

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 48 jan-jun 2023 ISSN 1413-6651

IMAGEM *estudo em argila para uma escultura de Spinoza* (1860-1880)
de Eugène Lacomblé (1828-1905), escultor residente da cidade de Delf, Países Baixos.

A DERRADEIRA PROPOSIÇÃO DA *ÉTICA*

Paulo Vieira Neto
Professor, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil
vieiranetopaulinho@gmail.com

RESUMO: A última proposição da *Ética* exige, para sua compreensão, a anamnese de todas as partes anteriores da *Ética*, de uma forma tal que o leitor possa compreender a convergência entre os conceitos de ação, de felicidade e de virtude. Para tanto é necessária uma análise pontual da Proposição 42 da Quinta Parte da *Ética* e de seu corolário, especificando a diferença entre o sábio e o ignorante a partir do *conatus* e do poder de ação inerente a cada um.

PALAVRAS-CHAVE: Virtude; Felicidade; Ação; Liberdade.

A última proposição da *Ética*, entre outras coisas, aponta a propriedade distintiva da verdadeira fruição da beatitude nos seguintes termos: “[...] não gozamos dela porque coibimos a Lascívia, mas, ao contrário, é porque gozamos dela que podemos (possumus) coibir a Lascívia” (ESPINOSA, 2015, EV P42, p. 577). E o faz de forma ainda mais clara na Demonstração da mesma proposição: “[...] porque a Mente goza deste Amor divino ou felicidade, ela tem o poder (potestas) de coibir a lascívia”. (ESPINOSA, 2015, EV P42, D., p. 579).

Para Espinosa, então, julgar que o poder sobre as paixões, a virtude da Fortaleza, dá origem à felicidade consiste em tomar o efeito pela causa ou o condicionado pelo condicionante — trata-se *primeiro* de efetivamente fruir da felicidade para então manifestar a Fortaleza, como emblema dessa felicidade. O início mesmo da proposição 42 sugere o motivo para essa inversão de papéis. A felicidade não resulta como um prêmio da virtude, mas *coincide completamente* com a própria virtude, de tal forma que se seguem três consequências imediatas sobre a forma como se relacionam felicidade (beatitude) e virtude. A saber: 1) a virtude *não causa*, propriamente falando, a beatitude, 2) não cabe pensar a beatitude como o prêmio de uma virtude efetiva, logo, a relação com ela não se resume imediatamente na de *merecimento* porque 3) felicidade e virtude manifestam-se como o mesmo *sem mediação*. Por consequência, dentro do ambiente da *Ética*, uma ética da virtude equivale completamente a uma ética da felicidade, e de fato o fazem, pelo menos no que concerne ao enunciado da proposição 42. Não se trata, portanto, de praticar a virtude e *depois* fruir da felicidade, mas de fazer as duas coisas em um único ato. Daí que o poder de coibir a Lascívia ocupe o posto de consequência nesse processo. O homem feliz espinosano, por natureza, compreende e critica suas paixões, dispondo delas segundo sua natureza, *em sua felicidade e com ela*. Não se trata de coibir as paixões para ser feliz, mas de vê-las sem força porque se é feliz¹. O que muda também a hipótese

1 A interpretação sobre as paixões neste texto acompanha a delineada por CHAUI, 2011,

de que é pela força que se obtém a felicidade, entenda-se desde logo: a Lascívia é ausência de felicidade. Assim como não há um caminho da fortaleza à felicidade, seu contrário — isto é, partir da felicidade para recair sob o domínio das paixões — equivaleria a *realmente* dispor da liberdade e operar pela servidão, operação que, em si mesma, envolveria um contrassenso.

É uma solução econômica no que diz respeito à alternativa entre uma ética da virtude e uma da felicidade. Extingue-se a diferença. Entretanto, essa descrição da beatitude e de seu encontro final com a virtude não deixa de criar problemas para o leitor da *Ética*. Por dois motivos fundamentais. Primeiro: o *poder* (*potestas*) de refrear as paixões pode sugerir que a felicidade, tomada como causa, permita uma *escolha* do homem feliz, isto é, permita que ele recuse ou aceite sua submissão à Lascívia. Mas a *Ética* não deixava margem a nenhum fundamento objetivo ou subjetivo para uma tal *escolha*. Isso porque, objetivamente, um acontecimento vem determinado por suas causas numa ordem de necessidade inquebrável, a paixão ela mesma é um acontecimento que tem como causas o objeto apaixonante e a natureza do apaixonável que efetivamente sofreu a paixão, e então tal apaixonado não poderia deixar de sê-lo sem contrariar sua própria natureza (o que envolveria uma contradição insustentável consigo mesmo) ou a força do objeto apaixonante (o que exigiria dele um excesso de força que tornaria a paixão *impossível*, ao invés de *opcional*). Não há, conseqüentemente, condições objetivas para a escolha entre sofrer ou não a paixão. Também não se alcançam condições subjetivas para tanto, porque toda paixão, subjetivamente, exprime um desejo, e este último em momento algum vem indeterminado o suficiente para permitir um estado que envolva *com indiferença* a afirmação e a negação de seu objeto. Ao desejo resta apenas a uma das partes de uma *disjunção*, e desejar significa, antes de tudo, *afirmar o vínculo com o objeto*, ou *negá-lo apenas*. Claro que pode haver dois desejos contrários sem contradição, mas então teremos uma oscilação do ânimo mais que uma indiferença.

passim.

O segundo motivo de estranheza advém do velho hábito de entender a felicidade como efeito. Porque *a própria felicidade parece objeto de uma escolha*, ou pelo menos parece envolver uma conversão e um esforço pessoal em conquistá-la que, em algum momento, exige a passagem da infelicidade à beatitude. Ora, quando pensamos assim, talvez em função de um hábito que não seja o de Espinosa, a explicação da passagem da infelicidade à felicidade, no ambiente da *Ética*, não alcança clareza imediata.

