essência, há uma distinção. Entre o “fruto” visto imaginativamente por Adão e o efeito real no corpo, há uma diferença. No entanto, operando no regime de equivocidade, a beleza da maçã obscurece a possibilidade de entender a incompatibilidade entre o corpo de Adão e ela. Mas isso acontece na perspectiva dos modos, pois, na ordem da *Natureza*, todos os corpos convêm de algum modo²⁴⁸, pois tudo está determinado pelos encadeamentos que se seguem necessariamente.

Ora, a instituição de um plano de conceitos é primeiramente um esforço prático de superação das imagens incompatíveis (nocivas) ao entendimento. A superação se dá à medida que as ideias de qualidades, imaginadas como inerentes às coisas, são ultrapassadas por noções que permitem entender a natureza das coisas pela causa próxima. É por isso que Spinoza primeiro remove as noções de bom e mau como inerentes à realidade, e as aplica ao campo das relações entre as coisas. Essa aplicação faz parte do plano dos conceitos como uma regra de vida, e não como um critério formal, que fará parte das definições dos conceitos, pois, se os conceitos são formados pelas essências e as propriedades das coisas, então certas qualidades subjetivas não fazem parte das definições.²⁴⁹ As qualidades subjetivas são formas de percepção que estabelecemos para selecionar as coisas que melhor convêm à nossa própria existência.

Mas também a relação com os conceitos começa a partir de efeitos que eles produzem na nossa imaginação? Talvez jamais estejamos totalmente fora de um regime de equivocidade; contudo, nos apropriamos de certos acontecimentos e somos capazes de constituir um percurso em que o sentido do que nos afeta (positivamente) é afirmado. Afirmar inicialmente o plano dos conceitos é, de algum modo, *sentir* que as ideias herdadas por nós são incompatíveis com a experiência de pensamento em curso. Essa tensão inaugural coloca face a face o regime dos signos e as forças do intelecto. E, como não podemos superar o regime dos signos sem que a imaginação e o intelecto concebam um plano (*TIE* 13 e 44), então nos apropriamos dos signos positivos do regime e os colocamos a serviço de um percurso que nos libera, de um salto, das imaginações que produzem medo e subserviência. O

²⁴⁸ Cf. *E. II, Lemma 2*: “Todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos”.

²⁴⁹ Na *Carta IX*, Spinoza expõe em que sentido ele pensa as definições: “ainsi, ou bien ma définition fait connaître une chose telle qu’elles est hors de l’entendement et alors elle doit être vraie et ne diffère pas d’une proposition ou d’un axiome, sauf en ce que la définition s’applique seulement aux essences des choses ou des affections des choses, tandis que l’axiome a une extension plus grande comprenant les vérités éternelles. Ou bien une définition fait connaître une chose telle qu’elle est conçue par nous ou peut être”. Cf. *Spinoza, Lettre IX*, Paris: Flammarion, 2008, p. 588-9. Trad. Charles Appuhn.

plano dos conceitos institui um combate à rigidez dos signos, e a imaginação é recrutada como aliada. Por isso mesmo, podemos pensar um tipo de equivocidade (reações positivas aos signos, as definições, ao método etc) que remove a imaginação de um regime fixo e a lança num plano de descobertas onde ela e o intelecto podem se mover ao máximo. Spinoza, no *De Intellectus*, nos mostra que o trânsito entre o regime de equivocidade e o plano dos conceitos é a própria passagem da escravidão à liberdade. Mas se, na condição escrava (na condição de medo, de fraqueza), a imaginação se fixa rigidamente nos signos, na liberdade, ela é liberada, podendo, assim, usar as ideias parciais (bom e mau) para redefinir o valor de certas coisas.

O plano dos conceitos e a ordem da existência estão unidos. Entretanto, no plano, o uso das palavras está submetido ao sentido daquilo que a coisa é em sua natureza mesma; já na ordem, as palavras estão de acordo com as imagens das coisas produzidas em nós. O problema é que, na ordem da existência, as palavras podem trair o verdadeiro sentido das coisas, provocando mais confusões do que esclarecimentos. Pode-se, segundo a imagem de uma coisa, acreditar que ela é conveniente, quando, em certa circunstância, é nociva. No plano da existência, as palavras podem estar funcionando dentro do regime de equivocidade. No plano da investigação, o esforço é justamente reduzir ao máximo o caráter equívoco dos termos, e tentar ao máximo usá-los como ferramentas para conceber conceitos. As palavras, como instrumentos que permitem a concepção de conceitos, funcionam segundo o que determina a capacidade do entendimento em afirmar a natureza das coisas.

Nesse sentido, a união entre a ordem da existência e a ordem dos conceitos não se dá sem tensão. Pois se, na primeira, é inevitável operar segundo imagens de coisas e seus efeitos na imaginação, na segunda, a nossa inclinação é entender o sentido das imagens de acordo a natureza própria das afecções. Operar segundo as leis da imaginação é diferente de operar segundo as leis do intelecto.²⁵⁰ No entanto, não podemos fazer, desses dois planos, realidades que não pertencem ao mesmo ser.

Entretanto, embora os dois planos façam parte de um mesmo ser, é necessário distingui-los de modo que o imaginar e o entender possam ser compreendidos nas suas virtudes, e não o imaginar como uma deficiência que será sanada pelo intelecto. As imaginações, em si mesmas, revelam uma virtude do nosso ser. O problema da deficiência, segundo Spinoza, é considerado apenas como privação de uma ideia²⁵¹, que deve nos fazer

²⁵⁰ Cf. *TIE* 86: *operationes illas, a quibus imaginationes producuntur, fieri secundum alias leges, prorsus diversas a legibus intellectus* / “as operações pelas quais se produzem as imagens se fazem segundo outras leis, em que a alma tem um papel de paciente, e que são inteiramente contrárias às leis da inteligência”.

²⁵¹ Cf. *E. II, prop. 17, sc.*: “as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm nenhum erro; ou seja, a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a

compreender que aquilo que se imagina está presente somente na imaginação, e não na coisa imaginada. Ora, se a mente opera a distinção entre o que nela aparece como imagem e o objeto mesmo, então a imagem por ela produzida é uma virtude. O problema é que tendemos a projetar no objeto a imagem que somente existe na nossa própria imaginação.

A aliança que o intelecto faz com a imaginação é exatamente a de se apropriar das imagens como virtude da imaginação, sem projetá-las como algo que existe no objeto. Aliada ao intelecto, a imaginação ajuda a conceber elementos formais que explicitam o sentido genético do objeto pensado. O exemplo disso é a ideia de um *semicírculo girando em torno do centro*²⁵², que serve para definir geneticamente o conceito de esfera.

Para conceber a definição perfeita, Spinoza faz a distinção entre essência e propriedades.²⁵³ A essência é a afirmação que expressa a natureza de uma coisa. As propriedades são o que da afirmação se deduz necessariamente. A condição para afirmar as propriedades é a afirmação primeira da essência. Certa ordem deve guiar o entendimento, de modo que ele possa concatenar suas afirmações de acordo com a concatenação presente na ordem da *Natureza*. Assim, a definição perfeita é um movimento do intelecto que começa a partir da explicitação do que necessariamente faz uma coisa ser o que é, até o ponto em que tudo que é próprio da coisa poderá ser explicitado. É um movimento sintético e dedutivo.

Para Spinoza, a confusão entre propriedades e essência perturba o processo do conhecimento verdadeiro, uma vez que a condição causal não pode ser identificada com as afirmações secundárias decorridas da causa. Afirmar que as *linhas traçadas do centro à periferia são iguais* somente é possível após afirmar que um círculo se define geneticamente quando a *linha de uma extremidade é fixa e a outra móvel*. A diferença entre as duas afirmações evidencia-se por ser a primeira uma propriedade do círculo, e a segunda, a causa mesma. É essa distinção que deverá ser preservada, para se conceber uma definição perfeita, segundo o *De Intellectus*.

Ora, o objetivo de constituir a teoria do conceito é evitar a separação entre o modo verdadeiro de pensar e os encadeamentos necessários que ocorrem na *Natureza*. Evitar, por exemplo, a confusão entre a essência e as propriedades é um movimento do intelecto que

existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes. Pois, se a mente, quando imagina coisas inexistentes como se estivesse presentes, soubesse, ao mesmo tempo, que essas coisas realmente não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse exclusivamente de sua natureza, isto é, se ela fosse livre”.

²⁵² Esse exemplo é paradoxal, pois afirmar que o semicírculo gira é falso; no entanto, quando se vincula ao conceito de esfera, é verdadeiro. Cf. *TIE* 72.

²⁵³ Cf. *TIE* 95: *Definitio ut dicatur perfecta, debet intimam essentiam rei explicare, et cavere, ne ejus loco propria quaedam usurpemus* / “A definição, para que seja perfeita, deverá explicar a essência íntima da coisa e evitar que ponhamos no lugar dela certas propriedades”.

procura seguir a concatenação²⁵⁴ das ideias conforme as leis eternas da *Natureza*. Assim, procura-se evitar a separação entre a ordem do pensamento e a ordem da *Natureza*. De fato, o problema da união entre a mente e a *Natureza* é o que anima a formulação da teoria do conceito. Esse problema envolve a relação entre a existência e a percepção, pois não se pode procurar um melhor modo de percepção separadamente de um modo de existir favorável ao aperfeiçoamento da percepção mesma. O *De Intellectus* se mantém dentro desse problema, não sem envolver uma tensão quanto à própria ordem da definição aplicada ao entendimento, pois, quanto à definição do entendimento, Spinoza afirma pontuar primeiro suas propriedades, sem definir ainda sua *natureza e potência* (TIE 107). Nesse caso, a teoria do conceito, além de envolver uma tensão entre o imaginar e o entender, ainda carrega, na sua formulação, um problema de aplicabilidade interna ao *De Intellectus*.

E as observações²⁵⁵ formais que serão pontuadas, para que a unidade do pensamento e a *Natureza* sejam fortalecidas, serão postas de modo que a causa próxima e as propriedades formem o conceito de uma coisa criada (*res creata*). Mas como a definição verdadeira de alguma coisa fortalece o vínculo entre o intelecto e a *Natureza*? A causa próxima deve expressar a gênese de uma coisa. O conhecimento da causa expõe a condição de ser da coisa. Esse movimento do conhecer não projeta, na coisa, uma qualidade subjetiva, e sim concebe o que da coisa está ligado à sua própria essência. Tal maneira de conhecer afirma o entendimento como potência de conceber ideias que expressam a essência das coisas. E as ideias, assim concebidas, retornam ao entendimento, de modo que pensamento ultrapassa o limite de percepção parcial das coisas.

As propriedades que são deduzidas da causa são as sequências exigidas pela própria definição. E a possibilidade de compartilhar, com outras inteligências singulares, as sequências deduzidas, forma um ponto de unidade entre as mentes dispostas a esse movimento. Então, o conhecimento da causa e as deduções, além de evitarem projeções parciais (equívocas) sobre a ordem da *Natureza*, produzem uma aliança de forças em que o ponto de interseção é o conhecimento verdadeiro.

E o fato de o conceito ser enunciado de modo afirmativo é ainda um requisito que Spinoza utiliza para evitar a dúvida como premissa de qualquer afirmação verdadeira. A dúvida não é seguida de certeza. É o encadeamento correto de certas afirmações que deve expressar a ideia verdadeira. Usando a dúvida como ponto de partida, não é possível deduzir

²⁵⁴ Cf. TIE 95: *concatenationem intellectus, quae Naturae concatenationem referre debet* / “a concatenação da inteligência, que deve reproduzir a concatenação da *Natureza*”.

²⁵⁵ Cf. TIE 96. Os requisitos para conceber o conceito de uma coisa criada são: a) expressar a causa próxima; b) deduzir as propriedades a partir da causa; c) ser enunciada de forma afirmativa.

uma verdade, pois a dúvida instaura o ceticismo, além de dificultar um acordo entre o intelecto e as palavras.²⁵⁶ Quando Spinoza afirma que precisamos começar o percurso do entendimento a partir de uma ideia verdadeira qualquer, é justamente para evitar um ceticismo na origem do caminho. O estado cético é o estado de fraqueza do intelecto. É exatamente o que Spinoza procura superar através da afirmação de uma ideia verdadeira.

Além dos requisitos para a definição de uma coisa criada, Spinoza fará observações a respeito da possibilidade de conceituar uma coisa incriada (*TIE 97: rei increatae*). O primeiro critério para a composição da ideia de um ser incriado é que toda causa fora dele seja excluída. A explicação desse tipo de ideia não pode precisar de nada que não esteja já contido na ideia mesma. Os elementos que podem explicar a ideia de um ser incriado já estão presentes na ideia mesma desse ser. Na *Ethica*, a definição de substância²⁵⁷ seguirá essa norma. O segundo requisito é que a definição expresse a coisa de forma tal, que não haja possibilidade duvidar da sua existência. Enfim, a verdadeira definição exclui do intelecto a dúvida. No terceiro requisito, Spinoza pensa que, uma vez definindo um ser incriado, na definição não poderá haver substantivo que possa ser adjetivado. O substantivo não poderá ser adjetivado, porque um ser incriado não pode ter qualificação. A impossibilidade de caracterizar e de qualificar um ser incriado decorre da evidência de que toda qualificação é uma afirmação separada daquilo que o ser é, pois a qualificação diz respeito à nossa imaginação, e não ao que o intelecto concebe. Se o substantivo pudesse ser adjetivado, isso significaria que ele poderia ser identificado com as qualificações subjetivas a ela atribuídas. Porém, de um ser incriado não se pode afirmar que ele é conforme nossa imaginação. O requisito final que Spinoza pontua é que as propriedades de um ser incriado sejam deduzidas a partir da definição dele. Esse requisito reforça a ideia de que a boa definição deve começar pela essência das coisas.

²⁵⁶ Spinoza pontua um tipo de dúvida que é falsa, porque é enunciada por palavras, quando, na verdade, não se duvida, ou seja, finge-se que duvida. Cf. *TIE 77*. Ele distingue também a afirmação intelectual da verbal. Cf. *TIE 96, II*.

²⁵⁷ *E. I, Def. 3*: “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado”.

Capítulo 4 – A imanência da transição

4.1 O sentido da conversão

O termo conversão tem o sentido de apropriação radical da potência de pensar e viver. É a arte de mudar o direcionamento da existência, de forma que um novo caminho emergja como o percurso que realiza o que a nossa natureza exige. Está presente, nessa arte, um tipo de mutação do desejo, que se realiza através de alguma ruptura e, ao mesmo tempo, a partir de alguma aliança capaz de fazer convergirem as forças internas com as forças externas. Ruptura e aliança são dois movimentos da conversão. Rompem-se formas do desejo que podem fragmentar a existência. Aliam-se novas maneiras de perceber e agir que nos organizam. Pois, sendo a fragmentação de si um problema a ser resolvido, a resolução é a apropriação de si como reatamento de forças.

Segundo Pierre Hadot, o tema da conversão aparece, na filosofia, ligado à decisão de participar da vida política.²⁵⁸ Também Jean-Pierre Vernant pensava que, no mundo grego, o reatamento de forças estava diretamente ligado ao trabalho de recomposição dos elos internos da cidade. Esses elos somente poderiam ser reconstituídos através de pontos de interseção acessíveis, ou seja, publicizados e aceitos internamente. O pensamento grego nasceria como uma atividade de aliança entre forças internas em uma situação de crise²⁵⁹, de fragmentação. Esse trabalho de recomposição exigia um modo novo de participação na vida política, pois não se tratava de pensar apenas a partir de um dos elos da cidade (visão parcial), mas a partir de um ponto de interseção entre os elos diversos (visão adequada). Para essa nova atividade, era necessário não somente viver na cidade, mas, sobretudo, constituir uma inclinação orientada pela necessidade de discernir e expressar o ponto comum do diverso. Assim, para atingir a condição de *amante da sabedoria*, teríamos de converter a visão parcial em

²⁵⁸ Cf. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Albin Michel, 1993, p. 225: “Plus radical encore, mais moins répandue, est la conversion philosophique. Elle est d’ailleurs en ses origines étroitement liée à la conversion politique”.

