

CIÊNCIA INTUITIVA E BEATITUDE EM SPINOZA¹

Intuitive science and beatitude in Spinoza

Leonardo Lima Ribeiro*

Resumo: Este artigo propõe tratar fundamentalmente do problema da suprema liberdade ou da beatitude na *Ética* spinozana, a qual tem a sua solução dada por meio da mediação de uma percepção superior: *scientia intuitiva*. Assim, para se responder a questão da beatitude é necessária uma investigação em filigrana acerca da ciência intuitiva, que tem como sua condição uma dupla exigência: [a.] a da ordem do mecanismo da ontologia spinozana, dada a partir da articulação dos elementos fundamentais que a envolvem [substância, atributos, modos infinitos e finitos]; [b.] a do intelecto divino, o qual tem o entendimento [ou percepção] *a priori* da verdadeira ordem em que atua o mecanismo da ontologia spinozana [da substância para os modos]. Com essa dupla exigência fundamentada, responde-se ao problema da ciência intuitiva, que tem a beatitude como sua mais profunda ressonância. A metodologia empreendida neste trabalho é dada por meio da hermenêutica estrutural da obra *Ethica*.

Palavras-chave: Sistema spinozano; Potência racional; Ciência Intuitiva; Beatitude; Suprema Liberdade; Salvação.

Abstract: This article proposes to treat fundamentally the problem of the supreme liberty or *beatitude* in Spinoza's *Ethics*, which has its given solution through of a higher perception's mediation: *scientia intuitiva*. So, to answer the question of beatitude is needed one filigree research about the intuitive science, that has as its condition a double requirement: [a.] the mechanism's order of spinozian's ontology, given through of the fundamental elements's articulation which surrounding it [substance, attributes, infinite and finite modes]; [b.] the divine's intellect, which has *a priori's* understanding [or perception] of the true order which acts the mechanism of Spinoza's ontology [from the substance to the modes]. With this double requirement reasoned, is answered the problem of intuitive science, which has the *beatitude* as its deeper resonance. The methodology adopted for this work is given through the structural hermeneutics of the book *Ethics*.

Keywords: Spinozian's System; Rational Power; Intuitive Science; Beatitude, Supreme Liberty; Salvation.

¹ Trabalho elaborado com base na dissertação de mestrado *Ciência Intuitiva e Suprema Liberdade na Ética de Spinoza*, defendida em 2012.1 sob orientação do professor Drº. Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso.

* Mestre em filosofia pela UECE - Universidade Estadual do Ceará. Contato: leoribeiro22@gmail.com

Introdução

Este artigo visa responder fundamentalmente a seguinte questão: *o que é a liberdade suprema para Spinoza?* Contudo, a resolução desse problema não pode ser dada subitamente, já que ela passa pela mediação de uma segunda questão e dos desdobramentos que se seguem de sua resposta. Portanto, uma questão complementar é apresentada aqui: *o que é a ciência intuitiva para Spinoza?*¹ Sem mais tardar, o primeiro objetivo fundamental é apresentado: *anunciar a ciência intuitiva [scientia intuitiva] em Spinoza, demonstrando que ela é a adequada compreensão [percepção superior] humana de uma determinada ordem ontológica, a qual parte da essência da substância e seus atributos pensamento e extensão para a essência dos modos [infinitos e finitos] ou efeitos.* Essa compreensão é a condição epistemológica para se chegar a um outro objetivo ainda mais fundamental, *elucidar uma liberdade suprema – ou ontológica – a qual pode ser conquistada pelo homem a partir da ciência intuitiva spinozana.* Em tal itinerário, a exposição deste artigo é dada em certa sequência de resoluções de problemas complementares – [a.] ciência intuitiva; [b.] liberdade – os quais visam apresentar progressivamente à liberdade suprema em Spinoza.

Para tanto, é necessária a interpretação metodológica ou a análise da estrutura das últimas proposições – XXI a XLII – da EV [A *potência do intelecto ou a liberdade humana / De Potentiâ Intellectûs, seu de Libertate Humanâ*], já que é especificamente ao final dessa parte da obra que Spinoza cumpre o seu programa mais fundamental, a saber, o programa “do caminho que conduz à liberdade [...viâ, quae ad Libertatem ducit]” suprema (EVPref.; SO2, p. 277)²; ademais, também como complemento dessa análise, é necessário o apoio de definições, axiomas, proposições, corolários e escólios de outras partes da *Ética*, tais como as da EI [Deus / De Deo], EII [A natureza e a origem da mente / De Naturâ, & Origine Mentis] e EIII [A origem e a natureza dos afetos / De Origine, & Naturâ Affectuum], em que está disposta na sua completude a sistemática da ontologia spinozana e a inteligibilidade divina a ela interna. Esses dois últimos elementos são, sem dúvida, encarados aqui como pressupostos para a adequada compreensão da *scientia intuitiva*, e, com efeito, da *beatitude* [suprema liberdade], a qual da *scientia intuitiva* se segue.

¹ Nos prefácio de *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa* Lívio Teixeira já diria que o problema do terceiro gênero do conhecimento [ou da intuição] é justamente aquele que precisa ser solucionado para, por conseguinte, *assegurar-se* a liberdade superior [beatitude] do homem: do terceiro gênero de conhecimento se segue o “elemento de libertação” [TEIXEIRA, 2001, p.13].

² Para a *Ética*, utiliza-se: a) correntemente, a tradução para o português de Tomaz Tadeu – SPINOZA. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007 –; b) a tradução para o português da Parte I da *Ética*, realizada por Joaquim de Carvalho – SPINOZA. *Ética*. Tradução e notas da Parte I de Joaquim de Carvalho, tradução das Partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das Partes IV e V de Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 1ªed., 1972, 2ªed., 1979, 3ªed. 1983. (Coleção Os Pensadores) –; c) em determinados momentos, o próprio texto em latim, interno à edição de referência de Gebhardt – SPINOZA. *Opera*. Im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2.Auflage 1972, 4v [SO1, SO2, SO3 e SO4] –. Siglas e abreviações indicativas da *Ética*: ax. – axioma –; Ap. – apêndice –; c – corolário –; def. – definição –; d – demonstração –; s – escólio –; P – proposição –; Pref. – Prefácios –.

1. A ciência intuitiva spinozana

A ciência intuitiva [ou terceiro gênero de conhecimento modal] em Spinoza é envolvida primeiramente por algo que se antecipa a ela. Este algo que se antecipa à ciência intuitiva é aquilo que torna possível a sua efetuação – da ciência intuitiva – enquanto forma de conhecimento. Afinal, o que é isso que se antecipa à ciência intuitiva e que simultaneamente se torna o objeto ou a condição de sua efetuação? É explícito que para haver a ciência intuitiva é necessária a existência anterior de uma ordem determinada, a qual anuncia de certa maneira como os conceitos de substância, atributos e modos se encadeiam causal e logicamente. Conclui-se: a ordem referida é uma ordem que, quando intuída adequadamente, apresenta às consciências humanas a maneira pela qual o universo [modos ou efeitos] é constituído a partir de sua causa eficiente [substância e seus atributos]. Se é assim, tem-se então uma ordem a qual é demarcada num ponto de partida – a causa eficiente ou a substância e seus atributos [*natureza naturante*] – e naquilo que *se segue* no interior deste ponto de partida – os modos infinitos imediatos, mediatos e os modos finitos [*natureza naturada*] –. Então, aqui está, segundo Spinoza, o real objeto de intuição humana.