Isso porque a infelicidade também não acontece de forma fortuita, e a força suficiente para conquistar a felicidade parece tornar a infelicidade mesma um estado desnecessário, de tal forma que o homem feliz não poderia retornar à infelicidade; de fato, mas o infeliz, por motivos semelhantes, não alcançaria a felicidade sem adquirir uma força que aparentemente não podia possuir. A força do homem feliz torna a infelicidade impossível, mas então a fraqueza do homem infeliz não tornaria a felicidade impossível? A própria passagem da infelicidade à felicidade não parece envolver nenhum momento no qual seja possível optar pela permanência na infelicidade, porque, compreendida a felicidade e manifesta a força para possuí-la, não há por que voltar atrás no processo sem contradição, seja com o que se compreendeu, seja com a força suficiente para conquistar, finalmente, o estado de beatitude.

Assim, seja quanto às causas da felicidade, seja quanto a seus efeitos, o poder de possuí-la parece implicar a necessidade de possuí-la, e, simetricamente, a infelicidade parece um estado do qual não há saída, na exata medida em que o infeliz não tem poder para alcançar a felicidade. Aparência problemática, sobretudo em função da tarefa própria a uma ética. Se fosse assim, nem o homem feliz precisaria se preocupar com a natureza e com as causas de seu estado, nem o infeliz procurar uma solução para ele. Mais ainda, o próprio conceito de beatitude pareceria contradizer o sintoma que, no entanto, a última proposição da *Ética* aponta como constituindo sua característica definitiva. Ora, a explicação do que seja a beatitude descrita na última proposição da *Ética* é algo que exige o esclarecimento prévio dessas questões. Todo nos-

so esforço, logo adiante, consistirá em compreender melhor e tentar esboçar uma solução desses dois problemas terminais da *Ética* de Espinosa: 1) o que é o poder (*potestas*) de refrear as paixões e, em função disso, 2) qual a passagem da infelicidade à felicidade, para compreendermos melhor a consequência e os antecedentes da beatitude como ela nos vem apresentada em sua proposição derradeira. Para tanto, o primeiro passo consiste em mostrar que ambos os problemas se originam simultaneamente, em raízes comuns fincadas sobre a maneira pela qual a *Ética* constrói o conceito de felicidade. É natural, então, que investiguemos primeiro alguns detalhes a respeito da construção deste conceito e sobretudo os que culminam na demonstração da última proposição da Quinta Parte.

II

A demonstração que a *Ética* oferece à proposição 42 da Quinta Parte retoma quase que *todo* itinerário mesmo do capítulo — e talvez de *toda* obra. Mas a demonstração, ela mesma, se completa em duas partes. Sua primeira parte segue o seguinte enredo: 1) a felicidade identifica-se com o amor intelectual a Deus, isto é, com o gozo do pertencimento à ordem total da natureza (à ordem do real) como sugere a Parte I, gozo que se manifesta como conhecimento, como sugere a Parte II; 2) a gênese desse gozo ocorre com a do terceiro gênero de conhecimento, isto é, a partir do exercício concreto do intelecto finito; 3) o intelecto finito, por sua vez, coincide com uma pura ação da mente, e refere-se apenas à natureza da mente que assim entende (isto é, o intelecto tem autonomia quanto ao seu *exercício*), logo 4) o exercício do intelecto coincide com a *virtude*, que é ação.

Claro que a justificativa deste percurso exige que se traga à luz algo da longa história que culminou na proposição 42 da Quinta Parte. Ora, a cláusula que inicia a demonstração (fundada na proposição 36 da mesma Parte e em seu

escólio) pode ser *explicada* por todo o desenvolvimento da primeira Parte da *Ética*, se o entendermos como construção do modelo pelo qual podemos compreender a relação entre Natureza *Naturante* e *Naturada*, isto é, como desenvolvimento da relação entre a substância e seus modos, formando a totalidade da ordem do real².

O amor intelectual, por sua vez, é a contrapartida, na mente, da estrutura mesma do real compreendida pelo intelecto, contrapartida que implica a afirmação do real na mente como ato autônomo. Então, a gênese dessa afirmação do real coincide com a do próprio intelecto finito e, como afirma a segunda cláusula, encontrará seu fundamento no corolário à proposição 32 da Quinta Parte embora já esteja fundamentada implicitamente, na Segunda Parte da *Ética*. Todavia, o intelecto era construído como ação referida apenas à natureza da própria mente que entende, já a partir da Segunda Parte (EII P40, esc.), de onde, se compreendemos a teoria dos afetos contida na Parte III da *Ética* — teoria que deposita a matriz da virtude na ação da mente quando referida apenas a sua natureza — constatamos também que a felicidade é amor intelectual, logo compreensão intelectual e por isso mesmo tem a natureza das virtudes. Resta, no entanto, explicar algo da força da afirmação da terceira cláusula, que não indica apenas que o amor e a compreensão intelectual sejam *uma* virtude, mas que eles coincidem com *a própria virtude*.

É que a mente está inteira em todas as suas ações, e cada *ação* coincide não só com uma virtude, mas também exprime a *força para agir* que, em si mesma, oferece o estofo concreto de toda virtude. Logo, a primeira parte da demonstração termina por fazer confluir em um único ato três manifestações: 1) da felicidade, 2) do amor intelectual e 3) da compreensão intelectual — e ain-

2 Tal postulado é desenvolvido de forma muito mais aprofundada por CHAUI (1999) no primeiro volume de *A Nervura do Real*.

da qualifica esse ato de manifestação, como um todo, de “virtude” entendida como força de ação em seu exercício concreto.