²⁵⁹ Cf. Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*. Paris: PUF, 1962, p. 35: “Mais précisément la disparition de l’*anax* semble avoir laissé subsister côte à côte les deux forces sociales avec lesquelles son pouvoir avait dû composer: d’une part les communautés villageoises, de l’autre une aristocracie guerrière dont les plus hautes familles détiennent également, comme privilège de *genos*, certains monopoles religieux. Entre ces forces opposés que libère l’écroulement du système palatial et qui vont s’affronter parfois avec violence, la recherche d’un équilibre, d’un accord, fera naître, dans une période de trouble, une réflexion morale et des spéculations politiques qui vont définir une première forme de “sagesse” humaine. Cette *sophia* apparaît dès l’aube du VII siècle; elle est rattachée à une pléiade de personnages assez étranges qu’auréole une gloire quasi légendaire et que la Grèce ne cessera pas de célébrer comme ses premiers, comme ses vrais “Sages”. Elle n’a pas pour objet l’univers de la *phusis* mais le monde des hommes: quels éléments le composent, quelles forces le divisent contre lui-même, comment les harmoniser, les unifier pour que de leur conflit naisse l’ordre humaine de la cité”.

necessidade de perceber a interseção das forças. A conversão era a passagem de uma perspectiva particular para a perspectiva da interseção e suas tensões naturais. Era uma capacidade de se desviar de um ponto de vista restrito e descobrir e conquistar o ponto de vista do entendimento.

A sagesa, como aquisição de um novo ponto de vista conduzido pela razão, esteve presente no pensamento grego ligada a uma formação moral e política. Se o ponto de vista somente baseado nas paixões era uma espécie de *doença*, a cura era passar a uma perspectiva da razão. E a primeira condição para essa passagem era mudar o *estilo de vida*.²⁶⁰ A questão central era aprender uma transição no sentido do melhor. E o melhor estava ligado à possibilidade de descobrir, nas ações, os *nexos* essenciais entre as forças que constituíam a cidade.

No entanto, o problema é quando a visibilidade desses nexos deixa de ser baseada nas ações, para adotar algum modelo transcendente. Pois, separada das ações presentes no mundo, a noção de nexo se perde, uma vez que dicotomiza o real em duas categorias: inferior e superior, estando o inferior ligado a tudo que é corporal, e o superior, ao espiritual.²⁶¹ Essa divisão deturpa a próprio sentido da conversão, porque inventa uma tendência que separa o desejo das possibilidades reais. A conversão ao entendimento se mantém todo tempo no limite da imanência. Trata-se de conquistar uma atividade inseparável do mundo. A conversão é uma nova orientação da potência de pensar e agir. Essa orientação é a via pela qual a capacidade de agir é aumentada.

A palavra filosófica afeta a inteligência, dando-lhe uma nova preocupação na existência. Essa palavra afeta como problema sobre algum estado (superável) da condição humana. A própria noção de existência como transição é um elemento presente no problema. E o problema é o que vincula aquele que é afetado ao conjunto da vida humana, pois é verdadeira a indagação que expressa uma condição humana. Nesse sentido, a crise²⁶² que acompanha o ato de conversão é uma experiência individual, sem deixar de estar ligada a algum movimento próprio da nossa condição.

A indagação orienta as transições possíveis ao humano. E a transição como problema é um movimento de reapropriação do que nos concerne entender como próprio à nossa condição. Ora, sendo a sagesa uma atividade presente na história do pensamento, o que a

²⁶⁰ Cf. Platon, *Oeuvres complètes*. Sous la direction de Luc Brisson, Paris: Flammarion, 2008. *Lettre VII* 330d: “Quand on donne des conseils à un malade est qui suit un mauvais régime, la première chose à faire pour le ramener à la santé est de changer son mode de vie”.

²⁶¹ Cf. *Idem*, *Le Banquet* 211e: “voir la beauté en elle-même, simple, pure, sans mélange, étrangère à l’infection des chairs humaines”.

²⁶² Cf. Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 230.

indagação visa é justamente a compreender essa *sophia* como contraponto a algum estado de fraqueza que precisamos superar. A própria ideia de *cogito* cartesiano é uma maneira de superar um estado de subordinação do pensamento às opiniões. Como o *amor intelectual de Deus*, de Spinoza, é a abertura radical ao pensamento mesmo. Pois aliar o intelecto à potência infinita da *Natureza* é incluir no pensamento o afeto mais poderoso, a saber, o de afirmação da totalidade da existência. Essa aliança é o mapa de todas as nossas transições possíveis na *Natureza*. Existência é transição. E os modos da sagesa na história são nossos combates à redução do pensamento a uma forma ou condição presente débil.

Assim, a conversão à sagesa é um esforço de percepção do que permite ultrapassar um estado de debilidade. A crise é a própria percepção de que é necessário superar a repetição do que já não mais suportamos e, ao mesmo tempo, é uma abertura ao porvir. Mas a incógnita do porvir produz um momento de hesitação. Por outro lado, a repetição daquilo que é necessário superar causa uma fragmentação contínua das forças. Portanto, a conversão se apresenta como uma reviravolta necessária ao processo de reatamento da potência de agir e pensar à sua própria exigência. Por isso, a conversão é um combate ao que mantém a fragmentação contínua. Esse combate se dá através de uma transição (contínua) exigida no mundo.

A nossa condição imaginativa tende a isolar o efeito de uma imagem e se prender a esse efeito a partir de representações instituídas. Esse isolamento do efeito, ao ser mediado pelas opiniões, produz a primeira camada da fragmentação. É raro que os homens ultrapassem esse estágio da percepção, pois é mais difícil a operação de desativar a *interpretação* do efeito mediado pelas representações e, assim, simplesmente pensar o efeito vinculado à experiência. O mais difícil é a reflexão sobre a experiência a partir das percepções simples (verdadeiras). Por exemplo: o tombo no futebol foi causado por outro jogador (experiência), ou foi causado por um árabe (representação)? A associação entre tombo e outro jogador pode ser completamente corrompida pela associação entre tombo e um árabe. Ultrapassar a segunda opção pela primeira é um meio de desativar a força imaginativa através de todos os elementos que compõem a experiência. Portanto, a primeira conversão ao entendimento se dá através da própria reflexão sobre a experiência, sem a mediação das opiniões instituídas.

O problema é que não está garantido que a passagem para a reflexão seja um movimento que se livra da condição imaginativa fraca. A suscetibilidade às representações é uma condição humana. Perceber o mundo mediado pelas opiniões é uma maneira de pertencimento a um modo singular. Assim, a passagem só pode ser esforço contínuo. Pois, se é inevitável que a nossa forma de viver uma singularidade começa a partir de um afeto de pertencimento, então a condição imaginativa é o que primeiro permite a formação de um laço

entre modos de ser semelhantes. Porém, ao mesmo tempo que esse laço nos revela uma condição restrita, é a extensão do seu limite o que nos permitirá ultrapassar a susceptibilidade às representações mais individualizadas. A condição imaginativa pode ultrapassar a fraqueza de associar tombo a um árabe, para associar tombo a outro jogador. Nesse caso, o ódio de quem sofreu o tombo se limita a uma circunstância precisa e não se estende ao complexo conjunto árabe.

A fragmentação é o isolamento equívoco de um afeto qualquer que se estende a um conjunto abstrato. Mas esse sentimento pode funcionar positivamente, uma vez que, ao invés do ódio, pode ser um afeto positivo, nascido em uma circunstância precisa, e estendido num determinado momento. A diferença é que há uma forma de expansão afetiva que produz mais desagregações e outra favorável ao crescimento das alianças. A expansão do ódio recíproco é diferente da concepção do amor mútuo. Trata-se de entender que via favorece as alianças e o que de fato odiamos. Tudo que nos fragmenta e isola é triste. Portanto, a condição imaginativa é avaliada como fraca ou forte segundo os efeitos de reciprocidade odiosa ou de alegria compartilhada.

Ora, a reflexão e a condição imaginativa fazem parte do nosso ser. Então, o modo mais favorável à continuidade do processo meditativo é aliar esse processo ao que é imaginado como melhor para a nossa condição. É a exigência do melhor modo de ser, o mais favorável ao melhor modo de pensar. E o fato é que, segundo as regras da imaginação, podemos associar tombo e um árabe ou tombo e outro jogador. As regras permitem essas duas associações, que são diferentes em termos de expansão do ódio. Ora, é segundo as regras mesmas que movimentos distintos são realizados.

A potência da conversão visa justamente, sempre conforme o necessário, às operações que fortalecem a indissociabilidade entre ser e pensar. O ato de conversão é a clareza dessa indissociabilidade e, ao mesmo tempo, é o combate ao que produz as separabilidades das forças no mundo. Conversão é passagem ao entendimento, isto é, passagem à atividade de expansão da potência de viver.

Mudar uma perspectiva da imaginação por outra menos confusa está ligado a um movimento de preservação do nosso ser. Essa mudança está orientada por uma forma melhor de preservação. Podemos pensar essa alteração como mutação afetiva? Talvez devêssemos pensar em termos de aperfeiçoamento do sentido de preservação. Todas as ações, de algum modo, são orientadas segundo esse sentido. Procuramos um modo de inserção na realidade

que corresponda à efetivação de uma perfeição nossa.²⁶³ Somente efetivamos as transições que estão de acordo com um modo de ser em curso. O *modelo* de ser mais forte, em Spinoza, não é um ideal transcendente: é o próprio movimento compatível com o que é sempre possível.

A nossa condição na *Natureza* não participa de nenhuma inclinação supra-humana. Tudo que compete ao humano é realizado conforme as necessidades das transições que são compatíveis à sua natureza. O que pode o humano? Passagens, transições. Decadência ou possessão radical de suas forças. Mas a única forma de reatamento das forças é a concepção de uma preservação de si como alegria, que decorre das ações nascidas da própria potência de agir. A preservação de si como *satisfação de si*. Satisfação no sentido de passagem ao pensamento como uma atividade que acrescenta ao nosso ser a presença da alegria como inclinação mais potente.

Essa satisfação é o efeito das ações próprias realizados no interior de um conjunto. Toda potência se expressa num conjunto de relações no mundo. E é porque há sempre pontos de interseções que os atos são afirmados como aumento de perfeição de um ser individual. O mais expansivo de todos os atos é o entendimento de que, embora haja a fragmentação das forças, jamais deixarão de existir os mecanismos de alianças em que essas forças se recompõem. A fragmentação pode chegar ao extremo da tristeza (individualmente), mas a potência da vida é contínua.

A conversão é uma prática que tem a potência da vida como orientadora das ações. Essa prática afirma os pontos de interseção entre forças singulares. Ela é constitutiva de um modo comum de ser. A sagesa é justamente a prática constitutiva do comum, pois, uma vez percebendo, no mundo humano, as oposições e as diferenças, procura-se formar pontos convergentes capazes de resistir ao que nos fragmenta e isola. O contrário da sagesa é a ignorância. O estado de ignorância é a impotência para definir o mais útil segundo o que determina nossa própria natureza. Definimos mais nossas práticas através das opiniões do que segundo o que exige nossa natureza. A conversão é um processo de desativação das inclinações determinadas por causas externas e a recuperação do afeto de afirmação de si a partir de uma orientação que melhor expressa a potência de agir.

Entre o poder das opiniões e a potência da vida, há um trânsito complexo. Seguir as opiniões não é estar fora da vida. Mas seguir movido segundo a potência infinita da vida é

²⁶³ Cf. Jean-Claude Fraisse, *L'oeuvre de Spinoza*, Paris: Vrin, 1978, p. 37: "La véritable conversion de l'entendement est simultanément insertion dans l'ordre de l'être et possession de la perfection dont je suis capable".

escapar de formas afetivas que moldam as coisas conforme a ilusão de que elas são princípios que movem o desejo. Pois o desejo só almeja o objeto que representa como conveniente a si. As coisas são moldadas pelo desejo, porém elas podem virar realidades em si mesmas. Assim, a noção de útil é dinamizada ao ponto de as coisas ganharem mais *status* do que o devido (devido segundo o que exige o entendimento). Esse dinamismo das coisas produz uma forma afetiva em que o sentimento de *insatisfação* é prolongado a cada aparição de um novo objeto. Ora, como o excesso produziu a falta? A ignorância desse fenômeno é sentida como despotencialização do desejo. Pois, uma vez que o movimento de procura é reduzido à fruição de um novo objeto, o poder é transferido para algo a que não temos acesso. Só temos acesso à nossa potência de pensar e agir. Entretanto, como o objeto ganha uma mutabilidade sedutora, então, sofremos a ilusão de que estamos em mutação afetiva a cada aquisição das coisas. Na verdade, estamos apenas numa repetição em que, a cada investimento de atenção nas coisas, sofremos um novo desvio perverso de nós mesmos. A extrema tristeza nasce desse movimento reiterado de transferência da capacidade do desejo de transitar na pura afirmação de si, para repetir um movimento em que o fim é a fruição de novidades. A inclinação *novidadeira* transforma o desejo em ânsia de coisas, e não naquilo que ele é, ou seja, potência de transição.

Transformada em inclinação *novidadeira*, a potência de transição é bloqueada. O bloqueio se dá como adesão às novidades. Pois, se a cada aparecimento dos objetos, o que existe é uma ilusão de mudança, então a imaginação se prende aos aparecimentos através de uma ânsia de aquisição. Esse aprisionamento acontece uma vez que há a ilusão de que agimos, ou seja, de que realizamos algo segundo uma vontade própria. No entanto, apenas reagimos aos aparecimentos e, assim, transferimos o sentido da ação para a aquisição contínua de coisas. Tendemos ao contínuo, seja transferindo continuamente um valor superior às coisas, seja escapando dessa transferência através de ações em que a alegria é um aumento de perfeição imanente à própria atividade.

A ideia de *alegria contínua* é absolutamente coerente com a nossa natureza, pois o desejo não cessa de prolongar a preservação de si pelos desejos parciais. A cada inclinação, é reafirmado o movimento de conservação do nosso ser. As coisas são amadas à medida que alimentam um percurso. Mas há os amores que se mostram nocivos. O problema é que a clareza da nocividade depende do entendimento daquilo que mais pode o nosso ser. Sem a percepção do sentido daquilo que melhor expressa a vida humana, não é possível distinguir o que é nocivo do que é saudável. Assim, podemos permanecer num movimento que contraria a exigência de melhor preservação de nós mesmos, pois essa exigência pode se manter no

mínimo de uma conservação. Ora, o que é a repetição da forma de desejar que transfere para os objetos o princípio da ação? Essa forma reduz a atividade ao gozo da aquisição de objetos. Entretanto, a *alegria contínua* corresponde, no plano ético, aos atos que se expressam como generosidade e firmeza de sentido.

A atividade filosófica é o lugar de duas virtudes: conceber um sentido e compartilhá-lo. Firmeza e generosidade. A conversão corresponderá, no plano ético, a uma transformação interior²⁶⁴ movida por essas atividades. Pode-se pensar em mutação afetiva, uma vez que não é mais o gozo do objeto o que moverá a ação, mas o esforço de concepção de um sentido existencial em que todas as vidas humanas estão implicadas. Não mais a busca pelas honras pessoais, e sim a descoberta de um conhecimento que nos possibilite escapar de um regime comum de equívocidade.