Contudo, há a pressa em dizer: *não é apenas esta a condição da intuição!* A intuição spinozana não pressupõe apenas uma ordem de encadeamento causal entre os conceitos de substância, atributos e modos, mas pressupõe o *intelecto infinito de Deus*. Por quê? Porque, segundo Spinoza, ao mesmo tempo é também necessária a presença existencial de um intelecto – divino – o qual seja inerente a ordem em questão. Sem esse intelecto não é possível a ciência intuitiva. Portanto, a ciência intuitiva spinozana pressupõe uma dupla presença: [1.] a de uma ordem sistêmica – da causa eficiente ou da essência da substância e seus atributos para a essência daquilo que neles se segue [seus modos]; [2]. a de um intelecto que é *imane*nte a esta ordem, e que a compreende [ou percebe] antecipadamente em um nível ontológico. Esses dois enunciados são justamente a razão de ser da demonstração da EVPXXV, na qual Spinoza diz aos seus leitores o seguinte: “o terceiro gênero de conhecimento [ciência intuitiva modal] procede da ideia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência da coisas” [modos], “[...] E quanto mais compreendemos as coisas desta maneira, tanto mais [...] compreendemos a Deus” (EVPXXVd.). Ou seja, há aqui uma ordem dada dos atributos da substância para os modos que neles se seguem. E há também um intelecto ontológico que propicia a ciência intuitiva dessa ordem. É então a partir da existência desses dois planos – a ordem em questão e o intelecto ontológico que lhe é inerente – que é, com efeito, possível a ciência intuitiva modal [uma forma superior de percepção humana]. Assim, Spinoza conclui na citação acima que a ciência intuitiva modal é aquilo que *procede* de um intelecto que compreende [*percebe*] adequadamente a ordem que parte da essência dos atributos da substância para a essência dos modos que neles se seguem. Nesse sentido, antes mesmo de haver a resolução do que seja a ciência intuitiva spinozana é necessária uma dupla exposição, dada sob [a.] o itinerário da explicação da ordem apresentada – da substância e seus atributos àquilo [modos] que neles se segue – e sob [b.] o escopo do

intelecto divino que entende ontológica e adequadamente essa ordem.

1.1. A ordem de constituição do universo ou da substância e seus atributos aos seus modos intrínsecos

Demarcar uma determinada ordem de encadeamento causal a partir dos conceitos de substância, atributos e modos é o mesmo que explicitar como a máquina ontológico-sistemática de Spinoza opera como substrato eficiente da vida que nele se segue. O que significa elucidar primeiramente que a ordem causal de operação do sistema de Spinoza é a ordem a qual parte da causa eficiente [a essência da substância com seus atributos constituintes] para a essência dos seus modos? Significa apresentar aos leitores *como da ação eficiente que ocorre do e no interior do substrato do universo [a substância e seus atributos] o próprio universo [modal] se segue essencial e existencialmente*. É de se antever então que a ordem em questão só pode ser anunciada às claras quando houver a correta compreensão da *causa eficiente* [a substância e seus atributos] do universo e dos *efeitos* [modos, universo ou *natureza naturada*] que se seguem necessariamente nesta causa: “de uma causa dada e determinada segue-se necessariamente um efeito” (EIAx.III).

a. *A causa eficiente do universo* – a causa eficiente do universo é a própria substância ou Deus. Para Spinoza, esta causa é a substância divina a qual é *constituída* por infinitos atributos, ou, nas palavras do pensador, é a “substância que *consiste* de infinitos atributos” (EIdéf.VI). E qual o sentido de se dizer que esta causa consiste ou é constituída de infinitos atributos? Que internamente a realidade desta causa eficiente é totalmente preenchida pelos atributos: *qualidades ou essências formais*. Ora, dizer que a causa eficiente ou a substância divina é constituída internamente por infinitas essências formais [atributos] é o mesmo que apontar para o fato de que o conjunto dessas *essências* é a própria *essência* da substância. Deus ou a substância é então a unidade essencial que é constituída pelas múltiplas essências atributivas as quais lhe são intrínsecas. Nesse sentido, o *Uno* – Deus – e o *Múltiplo* – atributos – na ontologia spinozana são duas “facetas” homólogas que concernem à estrutura primeira de uma mesma realidade ou da causa primeira de todas as coisas: “como consequência, nada é igualmente mais claro do que o fato de que o ente absolutamente infinito [Deus]³ deve ser definido (como na definição 6) como o ente que consta de infinitos atributos [...]” (EIPXs.). Ademais, esses atributos são essências formais as quais não só constituem a estrutura interna de Deus, pois também *a exprimem*. Certamente os atributos *exprimem* Deus ou a substância da qual são constituintes, o que se dá por meio de suas próprias essências formais em atividade. Por conseguinte, é também possível inferir que na medida em que os atributos de Deus o exprimem às suas maneiras, o próprio Deus *se exprime* por meio deles, estando, neste sentido, diretamente implicado neles. Portanto, Deus *se exprime* por meio dos atributos que lhe são internos, já que os próprios atributos *o exprimem de/em*

³ Colchetes e observação nossos.

suas infinitas formas essenciais. Mas não é só isso. À medida que os atributos exprimem o Deus que neles se exprime, a própria essência de Deus é, concomitantemente, *exprimida*⁴ em sua totalidade: a essência divina é *exprimida em sua totalidade*, ou seja, é o “*somatório*” das múltiplas expressões dos atributos internos a Deus [aquele que nos atributos se exprime e que, por isso, neles está envolvido]. É então por isso que, em Spinoza, O Uno ou a essência de Deus é constituída como um conjunto de múltiplas essências formais [atributos] expressivas. Conclui-se: na medida em que existem múltiplas expressões atributivas as quais são internas a Deus há, conseqüentemente, a expressão da unidade ou da totalidade essencial do próprio Deus. É precisamente nesse sentido que Deus é causa de si mesmo, já que sua ação expressiva parte apenas de sua múltipla estrutura interna, e não de elementos exteriores os quais poderiam constrangê-lo: “Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém” (EIPXVII), sendo, portanto, “causa livre” (EIPXVIIcII).

b. Modos infinitos e finitos ou os efeitos da causa eficiente divina – O que advém dessa lógica da expressão em Spinoza, o que dela e nela se segue? Para responder a isto é necessário apontar primeiramente que a lógica expressiva da causa eficiente [Deus] não está apenas implicada nela mesma ou em seus atributos. Com Spinoza, é também preciso demarcar algo que *deriva* dessa lógica, ou, nas palavras do filósofo, algo que se segue *dessa e nessa* lógica “expressiva”. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que há no spinozismo uma lógica expressiva em si e por si – estrita da causa eficiente e de seus atributos internos –, há também uma derivação necessária, ou melhor, *uma produção de efeitos dessa lógica expressiva*: “de uma causa determinada segue-se necessariamente um efeito; e, inversamente, se não existe nenhuma causa determinada, é impossível que se siga um efeito” (EIAx.III). É a esses efeitos que o pensador intitula de modos infinitos e finitos, “aquilo que existe em outra coisa [substância e seus atributos]⁵, por meio da qual também é concebido” (EIDef.V.).

Sem demora, surge aqui a importante questão: como os modos surgem enquanto efeitos da expressão da causa eficiente? Pode se responder da seguinte forma: os modos se seguem enquanto efeitos necessários da causa eficiente *à medida que a unidade essencial desta causa eficiente [substância ou Deus] é exprimida pela multiplicidade dos seus atributos*. Portanto, ao ter a sua essência exprimida por meio de seus atributos intrínsecos, a causa eficiente faz seguir efeitos, isto é, modos infinitos e finitos. Ademais, dos efeitos ou modos em questão nem todos se seguem da mesma maneira *da e na* causa eficiente que é a eles imanente: alguns deles se seguem *imediatamente* [modos infinitos imediatos] (EIPXXI); alguns se seguem *mediatamente* [modos infinitos mediatos] (EIPXXII); e outros se seguem de maneira *determinada* [modos finitos] (EIPXXVIII d.). Assim, é necessário fazer aqui a distinção entre esses três tipos de efeitos ou modos, já que cada um deles se segue distintamente da causa eficiente.

b.1. Modos infinitos imediatos – os modos infinitos imediatos são efeitos ou *leis* que se

⁴ É a isso que Deleuze intitula em seu primeiro capítulo [*Distinction numerique et distinction reele*] de *Spinoza et le problem de l'expression* [1969] de a “*triade ontológica da expressão*” [Cf. DELEUZE, 1969, p.21].