Ora, a segunda parte da demonstração opera sobre essa confluência, expressa no gozar do amor divino, mostrando duas proporcionalidades diretas e uma inversa, particularmente interessantes para nossa investigação:

Em seguida, quanto mais a Mente goza deste amor divino ou felicidade, (1) tanto mais entende (pela proposição 32 desta parte), isto é (pelo corolário da proposição 3 desta parte), (2) tanto maior potência tem sobre os afetos (pela proposição 38 desta parte) e (3) tanto menos padece dos afetos que são maus. E assim, porque a Mente goza deste Amor divino ou felicidade, ela tem poder de coibir a Lascívia” (ESPINOSA, 2015, EV P42, D, p. 579, numeração nossa)³.

“... *quanto mais ... tanto mais ... tanto maior ... tanto menos ...*”, a saber, o amor intelectual, a compreensão intelectual, a felicidade e a virtude mostram-se passíveis de graduação, sujeitas ao mais e ao menos, ao maior e o menor. Há, na gênese da felicidade, todo um movimento de ida à maior virtude, à *maximização* da virtude, que leva também a otimizar o *poder* de refrear as paixões ou ainda, o que é equivalente, a reduzir os efeitos das más afecções até seu mínimo.

3 Vale a pena transcrever o texto original da demonstração nessa passagem, na qual grifamos o estabelecimento das proporções diretas e inversas, mas também uma nova pista a respeito do que seja o poder envolvido no ato de podermos refrear as paixões: “Deinde quo Mens hoc Amore divino, seu beatitudine *MAGIS* gaudet, *EO PLUS* intelligit (per Prop. 32. hujus), hoc est (per Coroll. p. 3. hujus), *EO MAJOREM* in affectus habet potentiam, & (per Prop. 38. hujus) *EO MINUS* ab affectibus, qui mali sunt, patitur; atque adeo ex eo, quod Mens hoc Amore divino, seu beatitudine gaudet, potestatem habet libidines coercendi; & quia humana potentia ad coercendos affectus in solo intellectu consistit, ergo nemo beatitudine gaudet, quia affectus coercuit; sed contra *potestas* libidines coercendi ex ipsa beatitudine oritur. Q. E. D.” (ESPINOSA, 2015, EV P42, esc., p. 578) Negritos nossos.

No entanto, *como se graduam* essas coisas? Como efetuar este cálculo de máximos e mínimos? Veremos adiante. O escólio à proposição 42 talvez nos forneça a pista precisa para decifrarmos isso, quando repõe a questão em termos dos atos ‘de jamais deixar de ser’ e de ‘deixar de ser’⁴ próprios, respectivamente, do sábio e do ignorante. Cabe reter até aqui, apenas, como *o próprio movimento em direção ao máximo* da virtude, da felicidade, da compreensão e do amor intelectual desencadeado na ação do intelecto aparece relacionado com o *poder* de refrear as paixões. Toda a chave para a compreensão desse poder pode se encontrar, portanto, na leitura correta da maneira pela qual Espinosa gradua a compreensão intelectual ela mesma (ou seja, em saber o que significa compreender *mais ou menos*).

Antes de seguirmos essa pista, o que faremos logo adiante, cabe ainda observarmos mais um pouco o escólio à proposição 42 em um ponto fundamental. A descrição dramática da posição do ignorante que o escólio oferece — e a contrapartida elevada que cabe ao sábio — repetem com algumas novidades a confluência de atos que a demonstração secamente enunciava na série ‘amor intelectual = felicidade = compreensão intelectual = virtude = superação das más afecções’ (matriz da proporção direta ‘mais amor intelectual = mais felicidade = mais compreensão intelectual = mais virtude = maior poder de superar as afecções más’). Mas a série agora é explicitada com outras palavras:

4 Na bela e sugestiva expressão original: “nunquam esse desinit” e “esse desinit” (ESPINOSA, 2015, EV P42, esc., p. 578), o segundo significando uma espécie de declinação do *esse* (ato de ser) paralela ao não exercício da virtude. Daqui para frente, substituiremos a expressão ‘deixar de ser’ por ‘declinar do *esse*’, não porque não haja clareza suficiente na primeira, mas apenas para enfatizar uma certa forma de compreender os compromissos ontológicos envolvidos no ‘deixar de ser’ próprio ao escólio da proposição 42. ‘Desinit’ será vertido por ‘declinar’, declínio, etc., e manteremos o quanto possível o infinitivo ‘*esse*’ (ser) no original, pretendendo com isso dar relevo a uma leitura na qual *esse* designa o ato de ser em sua efetividade crua.

Donde fica claro o quanto o sábio prepondera e é mais potente que o ignorante, que é movido só pela Lascívia. Com efeito, o ignorante, além de ser agitado pelas causas externas de muitas maneiras, e de nunca possuir o verdadeiro contentamento do ânimo, vive quase inconsciente de si, de Deus e das coisas; e logo que deixa de padecer, simultaneamente deixa também de ser. Por outro lado o Sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo comovido; mas, cômscio de si, de Deus e das coisas por alguma necessidade eterna, nunca deixa de ser, e sempre possui o verdadeiro contentamento do ânimo” (ESPINOSA, 2015, EV P42, esc., p. 579. Grifos nossos)⁵.

Esta segunda série se completa com expressões mais decisivas. Vejamos seus estágios, no que diz respeito às duas possibilidades contrapostas por Espinosa, A) a do ignorante e B) a do sábio. Para o ignorante (A): 1) ser movido por causas externas, implica 2) falta da verdadeira aquiescência de ânimo, 3) insciência de si de Deus e das coisas, 4) declínio do *esse*; para o sábio (B): 1) ser