Segundo François Zourabichvili, o início da conversão terá um sentido de *fuga*²⁶⁵, uma vez que a passagem ao plano da procura do *verdadeiro bem* será realizada através de uma “desafecção” (*désaffection*) dramática a respeito dos bens perecíveis como fins. Para ele, a conversão teria etapas: a) sentimento de vaidade; b) cogitação do *verdadeiro bem*; c) hesitação; d) extrema tristeza; e) potência da meditação. O processo de transição, no *De Intellectus*, envolve todas essas passagens. No entanto, François Zourabichvili não associa a etapa da *hesitação* ao começo de uma transformação. Há *mutação afetiva*, mas o *sujeito* é idêntico a si mesmo ainda.²⁶⁶ Mas como pode haver *mutação* sem que a própria disposição interna esteja sendo alterada, transformada? Todas as etapas da passagem são movimentos de *dessujeição*. Trata-se, desde o início, de desativações de certas formas do desejo. A própria passagem ao problema a respeito dos bens que devem ou não ser objeto de renúncia (*TIE 2*) é imediatamente uma tensão. Já está ali presente um esforço de ruptura com as inclinações que formam um estilo de vida a ser superado. Ora, a virtude da análise de François Zourabichvili está em envolver a temporalidade e a crise no problema da transição. Entretanto, a suposição de que a passagem pressupõe a força do *sujeito* dificulta a compreensão da transição como um processo em que o sujeito é justamente a forma que está sendo desativada pela potência da reflexão.

A temporalidade e a crise são dois elementos inerentes à conversão. Entre o antes e o depois, percebe-se um intervalo de tempo em que há formas de desejar que não satisfazem as exigências naturais do nosso ser considerado em si mesmo. Na condição de sujeito, essa

²⁶⁴ Cf. Jean-Claude Fraisse, *op. cit.*, p. 36.

²⁶⁵ Cf. Zourabichvili, *op. cit.*, p. 65: “ce début de conversion est bien la conversion entière, mais sur un mode fugitif”.

²⁶⁶ *Idem. Op. cit.*, p. 61.

incompatibilidade se expressa como sintoma ou mal-estar difuso. No campo da reflexão, o intervalo é apropriado de modo que uma tensão é delineada. Apenas como experiência de um mal-estar, não é possível uma passagem. Somente na experiência de um intervalo (de uma crise circunscrita no plano da reflexão) é que o antes e o depois podem ser visualizados como etapas incompatíveis.

A passagem para o depois é exercida nos intervalos. Trata-se de perceber os *vazios* na forma anterior. Os vazios são inoperações que podem expressar uma inclinação de *fuga*. É o começo de desativação da forma através da suspensão de um tempo que a consolida. A crise é justamente um *vazio* no tempo consolidado. Na crise, ou uma passagem é constituída, ou a forma anterior é repetida como preservação mínima de si. Mas uma forma pode se consolidar ao ponto de não mais permitir uma transição ativa? Ora, os choques externos podem produzir uma necessidade de transição. No entanto, a passagem ao entendimento não é produzida por causas externas. O entendimento é a ação idêntica a uma determinação interior. A crise é essa determinação querendo passagem. Trata-se da presença de uma inclinação ao melhor de nossas forças (que pode ser efetivada ou bloqueada).

De acordo com Pierre-François Moreau, a narrativa da conversão se expressou como um gênero literário que envolvia um conjunto de passagens.²⁶⁷ A composição desse gênero expressa os passos da própria transformação existencial. Trata-se de delinear um intervalo em que um movimento está se dando. É quando o *depois* está se efetivando através da reflexão. Pois somente há narrativa de quem está numa transição em curso. A narrativa é uma reflexão em movimento. O movimento presentifica um estado de alegria desejado. Esse estado mostra que a extrema tristeza está sendo resolvida por um novo afeto, pois todas as etapas da narrativa expressam o dinamismo do desejo.

A própria identificação do *antes* é um passo da superação. Spinoza expressa o *antes* pelo sentimento de vanidade (*TIE* 1), pela hesitação (*TIE* 2, 6), pela extrema tristeza (*TIE* 5), pelo reconhecimento de que não bastava apenas *aprovar*, segundo a consciência, o melhor caminho (*TIE* 10), e ainda pela clareza de que tinha conhecido pouca coisa através da *essência* (*TIE* 22).

O *De Intellectus* delineia uma temporalidade e uma crise. As etapas da narrativa permitem ao leitor um acesso ao modo como a transição foi experimentada e refletida.

²⁶⁷ Cf. P-F. Moreau, *op. cit.*, 1994, p. 28: “Le récit de conversion est un genre littéraire, qui comprend un certain nombre de passages obligés: l’organisation du temps autour d’un instant fondateur, la lourde différence entre l’avant et l’après, les incertudes qui précèdent la décision, le repos de l’âme qui la suit”.

Spinoza chega ao ponto de maior franqueza ao afirmar que, mesmo sabendo, na mente²⁶⁸, que uma coisa eterna e infinita produz a pura alegria, ele não conseguia desativar em si mesmo o amor excessivo aos bens ordinários (*TIE* 10). Ora, trata-se de mostrar ao leitor que não é apenas uma tomada de consciência o que promove uma alteração no curso da vida. Ao mesmo tempo, não é o apelo a uma força transcendente. A conversão consiste num conhecimento sobre a união entre a mente e a *Natureza*. Somente conhecendo a lógica do real é possível constituir os movimentos adequados ao nosso ser. Converte-se a uma exigência presente na vida comum. Isso significa que se ultrapassa²⁶⁹ uma forma imaginativa presente na vida comum através da lógica do real, sem a qual a vida comum não existiria.

A conversão é a ação inicial da sageza. Se o início é árduo, é porque a ordem da *superstição se enraíza na mente*, produzindo falsas finalidades e o medo de certas perdas. Ultrapassar a crença na ordem dos fins ordinários e no medo comporta dois movimentos essenciais da conversão. Assim, um novo modo de vida vai se delineando a cada passo da reflexão. A vida e a reflexão vão trançando, na ordem instituída, um circuito ético-cognitivo. Dessa maneira, o *depois* é assimilado como afeto positivo. Esse afeto é contraído, de modo que o *antes* sofre desativações, pois outra maneira de viver e sentir entra em curso. Na verdade, o *depois* é a presentificação contínua de um aumento de potência em curso. O *depois* é um eterno agora, que expressa o *melhor* de nós mesmos através dos atos do entendimento. Esse melhor se apresenta ainda como trabalho de introdução contínua de um intervalo na ordem instituída. Pois o tempo da crise é a própria crise transformada em trabalho de combate ao que constrange a potência do entendimento. De fato, o tempo verdadeiro é um estar concebendo passagens. Não há sageza como resultado de um processo. A sageza é a continuidade de um movimento que tem como princípio uma determinação interna. No *De Intellectus*, essa determinação é o conhecimento da união entre a mente e a *Natureza*. Mas não pode haver esse conhecimento sem a desativação do que nos impede de constituir um plano em que tal união é cada vez mais aperfeiçoada. A conversão é o início de um movimento sem fim.

²⁶⁸ Por isso mesmo que a via do intelecto só pode se efetivar como ação, e não apenas como consciência. O intelecto não é reduzido à consciência do melhor. Ele só pode ser a efetivação mesma do melhor.

²⁶⁹ Cf. P-F. Moreau, *op. cit.*, 1994, p. 34: “Il exige et permet de chercher le dépassement de la vie commune dans la logique de la vie commune elle-même”.

4.2 Os combates do método

O método é a arte de conceber o pensamento verdadeiro. É o trabalho de dar passagem ao que está sempre em construção, isto é, ao que encontra sempre obstáculos e dificuldades para passar, a saber, o pensamento mesmo. Por isso, o método institui um campo problemático na ordem das ideias. A falsa ideia de que pensar é um ato voluntário limita a mente ao conjunto das opiniões que já circulam entre nós. No limite das opiniões, o corpo age conforme certos fins ilusórios e nos fixamos nesses fins como verdades supremas.

O campo problemático que o método institui é composto por uma série de ideias: a) aquelas que se opõem à experiência da autonomia do entendimento; b) aquelas que podem ajudar a compor ideias verdadeiras (mesmo ainda em construção); c) as ideias verdadeiras (suas normas).

O primeiro combate do método é o de manter a nossa capacidade de distinção das ideias, sobretudo as ideias de que somos a causa, daquelas ideias que têm causas exteriores. A virtude de diferenciar a forma de cada percepção permite evitar a confusão entre aquelas que são falsas, fictícias e duvidosas.²⁷⁰ Trata-se de preservar a norma da ideia verdadeira, pois preservar a potência de distinguir já é um tipo de esforço imanente que a inteligência empreende, tendo em vista o fato de que as ideias podem livrar a mente de certos equívocos ou podem reforçar certos embaraços. É em função da necessidade de desembaraçar a mente de um estado de confusão que a virtude de distinguir nos é sempre útil.

Mas as condições para que a boa distinção seja realizada são concretizadas a partir do momento em que se estabelecem três coisas: a) o caminho segundo o qual o pensamento efetiva sua perfeição maior; b) as percepções que ajudam essa efetivação; c) o melhor começo. Nesse caso, três ações são fundamentais: 1) distinguir certas percepções e se preservar daquelas que debilitam a mente; 2) conceber regras de percepção baseadas na norma da ideia verdadeira; 3) estabelecer o encadeamento necessário entre as ideias (*TIE* 49).

Que o pensamento pode se contentar em permanecer no limite das percepções assimiladas é sempre uma possibilidade. O próprio sentido de uma perfeição maior, que é o de conhecer segundo o quarto modo de percepção, requer uma nova exigência do pensamento. Só é possível almejar o melhor, conhecendo a natureza mesma do entendimento. Para Gilles

²⁷⁰ Cf. *TIE* 50: *Incipiamus itaque a prima parte methodi, quae est, uti diximus, distinguere et separare ideam veram a caeteris perceptionibus, et cohibere mentem, ne falsas, fictas, et dúbias cum veris confundat.* / “Começemos, pois, pela primeira parte do Método que é, como dissemos, distinguir e separar a ideia verdadeira das outras percepções e impedir a mente de confundir com as verdadeiras as que são falsas, fictícias e duvidosas”.

Deleuze, o método visa a conhecer a própria potência de conhecer.²⁷¹ É a reflexão sobre o movimento intelectual que pode permitir sua continuidade. A intelecção pode ser percebida à medida que as percepções são acompanhadas e, assim, as formas como elas se constituem são vistas. Portanto, o acompanhamento das percepções é uma virtude da mente, pois faz ver o mecanismo segundo o qual as ideias surgem.

A norma da ideia verdadeira permite perceber adequadamente os elementos que compõem cada ideia. Trata-se de separar o que faz parte da ideia daquilo que não pode se adequar a ela. Ora, conhecendo o modo correto como uma ideia é concebida, somos capazes de avaliar o surgimento de outras ideias através da perspectiva verdadeira. A concepção correta é um esforço de ligação entre um sujeito X e um predicado Y, de modo que a predicação decorra daquilo que expressa a natureza de X. É um esforço, porque podemos assimilar associações confusas. Por exemplo: *árvores que falam* (TIE 58). *Árvore e falar* são dois elementos que não se ajustam segundo a ordem mesma do real. Mas as naturezas de X e Y, mesmo podendo ser incompatíveis no plano da realidade, podem fazer parte do plano das palavras (TIE 58). É justamente por essa razão que Spinoza separa a natureza das coisas das afirmações ou negações *vagas* que podemos fazer sobre elas.²⁷²

Uma das consequências da confusão é justamente não separar o plano meramente *vago* das palavras daquele em que a natureza das coisas pode ser expressa pelo entendimento. Ao sabor das palavras, prendemo-nos apenas aos sinais das coisas, conforme uma sequência desprovida de nossa reflexão. Assim, como somos conduzidos pelos sinais exteriores, não ultrapassamos o limite daquilo que esses sinais forçam afirmar ou negar. Nesse caso, afirmamos ou negamos algo não conforme a *natureza das coisas* (TIE 89), mas de acordo com o que os sinais impõem.

O problema é que sempre é possível confundir a dependência dos sinais com liberdade de expressão. Podemos falar ou escrever conduzidos pela determinação externa, e imaginar que essa condução é interna. Ora, o esforço para se *resguardar* do poder dos signos externos é um trabalho de preservação da mente. Estamos sujeitos ao que as palavras ordenam. E a

²⁷¹ Cf. Gilles Deleuze. *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Minuit, 1981, p. 115: “Non pas nous faire connaître quelque chose, mais nous faire comprendre notre puissance de connaître. Il s’agit donc de prendre conscience de cette puissance: connaissance réflexive ou idée de l’idée. Mais, comme l’idée de l’idée vaut ce que vaut la première, la prise de conscience suppose que nous ayons d’abord une idée vraie quelconque”.

²⁷² Cf. TIE 88: *Deinde cum verba sint pars imaginationis, hoc est, quod, prout vage ex aliqua dispositione corporis componuntur in memória, multos conceptus fingamus, ideo non dubitandum, quin etiam verba, aequae ac imaginatio, possint esse causa multorum magnorumque errorum, nisi magnopere ab ipsis caveamus.* / “Como as palavras são parte da imaginação, isto é, como forjamos muitos conceitos na medida em que, vagamente, em virtude de uma disposição qualquer do corpo, elas se compõem na memória, não é de duvidar que, assim como a imaginação, as palavras também possam ser causa de muitos e grandes erros, não ser que com grande esforço nos guardemos deles”.

possibilidade de introduzir a potência da reflexão na ordem da *experiência vaga* ou do *ouvir dizer* é dificultada pela forma sedutora como os sinais externos conduzem nossa imaginação. A confusão é uma condição humana. Ultrapassar tal condição é também do humano. No entanto, apenas a partir de uma nova exigência de preservação de si torna-se possível constituir uma espécie de combate imanente entre o poder das formas externas já instituídas (pela *experiência vaga* e o *ouvir dizer*) e a potência de transição do pensamento. O próprio *ouvir dizer* somente nos afeta quando o nosso entendimento participa dele (TIE 26). Mas, nesse caso, o entendimento apenas delimita uma parcela do *ouvir dizer*, que nos parece imediatamente mais útil. Pois, na verdade, o que nos é verdadeiramente útil é o que a nossa natureza interna determina.

Confundir os sinais externos como algo produzido pelo entendimento próprio é um modo de assimilação da realidade que se sustenta pela repetição mesma do modo como os sinais circulam no cotidiano. A realidade é constituída por signos que independem do nosso entendimento individual. Já entramos num mundo que está todo constituído pelos seus enunciados. Um mundo em que as coordenadas estão dadas. Assim, assimilamos os enunciados que interessam ao nosso ser. Mas, como cada potência individual pode visualizar os enunciados que mais convém, então essa visualização entra como uma ação do intelecto. Pois o visualizar é um modo de intuir o que mais se adequa ao nosso ser. Ora, a capacidade de definir o que de fato nos ajuda a organizar um modo de ser é uma ação da inteligência. Aprender a definir, no plano existencial, o necessário é uma virtude perceptiva do nosso ser.