⁵ Observação e grifo nossos.

seguem imediatamente dos e nos atributos de Deus ou da causa eficiente. E qual a importância da terminologia *infinito imediato* na demarcação das propriedades de um dos modos que se segue da expressão dos atributos da causa eficiente ou Deus? Para Spinoza, dizer que alguns dos modos citados são infinitos imediatos é o mesmo que adjetivar esses modos como aquilo que se segue “o mais rapidamente possível” dos e nos atributos de Deus. Ora, apontar que os modos infinitos imediatos são aquilo que se segue o mais rápida ou imediatamente possível dos/nos atributos de Deus é o mesmo que reservar a eles propriedades equivalentes a dos atributos, tais como *eternidade* e *infinitude*. Portanto, tanto quanto os atributos divinos dos quais seguem, os modos infinitos imediatos são eternos e infinitos, já que “tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve ter sempre existido e ser infinito, ou seja, é, por via deste atributo, eterno e infinito” (EIPXXI). Nesse sentido, todos os modos infinitos imediatos são aquilo que se segue imediatamente da expressão dos atributos de Deus, sendo, por conseguinte e tanto quanto eles, eternos e infinitos. E desses modos infinitos imediatos, quais deles se seguem das/nas especificidades dos atributos extensão e pensamento? Respectivamente, a lei do movimento e a lei do entendimento ou da ideia. Assim, a extensão atributiva de Deus é de antemão absolutamente eterna e infinita, exprimindo posterior e imediatamente em si uma lei de movimento infinito, lei que também é eterna e infinita; o pensamento, que também é eterno e infinito, faz insurgir em si por meio de sua expressão divina a lei da ideia ou do entendimento infinito, a qual também possui infinitude e eternidade. Portanto, os modos infinitos imediatos referenciados [movimento e entendimento] não são propriamente os atributos pensamento e extensão da substância, *mas são leis expressivas internas aos atributos e que deles se seguem*. Ademais, essas leis expressivas dos e nos atributos são as próprias leis do universo [*natureza naturada*], sendo, também e por conseguinte, aquilo por meio de que os atributos *constituem imediatamente o universo que neles se encontra*.

b.2. Modos infinitos mediatos – Mas o universo para Spinoza não pode subsistir no interior dos atributos pensamento e extensão apenas sob forma de leis estáticas ou modos infinitos imediatos do entendimento e do movimento. E por quê? Porque caso o universo seja apenas constituído por leis estáticas de entendimento e de movimento ele não terá vida, ou melhor, *mudança*. Portanto, ao demarcar leis estáticas ou modos infinitos imediatos de um universo expresso pelos atributos, Spinoza não deixa de vislumbrar em paralelo a necessidade da presença de uma *modificação infinita* dessas leis. Esta modificação infinita é intitulada pelo autor de modo infinito mediato: “Tudo o que se segue de algum atributo de Deus, enquanto este atributo é modificado por uma modificação tal que, por meio desse atributo, existe necessariamente e é infinita, deve também existir necessariamente e ser infinito” (EIPXXII). Portanto, além das leis necessárias do universo que se seguem imediata e absolutamente dos/nos atributos de Deus, surge, também dos/nos atributos de Deus, uma única e mesma modificação infinita – modos infinitos mediatos – em todos os modos infinitos imediatos. Nesse sentido, as leis universais de entendimento [do/no atributo pensamento de Deus] e de movimento [do/no atributo extensão de Deus], tanto quanto todos os outros modos infinitos imediatos ou leis

dos/nos atributos desconhecidos pela percepção humana, “sofrem” de uma modificação infinita, de um “fluxo vivo eterno”. Aqui, tem-se então a real paisagem spinozana do universo eterno (EIPXXIXs.), o qual se segue como efeito *dos/nos* atributos expressivos da causa eficiente [Deus/substância]. Ademais, tal paisagem só pode ser percebida pelo homem por meio dos atributos pensamento e extensão, os quais “imprimem” em si mesmos uma modificação infinita da lei do entendimento, ideia, ou intelecto [no pensamento] e uma modificação infinita de movimento [na extensão].

b.3. *Modos finitos* – Tendo em vista tal paisagem, cabe indagar: e os modos finitos, como eles se seguem *dos/nos* atributos da causa eficiente? Para responder a isso é preciso anunciar sem titubear que os modos finitos em Spinoza devem ser entendidos sob dois pontos de vista: [1.] o da *essência que lhes é interior e a priori eterna*; [2.] o da *existência finita a qual advém da exterioridade*. No que se refere ao item 1. ou da essência dos modos finitos se deve dizer o seguinte: *essencial ou interiormente os modos finitos são semelhantes à paisagem do universo a qual está demarcada no parágrafo anterior*. O que isto significa? Que interna ou essencialmente os modos finitos são força de modificação de ideias ou entendimento [mente] e força de modificação de movimentos [corpo], ambos intrínsecos aos atributos pensamento e extensão da substância. Ser modificação de ideias é algo homólogo à lei do intelecto infinito em modificação infinita, algo que é eterno e que se segue internamente ao atributo pensamento da causa eficiente ou Deus; ser modificação de movimento é algo homólogo à lei do movimento em modificação infinita, algo que é eterno e que se segue internamente ao atributo extensão da causa eficiente ou Deus. Assim, é possível afirmar aqui que a essência dos modos finitos está dada *a priori, antes mesmo de eles passarem à existência finita*. E por quê? Porque a essência dos modos finitos é, antes mesmo de suas existências finitas, intrínseca ao nível ontológico eterno e infinito dos modos infinitos imediatos e mediatos os quais se seguem *dos/nos* atributos pensamento e extensão de Deus. Ademais, com Spinoza deve-se também inferir que a essência dos modos finitos não pertence *a priori* a eles de direito, já que ela está para além da existência finita a qual é típica desses modos, sendo, portanto e ao contrário deles, eterna. Portanto, tratar da essência ou da interioridade estrutural dos modos finitos é percebê-la não como aquilo que lhes pertence primeiramente, mas como aquilo que é imanente a um plano ontológico anterior [modificação infinita de entendimento do/no atributo pensamento; modificação infinita de movimento do/no atributo extensão], o qual contém em si os próprios modos finitos. Por conseguinte, cabe ainda apontar que quando a essência eterna em questão se segue na *existência determinada de um modo finito* ela *não perdura para sempre neste modo*. Conclui-se: o modo finito nunca pode viver para sempre a eternidade da *essência* que lhe é intrínseca [modificação ou produção de ideias - mente -/ modificação ou produção de movimentos - corpo -], pois sua *existência* é finita.

E o que afinal faz com um modo ter a sua existência determinada pela finitude? A resposta pode ser dada com o auxílio do item 2. [*da existência finita a qual advém da exterioridade*] acima anunciado. Para Spinoza, são justamente outros modos finitos que dão existência finita a um

determinado modo. É isto o que é enfatizado na EIPXXVIII⁶.

Assim, a essência do modo finito é *a priori* produção ou modificação de ideias [mente] e produção ou modificação de movimentos [corpo], anteriormente imanente as leis de um plano ontológico – dos/nos atributos pensamento/extensão. Todavia e ao contrário da essência, a finita *existência* do homem não é determinada nem pela causa eficiente [substância e seus atributos], nem pela *essência* dos modos infinitos [imediatos e mediatos] e nem pela *essência* dos próprios homens, já que todos esses elementos ontológicos são infinitos e eternos. E por que a existência finita do homem não pode ser determinada por meio desses elementos? Ora, porque nada que se siga desses elementos pode ser finito, pois é impossível que da infinitude e da eternidade deles insurja algo finito. Com efeito, “[...] a duração [finita da existência de determinado homem] não pode ser determinada pela própria natureza [da *essência*] da coisa existente [homem], nem tampouco pela causa eficiente [substância e atributos], a qual [...] necessariamente põe” a essência “da coisa [homem], mas não a retira” (EIIDef.V.explic.). Portanto, deve-se dizer de uma forma diferente que a *finitude da existência do homem é uma espécie de “tangente a qual é traçada de fora nas bordas” da ontologia spinozana*. Conclui-se: a causa da *finitude da existência* de um homem são *as existências finitas [e não as essências]* de outros homens. É assim que aqui é possível apontar para o fato de que os modos finitos nunca experimentam eternamente a sua *essência* intrínseca eterna, já que têm *existência* – determinada por causas exteriores finitas – relativamente curta.