5 Algumas traduções dessa proposição podem esconder o que está em jogo, do ponto de vista da proporção entre os fatores que estamos investigando. Para tanto, por exemplo é preciso alterar a tradução de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões em “Os Pensadores” no que concerne ao uso de termos como ‘consciência’, ‘íntimo’, ‘contentamento’ e ao desaparecimento da remissão aos estados de ânimo, e à força do ânimo que parecem ser compreendidos na tradução como ‘estados interiores’. Um exemplo é a tradução de Antônio Simões à EV P42, onde se lê “O ignorante, com efeito, além de ser agitado de muitas maneiras pelas causas externas e de nunca gozar do verdadeiro contentamento íntimo, vive, ainda, QUASE SEM CONSCIÊNCIA DE SI MESMO...” (ESPINOSA, 1979, EV P42, esc., p. 300, negritos nossos), o que é muito diferente de inconsciente de si. Há toda uma psicologia por trás desses termos que pode não caber dentro dos limites da filosofia da *Ética* e o uso dos termos pode infiltrar uma certa confusão. Para conferência do leitor dispomos do original abaixo. Ei-lo: “*Ex quibus apparet, quantum Sapiens polleat, potiorque sit ignaro, qui solâ libidine agitur. Ignarus enim, praeterquam quod a causis externis, multis modis agitur, nec unquam vera animi acquiescentia potitur, vivit praeterea sui, & Dei, & rerum quasi inscius, & simulac pati desinit, simul etiam esse desinit. Cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur; sed sui, & Dei, & rerum aeterna quadam necessitate conscius, nunquam esse desinit; sed semper vera animi acquiescentia potitur.*” (ESPINOSA, 2015, EV P42, esc., p. 578)

movido por sua força de ânimo, resulta em 2) ser ciente de uma certa necessidade de si, de Deus e das coisas, 3) nunca declinar do *esse*, 4) fruir sempre da verdadeira aquiescência de ânimo.

Ora, a equivalência entre a série (B) — que diz respeito ao sábio — e a descrição do homem feliz que se apresenta na primeira e segunda metades da demonstração da proposição 42 se faz a partir de uma *versão* do percurso exposto em cada série. Assim, o amor intelectual e a compreensão intelectual traduzem-se na ciência de uma certa necessidade de si, de Deus e das coisas; a felicidade na verdadeira aquiescência de ânimo, e por fim, a virtude na força do ânimo como matriz de seu próprio movimento. O termo faltante — presente apenas no escólio — consiste em não declinar do *esse* (o não deixar de existir) próprio do sábio. Ele, justamente, será a chave para compreendermos não só a proporção sugerida ao se demonstrar a proposição 42, como também o sentido em que todos esses termos permitem um maior e um menor, um menos e um mais. Isso porque, talvez, o declínio ou o não declínio do *esse* possam resumir em si a confluência entre o amor, a compreensão intelectual, a virtude, a felicidade e o poder de refrear as paixões que estavam presentes na demonstração e no escólio.

Examinemos agora essa graduação da virtude e suas relações simultâneas com a perseverança no *esse* e com a ação do intelecto.

III

A proposição 6 da Terceira Parte da *Ética* enunciava o princípio posto em jogo na passagem da ignorância à sabedoria, pelo menos no que diz respeito ao ato de deixar ou não de ser que as caracterizava: “Cada coisa, o quanto está em suas

forças, esforça-se para perseverar em seu ser (esse)” (ESPINOSA, 2015, EIII P6, p. 251).

A cláusula restritiva “o quanto está em suas forças” parece antecipar algo de importante sobre a posição do sábio no escólio à proposição 42, não nos dispensando de algumas mediações para compreendermos isso melhor.

Em primeiro lugar, a proposição 6 afirma o esforço de *qualquer coisa* por perseverar em seu *esse*, enquanto é em si. Com efeito, a expressão ‘o quanto é em si’ (“*quantum in se est*”) literalmente presente na proposição 6, é bem mais problemática, e bem mais reveladora, do que parece à primeira vista. O simples costume poderia nos aconselhar a ler essa expressão como se dissesse para considerarmos cada coisa apenas levando em conta o que ela é, sem referência a nada mais — *prescindido o todo restante*. Mas se retornamos às definições iniciais da *Ética*, sobretudo às definições 3, 4 e 5 da Primeira Parte, perceberemos apenas a substância como uma coisa digna de ser em si neste sentido absoluto, fundamentalmente porque *o modo* não pode ser *nem ser concebido* sem referência a outra coisa (EI D5). Por força disso, ou o termo *quanto* (“*quantum*”) envolve qualquer coisa permanecendo em seu *esse*, na medida em que assume *relativamente* seu ‘ser em si’, ou a proposição 6 se refere apenas à substância — tornando vão o ‘cada’ da expressão “cada coisa” (“*unaquaeque res*”) que principia seu enunciado. Esta última leitura já é inviável apenas por força da demonstração que segue a proposição 6, o que veremos adiante. Mas, por motivos que nos interessam de perto, ela também é extravagante se levarmos em conta a proposição seguinte (a sétima da Terceira Parte): “O esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser (esse) não é nada além da essência atual da própria coisa” (ESPINOSA, 2015, EIII P7, p. 251).

Ora, haver apenas um sentido absoluto do ‘ser em si’ implica a exclusão dos modos da posse de uma *essência atual*, porque não precisaríamos aceitar a perseverança no *esse* para um modo *enquanto um modo não é em si* e não cumpre

a cláusula restritiva da proposição 6 — e, sem essa ‘perseverança’, não se constituiria com necessidade o que a proposição 7 identifica precisamente como a essência atual deste modo.

A flagrante impertinência de uma interpretação que fizesse Espinosa permitir algum modo efetivo que pudesse não ter essência atual dispensa comentários posteriores. Rejeite-se então o sentido absoluto da expressão o “quanto é em si”; ela só pode querer dizer ‘o quanto podemos considerara algo (além da substância) como sendo em si’. Daí duas consequências inevitáveis. Para não entrarmos em franca contradição com o que define o modo, isto é, justamente o ‘ser em outro’, resta admitir 1) que os modos podem *também* ser em si, mas apenas em ‘sentido relativo’ ... e cabe ainda assumir que 2) qualquer coisa pode ser alcançada em si, *pelo menos em ‘sentido relativo’*. Lendo assim a proposição 6, poderíamos expandir seu enunciado dessa forma: qualquer coisa se esforça por perseverar em seu ser, ou sendo em si em sentido absoluto ou enquanto se considera sendo em si em sentido relativo no ato de ser em si (possui essência em ato) e se esforça por perseverar em seu *esse*.