No plano da percepção, um tipo de ideia que o método combate é a que se expressa como *possível*²⁷³, mas que, na verdade, não podemos saber nada sobre ela. É um tipo de ideia que não nos permite perceber o que ela quer expressar. Ela não envolve segurança alguma.²⁷⁴ Spinoza identificará a noção de possível à própria *ficção*. A ficção é uma suposição forjada pelo fato de que ignoramos a existência da coisa que ela diz expressar. O problema desse tipo de ideia é que ela impede o conhecimento do que é afirmado, ao mesmo tempo em que não

²⁷³ Cf. TIE 53: *Rem impossibilem voco, cujus natura implicat contradictionem, ut ea existat: necessariam, cujus natura implicat contradictionem, ut ea non existat: possibilem, cujus quidem existentia, ipsa sua natura, non implicat contradictionem, ut existat aut non existat; sed cujus existentiae necessitas, aut impossibilitas, pendet a causis nobis ignotis, quamdiu ipsius existentiam fingimus; ideoque si ipsius necessitas, aut impossibilitas, quae a causis externis pendet, nobis esset nota, nihil etiam de ea potuissemus fingere.* / “Chamo impossível a coisa cuja natureza implica contradição na afirmação de que ela existe; necessária aquela cuja natureza implica contradição na afirmação de que não exista; possível aquela cuja existência, por sua natureza, não implica que haja contradição na afirmação de que existe ou de que não existe; mas neste caso a necessidade, ou impossibilidade, de sua existência depende de causas desconhecidas por nós, enquanto estamos a fingir que existem; por conseguinte, se a sua necessidade, ou impossibilidade, que dependem de causas externas, fossem conhecidas por nós, nada também poderíamos fingir a respeito”.

²⁷⁴ Cf. Bernard Rousset, *op. cit.*, p. 272.

nos permite a classificar como impossível. A afirmação de algo impossível é imediatamente percebida como contraditória uma vez que não pode existir. O que é necessário existe. Entretanto, o possível é de natureza dúbia, pois, existir ou não existir depende de causas que ignoramos.

O possível é causador de confusão no plano perceptivo e ético. Ora, uma vez que se desconhece a variável que permite afirmar algo como certo e, mesmo assim, se afirma, então, a sequência da afirmação segue a partir da arbitrariedade de quem afirma. E tal modo de afirmar não leva em consideração o elemento ou variável que permitiria sustentar a afirmação ou simplesmente provar como impossível. Segundo a ordem das palavras, tudo pode ser dito. Entretanto, para o bom andamento da percepção e da própria organização da existência, os encadeamentos necessários das coisas constituem o campo do que vale a pena conhecer.

As ideias baseadas no possível não envolvem o conhecimento das causas. Nesse sentido, o critério dessas ideias é puramente subjetivo e, por isso, não se considera o modo segundo o qual as coisas são constituídas, ou seja, a essência e as propriedades delas, mas apenas as afirmações verbais que somos incitados a fazer. No reino do possível, tudo pode ser enunciado conforme a nossa disposição imaginativa. Considerada em si mesma, essa disposição é um movimento natural das impressões dos corpos em nossa imaginação. Porém, considerando que as impressões podem ser interpretadas conforme uma disposição de julgar o real de acordo com alguma inclinação nossa, então nasce o problema da possibilidade de projetar, nas coisas, algo que é meramente subjetivo. Assim, o problema nasce quando se confunde o possível com uma propriedade de algo.

O fato é que podemos não conhecer uma coisa na sua totalidade. Assim, sobre as partes que desconhecemos, supomos algo que pode fazer parte dela, mas não temos certeza.²⁷⁵ A suposição, apenas como uma conjectura, permite separar o conhecido do desconhecido e constituir um campo de investigação. Mas, a partir do momento em que a ideia suposta torna-se uma crença de que de fato existe, então, a investigação é obstaculizada por um elemento subjetivo. Remover tal elemento é uma das desativações que o método precisa operar para

²⁷⁵ Cf. TIE 63: *omnis confusio inde procedat, quod mens rem integram, aut ex multis compositam, tantum ex parte noscat, et notum ab ignoto non distinguat: praeterea quod ad multa, quae continentur in unaquaque re, simul attendat sine ulla distinctione; - inde sequitur primo, quod si idea sit alicujus rei simplicissimae, ea non nisi clara, et distincta poterit esse: Nam res illa non ex parte, sed tota aut nihil ejus innotescere debet* / “toda confusão procede disto, que de uma coisa inteira ou composta de muitas partes, a mente só conhece uma parte e não distingue o que conhece do que não conhece; e também, como considera, de uma só vez, os múltiplos elementos contidos em uma coisa qualquer, sem qualquer distinção, daí se conclui, primeiramente, que, se a ideia de qualquer coisa for muito simples, ela não poderá deixar de ser clara e distinta, visto que tal coisa não poderá ser conhecida só em parte, mas ou tem de ser conhecida no todo ou será em nada”.

continuar o processo investigativo. O método procura desativar as confusões produzidas pelas ideias fictícias, pois toda afirmação deve partir das ideias simples sobre o que de fato existe.

Por exemplo: a mente existe. Podemos afirmar algo sobre tal existência na medida em que ela é uma virtude de nosso ser, evidenciada a partir das percepções que realizamos no mundo. Conhecer a totalidade dessa virtude dependerá de um processo contínuo, em que as ações realizadas vão expressando algo que se apresenta na reflexão. A reflexão verdadeira nutre-se do que a experiência evidencia. Não se trata de refletir sobre *palavras*, e sim sobre a essência e as propriedades que permitem acessar a lógica do real. É a evidencia do que existe, e não a interpretação das *palavras* abstratas o que favorece a transição do pensamento.

A transição é o percurso segundo o qual podemos constituir modos de perceber e existir conforme o que exige nossa natureza singular. Outro obstáculo presente nesse percurso é a própria *abstração* dos enunciados. Ora, a afirmação é verdadeira a partir de uma virtude interna que dá consistência ao que se enuncia. Ela não precisa de uma referência externa como critério de verdade. Ao mesmo tempo, o enunciado não se generaliza. A verdade é critério de si mesma. Ela não cai em generalizações sobre as coisas. O fato de circunscrever o que pode ser enunciado a faz aversa ao abstrato. Por isso, há a necessidade de começar o enunciado a partir de ideias particulares sobre as coisas. Pois não é possível conhecer as coisas através da ideia geral.²⁷⁶

Podemos conhecer uma realidade qualquer mediada pelas condições necessárias segundo as quais ela acontece. Por exemplo: segundo a lógica que constitui o afeto de medo, podemos entender um medo particular, pois, uma vez que o afeto é definido por sua essência, é possível perceber situações particulares em que o afeto aparece. Trata-se de descobrir as condições (as leis e as regras) *de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma.*²⁷⁷ Não é através da noção abstrata que podemos conhecer as coisas particulares, e sim pelas leis eternas da *Natureza.*²⁷⁸

Uma coisa qualquer, quando mediada pelo abstrato, é vista apenas pelas linhas gerais que a imaginação já absorveu no tempo. Um amor particular mediado pela lembrança do amor

²⁷⁶ Cf. *TIE 55: Itaque quo existència generalius concipitur, eo etiam confusius concipitur, faciliusque unicuique rei potest affingi: econtra, ubi particularis concipitur, clarius tum intelligitur, et difficilius alicui, nisi rei ipsi, ubi on attendimus ad naturae ordinem, affingitur.* / “Por conseguinte, quanto mais geralmente, tanto mais confusamente será concebida uma existência e tanto mais facilmente poderá ser atribuída a uma coisa qualquer; ao contrário, onde for concebido mais particularmente, mais claramente é entendida e mais dificilmente a atribuímos a algo que não a própria coisa, o que se dá quando não atendemos à ordem da Natureza”.

²⁷⁷ Cf. *E. III, Praefatio.*

²⁷⁸ Cf. Bernard Rousset, *op. cit.*, p. 280: “il y a une grande différence entre penser un homme quelconque avec le seul concept abstrait d’homme, et penser cet homme-ci au moyen des lois universelles de la physique, de la psychologie, etc., l’usage de ces choses fixes et éternelles, qui seront des notions communes scientifiques, nous permettant de définir et de comprendre ce qui constitue son individualité”.

abstrato não nos permite descobrir as particularidades de um amor atual. A imagem geral bloqueia a percepção da imagem atual. Mas, uma vez que a imagem atual é vista segundo o movimento natural que o afeto amoroso causa, então, as particularidades podem ser percebidas e diferenciadas. Ora, mediada pelas regras segundo as quais o afeto acontece, a situação atual é percebida conforme o sentido ou a ideia apropriada do afeto. Entretanto, vista pela imagem geral, projetamos fragmentos de imagens passadas na situação que se apresenta. O abstrato nos deixa numa reconhecimento separada da experiência atual, enquanto a ideia verdadeira nos faz perceber os movimentos constitutivos de um afeto vivido numa situação particular.

Spinoza insistirá na distinção entre a imagem e a essência da coisa.²⁷⁹ Uma realidade qualquer, quando imaginada, não corresponde ao que a faz ser o que é. A imaginação e o conceito são dois planos distintos, pois o fato de ignorarmos a existência da coisa possibilita imaginar algo que não diz respeito ao seu modo de ser efetivo. A ignorância delira a coisa, de modo que só podemos saber algo da imagem mesma que produzimos. No entanto, distinguindo a imagem mesma daquilo que é coisa (que ignoramos), o delírio cessa. A imagem tem sua lógica própria; a confusão se dá quando a tomamos como pertencente ao ser do objeto.

A passagem ao entendimento reduz o poder da junção confusa entre a imagem e o objeto (*TIE* 58). A própria consideração da imagem, quando apenas associada ao movimento afetivo em que ela se apresenta, já reduz a forma de junção confusa. Pois, sendo o objeto desconhecido, não poderemos conhecê-lo através da imagem. Porém, uma vez que a imagem está associada a um movimento do nosso ser, logo poderemos conhecer algo da nossa própria natureza. O estado de confusão mostra algo sobre nós mesmos. E não é negando a dimensão confusa do nosso ser que compreenderemos a unidade da mente com a *Natureza*. É compreendendo toda dimensão do nosso ser que essa unidade pode ser conhecida.

O que o método combate é a redução do nosso ser ao mero estado de fraqueza na *Natureza*. Podemos ultrapassar o poder da *ficção*. Podemos descobrir e desativar o modo como ela se prolonga. Podemos entender seus usos nocivos. A norma da ideia verdadeira expressa o modo segundo o qual podemos conceber uma ideia. Ora, afirmar de um objeto o que necessariamente pertence a ele é um critério que permite avaliar se o que é afirmado é *necessário, impossível ou possível*. Sendo apenas *possível*, ou seja, sem nenhuma chance de

²⁷⁹ Cf. *TIE* 56: *Veniunt jam hic ea consideranda, quae vulgo dicuntur fingi, quamvis clare intelligamus, rem ita sese non habere, uti eam fingimus.* / “Devemos agora considerar o que vulgarmente se diz que são ficções, ainda que claramente saibamos que as coisas não são como as fingimos”.

perceber, no encadeamento das coisas, a *necessidade* ou *impossibilidade* do que é afirmado, então o melhor é manter a percepção no limite de alguma evidência simples. A categoria do *possível* envolve apenas o campo das palavras, não do entendimento. No entanto, não podemos substimar as palavras como produtoras de tendências, inclinações. O *possível* funciona na medida em que podemos acreditar nas palavras como realidades correspondentes aos estados de coisas.

Faz parte da condição imaginativa confundir as palavras e as ideias das coisas. É possível afirmar que uma esfera se move, quando não faz parte do conceito de esfera o movimento. Por isso, o entendimento precisará distinguir o que é mera afirmação (isolada) do sentido das coisas e o conceito mesmo. Então, para a distinção entre o *verdadeiro* e o *falso*, Spinoza utilizará a norma interna e o grau de realidade presente na ideia verdadeira.²⁸⁰ Há uma potência da verdade que a faz ser o que é, independente de critérios externos. Pode-se afirmar que a verdade é a potência²⁸¹ do próprio entendimento em si mesmo. Ora, a ideia verdadeira é a ação autônoma da ideia em si mesma. E o trabalho reflexivo segundo o qual a ideia verdadeira prossegue é determinado pela sua própria força interna. Diferentemente da ideia falsa, que advém sempre de causas externas. Assim, vivemos a possibilidade real da experiência de autonomia da verdade, porém em tensão com a nossa condição passiva de heteronomia.

É a norma interna que permitirá a distinção entre o que de fato conhecemos daquilo que temos apenas uma vaga crença. A norma é a dinâmica própria de como as ideias são concebidas, pois conhecer o modo segundo o qual uma construção pode ser realizada é superior à afirmação vaga de que certa construção existe. Conhecer torna-se conceber as

²⁸⁰ Cf. TIE 69: *Nam si quis faber ordine concepit fabricam aliquam, quamvis talis fabrica nunquam exstiterit, nec etiam unquam exstitura sit, ejus nihilominus cogitatio vera est, sive fabrica existat, sive minus; et contra si aliquis dicit, Petrum ex. gr. Existere, nec tamen scit, Petrum existere, illa cogitatio respectu illius falsa est, vel, si mavis, non est vera; quamvis Petrus re vera existat. Nec haec enunciatio, Petrus existit, vera est, nisi respectu illius, qui certo scit, Petrum existere.* / “Efetivamente, se um construtor concebe, segundo certa ordem, uma construção qualquer, ainda que tal construção nunca tenha existido, nem nunca venha a existir, o seu pensamento nem por isso é menos verdadeiro, e o pensamento permanece o mesmo, quer a construção exista, quer não; se, ao contrário, por exemplo, alguém diz que Pedro existe sem que, entretanto, saiba se Pedro existe, esse pensamento a respeito dele é falso, ou, se se prefere, esse pensamento não é verdadeiro ainda que Pedro de fato exista. Nem esta afirmação: “Pedro existe” é verdadeira, a não ser para aquele que sabe com certeza que Pedro existe”. [70]: *Unde sequitur, in ideis dari aliquid reale, per quod verae a falsis distinguuntur.* / “Daí se segue que há nas ideias certa realidade pela qual se distinguem as verdadeiras das falsas”.

²⁸¹ Cf. Pierre Zaoui. *Spinoza. La décision de soi*. Paris: Bayard, 2008, p. 121: “l’idée vraie est puissance parce qu’elle est absolument réelle *en elle-même et par elle-même*, et ne dépend donc ni d’un objet extérieur, ni de principes ou de fondements intellectuels qui lui soient distincts, ni d’un entendement qui soumettrait à ses propres pouvoirs facultaires, ni d’un Dieu ou d’une instance transcendente quelconque qui vienne en garantir du dehors la véracité: l’idée vraie produit son objet (*ideatum*), c’est un acte qui ne dépend que de son propre mouvement. Autrement dit, l’idée vraie – aussi ténue, aussi quelconque soit-elle – est déjà en elle-même purê *joie* de l’activité sans rapport à un obstacle et pur *contentement* de la libération par rapport à ce qui nous fait ordinairement souffrir”.

condições de sustentabilidade das afirmações que somos capazes de fazer. Por isso, o método é o conhecimento reflexivo. Ora, há um percurso da própria reflexão pelo qual ela prossegue a partir de si mesma. A ideia verdadeira e a reflexão são movimentos que têm como causa a potência interna presente em ambas. Nesse sentido, saber o que é verdadeiro é uma questão de diferenciar o que somos capazes de conceber daquilo que é vagamente assimilado. E somente as coisas das quais conhecemos a essência e as propriedades permitem-nos experimentar a dinâmica do verdadeiro.

A afirmação verdadeira expressa o movimento constitutivo do que é afirmado sem dependência de um objeto externo, enquanto a afirmação por meras palavras expressa a força dos termos na imaginação. Trata-se de duas experiências distintas. A primeira expõe a força interna do que é afirmado. A segunda fica no limite dos efeitos produzidos pelas palavras. A primeira expressa o ser de uma coisa. A segunda revela a vulnerabilidade do nosso ser perante as representações das coisas. Quando Spinoza identifica a forma do pensamento verdadeiro tão somente a si mesmo, essa identificação é real, porque a constituição do que é afirmado depende da potência do pensamento mesmo. Não é um objeto a causa do pensamento verdadeiro (TIE 71). A causa é o pensamento mesmo. A força segundo a qual uma ideia se expressa não depende de nada fora dela. A afirmação verdadeira é autoconstitutiva. Somente sabemos as verdades concebidas através de um movimento em que o pensamento é a causa. Tudo que se apossa de nossa imaginação e a joga de um lado ao outro, expressa a nossa heteronomia. Mas aquilo que podemos conceber expressa uma exigência interna de constituir um modo de ser e pensar na *Natureza*.