A distinção entre a essência e a existência dos modos finitos está muito bem demarcada no *Tratado da reforma da inteligência*, aonde Spinoza diz que:

[...] as essências das coisas singulares mutáveis não são dedutíveis da série destas, ou seja da sua ordem de existência; visto que esta [ordem de existência] nada nos oferece além de denominações extrínsecas, relações, ou no máximo circunstâncias, e tudo isto está bem longe da essência íntima das coisas. Esta [a essência]⁷, em verdade, deve ser procurada somente nas coisas fixas e eternas e também nas leis inscritas nessas coisas, como em seus verdadeiros códigos, leis segundos as quais todas as coisas singulares se fazem e se ordenam; [...] Pelo que estas coisas fixas e eternas, ainda que sejam singulares, entretanto em vista de sua presença em toda parte e de sua larguíssima potência serão para nós como que universais, isto é, como que gêneros das definições das coisas singulares mutáveis e causas próximas de todas as coisas (TIE, §101).

Nesse itinerário, é também possível concluir que ao longo da vida de um modo finito há uma contínua tensão relacional entre a sua essência interior [modificação infinita de ideias e modificação infinita de movimento *a priori* eternas] e a sua existência finita. Tal tensão intrínseca aos modos finitos é exatamente aquilo que demarca os seus *conatus*. Para Spinoza, quanto mais um modo finito vive a

⁶ “Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma *existência determinada*, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma *existência determinada*; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma *existência determinada*, e assim por diante, até o infinito” (EIPXXVIII).

⁷ Colchetes e observação nossos.

partir da essência [mental-corporal] ontológica que lhe é intrínseca, mais esta essência persevera [esforça-se] na existência finita deste modo. Por conseguinte, a existência finita deste modo torna-se mais elástica, mais prolongada, ou, nas palavras do pensador, mais *indeterminada*⁸: “portanto, o esforço pelo qual uma coisa [essencialmente] existe não envolve, de maneira alguma, um tempo definido, mas, pelo contrário, ela continuará, em virtude da mesma potência [essencial] pela qual ela existe agora, a existir indefinidamente, desde que [...] não seja destruída por nenhuma causa exterior” (EIIIPVIII d.). Neste caso, o modo finito “luta” como que contra seu “curto prazo de *existência*”, o que se dá por meio da potência de sua *essência* [força de afirmação de ideias – mente – e força de afirmação de movimentos – corpo –] interior. E, quanto mais um modo finito age desta maneira, mais sua *existência finita* se prolonga e menos ele é constrangido por causas exteriores, as quais poderiam levá-lo a se exaurir ou perder por definitivo a posse formal de sua *essência*. Inversamente, quanto menos o modo finito vive por meio da *essência* [mental-corporal] que lhe é intrínseca, menos esta *essência* persevera na *existência* [*conatus*] deste modo finito. Aqui, percebe-se então que a *existência* finita de um determinado modo finito passa a ser ainda mais curta, já que aqui ele é dependente das causas exteriores. Conclui-se: é isso que faz com que a *essência* eterna [força de afirmação de ideias – mente – e força de afirmação de movimentos – corpo –] no interior deste modo finito persevere menos na *existência finita* [*conatus*] dele. Assim, quanto menos o modo finito vive por meio da *essência* a ele interna, menos esta *essência* persevera na *existência* finita deste modo, o que o leva, concomitantemente, a sua destruição.

Toda essa breve exposição acerca da essência da causa eficiente [substância e atributos] e daquilo que nela se segue [modos infinitos e finitos] essencialmente anuncia algo de relevante importância para este tópico: a ordem de operação ou de constituição do universo. Esta ordem é justamente aquela por meio da qual se anuncia o sistema spinozano em funcionamento. Tal ordem tem o seu ponto de partida na essência da substância e nos atributos que a exprimem num plano ontológico primeiro [*natureza naturante*]; deste e neste ponto de partida expressivo se seguem necessariamente a essência de três modos, qualificados como infinitos imediatos, mediatos e finitos [*natureza naturada*]. Em exemplo, cita-se aqui o caso dos atributos pensamento e extensão da substância: ao exprimirem a essência substância, os atributos pensamento e extensão fazem também seguir imediatamente deles e neles leis do entendimento e leis de movimento, ambas estáticas [modos infinitos imediatos]. Essas leis são modificadas por uma única e mesma modificação infinita [modos infinitos mediatos], a qual também se segue *dos/nos* atributos pensamento e extensão da substância. O resultado disso é a presença de uma modificação intelectual infinita que se segue no interior do atributo pensamento e de uma modificação infinita de movimento que se segue no interior do atributo extensão. Ademais, essas modificações infinitas de intelecto e de movimento são explicitamente a própria essência ou a interioridade dos modos finitos [mente/corpo], essência a qual, todavia, não pertence *a priori* a esses

⁸ Cf. EIIIPVIII d.

modos de direito. Por conseguinte, essa essência que é interna aos modos em questão não pode neles perdurar para sempre, tendo em vista que suas existências são finitas – determinadas pela finitude existencial de outros modos finitos –. Então, formula-se aqui o primeiro pressuposto basilar [a verdadeira ordem de constituição do universo] da solução do problema da ciência intuitiva ou do terceiro gênero do conhecimento em Spinoza. Resta agora abordar sob o mesmo escopo e da maneira mais clara possível o segundo dos pressupostos para a resolução do problema da ciência intuitiva spinozana, a saber, *o intelecto divino* ou *a compreensão ontológica da verdadeira ordem de constituição do universo*.

1.2. O intelecto divino ou a percepção ontológica da verdadeira ordem de constituição do universo

Vislumbrando a questão da ciência intuitiva e de sua solução subsequente, Spinoza observa de antemão que é necessária não só a presença da ordem sistêmica a qual parte da *essência da substância e seus atributos* para a *essência dos modos*. Segundo o pensador, antes de se solucionar o problema da ciência intuitiva, é também imprescindível a existência antecipada de uma inteligência que seja capaz de compreender adequadamente a ordem acima discriminada. Todavia, é preciso se antever neste exórdio o seguinte: tal inteligência não é uma inteligência humana, mas uma inteligência ontológica denominada por Spinoza de *intelecto divino* ou *a ideia de Deus*. Portanto, é no presente tópico que se realiza a investigação acerca desse intelecto divino, o qual é imanente à ordem que parte da essência da causa [substância/atributos] para a essência dos seus efeitos intrínsecos [modos infinitos e finitos].

Certamente, o intelecto divino ou a ideia de Deus aqui referenciada é o intelecto ou a ideia divina em regime de modificação infinita. O que isto significa? Que este intelecto divino é uma lei de entendimento [modo infinito imediato] em devir infinito [modo infinito mediato]. Discriminar esse processo de modificação infinita de um determinado intelecto não é anunciar algo que ocorre no nada. De outra forma, *o processo aqui em jogo é a modificação infinita de um intelecto o qual se segue do e no interior do atributo pensamento de Deus*. Ora, é justamente nesse sentido que Spinoza se autoriza a dizer que o intelecto posto em questão é o próprio intelecto divino, já que ele ontologicamente atua processual ou expressivamente *no* pensamento de Deus⁹.