Mas há um problema importante por trás disso tudo. Retomemos mais uma vez nosso esforço anterior para explicar a amplitude de aplicação da proposição 6. Se o modo está sendo alcançado o *quanto* é em si, esse ‘o quanto’ só faz sentido porque o ser em si a que ele se refere exige circunstâncias e condições determinadas para ser alcançado. De fato, dissemos que o modo é em si num sentido relativo. Todavia, cabe esclarecer *com precisão* o que significa ser em si *em sentido relativo*. Relembremos o percurso que nos forçou a aceitar tal expediente: como essa relativização deve ser empregada para explicar em que medida a proposição 6 inclui os modos entre seus objetos, para formular o significado deste ‘sentido relativo’ de forma mais precisa, teremos de partir da definição de modo, segundo a qual cada modo 1) é em outro e 2) concebido a partir do conceito desse outro — o que cria a grave dificuldade em dar conta de um sentido claro para tal qualificação. E a dificuldade criada pela definição de modo se tornará mais aguda se percebermos que o Axioma 1 da Primeira

Parte da *Ética* garante, de forma incontestável, que *não há meio termo* entre o ser em si e o ser em outro.

Apenas o recurso à ontologia da Primeira Parte da *Ética* pode iluminar essas dificuldades. E isso acontece, sobretudo, no momento em que a Primeira Parte estabelecia a relação entre a substância, os modos e a *ordem total do real* — a relação entre as *partes* e o *todo* que posiciona corretamente a substância e os modos na ordem do real. Segundo esse recurso de interpretação, o modo “*o quanto é em si*”, como tivemos de entendê-lo tacitamente na proposição 6, deve significar apenas que o modo assim considerado está situado no interior do processo de causalidade imanente⁶ que o gerou. Isto é, os modos envolvidos na proposição 6 são compreendidos a partir do processo de gênese que os vincula *a parte ante* com a substância como causa primeira, *a parte post* com a ordem total da natureza. Embora a postulação desses vínculos seja lícita para qualquer modo, como demonstra a Primeira Parte da *Ética* em seu todo (e a Segunda quando trata do conhecimento intelectual), temos de lembrar ainda que a Segunda Parte da *Ética* esclarece que *nem sempre fazemos isso*.

Considere-se então o modo *fora da ordem total da natureza*. Por exemplo, *imaginemos* um modo — não o estamos levando em conta “*o quanto é em si*”. Todavia, não ver o modo *o quanto é em si* não exige necessariamente, nesse caso, ter que despojá-lo de sua essência atual, implica apenas *não* estarmos percebendo tal modo imaginado a partir de sua essência atual (o conhecimento intelectual faz isso com exclusividade).

6 A causalidade imanente significa, de acordo com a interpretação da Proposição 18 da Primeira parte da *Ética*, a extensão da “imanência de Deus aos seus efeitos, ou seja, faz deles (a saber, da totalidade das coisas) afecções dos atributos divinos”. (OLIVA, 2015, p. 261)

Agora, o ‘quanto’ de “quanto é em si” enuncia a posição de uma entre duas perspectivas. Na perspectiva assumida pela proposição 6 percebemos a substância e os modos, e devemos percebê-los em sua conexão com a ordem total da natureza, em chave ontológica. Observe-se que, neste caso, o modo não é em si com sentido absoluto, já a partir de sua definição; mas de sua pertinência à Natureza Naturada (a ordem as essências), e a vinculação *necessária* desta à Natureza Naturante (a ordem das primeiras causas) faz com que vejamos cada modo efetivo como *necessário*, resgatando *na própria necessidade* de cada um desses modos uma consistência ontológica ao menos análoga à da substância, uma autonomia herdada de sua posição necessária na ordem do real.

Eis, então, o significado último da expressão ‘ser em si’ (*in se est*) entendida em sentido relativo: carregar a necessidade legada por sua pertinência à ordem do real. As concepções de modo não excluem outras formas de alcançá-los que *não* digam respeito a essa *necessidade*, entretanto, dessa última perspectiva, os modos não compreendidos em sua necessidade não são mais objeto da proposição 6.

Com isso, talvez, possamos entender que a seleção contida no ‘quanto’ da proposição 6 exclui apenas os modos *imaginados* como coisas isoladas de todas as outras, mas não os modos efetivos, *alcançados pelo intelecto* e, portanto, vistos em sua vinculação com a ordem do real como um todo. Aceito esse sentido, quando não consideramos um modo “enquanto é em si”, isso não se deve ao fato de tomar os modos como algo sendo em outro, mas, por exemplo, de imaginarmos algum modo como algo que *poderia não ser*, isso é, *independente por completo da ordem do real* que, segundo Espinosa o produziria *necessariamente*. Eis, por fim, o significado de considerar um modo ‘o quanto é em si’: não o isolar da ordem que o produziu e roubar a necessidade que esta ordem lhe empresta.

Passando a limpo: as proposições 6 e 7 da Terceira Parte concernem às

coisas (*todas elas*), e, em particular, aos modos entendidos em sua necessidade ou em sua conexão com a ordem total da natureza. Tais proposições não implicam formas de consideração de cada modo que o percebam como algo independente da ordem total da natureza, ou como algo *contingente*. Nesse último caso, não se percebe o modo ‘enquanto é em si’ segundo um sentido muito particular — sentido que não contradiz nem a definição de modo nem o primeiro axioma da *Ética* — e é essa alternativa que era descartada desde logo pela proposição 6.