O conhecimento verdadeiro expressa a afirmação que é necessária fazer sobre uma coisa. É porque podemos afirmar a certeza de alguma coisa que somos capazes de constituir certos conhecimentos. Somente porque a realidade de um ser qualquer envolve imediatamente a *Natureza* como sua condição ontológica, o pensamento pode se efetivar como movimento autônomo. Pois a afirmação de uma realidade qualquer, pela sua essência, une o pensamento à sua capacidade própria. Trata-se de alcançar a certeza pela afirmação de que certa realidade pode ser vista segundo a perspectiva do necessário. Portanto, o conhecimento verdadeiro é o que expressa a certeza de uma coisa, ou seja, expressa o que a faz ser o que é. Assim, a passagem à certeza jamais pode ser um movimento constituído pelo *ouvir dizer* ou *experiência vaga*. A certeza só é possível quando avançamos de uma ideia simples à outra, ou a deduzimos da *fonte e origem* das quais as ideias nascem. Spinoza identificará essa passagem ao encadeamento das ideias a partir dos *elementos primeiros da Natureza* (TIE 75).

A capacidade de prosseguir um raciocínio segundo o que cada passo exige é uma virtude do pensamento. Prosseguir conforme aquilo que o próprio movimento reflexivo exige é pensar a composição de uma ideia verdadeira como um conjunto das ações do entendimento que se desenvolvem a partir da dinâmica própria da verdade. O próprio de cada ideia verdadeira é sua norma imanente, que somos instigados a conceber para prosseguir a reflexão.

Uma vez conhecendo a norma que faz a ideia consistir em si mesma, não há razões para dúvidas. A dúvida²⁸² é um estado de indecisão causado pelo desconhecimento de alguma ideia clara. A coisa mesma não produz a dúvida sobre sua própria existência.²⁸³ A evidência das coisas singulares não pode ser obscurecida pelo jogo das palavras. Por isso, é necessário distinguir a dúvida real da dúvida simulada. A dúvida real é aquela que nasce pelo fato de não sabermos ao certo o que uma coisa é. A simulada é “aquela em que uma pessoa diz, com palavras, que duvida, ainda que o espírito não veja nenhuma dúvida”²⁸⁴. Ora, o que existe se impõe imediatamente ao pensamento. E o fato de desconhecermos a essência e as propriedades das coisas não abre a possibilidade de *fingir* a inexistência delas. Logo, a dúvida simulada pode ser um mero jogo de palavras.

²⁸² A dúvida pode ser positivada quando serve para desativar visões de mundo e posições morais arbitrárias. A possibilidade de suspender uma afirmação, devido ao fato de se desconhecem as condições que permitem afirmar algo, pode produzir uma flexibilidade ou uma cautela sobre o que se afirma, pois a desativação é a introdução de um intervalo na forma obscura como as convicções dominam a imaginação humana. No contexto holandês do século XVII, o uso positivo da dúvida ajudou a abrir um diálogo investigativo sobre o humano e a natureza. Cf. K.O. Meinsma. *Spinoza et son cercle. Études critique historique sur les hétérodoxes hollandais*. Traduit du néerlandais par S. Roosenburg. Paris: Vrin, 2006, p. 88-9.

²⁸³ Cf. *TIE 78: Dubitatio itaque in anima nulla datur per rem ipsam, de qua dubitatur, hoc est, si tantum única sit idea in anima, sive ea sit vera sive falsa, nulla dabitur dubitatio, neque etiam certitudo: sed tantum talis sensatio. Est enim in se nihil aliud nisi talis sensatio; sed dabitur per aliam ideam quae non adeo clara ac distincta est, ut possimus ex ea aliquid certi circa rem, de qua dubitatur, concludere, hoc est, idea, quae nos in dubium conjicit, non est clara et distincta. Ex. gr. Si quis nunquam cogitaverit de sensuum fallacia, sive experientia, sive quomodocunque sit, nunquam dubitabit, na sol major aut minor sit, quam apparet. Inde rustici passim mirantur, cum audiunt solem multo majorem esse quam globum terrae, sed cogitando de fallacia sensuum oritur dubitatio, et si quis post dubitationem acquisiverit veram cognitionem sensuum, et quomodo per eorum instrumenta res ad distantiam repraesententur, tum dubitatio iterum tollitur.* / “Não se encontra, efetivamente, na alma nenhuma dúvida produzida pela coisa mesma de que se duvida, quero dizer, se existisse na alma uma única ideia, fosse ela verdadeira ou falsa, nenhuma dúvida seria possível, nem também a certeza: só haveria certa sensação. Pois essa ideia isolada não é em si mesma nada mais que aquela sensação. A dúvida, porém, pode vir de outra ideia que não é clara e distinta de modo a permitir que dela se conclua algo certo a respeito da coisa de que se duvida; ou, por outras palavras, a ideia que não é clara e distinta é que nos lança na dúvida. Por exemplo, se alguém nunca pensou nos erros dos sentidos, quer levado pela experiência, quer de algum modo, nunca perguntará se o Sol é muito maior do que parece. Por isso, os camponeses frequentemente se admiram quando ouvem dizer que o Sol é muito maior que o globo terrestre; mas, pensando na fraqueza dos sentidos, surge a dúvida. Sabe-se, decerto, que os sentidos às vezes enganam, mas sabe-se confusamente, pois não se sabe como os sentidos falham; e se alguém, depois da dúvida, adquire o verdadeiro conhecimento dos sentidos e como por seus órgãos as coisas são representadas à distância, então a dúvida é novamente eliminada”.

²⁸⁴ Cf. *TIE 77: ubi scilicet verbis, quamvis animus non dubitet, dicit quis se dubitare.*

Spinoza criticará a dúvida ao identificar seu sugimento à dificuldade de encontrar a ordem devida ao trabalho investigativo.²⁸⁵ Pois, se a investigação seguir o encadeamento necessário das ideias, então não há razão para que exista dúvida. Trata-se de orientar o pensamento conforme o que a investigação exige para prosseguir. Ora, o que é bem pontuado no processo investigativo, segundo Spinoza, é que um ato do entendimento deve presidir o processo investigativo através de *questões determinadas*. Sermos capazes de determinar as questões, e sermos por elas determinados a seguir o trabalho reflexivo é o começo essencial do método. De fato, somos forçados a refletir sobre o campo problemático em que já estamos.

O entendimento se encontra no interior de um espaço onde os problemas existem e podem ser apropriados a partir da reflexão. A capacidade de refletir sobre um problema através da própria força é o começo da passagem ao campo das ideias nelas mesmas. Das questões às ideias, há um movimento que é recíproco e contínuo, pois o campo problemático é o próprio real em si mesmo (inesgotável), onde os problemas existem e as questões podem ser continuamente expostas. É um campo de infinitos problemas em que já nos encontramos desde sempre. Por isso, a concepção de certas questões é que pode ser o verdadeiro começo da ação reflexiva. As ideias falsas e duvidosas formam, desde já, o espaço mental em que transitamos. Mas somente a ideia verdadeira, como expressão de força e autonomia do pensamento, pode abrir, no espaço instituído, as passagens ao que ainda é necessário conceber.

O falso e o duvidoso se definem pela capacidade de obstruir a passagem ao pensamento. Tudo que impede a verdadeira transição é falso e duvidoso. O estilo afetado de duvidar de tudo, numa espécie de ceticismo débil, é uma forma de impedir o que de fato podemos afirmar na existência. Também a atribuição de uma característica ou qualidade a um ser qualquer, mas que não faz parte desse ser, é um modo de obscurecimento da experiência imediata. Assim, somente através da potência do próprio entendimento somos capazes de

²⁸⁵ Cf. TIE 80: *Porro si quis recte procedat investigando, quae prius sunt investiganda, nulla interrupta concatenatione rerum, et sciat, quomodo quaestiones sint determinandae, antequam ad earum cognitionem accingamur, nunquam nisi certissimas ideas, id est, claras et distinctas, habebit: Nam dubitatio nihil aliud est, quam suspensio animi circa aliquam affirmationem aut negationem, quam affirmaret aut negaret, nisi occurreret aliquid, quo ignoto cognitio ejus rei debet esse imperfecta. Unde colligitur, quod dubitatio semper oritur ex eo quo res absque ordine investigentur.* / “Assim, pois, se procedemos de modo correto, investigando as coisas que devem ser investigadas em primeiro lugar, sem nenhuma interrupção na concatenação das coisas, e se sabemos como as questões devem ser determinadas, antes de procurar conhecê-las, nunca teremos senão ideias certíssimas, isto é, claras e distintas. Porque a dúvida nada mais é que a indecisão do espírito a respeito de alguma afirmação ou negação: afirmar-se-ia ou negar-se-ia se não ocorresse algo que, sendo ignorado, faz que tenha de ser imperfeito o conhecimento da coisa. Donde se conclui que a dúvida vem de que não se faz na devida ordem a investigação”.

determinar as questões que nos interessam, e somos por essas questões determinados a pensar. O método de conhecimento de Spinoza é iniciado como combate.

4.3 A autoconstituição do intelecto

Somente as ideias que têm como causa o intelecto podem ser explicadas a partir delas mesmas. A independência das ideias e a autonomia do intelecto são inseparáveis. É o próprio movimento do intelecto que afirma as ideias segundo regras internas de composição. A forma das ideias reside no pensamento mesmo.²⁸⁶ Não são os objetos que determinam a forma verdadeira do que podemos expressar, pois a potência inata do intelecto é seu trabalho próprio de composição das ideias que somos capazes de conceber. Na verdade, as ideias nascem da primeira ideia de *força inata* (TIE 31).

Spinoza pressupõe uma força nativa capaz de produzir *instrumentos intelectuais* que nos permitem avançar no campo do conhecimento e da vida. A potência do intelecto é o estado atual de realização das ideias. As ideias são ações que encontram, no próprio entendimento, a causa. Trata-se de pensar, em nós mesmos, uma determinação que se define a partir de uma exigência interna do nosso ser. O intelecto é a experiência de autoconstituição de nós mesmos a partir do que a nossa natureza singular resguarda como própria. Não é uma questão de retomada de um *eu* ou de uma identidade, mas de uma experiência de força que inaugura uma nova trajetória existencial e perceptiva. A força nativa não é idêntica ao *eu* pessoal. Essa força é atividade imanente. Ela opera no imaginário certas desativações e produz um novo espaço perceptivo.

A autoconstituição do intelecto é a constituição de outra afetabilidade. Assim como existe uma afetabilidade produzida pelas opiniões, pode haver um modo receptivo dos conceitos que passa pelas operações do próprio intelecto sobre o imaginário. Pensar torna-se uma desobstrução das formas que dificultam a passagem ao entendimento, pois uma afetabilidade produzida pelas opiniões permanece no limite do que somos determinados exteriormente a afirmar ou negar. Mas a forma autônoma do pensamento é necessariamente a quebra desse limite. O pensamento constitui as passagens das ideias, que são originadas da sua própria *fonte*, o intelecto. Desse modo, só podemos pensar a constituição do intelecto no interior de uma problemática que se apresenta à medida que o limite das opiniões coincide

²⁸⁶ Cf. TIE 71: *Quare forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potencia, et natura pendere debet.* / “Pelo que a forma do pensamento verdadeiro deve ser posta no próprio pensamento, sem relação com outros pensamentos, nem ele reconhece como causa um objeto, mas deve depender da própria força da inteligência e de sua natureza.

com a nossa própria insatisfação ética e cognitiva no mundo. A força das opiniões e a experiência da potência do entendimento formam um campo de tensão, uma vez que não podemos passar ao entendimento sem nos depararmos com as opiniões que circulam diariamente.

Constituímo-nos num espaço problemático. E desobstruir formas confusas de pensar é um dos problemas com que o intelecto se depara, pois só almejamos o conhecimento verdadeiro porque a nossa própria vida está em jogo.²⁸⁷ Seguir meramente as opiniões é violentar o que, em cada natureza humana, é reclamado como liberdade. De fato, no limite das opiniões, somos joguetes de uma forma arbitrária de vida que, embora seja concebida pelos próprios homens, não satisfaz aquilo que nosso entendimento exige. Dentro de um espaço problemático é onde já estamos; no entanto, os problemas encontrados nesse espaço devem se transformar em questões postas pelo pensamento.²⁸⁸ Mas a ordem das questões somente passa ao entendimento à medida que a exigência de liberdade, de autonomia, se impõe no mundo. Trata-se de ultrapassar a condição de mera sujeição aos problemas, para entrar na condição de quem os reelabora conforme uma potência reflexiva presente em cada um.

Somente somos capazes de entender as ideias que nós mesmos concebemos, ou aquelas cuja forma segundo a qual elas se constituem é descoberta pela reflexão. Apenas as ideias que estão implicadas na própria reflexão são, para nós, claras e distintas. A implicação entre forma e reflexão²⁸⁹ existe, uma vez que a inteligibilidade das ideias depende unicamente das condições de expressão das ideias em si mesmas. As condições de inteligibilidade estão presentes nas ideias mesmas. Podemos pensar uma *afinidade* do intelecto a certas ideias? Podemos pensar um limite inicial de compreensão das ideias? A inteligibilidade do mundo depende de uma afetabilidade apropriada a cada imaginação particular? Ora, só podemos pensar um movimento autônomo do entendimento levando em consideração um primeiro grau de aproximação das ideias. A imaginação não nos permite entender a constituição das ideias nelas mesmas. Entretanto, sem uma potência assimilativa, ou seja, sem um modo passional de assimilação dos problemas na existência, não haveria como o entendimento formular as questões que vão nos encaminhar em direção às ideias.

²⁸⁷ Cf. Bernard Rousset, *op. cit.*, p. 412: “n’est pas seulement notre connaissance qui est en jeu, c’est notre vie elle-même”.

²⁸⁸ Cf. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968, p. 253: “comment les problèmes se développent en questions dans la pensée”.

²⁸⁹ Cf. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris: Minuit, 1968, p. 115: “On voit donc que l’idée de l’idée, c’est l’idée considérée dans sa forme, en tant qu’elle possède une puissance de comprendre ou de connaître (comme partie de la puissance absolue de penser). En ce sens, forme et réflexion s’impliquent”.

A imaginação permite o primeiro grau de aproximação das ideias, porque é a partir dela que os problemas são *sentidos*. Não haveria passagem ao entendimento sem que a existência fosse percebida como um campo problemático. É porque a existência envolve a uma dupla presença – uma potência interna e uma *ameaça* externa (pois há sempre algo que nos ultrapassa e pode nos fazer sucumbir) – que a inteligência emerge do fundo de uma exigência própria. Nesse sentido, a evolução que Alexandre Koyré²⁹⁰ observa, no pensamento de Spinoza, é constituída, na verdade, de duas maneiras de pensar o real: segundo a força do próprio entendimento e segundo a impressão dos objetos externos. A primeira revela o entendimento mesmo como atividade autônoma, e a segunda, a força que têm os objetos sobre a imaginação. São os dois modos de existir e perceber de nosso ser. E somente é possível alcançar a primeira, porque, na experiência da segunda, os problemas podem ser vividos como esforço de transição, sendo tal transição um plano de percepção das ideias a partir do modo como elas se constituem segundo regras próprias, já que a percepção imaginativa nos deixa apenas no limite de um *sentimento* particular, sem permitir passar ao modo como causa e efeito estão encadeados na *Natureza*.