Contudo, como já se pode antever, tal intelecto - o qual é interior ao atributo pensamento de Deus - não é aquilo que simplesmente existe simplesmente de forma inativa ou sem força expressiva no “esconderijo” de sua imaterialidade espiritual. De outro modo, *demarcar um intelecto divino em modificação infinita no pensamento de Deus é anunciar a sua potência invisível, dada no próprio âmbito da imaterialidade a qual lhe é própria*. Afinal, do que é então capaz esse intelecto divino? [A]:

⁹ Delbos em *O espinosismo* diz que a noção de intelecto divino em Spinoza advém de um certo aristotelismo: “segundo Aristóteles, com efeito, é o intelecto puro, separado dos sentidos e de toda matéria, essencialmente em ato que é eterno [...]” [DELBOS, 2002, p. 163].

ele é capaz de produzir infinitamente ideias. O intelecto divino é potência infinita de *modificação* de ideias, ou melhor, é potência infinita de *produção* de ideias. Há aqui então a homologia entre modificação de ideias e produção infinita de ideias, as quais anunciam de maneira equivalente a potência intrínseca do intelecto divino; [B]: o intelecto infinito é capaz de, refletindo suas ideias sobre si mesmo, *compreender a sua própria natureza intrínseca, que é ser produção ou expressão infinita de ideias*. Ademais, o intelecto divino é capaz não só de compreender a si mesmo, pois também tem a potência para conscientemente perceber a natureza do atributo no qual está contido. Assim, o intelecto divino é produção de ideias as quais permitem ao próprio intelecto divino entender a si mesmo e a causa imanente que lhe dá sustentação: o atributo pensamento. Em outras palavras, não há como deixar de se observar que o intelecto divino [*natureza naturada*] é capaz [por meio de um movimento reflexivo sobre si mesmo] não só de compreender a sua *essência* – um efeito que se segue no atributo pensamento –, *mas também é capaz de ter a consciência da causa genética de sua essência, a saber, a natureza do atributo pensamento*. Ora, aqui parece haver um movimento de retorno ou de regressão, no qual o próprio intelecto divino não pode entender inteiramente a si mesmo sem a percepção consequente de sua causa imanente. É nesse sentido que Spinoza anuncia que:

o ser formal das ideias [o intelecto divino] é um modo de pensar [...], isto é [...], um modo que exprime de uma maneira definida a natureza de Deus enquanto [Deus é] coisa pensante. Não envolve, portanto [...], o conceito de nenhum outro atributo de Deus, e, conseqüentemente [...], não é *efeito* de nenhum outro atributo que não o do pensamento. Portanto, o ser formal das ideias reconhece Deus como a sua causa, enquanto [Deus é] considerado exclusivamente como coisa pensante [*res cogitans*] (EIPVd.; SO2, p. 88).

Este enunciado spinozano é de grande profundidade, já que aqui não se trata de qualquer intelecto. *De outro modo, trata-se aqui do intelecto de Deus ou da substância, ou seja, do intelecto que compreende [percebe] ontologicamente sua própria essência e aquilo que a põe em existência*; [C] tendo em vista que o intelecto divino tem a potência para autocompreender a sua essência e a existência do atributo que o põe em existência, deve-se concluir sem mais tardar que o próprio intelecto divino tem a potência de compreender, *no mínimo*, uma das essências de Deus mesmo: *o próprio atributo pensamento*. De outro modo, deve-se corretamente inferir que é justamente por meio do seu próprio intelecto [efeito *do/no* atributo pensamento] que Deus tem como entender uma das suas essências constituintes: o pensamento. Ora, segundo Spinoza, se Deus é capaz de entender por meio de seu intelecto uma de suas essências atributivas – o pensamento –, *Ele*, logicamente, também é capaz de entender todos os outros atributos que lhe são internos, isto é, que constituem a sua essência primeira [*natureza naturante*]. Portanto, o intelecto de Deus é capaz de entender a totalidade da essência de Deus mesmo, a saber, todos os seus atributos. Nesse sentido, o intelecto de Deus não só compreende o pensamento, mas também a extensão e quaisquer outros atributos que estejam para além da compreensão dos homens. É por isso que “por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o

*intelecto [da substância ou Deus]*¹⁰ percebe como constituindo sua essência”¹¹. Em tal itinerário, ao ter a natureza dos outros atributos como seus objetos de compreensão, o intelecto divino passa a representá-los sob forma de ideias, seja a extensão ou qualquer outro atributo; [D] ademais, se o intelecto divino tem toda essa potência de compreensão, isto quer dizer que ele também tem a capacidade de inteligir sob forma de ideias não só a si mesmo, o atributo pensamento [no qual está contido] e os outros atributos. Ou seja, *ele é também capaz de inteligir aquilo que se segue dos/nos atributos, a saber, todos os modos [infinitos imediatos, mediatos e finitos]. Deus ou a substância tem um entendimento total acerca de si mesmo, tanto no que se refere a sua Natureza naturante [atributos] quanto no que se refere àquilo que se segue desta Natureza naturante: a sua natureza naturada [modos infinitos imediatos, mediatos e finitos].* Conclusão: “Deus, com efeito [...], pode pensar infinitas coisas, de infinitas maneiras [*infinitis modis cogitare*], ou, o que é o mesmo [...], ele pode formar uma ideia de sua essência e de tudo o que necessariamente dela se segue” (EIIPIIIId.; SO2, p.87). Aqui, é mais do que explícito que no spinozismo há realmente uma intelecção divina a qual é imanente aos seus principais elementos ontológicos constituintes. Mas isto ainda não é suficiente; [E]. o intelecto de Deus, em realidade, não é apenas aquilo que o faz [Deus] perceber isoladamente sua essência [*natureza naturante*] e os seus efeitos [*natureza naturada*]. Esse intelecto é também aquilo que torna o próprio Deus capaz de entender *a adequada ordem de operação na qual Ele mesmo atua*. Disso se extrai uma tripla conclusão: [1.] Deus age operacionalmente como causa eficiente de si mesmo [autoprodução de si, no escopo primeiro dos atributos que lhe são internos] e, em seguida, como causa eficiente da essência de seus efeitos [modos os quais se seguem dos/nos atributos]; [2.] paralela e simultaneamente, Deus compreende [por meio de sua intelecção] a própria ordem de ação operacional que lhe é interna, o que se dá ao perceber conscientemente que age primeira e eficientemente produzindo a si mesmo [Deus e atributos] e, em seguida, produzindo os efeitos [modos] que nele estão contidos; [3.] ademais, esta compreensão divina é homóloga à percepção ontológica de como Deus constitui o universo em determinada ordem, a qual parte de Deus mesmo [ou da causa eficiente] para o próprio universo [efeito modal] que nele persevera¹².

Aqui, está montada, portanto, a totalidade do pressuposto basilar para a solução do problema da ciência intuitiva.

¹⁰ Colchetes, observação e grifo nossos.

¹¹ EIDef.IV.

¹² “[...] A natureza divina tem, absolutamente, infinitos atributos (pela def.6), cada um dos quais também exprime uma essência infinita em seu gênero, de sua necessidade devem se seguir necessariamente, portanto, infinitas coisas, de infinitas maneiras (*isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto infinito*) (EIPXVId.). [...] Segue-se disso que a potência de pensar de Deus [*Dei cogitandi potentia*] é igual [*ipsius*] à sua potência atual de agir [*actuali agendi potentiae*]. Isto é, tudo o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se, objetivamente [no nível do intelecto divino] em Deus, na mesma ordem e segundo a conexão, da ideia de Deus” (EIIIPVIIc.; SO2, p. 89). Em *Imanência e amor na filosofia de Espinosa* [2008] José Ezcurdia faz uma excelente exposição acerca do intelecto infinito de Deus. Segundo o comentador, vale a pena ressaltar que “Deus se determinada como absoluto poder de pensar, na medida em que seu intelecto infinito condensa a forma de infinitos atributos que manifestam sua essência dinâmica”. Com efeito, “Espinosa, além de conceber Deus como força absoluta de existir, vê também nele uma potência absoluta de pensar [...] Existência e pensamento são como momentos de um Deus que é causa de si [...]” [EZCURDIA, *in cadernos espinosanos*, 2008, p.21-22]

1.3. O retorno ao problema da ciência intuitiva

Precisamente, o problema da ciência intuitiva ou do terceiro gênero de conhecimento em Spinoza é totalmente dependente de uma das três últimas conclusões anunciadas no final do tópico anterior. Portanto, a ciência intuitiva é dependente da presença antecipada de um *Deus que compreenda [por meio de sua intelecção] a própria ordem de ação operacional que lhe é interna, o que se dá ao perceber conscientemente que age primeira e eficientemente produzindo a si mesmo [Deus e atributos] e, em seguida, produzindo os efeitos [modos] que nele estão contidos*. Afinal, como definir a ciência intuitiva spinozana a partir desta pressuposição? É justamente essa investigação que será empreendida adiante.