Voltemos agora ao ponto. Se alcançamos o modo em sua constituição ontológica, nós o compreendemos como algo que não pode independer da ordem total da natureza. Desse ponto de vista podemos ver, através da necessidade de sua produção, uma perseverança em seu *esse* (na proposição 6) que constitui sua essência atual (na proposição 7). Esse é o segredo que faz Espinosa dizer que o ignorante declina do *esse* e o sábio não o faz, na proposição 42 e em seu escólio, na Quinta Parte da *Ética*.

Agora estamos a um passo de compreender a relação entre isso e o papel que Espinosa atribuía ao sábio e ao ignorante. Para chegarmos a isso cumpre ainda considerar a demonstração da proposição 6, iluminada pelo que estabelecemos acima.

IV

A demonstração da proposição 6 da Terceira Parte diz:

As coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada (pelo Corol. da Prop. 25 da parte I),

isto é, (pela Prop. 34 da parte 1), coisas que exprimem de maneira certa e determinada a potência de Deus, pela qual Deus é e age; e nenhuma coisa tem ALGO EM SI (*aliquid in se habet*) pelo qual possa ser destruída, ou seja, que lhe tire a existência (pela Prop. 4 desta parte); ao contrário, opõe-se (pela Prop preced.) a tudo que pode tirar-lhe a existência, e por isso, quanto pode e está em suas forças (*quantum potest, & in se est*), esforça-se para perseverar em seu ser (*esse*). Q.E.D.” (ESPINOSA, 2015, EIII P6 D, p. 251. Negritos nossos).

O que nos interessa imediatamente é o recurso às proposições 4 e 5 da Terceira Parte, e a seu vocabulário — sobretudo o recurso ao termo “externas”, para caracterizar um certo tipo de causas. De fato, a proposição 4 possui quase o estatuto de um axioma, não sendo demonstrada a partir de nenhuma outra. Ela estabelece que a destruição de uma coisa só pode ser levada a cabo por causas externas, premissa que permite a redução ao absurdo, na proposição seguinte, da convivência no mesmo sujeito de causas que possam fazer manifestar e destruir sua essência atual. A proposição 5 deixa aberto apenas um ramo da alternativa: na essência atual de uma coisa só cabem as causas que contribuem para a afirmação dessa coisa em seu *esse*, em seu ato de ser. As demais causas são “externas” e devem advir de *outros* sujeitos (*outras coisas reais*).

Isso significa que a destruição de um modo vem necessariamente de fora: é “externa”, mas, na medida em que os modos são coisas nas quais “*os atributos de Deus se exprimem de uma maneira certa e determinada*” e “*exprimem de uma maneira certa e determinada a potência de Deus em virtude da qual ele existe e age*”, a exclusão das causas externas não significa que o modo possa ser tomado em si em sentido absoluto, como vimos acima. A formulação de sua essência exige a referência tanto aos atributos de Deus quanto aos demais modos que constituem o que há de positivo nessa essência, o que, por sua vez, exatamente, faz tal essência passar ao *esse* e à manifestação. Mas ainda há a causalidade das coisas externas, que podem destruir o modo, suprimindo-o na ordem das existências. Em verdade, as qualificações externa e interna *não têm vínculo* com “ser em si” ou “ser em outro”, “ser concebido por si” e “ser concebido por outro”,

ou ainda, poder ser considerado ‘prescindido de qualquer outra coisa’ ou ‘sem precisão de sua relação com outras coisas’, por dois motivos: 1) todo modo, por definição é em outro e concebido por outro, não permitindo jamais a hipótese de seu isolamento ontológico completo e 2) as causas *internas* (extrapolando a compreensão desse termo, em Espinosa, por oposição ao que ele chama de causas *externas*) *podem* pertencer à essência da coisa sem contradição.

O percurso das proposições 4 a 6 da Terceira Parte ensina a discriminar quais causas podem ser ditas internas e quais devem ser julgadas apenas externas. As primeiras são todas as que contribuem para a afirmação da essência no *esse*, as últimas são as que a suprimiriam da existência. Todavia, o surgimento do vocabulário ‘interna’ e ‘externa’, como vimos, não permite que se postule uma camada *interior* das coisas, caracterizada pela precisão de toda e qualquer referência a outro, um ‘*em si*’ entendido imediatamente como separação do todo. Assim o interno forma algo como um ser em si, no interior de um ser em outro, e um ser a partir de si a partir de um ser a partir de outro: um ser em si em sentido relativo.

Com efeito, a noção de externo e interno permite apenas circunstanciar a compreensão do que vem a ser a autonomia do modo em seu ato de ser e em sua ação. Assim, os modos não podem ser pensados como partes completamente autônomas do real, no sentido em que essa autonomia queira implicar um ponto de vista no qual o modo pareceria uma cidadela isolada, um indivíduo plenamente separado, dentro do território do real. Sua autonomia está toda no poder afirmativo de sua essência, que compreende o poder afirmativo da essência e de suas causas *internas*, num regresso que tem seu ponto de partida na cadeia causal que o produziu desde a substância como primeira causa. Daí o importante recurso, na demonstração da Proposição 6 da Terceira Parte, à proposição 34 da Primeira, que identifica a potência e a essência de Deus — isto é, todas as coisas são e agem exprimindo essa *potência*, a mesma que a demonstração da Proposição 6 invoca como ingrediente da essência da coisa

singular⁷. Todas as causas internas da coisa, todos os elos da cadeia causal eficiente imanente que a produziu, são cúmplices da expressão da potência de Deus e da coisa produzida, todas elas *constituem* o ser e o agir dessa essência e *constituem*, por consequência disso, sua autonomia.