Portanto, a imaginação presencia um campo problemático através, por exemplo, de um afeto de vanidade das coisas. Parte da nossa animalidade é constituída pelo sentimento de que vivemos num espaço de tensão: a incompatibilidade entre nós e certas formas de desejo. E a outra parte é aquela que procura dar ao afeto uma expressividade apropriada. Ora, a sensibilidade de uma *ameaça* e a potência expressiva são duas dimensões perceptivas aliáveis, pois é somente quando um afeto particular é transformado através da compreensão da ideia que o expressa que a nossa animalidade se realiza como entendimento. O intelecto presencia sua dinâmica ao passar da ordem da abstração (de um sentimento qualquer separado da ordem da *Natureza*) à unidade entre o que se sente individualmente e a *Natureza* inteira. A passagem ao entendimento é a plena realização da animalidade do homem, pois é essa passagem que admite a indissociabilidade entre nós mesmos e a *Natureza*.

Mas qual a verdadeira relação entre o entendimento finito e a *Natureza*? Podemos, através das ideias, entender a essência das coisas e os encadeamentos que acontecem no real. A potência finita de compreender garante a inteligibilidade das coisas através do modo como as concebemos pelas ideias. O nosso vínculo mais forte com o real é aquele que o entendimento realiza, quando constrói uma ideia verdadeira qualquer e prossegue, pois não conhecemos as coisas exteriores por meio delas mesmas: conhecemos segundo o modo como

²⁹⁰ Cf. A. Koyré, *op. cit.*, Notes du traducteur, p. 108 (sobre o *TIE* 71).

as concebemos no pensamento. De fato, a relação com a *Natureza* é uma relação com a natureza e a potência do nosso entendimento. Conhecer a potência de conhecer através de um processo em que descobrimos e conquistamos uma ação que decorre do próprio pensamento é o modo de realização de nossa intimidade com a *Natureza*.

Os seres afirmam a si mesmos afirmando o que em si corresponde à sua natureza eterna. Em nós, o que corresponde à nossa natureza eterna é a capacidade inata de pensar. Spinoza considera a nossa *força nativa* o fundo no qual nasce o melhor de nós mesmos, isto é, o desejo de descoberta e de conquista do melhor modo de percepção e de existência. Resguardamos, em nós, os *instrumentos* necessários para operar no mundo de maneira favorável ao nosso ser. O conhecimento reflexivo é a retomada da força nativa já dentro de um campo problemático (que é identificado inicialmente pela imaginação), mas que somente é superável através do conhecimento reflexivo. A imaginação é a capacidade mediadora entre o corpo e o modo como somos afetados pelas coisas. No entanto, apenas quando operamos os afetos através de um *fundo* conceptivo é que se torna possível pensá-los como conceitos. A afirmação de nós mesmos coincide com a efetivação da capacidade de pensar uma grande tristeza (início do problema) ou de pensar a partir da alegria ativa (conquista de um movimento adequado ao nosso ser).

A inteligência se autoconstitui no processo de concepção das ideias das coisas. Apenas no limite das impressões das coisas sobre o nosso corpo a imaginação funciona. Ora, sendo a imaginação uma espécie de percepção passiva (que faz certa mediação entre o mundo e o corpo), a sua capacidade é de nos manter no limite dos efeitos, sem trabalhar as impressões pelos *instrumentos* de que já dispomos. A potência do intelecto trabalha as percepções passivas, pois as faz passar da ordem da duração parcial à ordem do encadeamento necessário. O entendimento concebe as ideias segundo o modo como as coisas se efetivam fora da duração parcial. Ele resguarda a afinidade com o eterno. Mas não se trata da negação da temporalidade imaginativa. Trata-se de submeter a experiência do tempo parcial ao modo como esse tempo se realiza segundo a força da inteligibilidade. Força que torna esse tempo acessível indefinidamente. A inteligência constitui a acessibilidade ao atemporal do mundo, pois o conhecimento reflexivo compõe uma ideia segundo a força que a faz ser o que é em si mesma, e não conforme as variações imaginativas.

Trata-se de constituir uma acessibilidade às coisas através das ideias mesmas. Trata-se de constituir a si mesmo segundo o *fundo* próprio das nossas virtudes. É possível pensar um nascimento radical através do conhecimento reflexivo? A retomada da força nativa coincide com a passagem ao que sempre é possível efetivar como próprio. Mas a força não é uma

identidade. Agir conforme a força é um modo de liberação de formas de desejos que constituem identidades no tempo. A força é o fundo sem identidade (sem sujeito), que se efetiva como experiência de *satisfação* sem causa externa.

A conquista da inteligibilidade da *Natureza* através das ideias que somos capazes de conceber é um processo de *dessujeição* das formas instituídas do desejo, pois a vida do conhecimento não forma nem mesmo sujeitos do conhecimento. Tal vida é liberação de forças nativas através da melhor percepção das coisas e, ao mesmo tempo, um modo de existir que transita no mundo conforme a plena consciência do que é favorável à melhor preservação de si mesmo. O entendimento e a melhor preservação de si são indissociáveis. A vida em si mesma, ou a *Natureza*, implica uma pulsão incessante segundo a qual tudo ocorre. Assim, o entendimento finito, como força inseparável dessa pulsão, realiza no humano toda sua dignidade, a saber, afirmar a existência inteira através da afirmação da própria potência de conhecer.

Mas, no *De Intellectus*, Spinoza apenas poderá definir o entendimento pelas suas propriedades inerentes. De certo modo, o método reflexivo empregado ali não realiza plenamente seu objetivo, que é definir uma coisa pela sua essência e depois inferir as propriedades. No entanto, se fizermos uma correlação entre o que é necessário para a definição de uma *coisa incriada* (TIE 97) e as propriedades do intelecto (TIE 108), veremos que o desenvolvimento do intelecto está diretamente vinculado à concepção de uma ideia que se expressa segundo seus elementos internos. O que Spinoza garante é a plena autonomia do entendimento em relação aos objetos e a plena autonomia da ideia em relação ao ideado (TIE 33).

Para conceber uma ideia verdadeira, toda causa externa deve ser excluída, pois a explicação da ideia depende do modo mesmo como ela é composta, segundo uma exigência interna. Mesmo as ideias que dependem de outras devem explicitar, desde já, os elementos certos de que elas dependem para se expressar. O entendimento envolve a certeza à medida que sabe que tem uma ideia qualquer e, ao mesmo tempo, não confunde a forma da ideia com o modo como as coisas afetam a imaginação. A ideia que o entendimento concebe decorre tanto da lógica interna segundo o qual a ideia pode ser produzida como da força do próprio entendimento em constituir essa lógica. A autonomia do entendimento implica a autonomia da ideia verdadeira. Por isso, a produção da ideia não tem como causa um sujeito do conhecimento. A produção da ideia verdadeira é o movimento que a inteligência realiza como um ato sem sujeito. Trata-se da ação de uma potência que descobre, na *Natureza*, as coisas através da perspectiva da eternidade. A ideia guarda em si mesma as condições de sua

expressão, do mesmo modo como o entendimento concebe as condições de produção da ideia segundo a exigência de uma expressão.

Apenas quando duas forças autônomas se afetam reciprocamente, é possível constituir um modo de percepção e de existência capaz de corresponder ao que a nossa natureza individual exige. A força da ideia afirma-se no entendimento, sem que essa afirmação represente uma dependência do entendimento em relação à ideia. Quando as forças são autônomas, o modo como elas se afetam é segundo as exigências internas presentes nelas. Trata-se de descobrir, segundo uma capacidade própria, o que a ideia exige em si mesma. E, de fato, só é possível elaborar as ideias que são apropriadas à nossa natureza.

O intelecto se constitui como potência reflexiva através daquilo que a nossa natureza é capaz de descobrir e conquistar. O reatamento da existência à potência reflexiva é a própria *reorganização* de nós mesmos na *Natureza*. *Reorganizamo-nos* como uma espécie de *segundo nascimento*, cuja liberdade corresponde à efetivação do que a nossa natureza exige internamente. Na verdade, a autoconstituição do intelecto é o próprio movimento de liberdade.

4.4 Exigência, transição, tensão

Há, em nós, uma exigência de determinação interna em tensão com certas causas externas? A natureza do que é interno ao nosso ser não pode ser uma realidade desconhecida de nós mesmos. Aliás, a única maneira de afirmar algo da ordem da liberdade é conhecendo o que em nós entra em tensão com a ordem das causas externas constrangedoras. Sendo a ação livre aquela que se explica inteiramente por nossas forças, então devemos conhecer o que é seu inverso, ou seja, sentir o seu inverso. Na fronteira entre a ação que é conhecida a partir de nós mesmos e a ação que conhecemos apenas vagamente, existe somente a nossa própria percepção como testemunha.

O poder da exterioridade exerce sobre nós um direcionamento que não é simplesmente vencido pelo voluntarismo da consciência. Não é um *eu quero* a condição de passagem de um estado de heteronomia à autonomia. A plena noção do que em nós exige passagem é um ato de amor próprio, ou seja, de preservação da nossa própria capacidade de continuar organizando a existência segundo um *fim* que nós mesmos entendemos como sendo o da vida incessante. Sabemos quando nossos atos expressam uma autonomia. Sabemos quando estamos sendo violentados, isto é, quando a passagem é obstruída pelas imagens embaraçadas de si mesmo, do outro e pelas situações externas. O que em nós exige passagem, sob pena de

que, uma vez sendo obstruída, passamos a sentir uma defasagem entre uma exigência própria e as condições que somos obrigados a seguir?

Quando Spinoza define a coisa livre²⁹¹ ele diferencia a ação que é realizada segundo a necessidade e a ação que se segue pelo fato de ser coagida. A diferença entre determinação interna e externa é da ordem da vida. A *Natureza*, em si mesma, age sempre conforme o que ela sempre é. O encadeamento natural, que faz ao sol seguir um determinado movimento, é uma necessidade que não contraria aquilo que é a natureza do sol. No entanto, para nós, os movimentos ora são percebidos conforme o que entendemos como uma exigência própria, ora são percebidos como tensão.

A liberdade não é contrária ao que é necessário. A efetivação da potência de pensar é um ato de liberdade, porque afirma o que em nós é necessidade, exigência, pois a afirmação de si, que decorre da potência de pensar, expressa a essência da nossa própria animalidade. Sob o mesmo aspecto do sol, também seguimos o encadeamento natural das coisas. Mas, como é da natureza do animal resolver os problemas que emergem no seu percurso, então, a essência da nossa animalidade é colocar os problemas que emergem segundo a perspectiva da necessidade. O problema é que, como animais imaginativos, podemos ficcionar o real de acordo com as opiniões instituídas ou segundo uma força nativa, que remove o peso das opiniões e libera a potência do pensamento. A desobstrução da potência de pensar depende da descoberta da própria existência como um problema – o que inaugura a vida reflexiva, autônoma. Um dos problemas é que procuramos nos desvencilhar de formas de desejos que impedem o próprio desejo²⁹² de se expressar como ações ligadas aos afetos (e não mais conforme a ilusão de certos objetos como fins). Ora, a vida reflexiva nos permite descobrir a existência determinada por uma lógica afetiva, e, por isso, somos capazes de conceber nossa própria alegria, ao mesmo tempo em que podemos conhecer as razões das tristezas. De certo modo, conceber o que nos ativa na existência e conhecer o que nos impõe a *operar* no mundo

²⁹¹ Cf. *E. I, def.: 7*: “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada”.

²⁹² O conceito de desejo não inclui o de objeto. Cf. Françoise Bárbaras, *Spinoza. La science mathématique du salut*. Paris: CNRS, 2007, p. 172. “Dans la recherche d’une idée adéquate de l’essence de l’homme, il faut donc commencer par secondariser le lien du sentiment à l’objet du sentiment. La connaissance du sentiment en lui-même libère en effet précisément le sentiment de ce lien-ci”. Entre um objeto e nós há uma ideia do objeto, logo, há um modo de sentir o objeto e não o objeto mesmo. Cf. André Martins, *L’amour: cause et concomitance*, in: *Spinoza, philosophie de l’amour*. Sous la direction de Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy. Saint-Étienne: Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2005, p. 70: “Notons que la définition de l’amour ne dit pas qu’il s’agit d’une joie concomitante à une cause extérieure, ce qui accentuerait peut-être de paradoxe, mais bien qu’il s’agit d’une joie concomitante à l’idée d’une cause exterieure”.

segundo um comando contrário à nossa exigência interna, constituem uma a passagem à vida livre.

O critério para diferenciar a determinação por si e a coação²⁹³ é possível através do próprio conhecimento do que é a nossa natureza. Faz parte da vida humana cair na ilusão de certos objetos como fins em si mesmos. Mas, uma vez que um *fim* é concebido segundo a exigência do *renascimento de si*, então emerge a incompatibilidade entre o que é entendido como determinação interna e violência. Sentimos que somos violentados toda vez que o outro ou formas de pensar constroem a nossa autonomia. Sentimo-nos livres toda vez que concebemos e compartilhamos modos de pensar e sentir que fortalecem o esforço de descoberta e conquista do que amamos. Uma vez conhecendo o que é, para nós, o movimento correspondente à continuidade da alegria, então, sabemos o que bloqueia ou libera a continuidade do movimento de que somos causa. Trata-se de perceber o que se explica por nós mesmos, uma vez que sentimos que certas ações estão conforme a nossa potência de agir. Ora, o justo sentimento de que continuamos uma ação porque ela corresponde ao que somos capazes de efetivar permite diferenciar a liberdade da coação.

Mas não podemos negar: as nossas ações são limitadas por situações externas²⁹⁴, pois, ao mesmo tempo em que podemos saber o que mais nos convém e o que está de acordo com a nossa potência de agir, sabemos não ter um poder absoluto sobre as coisas. A noção de um limite de força e a sua efetivação no mundo produz em nós o sentimento de que a liberdade da força está em efetivar o limite do que ela pode. Por outro lado, está também em conhecer os modos como esse limite pode ser exercido em toda sua plenitude, e como as causas externas limitam as ações. Às vezes, o desconhecimento dos próprios limites é o que produz uma tensão imaginativa, pois confundimos liberdade com indeterminação. Ora, a liberdade, sendo comparada a um movimento na dança, significa que a dançarina não se move conforme uma inclinação qualquer, e sim de acordo com o que o corpo pode de mais expressivo. O limite da dançarina é o ato mais expressivo do que seu corpo pode. A liberdade é o que em nós conhece

²⁹³ Cf. M. Gueroult, *Spinoza I*, Paris: Aubier, 1968, p. 77: “La liberté n’est donc absolue indétermination, mais détermination par soi ou détermination interne, opposée, non à la nécessité, mais à la contrainte ou violence, c’est-à-dire à la détermination par un autre ou détermination externe”.

²⁹⁴ Cf. *E. IV, App. cap.*, 32: “A potência humana é, entretanto, bastante limitada, sendo infinitamente superada pela potência das causas exteriores. Por isso, não temos o poder absoluto de adaptar as coisas externas ao nosso uso. Contudo, suportaremos com equanimidade os acontecimentos contrários ao que postula o princípio de atender à nossa utilidade, se tivermos consciência de que fizemos nosso trabalho; de que a nossa potência não foi suficiente para poder evitá-las; e de que somos uma parte da natureza inteira, cuja ordem seguimos. Se compreendemos isso clara e distintamente, aquela parte de nós mesmos que é definida pela inteligência, isto é, a nossa melhor parte, se satisfará plenamente com isso e se esforçará por perseverar nessa satisfação. Pois, à medida que compreendemos, não podemos desejar senão aquilo que é necessário, nem nos satisfazer, absolutamente, senão com o verdadeiro. Por isso, à medida que compreendemos isso corretamente, o esforço da melhor parte de nós mesmos está em acordo com a ordem da natureza inteira”.

as condições de efetivação do melhor. Por isso, o plano da liberdade somente se efetiva como ação que se explica pela ação mesma que somos capazes de conceber. E, para conceber uma ação que corresponda ao necessário, precisamos conhecer as normas sem as quais a ação não se efetivaria. Somente a dançarina que conhece o que um movimento exige pode aumentar a sua potência de agir.