Logo de início, deve-se acreditar com Spinoza que *a ciência intuitiva é a consciência humana [ou do modo finito] acerca da inteligibilidade divina acima discriminada*. A ciência intuitiva é então a consciência humana de que a intelecção divina é capaz de compreender adequadamente a ordem das operações internas de Deus mesmo: ordem a qual parte da própria essência de Deus e seus atributos para aquilo que deles e neles segue [os modos infinitos e finitos]. Em outras palavras, a ciência intuitiva ocorre à medida que o homem tem a percepção de que Deus compreende a sua própria ordem de ação eficiente - ordem a qual parte da essência de Deus mesmo para essência dos modos produzidos por ele -.

Ademais, deve-se imediatamente enfatizar que ao longo do processo de intuição o homem não é um espectador passivo do intelecto do Deus - o qual capta conscientemente de si a sua adequada forma de agir -. De outro modo, o homem é capaz de intuição porque a sua mente é essencialmente *parte da intelecção divina: modo infinito imediato do entendimento em modificação infinita - modo infinito mediato -*, o que se segue *no* atributo pensamento de Deus. Mais precisamente: a mente de um modo finito humano é a própria intelecção divina em atividade [potência de produção ou modificação de ideias], só que apenas enquanto essa intelecção é explicada por meio da mente, ou seja, por meio dos limites perceptivos da última. Isso é claramente reiterado no corolário da EIIPXI:

[...] a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus. E, assim, quando dizemos que a mente humana percebe [*percipere*] isto ou aquilo não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado [*explicatur*] por meio da natureza da mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da mente humana, tem esta ou aquela ideia (EIIPXIc.; SO2, p.94).

Portanto, de acordo com Spinoza, a mente humana tem em si [lógico que sob certa restrições perceptivas] a capacidade de empreender algo muito especial. E o que é isso afinal que a mente humana é capaz de empreender de modo tão especial? Sem mais tardar, é preciso se anunciar que a mente é capaz de pensar do ponto de vista daquilo que nela essencialmente jaz: *o intelecto de Deus que se segue no atributo pensamento*. Em outras palavras, a mente de um modo finito humano tem a

potência para pensar sob a perspectiva do intelecto de Deus, já que é essencialmente um singular “habitante” desse intelecto [que se segue como efeito no interior do atributo pensamento]. É justamente nesse sentido estrito que Spinoza conclui então que a mente é capaz de sentir-se tão eterna quanto o intelecto de Deus, e “à medida que é eterna, a mente tem o conhecimento de Deus, o qual é, com certeza, necessariamente adequado [...]” (EVPXXXId.). Ademais, pensar do ponto de vista do intelecto divino é pensar, como Deus, a ordem por meio da qual se dá as ações eficientes internas [da essência da causa divina e seus atributos para a essência dos efeitos modais] do próprio Deus. Em outras palavras: proceder mentalmente do ponto de vista da intelecção de Deus é o mesmo que *perceber o que a inteligência ou a mente de Deus percebe*: a ordem na qual se seguem os atos internos a Deus, o qual *age primeira e eficientemente produzindo a si mesmo – Deus e atributos – e, em seguida, produzindo os efeitos – modos – que nele estão contidos*. Ora, é estritamente quando isso ocorre que a mente de um modo finito humano “mergulha” em um estado o qual Spinoza denomina *de intuitivo* ou *do terceiro gênero de conhecimento*: “o terceiro gênero de conhecimento [ciência intuitiva modal] procede da ideia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas” [modos] que *dos/nos* atributos se seguem (EVPXXVd.). Neste itinerário, “[...] quanto mais compreendemos as coisas desta maneira, tanto mais [...] compreendemos a Deus [*Deum intelligimus*]” (*Ibidem.*; SO2, p.296). E é justamente nisto que consiste *a virtude suprema da mente*: “a virtude suprema da mente consiste em conhecer [intuitivamente] a Deus [...]” (EVPXXVIIId.).

Mas o problema da ciência intuitiva não termina por aqui. Como já se sabe, os atributos pensamento e extensão são os únicos elementos ontológicos envolvidos no processo ativo de constituição da essência [mente/corpo] do próprio homem. Portanto, a essência do homem se segue estritamente *dos/nos* atributos divinos pensamento e extensão. Com efeito, é notável que haja uma espécie de ordem de constituição da essência humana, a qual tem o seu “ponto de partida” nos atributos imanentes [pensamento e extensão] e o seu “ponto de chegada” na própria essência dos modos humanos. Ademais, essa ordem – dos atributos pensamento e extensão para a essência dos homens – pode ser adequadamente percebida pela mente humana. E o que isso tem a ver com a intuição mental da *totalidade* da ordem [de *todos* dos atributos para *todos* os modos] na qual operam as ações eficientes de Deus? Ora, tem a ver com o seguinte fato: a mente humana intuitiva compreende [tal qual Deus] a totalidade da ordem das ações eficientes de Deus [da totalidade dos atributos para a totalidade dos efeitos modais] pela estrita mediação perceptiva da ordem a qual se segue dos atributos pensamento e extensão divinos para aquilo que neles se segue [a própria essência do homem]. E como isso ocorre? A partir da seguinte dedução mental-intuitiva: se a essência [mente/corpo] dos modos humanos é aquilo que se segue dos atributos pensamento e extensão de Deus, deve haver outras essências modais [tais como os homens] as quais se sigam de outros atributos divinos [que não o pensamento e a extensão]. Assim, apesar de não conhecer [tal como Deus] a essência de *todos* os outros atributos de Deus e nem a essência de *todos* os modos que se seguem da totalidade dos atributos divinos, a mente do homem tem, em contrapartida, como intuir [por meio de certa dedução] a ordem

adequada e *total* na qual se operam as ações de Deus [de todos os atributos para todos os modos]. Uma dupla conclusão se extrai disso: [a.] apesar de não ter o conhecimento de todos os atributos de Deus, o homem intuitivo sabe que a ordem das ações eficientes de Deus tem como “ponto de partida” não só o pensamento e a extensão, mas *todos* os atributos divinos; [b.] por conseguinte, a mente humana também compreende - por meio da intelecção dos efeitos modais [a essência do próprio homem] os quais se seguem estritamente *dos/nos* atributos pensamento e extensão de Deus - o seguinte: “o ponto de chegada” da ordem das ações eficientes de Deus são *todos* os modos que se seguem dos atributos em sua totalidade.

Contudo, é realmente como foi dito: o fato da mente do homem [*supremamente virtuoso*] compreender intuitivamente a ordem total das ações eficientes de Deus [da totalidade dos atributos para a totalidade dos modos], não significa dizer que a mente humana esteja autorizada a conhecer [tal como o intelecto de Deus] *todas* as instâncias [atributos/modos] as quais estão envolvidas na totalidade da ordem das ações de Deus [sejam os atributos ou os modos]. Com efeito, a mente humana intuitiva só entende *uma parte dos elementos* que o intelecto de Deus percebe. E quais elementos a mente humana está “autorizada” a conhecer essencialmente na perspectiva do intelecto divino? A mente e o corpo do próprio homem e os atributos que nos primeiros estão envolvidos: o pensamento e a extensão. É como ressonância disso que o homem intuitivo está restrito a constituir ideias adequadas acerca de três instâncias bastante precisas: [a.] *acerca da essência de Deus enquanto ela é explicada estritamente pelos atributos pensamento e extensão*; [b.] *acerca de si mesmo enquanto efeito ou essência mental-corporal intrínseca aos atributos pensamento e extensão*; [c.] *acerca dos outros modos finitos humanos enquanto efeitos ou essências mentais-corporais intrínsecas aos atributos pensamento e extensão*. Por conseguinte, para Spinoza, é basicamente esse o exercício do homem sábio: constituir ideias adequadas por meio da ciência intuitiva, o que o leva a viver “consciente de si mesmo, de Deus e das coisas [...]” (EVPXLIIs.). Conclui-se: o homem virtuoso ou sábio conhece os atributos pensamento e extensão de Deus, a si mesmo e a essência dos outros homens. Investigar-se-á a partir de agora esse triplo conhecimento, o qual é efetuado pelo homem sábio.