A demonstração da Proposição tira proveito e insinua o verdadeiro caráter da autonomia possível para um modo. Essa autonomia não envolve 1) isolamento com relação a outras coisas, nem 2) alguma forma de interioridade como referência absoluta a si apenas, nem, enfim 3) a possibilidade de prescindir da essência e da ação de outras coisas para a compreensão da ação autônoma da essência de um modo qualquer. Em contrapartida, as proposições 4 a 6 da Terceira Parte excluem da essência de uma coisa determinada tudo o que *suprime seu ato de ser*, e nesse sentido aparecem as coisas *externas*, única região a partir da qual pode ser pensada a origem da destruição e da heteronomia de uma coisa qualquer. As coisas podem ser postas então nos seguintes termos: a substância é definida como algo em si e demonstrada como sendo *causa sui*; os modos são definidos como sendo em outro e claramente ocupam a posição de efeitos posteriores da ação da substância. Portanto modos e substância são coisas em sentido diverso. Mas *há nos modos uma analogia com o em si da substância*, na medida em que se leve em consideração, estritamente, o conjunto de causas que o gerou, ou o conjunto de causas que afirmam o conjunto de causas que o gerou. E, ainda mais, há uma analogia com a *causa sui* se levarmos em consideração a ação das causas internas que o geraram, a saber, a ação das causas internas envolve a afirmação do *esse* do modo; elas, sem exceção, afirmam sua existência tanto quanto a essência da *causa sui* envolvia sua existência. Todavia, diferentemente do que acontece com a substância, há no modo espaço para pensarmos sua heteronomia. Isso porque pode haver causas externas que suprimem sua existência, o que, em absoluto não pode ser o caso com rela-

7 O conceito de essência da coisa singular pode ser empregado para “assinalar a relação interna entre uma essência e sua existência” (CHAUI, 2016, p.32).

ção à substância. Algumas coisas externas, portanto, têm o poder de suprimir a existência de algum modo e, nesse sentido exprimem a heteronomia desse modo. Mas essa heteronomia não tem origem na alteridade da coisa externa, tem a ver com sua potência para suprimir o ato de ser ou coagir o modo como alguma coisa determinada⁸ — potência que, como vimos, fundava sua *exterioridade*.

Voltemos agora às posições do sábio e do ignorante, e vejamos os ecos dessa noção de autonomia e heteronomia na proposição 42 da Quinta Parte

V

O ignorante do escólio da Proposição 42 veste o hábito da heteronomia, na medida em que é “*agitado pelas causas externas*” — expressão que agora compreendemos melhor. E, como somente as causas externas podem ser origem da supressão de seu ato de ser, compreendemos também por que “*logo que deixa de padecer, simultaneamente deixa também de ser*”. Todavia há uma série de circunstâncias intermediárias que ainda precisam ser explicadas. Em primeiro lugar, o ignorante percebe e vive sua ignorância sem conhecê-la intelectualmente. Daí que nunca possa possuir “*o verdadeiro contentamento do ânimo*” permanecendo “*quase inconsciente de si, de Deus e das coisas*”. Precisamos então explicar melhor como se sobrepõe o ato de perceber, de viver e de conhecer intelectualmente a ignorância, para entendermos tudo o que diz respeito à caracterização do ignorante, segundo o escólio.

8 Seguimos aqui, deliberadamente, o vocabulário da definição 7 da Primeira Parte da *Ética*, que define o livre em termos que passam bem perto da forma em que devemos compreender o objeto da proposição 6 da Terceira Parte.

O plano mais amplo da percepção da ignorância se dá no próprio movimento do ânimo agitado pelas causas externas. O ânimo é expressão da interação entre o modo que o manifesta e o meio circundante, interação que opera dentro da rede de relações externas que Espinosa descreve como *ordo existentiae*, ordem das existências. O estado do ânimo nesse caso não é expressão do estado das coisas que o afetam, mas somente do estado daquele que foi afetado. Tanto o afeto feliz (que é sentido como aumento do poder de ação) quanto o infeliz não vêm acompanhados da garantia de um verdadeiro aumento do poder de ação. Ao contrário, como se trata de coisas externas, podemos supor que aquele que foi por elas afetado passa da ação à coação, conforme as entendia a definição 7 da Primeira Parte da *Ética*:

É dita livre aquela coisa que existe a partir da só necessidade da sua natureza e determina-se por si só a agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada (ESPINOSA 2015, EI D7, p. 47).

Isso significa que, *realmente*, em *alguns* desses afetos trata-se de uma diminuição no poder de agir porque a coação externa interfere nas ações próprias do modo. Todavia é necessário levar em conta que, se é verdade que toda diminuição do poder de agir vem de causas exteriores não deixa de ser verdade também que algumas causas exteriores permanecem podendo aumentar o poder de ação, porque o princípio inverso não foi demonstrado por Espinosa em lugar algum, e não se segue imediatamente. Isso é: tudo o que discorda da essência atual e tende a suprimir sua passagem ao ato de ser *vem de causas externas a essa essência*, mas nem tudo o que é externo discorda, por isso mesmo, de uma essência atual. Dois seres humanos, por exemplo, são tão próximos em sua essência que é possível pensar um aumento do poder de ação de ambos dada uma aliança entre eles. Algumas causas externas diminuem o poder de ação, outras não, e os maus afetos (o adjetivo mau, aqui, significando apenas a discordância pontual com relação à essência atual em questão) originam-se apenas das primeiras. Assim, a submissão às paixões, quando estas exprimem

maus afetos, vem acompanhada de uma diminuição proporcional no poder de ação. Essa será a experiência do ato de ser coagido, cuja vivência se exprime, em caso extremo, na completa submissão à fortuna — designação da sequência de acontecimentos *impostos* na ordem da existência. A submissão à fortuna não implica o sentimento de diminuição do poder de ação, porque a fortuna pode ser generosa. Todavia, há sempre o risco de que ela seja severa ...