A passagem da noção de liberdade como livre arbítrio à noção de liberdade como determinação interna depende do conhecimento das causas que nos fazem agir. A ação sempre depende das condições de sua efetivação. Por exemplo: a criação de uma música obedece às regras imanentes ao processo de sua composição. Somente conhecendo o que é exigido para a efetivação da música ela é composta. E a norma da criação emerge no próprio ato. A norma jamais está fora da produção mesma. Trata-se de agir conforme o que a composição necessita. Mas, por mera irreflexão, é possível afirmar que a composição é um ato que não se sabe explicar. Ora, o ato mesmo da composição já reflete as condições que a permitem emergir. Portanto, passar à noção de liberdade como efetivação do necessário é pensar a ação unida ao que é exigido para que algo seja efetivado. E não se trata de descrever as múltiplas causas externas presentes na ação. Trata-se de conhecer a razão essencial sem a qual a ação jamais existiria. Sem o espaço entre nossos ouvidos e o canto do pássaro não ouviríamos o canto. Entretanto, o canto particular do pássaro se explica pela sua própria capacidade de cantar. A razão essencial é o que em cada ser existe como força própria. Nunca é uma questão de livre arbítrio, e sim da plena efetivação da própria potência de agir.

É uma excelente revelação de vigor e de liberdade o desejo de fortalecer a si mesmo pela composição de um corpo social mais forte (*TIE* 14). A liberdade em nós se expressa como capacidade de alianças. Quanto mais somos capazes de compor forças, mais a compreensão da liberdade como determinação interna se explicita. O próprio da nossa natureza é a efetivação da potência de pensar e a constituição de alianças, pois é na junção das forças compatíveis que sentimos passar aos estados de natureza e civil mais fortes. De fato, a passagem ao entendimento implica tanto o trabalho individual de conceber ideias verdadeiras, quanto o esforço de associar esse trabalho a um processo de liberação da potência humana inteira.²⁹⁵

²⁹⁵ Cf. Carl R. Bolduc. *Spinoza et l'approche éthique du problème de la libération. Critique du théologico-politique*, Hildesheim: OLMS, 2009, p. 20: “Si l'on veut comprendre la pensée spinoziste sur ce point, il faut considérer que le désir de philosopher se présente ici, non seulement sous la forme de “la liberté de philosopher”, c'est-à-dire la liberté de perfectionner son intellect, mais aussi comme fondement du lien social organisateur”.

4.5 Uma nova experiência

A experiência do pensamento é uma espécie de *renascimento de si*. O fato de que podemos passar da sensação-imagem à ideia, sendo que a ideia se constituirá como uma realidade em si mesma, é uma experiência que afirma a potência de pensar como um outro movimento em nós. Temos presente em nós a capacidade de *intuir* e *refletir* sobre o que se passa no corpo. E, se a sensação-imagem manifesta o nascimento do corpo, a ideia é o que manifestará uma mente em atividade, isto é, em estado de alegria ativa. A lógica dessa atividade é da ordem da determinação interna, portanto, da liberdade de que somos capazes de efetivar.

O tema do *segundo nascimento*, em Spinoza, está ligado à conquista de uma nova afetabilidade, a saber, a dos efeitos²⁹⁶, na mente, das ideias que nós intuímos e concebemos. Todos nós vivemos no limite da sensação-imagem que os corpos exteriores produzem. Entretanto, a passagem ao que pode ser uma verdadeira *recomposição* de forças acontece como transição da sensação-imagem à ideia em si mesma. A transição é o processo reflexivo, ou seja, a atividade que intui e conquista a percepção das coisas segundo a perspectiva da *Natureza*. Pois a capacidade de perceber as coisas conforme a lógica do real permite trabalhar a sensação-imagem até o ponto em que a ideia emerge independente de qualquer exterioridade ou interpretação imaginativa. A *Natureza* reflete em nós o que sobre ela podemos refletir de modo satisfatório. Na verdade, precisamos conhecer apenas o que da *Natureza* nos conduz a um estado de *satisfação*. Por isso, o conhecimento não pode ser senão uma ação afetiva. O reflexo da *Natureza* em nós é a ligação segundo a qual a ideia que somos se encontra nela. A reflexão sobre as leis e os encadeamentos necessários das coisas é a nossa união amorosa com a *Natureza*. De fato, o *segundo nascimento* é uma forma de amor, que, ao intuir a união entre a mente e a *Natureza*, reflete essa união através do conhecimento de nossa natureza inteira.

Os efeitos das ideias na mente constituem uma nova descoberta de si. Além da força lógica que cada ideia possui, há sua força afetiva. Mas não é possível alcançar a lógica e a força afetiva da ideia sem que a percepção intuitiva e o entendimento funcionem juntamente. Intuímos imediatamente que somos uma parte indissociável da *Natureza*. Pois, do mesmo modo como, olhando a proporcionalidade entre três números podemos enxergar o quarto, também olhando a nossa própria vida singular, sentimos que ela é parte inseparável de um

²⁹⁶ Cf. KV. II, *cap.* 22 (7): “Et lorsque nous percevons ces effets, nous pouvons alors dire avec vérité “nés à nouveau”. Car notre première naissance s’est produit lorsque sommes unis au corps, union de laquelle sont nés les effets et les mouvements des esprits. Mais notre – ou seconde – naissance surviendra lorsque nous percevrons en nous les effets entièrement différents de l’amour constitué par la connaissance de cet objet incorporel”.

todo. A intuição dessa inseparabilidade é a condição para que não haja submissão a algum poder transcendente, que se interporia entre nós e o mundo. Ora, a intuição imediata de pertencimento ao todo nos livra da fraqueza imaginativa de que somos individualidades isoladas. O todo ou a *Natureza* é o que se manifesta imediatamente ao entendimento como uma realidade em si mesma. Essa realidade em si, uma vez entendida como condição de toda a existência, é o que se apresenta a nós como o que mais podemos amar. Como não amaríamos o que é a condição de todas as coisas, e que, ao mesmo tempo, é plena em si mesma?

A união amorosa com *uma coisa eterna e infinita* (TIE 10) é fruto do conhecimento intuitivo da *causa de si*.²⁹⁷ A *Natureza* é a causa de si. Mas o próprio Spinoza admite que o melhor conhecimento da *Natureza* é aquele que atinge o ponto em que podemos conquistar uma ação de que nós mesmos somos causa. Afinal, o máximo que podemos alcançar é o ponto de verdadeira *satisfação*. Spinoza afirma, então, que não podemos conhecer o que a *Natureza* é, e sim o que é suficiente para constituirmos modos (amorosos) de existir e pensar. Assim, abre-se a possibilidade de pensar que a experiência do pensamento é uma espécie de núpcias com a *Natureza*. Não deixará de ser também as núpcias do corpo com mente.²⁹⁸ Ora, ao invés de instaurar uma espécie de conflito imaginativo entre corpo e mente, e entre ser humano e *Natureza*, Spinoza reconhece o limite do que podemos conhecer e, assim, pensa esse limite como ação satisfatória, ou seja, ação que se basta no próprio movimento de conhecer.

A percepção de que entre nós e a *Natureza* há uma união imediata retira a possibilidade de mediação oriunda de qualquer autoridade externa, pois o conhecimento do nexos necessário entre as coisas depende da nossa capacidade interna de descobrir a ligação entre a *Natureza* e as coisas mesmas. É através da ideia verdadeira, como realidade em si mesma, que essa ligação é conhecida. Ora, a ideia de um plano comum entre as coisas nos leva à noção de que há um ponto de interseção segundo o qual os acontecimentos podem ser conhecidos conforme a lógica do necessário. E o conhecimento imediato do ponto de interseção promove o amor entre nós e a *Natureza*.

²⁹⁷ Cf. E. I, def. 1: “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”.

²⁹⁸ Cf. KV. II, cap. 22 (2): “Je ne dis pas que nous pouvons connaître tel qu’il est, mais il est suffisant pour nous de le connaître d’une certaine manière pour lui être unis. Car même la connaissance que nous avons du corps n’est pas telle que nous le connaissions tel qu’il est ni parfaitement, et pourtant, quelle union! quel amour!”.

Nascemos pela segunda vez através desse tipo de amor. É um amor que existe como ação que revigora, ou seja, que *regenera*²⁹⁹ nosso ser. O que há nesse amor de mais forte é a percepção de que a causa é o ser absolutamente perfeito, o que aciona imediatamente a reciprocidade afetiva. Assim, Spinoza delinea o mais potente dos afetos, ao mostrar que a união entre corpo e mente, e entre ser humano e *Natureza* é o que existe desde sempre, e pode ser sentida por cada ser singular como uma união eterna. É o conhecimento afetivo dessa união eterna que será a condição de um *renascimento*.³⁰⁰

E o limite do nosso conhecimento da *Natureza* está na conquista da *satisfação* que o próprio conhecimento pode nos causar, pois há o limite do que é necessário ou *suficiente*³⁰¹ conhecer, tendo em vista que o *fim* almejado é a correspondência entre a potência que somos e a ação que dela pode decorrer. O fato é que a ação decorrente pode continuar à medida que o conhecimento engendra o amor (contínuo) ao ser absoluto. Na verdade, a condição essencial da *alegria contínua* é a descoberta da *origem e fonte* (TIE 42) incessante das coisas. Ora, quando a causa da alegria é algo que jamais cessa de ser o que é, então o afeto que decorre da ideia de causa é o próprio movimento imanente em nós. E o nosso movimento particular não pode ser outro senão o contínuo esforço de deduzir da *fonte* as ideias que dela decorrem necessariamente. O amor ao que jamais cessa gera o movimento que se basta em si mesmo, pois é o movimento em que a potência de pensar e existir é experimentada como uma só. Tal movimento é a descoberta da imanência. Uma descoberta sentida como exigência interna de continuidade na existência.

A passagem ao sentimento de que a exigência interna conduz a existência é um *renascimento*.³⁰² Tal exigência, ao passar ao plano da reflexão, permite perceber que somos inteiros em nós mesmos. Contudo, em função de formas de desejos confusas, experimentamos a extrema tristeza. De fato, o afeto de inteireza faz parte da conquista mais vital; no entanto, a fragmentação de si é uma possibilidade da vida humana. Nesse sentido, a exigência interna é uma espécie de força desativadora das formas que obstruem a conquista daquilo que nosso ser

²⁹⁹ Cf. F. Zourabichvili, *op. cit.* p. 47: “Or Spinoza, à la fin du chapitre 22, emploie le terme “régénération” (*Wedergeboorte*), qui signifie une “autre ou seconde naissance” (*andere of tweede geboorte*)”.

³⁰⁰ Cf. KV, II, *cap.* 22 (7).

³⁰¹ Cf. Gilbert Boss. *L'enseignement de Spinoza. Commentaire du “Court Traité”*. Zürich: GBM, 1982, p. 146: “Et Spinoza semble effectivement reconnaître que la tentative de comprendre l'être absolu dépasserait les facultés d'un esprit fini, et il paraît en conséquence vouloir borner l'ambition du philosophe à une certaine connaissance non entière de Dieu, dans laquelle il ne serait pas saisi dans sa totale perfection, mais seulement dans une mesure suffisante pour que cette intuition fasse naître en nous l'amour extrême qui nous comblera [...]”.

³⁰² Cf. Jean-Michel Longneaux. *Étude sur le spinozisme de Michel Henry*, in: Michel Henry. *Le bonheur de Spinoza*, Paris: PUF, 2004, p. 412: “Ce que signifie cette renaissance, il nous est donné de le comprendre: il s'agit de se vivre non plus à partir de la transcendance mais à partir de l'immanence. Il s'agit non plus de s'illusionner sur le monde et sur une liberté qui a toutes les propriétés de la servitude mais de s'abandonner à une Vie qui n'obéit qu'à sa nature – et que, pour cette raison, on peut dire véritablement libre”.

exige internamente, a saber, o afeto de inteireza de nós, pois passar à exigência interna como reflexão é o começo da superação da fragmentação de si como um problema real.

V – Conclusão

Que transição exige nosso ser? As dimensões éticas e cognitivas são inseparáveis, pois a existência e a percepção fazem parte do mesmo plano da vida humana. Então, o problema de como passar a um plano ético-cognitivo, capaz de expressar a inteireza de nosso ser, torna-se um problema de passagem à experiência da reflexão autônoma.

O *De Intellectus* é um “manual” de passagem à reflexão rigorosa. De um lado, a percepção confusa sobre os bens ordinários produz um modo de existir subserviente às formas de desejar esses bens. Do outro lado, a possibilidade de desativar um estado parcial de confusão (e empreender uma reflexão franca sobre nossas debilidades e virtudes) abre um caminho reflexivo que somente pode ser respondido com a própria existência em questão.

Um grande problema do pensamento não é o que envolve uma complexidade teórica, separada da nossa existência mesma. O verdadeiro problema filosófico implica uma complexidade em que nossa vida está diretamente implicada. Uma verdadeira filosofia não começa sem que o problema inicial implique a vida daquele que problematiza. Trata-se de trazer à reflexão o que tradicionalmente os homens vivem: seus problemas, suas soluções. E, ao mesmo tempo, trata-se de conceber uma reflexão de dentro da tradição.

Que transição é possível? O *De Intellectus* nos narra um estado de tensão que envolve um conjunto de elementos capazes de convocar toda força reflexiva de que dispomos. Há a situação-limite de quem passa a desconfiar que o modo como os objetos ordinários são cultuados não condiz com o que a nossa natureza exige de mais forte. A imaginação é formada no interior da ilusão de certos fins – que são, verdadeiramente, meios. Assim, somos forçados a desativar uma forma de percepção equívoca; caso contrário, a existência é arrastada em direção ao que jamais dará o que se almeja.

A imagem de uma vida que se arrasta em direção ao que a debilita, quando ela imagina encontrar nessa direção a felicidade, é talvez uma das imagens que mais revelam a nossa condição confusa. Sofremos de uma obtusidade que é natural – faz parte da nossa condição humana. Por outro lado, jamais uma só vida humana dirá que o estado de obtusidade é o que mais o convém ao nosso ser. Mas não será difícil encontrar vidas presas a um regime de confusão. É a nossa condição imaginativa, fixada nas opiniões.

Portanto, somente desativando as opiniões que se fixaram na imaginação podemos experimentar o entendimento como atividade liberadora. Ora, a atividade do entendimento constitui as desativações, pois a fixação das opiniões no imaginário se faz como repetição fortuita. Por isso, a concepção de uma só ideia verdadeira é a conquista de um movimento em

que a ideia é vista em si mesma. Conceber uma ideia verdadeira qualquer é se exercitar na lógica imanente à ideia. Uma ideia verdadeira é um trabalho movido pela necessidade imanente, pois o entendimento é uma potência de afinidade com o que é em si mesmo expressão. Uma potência de afinidade, porque não podemos perceber tudo, e sim apenas aquilo a que o próprio entendimento consegue se afinar através do seu ato conceutivo.