[a.] *sobre a constituição da ideia da essência de Deus enquanto esta essência é explicada pelos atributos pensamento e extensão* – Neste caso, o que está explicitamente em jogo é o seguinte fato: percebendo-se intuitivamente na perspectiva do intelecto divino, a mente de um modo finito humano tem potência para constituir ideias adequadas acerca dos atributos pensamento e extensão de Deus. Afinal, por que a mente humana, pensando na perspectiva do intelecto de Deus, é capaz de constituir ideias adequadas apenas acerca dos atributos pensamento e extensão, e não de todos os outros atributos os quais constituem a essência de Deus? Reitera-se: *os homens só inteligem as essências dos atributos de Deus os quais estão estritamente envolvidos no processo de suas constituições*. Nesse sentido, os homens só inteligem aqueles atributos os quais, sob a especificidade dos seus registros, fazem seguir de determinada maneira [e não de maneira absoluta] as essências dos próprios homens, isto é, seus corpos e mentes. Portanto, não se deve aqui apontar que os homens

[modos finitos humanos: mentes/corpos] são capazes de conhecer tanto quanto Deus a totalidade dos atributos de Deus. De fato, os homens só podem conhecer intuitivamente as essências dos atributos que constituem suas mentes e corpos de determinada maneira, a saber, *o pensamento* e a *extensão* de Deus¹³. Assim, tomando a consciência dos atributos divinos os quais são a causa imanente de suas essências [seus corpos e suas mentes], os homens têm como constituir ideias adequadas dos atributos *pensamento* e *extensão* de Deus. Ademais, se as coisas se dão assim no problema spinozano da ciência intuitiva, cabe-se ainda apontar o seguinte: constituir humanamente ideias adequadas dos atributos *pensamento* e *extensão* de Deus não é talhar ideias desses atributos enquanto eles são elementos distantes [transcendentes] dos próprios homens. De outro modo, *constituir intuitivamente ideias adequadas dos atributos pensamento e extensão de Deus é o mesmo que percebê-los [tal qual o intelecto de Deus] como as únicas expressões divinas que fazem seguir em si - e sob determinada ordem - as mentes e os corpos dos modos finitos humanos.*

[b.] *sobre a constituição da ideia de si mesmo enquanto efeito ou essência mental-corporal intrínseca aos atributos pensamento e extensão* - Ao pensar intuitivamente ou sob a perspectiva do intelecto de Deus, o homem não apenas toma a consciência das essências dos atributos *pensamento* e *extensão* de Deus. A ciência intuitiva ou o terceiro gênero de conhecimento é também aquilo que possibilita a determinado homem – modo finito humano – *um maior entendimento acerca de si mesmo enquanto aquilo que se segue dos/nos atributos pensamento e extensão de Deus.* Assim, ao agir intuitivamente, o homem é capaz de perceber-se *essencialmente* como efeito determinado das operações eficientes de sua causa genética: *Deus*, ou melhor, *os atributos extensão e pensamento de Deus*. Portanto, o homem passa a compreender-se adequadamente ao tomar a consciência de que é *essencialmente* [corpóreo-mentalmente] efeito intrínseco e ativo *de/em* uma causa eficiente [atributos *pensamento* e *extensão* de Deus].

Uma pequena e necessária digressão: como foi atentado anteriormente nesse artigo, ao contrário da sua essência eterna [a priori produção ou modificação de ideias – mente – e produção ou modificação de movimentos – corpo –], a existência do homem é finita, ou seja, é submetida a certo limite de duração. Ademais, a finita existência do homem não é determinada nem pela causa eficiente [substância e seus atributos], nem pela essência dos modos infinitos [imediatos e mediatos] e nem pela essência dos homens, já que todos esses elementos ontológicos são infinitos e eternos. E por que a existência finita do homem não pode ser determinada por meio desses elementos? Porque nada que se segue desses elementos pode ser finito, pois é impossível que da infinitude e da eternidade deles

¹³ O que está em jogo aqui é também e certamente a necessidade de Spinoza em atentar para os limites do conhecimento humano, limites os quais apontam para o fato de que os homens não podem, conseqüentemente, conhecer a totalidade da essência divina. E qual o sentido disso? Ora, o sentido de uma argumentação que desvalida a afirmação corriqueira de determinados homens de religião. E de que afirmação se trata afinal? A afirmação religiosa que aponta quase em uníssono que os homens são como que espelhos fiéis da própria essência de Deus. Portanto, é exatamente essa afirmação que Spinoza visa enfaticamente negar com os argumentos internos ao corpo do texto acima. Cf. também o prefácio da primeira parte da *Ética*, em que o pensador realiza o mesmo empreendimento.

insurja algo finito. Com efeito, “[...] a duração [finita da existência de determinado homem]¹⁴ não pode ser determinada pela própria natureza [da essência] da coisa existente [homem], nem tampouco pela causa eficiente [substância e atributos], a qual [...] necessariamente põe” a essência “da coisa [homem], mas não a retira” (EIIDef.V.explic.). Portanto, deve-se dizer de uma forma diferente que a finitude da existência do homem é uma espécie de “tangente a qual é traçada de fora nas bordas” da ontologia spinozana a partir da duração. Conclui-se: a causa da finitude da existência de um homem são as existências finitas [e não as essências ou conatus] de outros homens¹⁵.

Contudo, isso não quer dizer que a *essência* de um modo finito humano [corpo/mente] não seja intrínseca a Deus mesmo, ou melhor, aos seus atributos pensamento e extensão, sendo, portanto, como que eterna: “[...] tudo o que [essencialmente] existe, existe em Deus e dele depende, de maneira tal que sem ele não pode existir [essencialmente] nem ser concebido” (EIPXXVIII.), e “fica assim evidente que a nossa mente, à medida que compreende, é um modo eterno do pensar [*aeternus cogitandi modus*]” (EVPXLs.; SO2, p.306), tanto quanto o corpo é um modo eterno de produção de movimentos. Ora, é justamente na perspectiva de sua *essência* que o modo finito humano deve se compreender intuitivamente, e não sob o ponto de vista de sua *finitude existencial*. E o que se decorre dessa compreensão humana? Que o modo finito humano passa a perceber-se enquanto aquilo que tem uma essência mental-corporal eterna, a qual independe da sua existência finita no tempo. Ademais, ao compreender que a sua essência é eterna, o modo finito humano intui por meio de sua mente que é em realidade o seguinte: [1.] efeito ou grau intensivo [mente] interno a potência eterna de produção de ideias [lei do intelecto divino em produção infinita de ideias], a qual se segue *do/no* atributo pensamento de Deus: “[...] a parte eterna da mente [*pars Mentis aeterna / ...*] é o intelecto, por meio do qual, exclusivamente, dizemos que agimos” (EVPXLc.; SO2, p.306); [2.] efeito ou grau intensivo [corpo] da potência eterna de produção de movimentos [lei de movimento em modificação infinita], a qual se segue *do/no* atributo extensão de Deus. É exatamente isso o que é argumentado – só que sob o critério racional das *noções comuns* [o qual parte da essência interna comum aos modos para a sua causa] – na EVPXXXd: “conceber, portanto, as coisas [ou a essência comum aos modo finitos humanos] sob a perspectiva da eternidade é concebê-las à medida que são concebidas, por meio da essência [ou dos atributos pensamento e extensão] de Deus, como entes reais [*entia realia / ...*]” (EVPXXXd.; SO2, p.299)¹⁶.

[c.] *sobre a constituição da ideia dos outros modos finitos humanos enquanto efeitos ou essências mentais-corporais intrínsecas aos atributos pensamento e extensão* – E o que ocorre quando um modo finito humano compreende intuitivamente a si mesmo, ou sua própria essência enquanto

¹⁴ Colchetes e observação nossos.

¹⁵ “Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma *existência determinada*¹⁵, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito” (EIPXXVIII).