Lembremo-nos que a ordem da existência pode ser imaginada como uma série causal aberta, na qual cada termo da série permite a associação da imagem da contingência, porque, como esclarece o *Tratado da Emenda*, a série da existência é indeterminada em seus extremos para trás e para frente. Como a série de causas que compõe essa ordem é indeterminada *a parte ante e a parte post*, o sentido último da fortuna, se ela é boa ou má, não se determina jamais, ele apenas se extingue *junto com a própria existência externamente considerada*. Mas isso só acontece quando a relação com a existência ela mesma é *externa*, isso é, quando o ânimo é movido pela força das coisas *externas*, no sentido em que compreendemos as causas externas no parágrafo anterior, isto é, as que não condizem com a essência do modo em questão. Ora, não há uma causa primeira ou última do processo, o enredo dessa existência fica em aberto e não pode haver também conhecimento desse processo pela causa ou pela essência atual seja 1) porque as causas externas, consideradas como tais, não mostram sua pertinência à essência atual do modo, e por meio delas um tal modo não poderia conhecer sua própria essência atual, ou 2) porque as causas externas, enquanto tais, não mostram sua própria essência na medida em que o ânimo não se refere a seu estado atual (tais imagens das coisas externas referem-se apenas à imagem mais fundamental de *nosso estado* diante da operação da coisa externa). Como resultado disso, o ignorante, partindo do princípio de que ele irá perceber as coisas apenas pela perspectiva externa oferecida pela ordem das existências, vive “*quase inconsciente de si, de Deus e das coisas*”. (ESPINOSA, 2015, EV P42, esc., p. 579)

A experiência da sabedoria se desenvolve em outra chave. O ânimo é movido por suas causas *internas*, isso é, por sua própria força, porque a afirmação de uma causa interna não é diferente da afirmação da essência atual do modo ela mesma. E, porque as causas internas constituem o modo e o ânimo, o ânimo assim disposto é expressão necessária da essência atual do modo segundo sua própria natureza. A rigor, agora se trata de agir, no sentido em que a noção de liberdade contida na definição 7 da Primeira Parte permitia que se concebesse a ação para um modo. Assim, ao mesmo tempo, tais causas internas permitem a transparência da manifestação da essência do agente e das coisas, o que surge como percepção da *necessidade* do acontecimento — tal visão pela essência e tal reconhecimento da necessidade caracterizam o conhecimento intelectual de Deus, das coisas e de si mesmo. Ora, como as causas internas não podem suprimir o *esse* do agente, por definição, as condições impostas pela Proposição 7 da Terceira Parte, que analisávamos acima, verificam-se, e tal agente é visto perseverando em seu *esse* e “*côncio de si, de Deus e das coisas por alguma necessidade eterna, nunca deixa de ser, e sempre possui o verdadeiro contentamento do ânimo*” (ESPINOSA, 2015, EV P42, esc., p. 579).

Observe-se agora o desnível que Espinosa está propondo entre o sábio e o ignorante (ou entre o homem feliz, o virtuoso e o vulgo submetido ao domínio dos maus afetos, expressões até aqui perfeitamente coincidentes). Trata-se de uma mudança de perspectiva, expressa por uma mudança de gênero de conhecimento, acompanhada de uma série de diferenças no próprio sábio, assim como no mundo com o qual ele interage. Isto é: o mundo do homem feliz é diferente, porque integrado na ordem total da natureza e carregado de uma necessidade que confirma a existência e a essência do sábio, assim como a do próprio mundo no qual ele vive. A tristeza e a ignorância, por outro lado, são necessariamente idiosincrasias, e, para si mesmas, aparecem como um campo de contingência acompanhado de um conjunto de reações do ânimo que não permitem a ciência de si e das coisas.

Agora então cabe repor nossas questões centrais, sob os seguintes termos: é lícito supor um mesmo sujeito ora na sabedoria, ora na ignorância? A resposta correta parece ser não.

Com efeito, o ignorante, além de ser agitado pelas causas externas de muitas maneiras, e de nunca possuir o verdadeiro contentamento do ânimo, vive quase inconsciente de si, de Deus e das coisas; e logo que deixa de padecer, simultaneamente deixa também de ser. Por outro lado, o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo comovido; mas, cômico de si, de Deus e das coisas por alguma necessidade eterna, nunca deixa de ser, e sempre possui o verdadeiro contentamento do ânimo (ESPINOSA, 2015, EV P42, esc., p.579).

Não, pelo menos, no seguinte sentido: o sábio é pela sua ação, sua atitude e sua posição no mundo confirmam sua ação de tal forma que o sábio “é”, e o ignorante, baixo-relevo disso, falta em ser porque opera sem ação, e nele também sua atitude, sua posição no mundo e sua trajetória existencial negam seu *esse*. Mas então o segredo final da *Ética* seria no final de todas as contas, no epílogo de todas as demonstrações, justamente a costura que foi tramada entre uma ontologia da ação como *esse* e uma ética que faz coincidir virtude e da felicidade? O grande segredo seria o da convergência entre ação, felicidade e virtude, substituindo uma ética da deliberação e do merecimento? Parece ser esse o sentido da derradeira proposição da *Ética*.

THE LAST PROPOSITION OF SPINOZA'S *ETHICS*

ABSTRACT: The last proposition of Spinoza's *Ethics* implies the comprehension of all previous moments of the book, in such a way that we could determine the convergence of the concepts of action, happiness and virtue, as they were established by Spinoza. So, we must exhaustively analyze the proposition 42 of *Ethics* v, its demonstration and scholium, showing the differences between the situation of the sage and the ignorant as related to their *conatus* and their respective action capabilities.

KEYWORDS: Action; virtue; happiness; freedom.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAUÍ, M. (1999). *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa* (Vol. 1: Imanência). São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2016). *A nervura do real II. Imanência e liberdade em Espinosa* (Vol. 2 - Liberdade). São Paulo: Companhia das Letras
- _____. (2011). *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ESPINOZA, B. (1979). *Ética*. Coleção Os Pensadores. Tradução Marilena de Souza Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes, Antônio Simões e Manuel de Castro. São Paulo: Abril Cultural
- _____. (2015). *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP
- OLIVA, L. C. G. (2015). *Causalidade e necessidade na ontologia de Espinosa*. *Discurso*, nº 45/2, pp. 249-72.