O começo da remoção das opiniões fixadas na imaginação é um ato de *emenda* entre o entendimento e o que nos afeta, ou seja, entre o que nos modifica e aquilo que podemos entender segundo a força da própria reflexão. Quanto à potência de afinidade, ela seleciona o que podemos entender. Há uma lógica dos acontecimentos segundo a qual compreendemos a nossa condição na *Natureza*. Podemos entender uma série de situações, sobretudo aquelas que nos unem ao conjunto da vida humana. A percepção verdadeira começa com a ligação da experiência vivida ao conjunto de que fazemos parte. Nunca é uma percepção isolada, abstrata. O começo da reflexão envolve, desde já, um ponto de interseção com o mundo. Essa interseção é a primeira etapa de um pensamento que se fortalece através da ideia de uma ligação indissociável entre a mente e a *Natureza*. Trata-se de não isolar uma vida singular aos seus sentimentos apenas, pois tal isolamento prenderia a própria vida singular em uma espécie de teia imaginativa, o que a tornaria refém dos desejos mais débeis. A percepção verdadeira envolve o ponto de interseção imediato das coisas. É uma percepção que não deixa de visualizar uma situação particular, ao mesmo tempo em que não a separa do dinamismo da *Natureza*.

A nossa experiência maior é a de intuir uma exigência interna. Fazemos certas experiências que nos incluem imediatamente na vida humana. Compartilhamos o que é próprio ao nosso ser. Compartilhamos certas ilusões. Mas podemos desativar formas confusas de desejos. Isso é possível porque a reflexão é uma potência liberadora. A reflexão pode ser vivida como potência de desativação de formas débeis de perceber e existir, porque ela é uma potência de descoberta e de conquista daquilo que exige passagem em nós. Entretanto, essa passagem é da ordem do contínuo. Do mesmo modo como as ilusões se repetem e se fixam na nossa imaginação, a percepção verdadeira é uma questão de esforço de continuação através dela. O problema é que, quanto às ilusões, as causas externas não cessam jamais. Já manter-se firme na percepção verdadeira é um problema de descoberta e conquista de um movimento que raramente emerge.

Ora, como a percepção verdadeira depende do trabalho do entendimento, a sua efetivação é um processo vinculado à conquista da potência autônoma da reflexão. Diferente do modo como as opiniões se fixam em nós. As opiniões instituem formas de desejar,

segundo a repetição incessante do *ouvir dizer* ou da *experiência vaga*. Entretanto, a percepção verdadeira, no curso da sua produção, desativa as formas que obstruem a passagem ao pensamento, isto é, desativa os modos de sentir e pensar que nos impede de fazer a experiência da autonomia da reflexão. Portanto, a transição para a percepção verdadeira é o processo mesmo de ativação do que em nós exige passagem, a saber, uma existência que se constitui incessantemente através da imanência das forças da vida e do pensamento.

Perceber é, verdadeiramente, desativar formas que predominam em nós devido ao poder das imagens dos objetos instituídos como bens maiores. Formas de desejar são forjadas, mas podem ser contrárias ao que exige nossa natureza interior. E como as imagens podem produzir efeitos parciais positivos, então a ligação entre o desejo e as imagens é alimentada à medida que os efeitos são desejados. De fato, as opiniões instituem metas, sem considerar as condições de efetivação. Assim, uma vez que a potência de agir é submetida às imagens do que é desejado, o agir é separado da potência, porque é direcionado segundo fins que não correspondem ao que é exigido pela nossa natureza interna.

Somente através de uma reflexão radical sobre o que se passa na existência é possível identificar na adesão ao *ouvir dizer* um problema real. Pois, a percepção do primeiro modo institue disposições imaginativas. Assim, quando comparamos tal percepção ao que é uma exigência de vida ativa, percebemos uma tensão entre as inclinações adquiridas (conforme certos fins) e a conquista de uma vida mais forte (*TIE* 13). O problema da transição nasce nesse espaço tenso. E a tensão jamais desaparecerá, porque as formas do desejo instituídas pelo *ouvir dizer* perseveram no mundo e reverberam nos desejos individuais. Portanto, a reflexão radical revela o seguinte problema: permanecer no limite das formas instituídas é sofrer continuamente a debilidade da capacidade de reatar a si mesmo às próprias forças. Logo, o reatamento das forças é simultaneamente conquista de um modo mais forte de pensar e existir e combate ao que impede a continuidade de uma vida livre.

A vida livre é a que, ao estar escapando de um regime de confusão, constitui no mundo uma tensão ativa na medida em que a existência segue conforme o que a natureza interior determina. No entanto, as reverberações de formas ilusórias continuam. Por outro lado, a passagem à plenitude das forças torna-se um trabalho incessante. Na verdade, o sentido de *alegria contínua* é justamente o de retomada constante da ação que expressa uma compatibilidade entre a potência e a ação.

Quando Spinoza pensa o problema da tenacidade no interior da vida dedicada ao conhecimento, ele ressalta a necessidade de construir um modo de existência compatível ao trabalho do pensamento. Trata-se de pensar uma exigência determinada pela própria

produção. A arte de pensar exige um modo de ser apropriado à continuidade desse esforço. E tal esforço entra simultaneamente em acordo com as próprias forças (forças singulares) e em desacordo com as formas externas originadas pelo *ouvir dizer*. Portanto, a constituição de uma compatibilidade entre forças, não deixa de ser também tensão com formas incompatíveis, ou seja, formas que impediriam o prosseguimento do que é sentido como adequado à continuidade da produção do conhecimento.

Portanto, o que demonstramos na tese é que a transição, segundo o *De Intellectus* de Spinoza, implica modos de tensão, que emergem ao longo da narrativa. Passar ao pensamento, isto é, à reflexão autônoma, exige desativações de formas de perceber e existir cristalizadas na imaginação. Logo, pensar é conceber a verdade, no sentido de conquistar o que depende de uma força própria. Assim, a experiência da verdade é o esforço radical de constituição de um modo de pensar e viver conforme o que a própria potência de agir e pensar determina.

O modo como a experiência do pensamento é iniciada e expressa no *De Intellectus* depende da percepção do próprio existir como um movimento que, ou se permanecerá no limite das comodidades prometidas pelas imagens das coisas ou irá tensioná-las de modo que a possibilidade de reatar a si mesmo ao que é próprio possa emergir.

A primeira forma de tensão abre um caminho que jamais deixará de ser desafiador. Porque a conquista da vida livre implicará um movimento em que é possível descobrir e conquistar a exigência maior de nosso ser, a liberdade. No entanto, a lógica desse movimento envolve tanto a percepção do que limita a existência ao mínimo da preservação de si quanto a experiência da passagem à alegria ativa.

A tese analisa a lógica de uma transição, que é a passagem de quem se vê no interior de uma vida, que é a vida de todos nós, ou seja, uma vida entre formas instituídas de perceber e desejar e a possibilidade de retomada (contínua) da força de existir. Pois a passagem ao modo de existir e pensar compatível à nossa exigência maior é uma efetivação, que pode ter um marco inaugural, mas jamais um ponto de chegada. Ora, a conclusão que chegamos é que a via da transição é o próprio contínuo das forças retomando a si mesmo incessantemente através da passagem ao existir como problema e conquista da alegria ativa (*continua et summa in aeternum fruere laetitia*, TIE 1).

Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio. *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2*. Traduit de l'italien par Joël Gayraud et Martin Rueff. Paris: Seuil, 2008.
- ALLENDESALAZAR, M. *Spinoza. Filosofía, pasiones y política*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- ALQUIÉ, F. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: PUF, 1981.
- AKKERMAN, Fokke. *La pénurie de mots chez Spinoza*. Traduction française par A. van de Lindt et J. Lagrée, Travaux et Documents du Groupe de Recherche Spinozistes, PUPS, 1989, p. 9-37.
- ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction, notes et index par Jules Tricot. Paris: Vrin, 2007.
- BALIBAR, Étienne. *Spinoza et la politique*. Paris: PUF, 1985.
- BARBARAS, Françoise. *Spinoza. La science mathématique du salut*. Paris: CNRS, 2007.
- BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*. 11^a édition. Paris: PUF, 2008.
- BERGSON, Henri. *L'énergie spirituelle*. 9^a édition. Paris: PUF, 2009.
- BOLDUC, Carl R. *Spinoza et l'approche éthique du problème de la libération. Critique du théologico-politique*. Hildesheim: OLMS, 2009.
- BOSS, Gilbert. *L'enseignement de Spinoza. Commentaire du "Court Traité"*. Zürich: GMB, 1982.
- BUSSE, Julien. *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2009.
- CHAUI, Marilena. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CÍCERO. *Sobre a amizade*. Edição bilingue. Tradução de João Teodoro d'Olim Marote. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.
- CITTON, Yves. *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*. Paris: Éditions Amsterdam, 2006.
- COTTINGHAN, John. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- DAMÁSIO, António. *Em busca de Espinosa – prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- DELBOS, Victor. *O espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. Tradução de Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

- DELBOS, Victor. *Le problème Moral dans la Philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*; réédité par Le Groupe de Recherches Spinozistes, Travaux et Documents, n° 3, P.U.F. Paris, 1990.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Minuit, 1981.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le Problème de l'expression*. Paris: Les Editions de Minuit, 1968.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.
- DESCARTES, R. *Oeuvres*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris: Cerf, 1897-1909; réédition Vrin-CNRS, 1964-1974.
- DESCARTES, R. *Meditações metafísicas* em Col. Os Pensadores. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- DESCARTES, René. *Carta-prefácio dos Princípios da Filosofia*. Apresentação e notas Denis Moreau. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- DESCARTES, R. *O discurso do método*. Tradução de Maria E. de Almeida Prado Galvão. Introdução, análise e notas Étienne Gilson. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DIODATO, Roberto. *Vermeer, Góngora, Spinoza. L'esthétique comme science intuitive*. Traduction par Yamina Oudaï Celso. Paris: Mimesis, 2006.
- FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.
- FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FRAISSE, Jean-Claude. *L'oeuvre de Spinoza*, Paris: Vrin, 1978.
- GIANCOTTI, Emilia. *Lexicon Spinozanum*, Archives international d'Histoire des Idées, n. 28 (2 vol.), La Haye: Martinus Nijhoff, 1970.
- GO, Nicolas. *L'art de la joie. Essai sur la sagesse*. Paris: Buchet/Chastel, 2004.
- GUEROULT, Martial. *Spinoza*, v. 1. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.
- GUEROULT, Martial. *Spinoza*, v. 2. Paris: Aubier-Montaigne, 1974.
- HENRY, Michel. *Le bonheur de Spinoza*. Suivi de *Étude sur le spinozisme de Michel Henry* par Jean-Michel Longneaux. Paris: PUF, 2004.

- JAQUET, Chantal. *Sub specie aeternitatis. Études des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Paris: Kimé, 1997.
- JAQUET, Chantal. *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005.
- KLAJNMAN, Adrien. *Méthode et art de penser chez Spinoza*. Paris: Kimé, 2006.
- KORICHI, Mériam. Le concept spinozista de *mens humana* et le lexique du *Tractatus de Intellectus Emendatione*, in *Kairos – Revue de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail*, 1998.
- LAZZERI, Christian (coordonné par). *Spinoza. Puissance et impuissance de la raison*. Paris: PUF, 1999.
- MANZINI, Frédéric. *Spinoza: une lecture d'Aristote*. Paris: PUF, 2009.
- MARTINS, André. *Da natureza espinosiana: ontologia, epistemologia e ética*, em: *Revista Ethica* vol. 5, n.1, p. 104-119. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1998.
- MARTINS, André. *L'amour: cause et concomitance*, in: *Spinoza, philosophe de l'amour*. Sous la direction de Chantal Jaquet, Pascal Sévérac e Ariel Suhamy. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005.
- MATHERON, A. *Pourquoi le TIE est-il inachevé?* In *Revue de Sciences Philosophiques e Théologiques*, 1987.
- MATHERON, A. *Les Modes de Connaissance du T.R.E. et les genres de connaissance de l'Éthique*, in *Spinoza, Science et Religion; Colloque de Cerisy*. Paris, 1988.
- MEINSMA, K.O. *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*. Traduit du néerlandais par S. Roosenburg. Paris: Vrin, 2006.
- MESCHONNIC, Henri. *Poème de la pensée*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2002.
- MISRAHI, Robert. *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*. Paris: Seuil, 2005.
- MOREAU, Pierre-François. *Problèmes du spinozisme*. Paris: Vrin, 2006.
- MOREAU, Pierre-François. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF, 1994.
- NADLER, Steven. *Spinoza. Une vie*. Traduit par Jean-François Sené, Paris: Bayard, 2003.
- NEGRI, Antonio. *Spinoza subversif. Variations (in)actuelles*. Traduction de Marilene Raiola et François Matheron. Paris: Kimé, 1994.
- RABOUIN, David. *Vivre ici. Spinoza, éthique locale*. Paris: PUF, 2010.
- RAMOND, Charles. *Dictionnaire Spinoza*. Paris: Ellipses Éditions, 2007.
- ROVERE, Máxime. *Exister. Méthodes de Spinoza*, Paris: CNRS, 2010.
- ROCHA, Maurício. *Spinoza, a razão e a filosofia*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1998.

- SANTIAGO, Homero. *O mais fácil e o mais difícil: A experiência e o início da Filosofia*. Em Revista *Conatus*, v. 1 – nº 2, p. 37. Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará, 2008.
- SCALA, André. *Espinosa*. Tradução de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- SÊNECA. *Sobre a vida feliz*. Tradução, introdução e notas de João Teodoro d'Olim Marote, edição bilíngue. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.
- SÉVÉRAC, Pascal. *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris: Honoré Champion, 2005.
- SIMONDON, Gilbert. *Cours sur la perception (1964-1965)*. Chatou: La Transparence, 2006.
- SPINOZA, B. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, 4 vol., Heidelberg: Carl Winter Universitätsbuchhandlung, 1925.
- SPINOZA, B. *Traité de la reforme de l'entendement*. Traduciton, introduction et commentaire de B. Rousset, J. Vrin. Paris, 1992.
- _____. *Ética*. Edição bilíngue latim-português. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.
- _____. *Traité de la réforme de l'entendement*. Texte, traduction et notes par Alexandre Koyré. Paris: Vrin, 1994.
- _____. *Tratado da reforma do entendimento*. Edição bilíngue latim-português. Tradução de Abílio Queiróz. Lisboa: Edições 70, 1969.
- _____. *Tratado sobre a reforma do entendimento*. Tradução, prefácio e notas de António Borges Coelho. Lisboa: Livros Horizonte.
- _____. *Traité de la réforme de l'entendement*. Introduction, traduction et commentaires par André Lécrivain. Paris: Flammarion, 2003.
- _____. *Oeuvres Complètes*. Traduction, présentation et notes par R. Caillois, M. Francês et R. Misrahi. Paris, Gallimard/Pléiade, 1954.
- _____. *Oeuvres de Spinoza I*. Présentation, traduction et notes par Charles Appuhn. Paris: Flammarion, 1964.
- _____. *Obras Incompletas*. Consultoria de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Nova Cultura, 1997.
- _____. *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*. Estúdio preliminar, traducción y notas de Lelio Fernández y Jean Paul Margot. Madrid: Tecnos, 1989.
- _____. *Tratado da reforma da inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

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

YOVEL, Yirmiyahu. *Spinoza et autres hérétiques*. Traduit de l'anglais par Eric Beaumatin et Jacqueline Lagrée, Paris: Seuil, 1989.

ZAOUI, Pierre. *Spinoza. La décision de soi*. Paris: Bayard, 2008.

ZOURABICHVILI, François. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*. Paris: PUF, 2002.

ZOURABICHVILI, François. *L'identité individuelle chez Spinoza*. Sous la direction de Myriam Revault D'Allonnes et Hadi Rizk. *Spinoza: puissance et ontologie*. Paris: Kimé, 1994.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)