¹⁶ Colchetes e observação nossos.

efeito eterno intrínseco aos atributos pensamento e extensão de Deus? De acordo com Spinoza, também se decorre o reconhecimento – por parte do modo finito humano que compreende intuitivamente a sua essência – de que as essências [mentais/corporais] dos outros modos finitos humanos são homólogas as dele.

Aqui estão, portanto, as três ideias constituídas no homem a partir da ciência intuitiva ou do terceiro gênero de conhecimento: ideia ou compreensão adequada da essência dos atributos pensamento e extensão de Deus; ideia ou compreensão adequada de si mesmo [homem] enquanto essência ou efeito [mente/corpo] intrínseco aos atributos pensamento e extensão de Deus; ideia ou compreensão adequada de outros homens enquanto essências ou efeitos [mentes/corpos] intrínsecos aos atributos pensamento e extensão de Deus. Com efeito, o problema da ciência intuitiva está então resolvido: *ela é a adequada compreensão humana de uma determinada ordem ontológica, a qual parte da essência da substância e seus atributos para a essência dos modos. Além do mais, a ciência intuitiva também permite o conhecimento adequado da essência ativa dos atributos pensamento e extensão de Deus e da essência ativa dos modos finitos humanos.*

Resta agora investigar o que se decorre em um homem que experimenta a ciência intuitiva, pois é isso que leva à resolução da problemática da *liberdade suprema* ou daquilo que com frequência é intitulado por Spinoza de *beatitude*.

2. A suprema liberdade ou a beatitude

Como foi dito há pouco, a ciência intuitiva ou o terceiro gênero de conhecimento é a compreensão humana da ordem ontológica a qual parte da essência da substância e seus atributos para a essência dos modos finitos humanos ou efeitos. Ademais, a inteligibilidade de tal ordem permite ao homem o conhecimento adequado da essência dos atributos pensamento e extensão de Deus, da essência de si mesmo [mente/corpo] e, por conseguinte, da essência dos outros modos finitos humanos [mentes/corpos]. É justamente a partir desses últimos dados que Spinoza se pergunta: afinal, o que se decorre em um homem que passa a conhecer intuitivamente – na ordem das essências que parte da causa para os efeitos – a Deus, a si mesmo e todos outros homens? Como se verá, a resposta a essa questão é justamente o que dá pleno suporte à solução da questão da liberdade suprema ou da beatitude em Spinoza.

Tal questão pode começar a ser solucionada por meio da demonstração da proposição XXVII da EV. Nela, Spinoza anuncia que decorrem, em um homem que age intuitivamente, dois fatos bastante precisos: 1. a “suprema perfeição humana”; 2. uma “suprema alegria da mente” humana” (EVPXXVIIId.). Ademais, esses dois fatos citados têm como que uma ordem progressiva de “aparecimento” no homem, o que está evidenciado no momento final da própria EVPXXVIIId¹⁷.

¹⁷ “[...] quem conhece as coisas [modos finitos humanos e Deus] por meio desse gênero de conhecimento

Estudar-se-á então, a partir de agora, cada um dos dois fatos apontados na ordem progressiva em que eles aparecem no fragmento de texto citado.

1. *A suprema perfeição humana*: como se pode observar, o homem que opera de forma intuitiva – conhecendo a Deus, a si mesmo e aos outros – é aquele que passa *primeiramente* àquilo que Spinoza intitula de suprema perfeição. Com efeito, segundo o autor, isso se dá precisamente em um homem por meio da constatação intuitiva do seguinte fato: determinado homem – tanto quanto os outros – é efeito ativo [mente e corpo] intrínseco *de/em* uma causa eterna [pensamento e extensão de Deus], sendo, por conseguinte, essencialmente eterno [o que independe da existência finita na duração]. Por conseguinte, tomando o conhecimento [mental-intuitivo] de que é – tanto quanto os outros homens – uma essência eterna ou efeito *de/em* Deus, não há como não sentir-se supremamente perfeito. Assim, é dessa forma que determinado homem passa à suprema perfeição, ao observar intuitivamente [ou pela mente] que é – como os outros homens – essencialmente efeito ativo eterno [produção ou modificação infinita de ideias: mente; produção ou modificação infinita de movimentos: corpo] *dos/nos* atributos pensamento e extensão de Deus.

2. *A suprema alegria da mente humana*: e ao passar à suprema perfeição por meio da ciência intuitiva, o que mais se decorre no homem? Ora, como está demonstrado ao final da EVPXXVIIId, é do fato do homem se perceber enquanto supremamente perfeito – consciência mental-intuitiva da sua essência [mente/corpo] eterna que se segue *dos/nos* atributos pensamento/extensão de Deus – que a sua mente se torna *supremamente alegre*. Ademais, ao se afetar de uma alegria suprema, a essência da mente também passa a existir com máxima satisfação de ânimo, o que é o mesmo que passar a atuar com máxima potência de produção de ideias. Portanto, situando-se em um estado de inexorável alegria, a mente usufrui de uma verdadeira satisfação de ânimo, a “maior satisfação da mente que pode existir [...]” (EVPXXXIIId.), passando “para uma perfeição maior [*majorem perfectionem*]” (EVPXXXIIIIs.; SO2, p. 301).

Mas isso é pouco para Spinoza. A *causa* da suprema alegria da mente não está, pelo menos até aqui, demarcada em sua totalidade. Para o pensador, não basta simplesmente anunciar - como acima está expresso -: o afeto da suprema alegria se decorre quando a mente humana tem a percepção de que a natureza eterna e suprema [mente/corpo] do homem se segue *da/na* essência dos atributos [pensamento e extensão de Deus]. Em realidade, a suprema alegria da mente não insurge simplesmente por meio dessa percepção anunciada. É por isso que, de acordo com Spinoza, a suprema alegria da mente necessita de uma *causa* mais profunda, a saber: *de um afeto anterior tanto à suprema alegria na mente quanto ao ponto de partida dessa suprema alegria [a percepção mental acerca da essência humana suprema- mente e corpo - que se segue dos/nos atributos pensamento e extensão] -*. Ademais, para identificar tal afeto, antecipadamente é necessária a investigação acerca de um intelecto

[ciência intuitiva] passa à suprema perfeição humana [*summam humanam perfectionem*] e, *consequentemente* [...], é afetado da suprema alegria [*summâ Laetitiâ*], a qual [...] vem acompanhada da ideia de si mesmo e de sua própria virtude [*virtutis*]” (EVPXXVIIId.; SO2, p.297).

ontológico [anterior à mente humana] o qual constitua em determinada ordem afetos determinados para com dois planos bastante precisos: *primeiramente*, para com a atividade essencial da conjuntura dos atributos de Deus e, *por conseguinte*, para com aquilo que segue desses atributos: a natureza suprema de todos os modos. Portanto, é em torno da ordem de constituição de determinados “afetos” - a qual é efetuada por esse intelecto ontológico a partir dos atributos e dos modos - que se deve perseverar agora, pois é ela que permitirá a identificação do afeto o qual é a causa primordial da suprema alegria da mente humana.

Antes de qualquer coisa, é preciso anunciar que a constituição ordenada de afetos [1. para com os atributos; 2. para com os modos] é um fato o qual está vinculado, como os leitores devem presumir, ao intelecto de Deus. Portanto, o intelecto de Deus é justamente o elemento spinozano o qual, ao passo em que entende certos “objetos” [atributos/modos], também constitui em determinada ordem afetos para com esses objetos. Como se dá esse processo? O intelecto divino [natureza naturada que se segue *do/no* atributo pensamento de Deus] é naturalmente capaz de entender sob forma de ideias duas instâncias fundamentais: [a.] os atributos ou a própria essência de Deus; [b.] a essência de todos os modos, ou seja, aquilo que se segue *dos/nos* todos os atributos de Deus. Por meio disso, acresce-se agora o seguinte: *ao passo em que primeiramente entende a conjuntura dos atributos e, por conseguinte, a essência dos modos, o intelecto de Deus também “se afeta” com eles*. Todavia, não é porque o intelecto de Deus se afeta tanto com os atributos quanto com os modos que se deve pensar que ele *se afeta da mesma maneira* com essas instâncias. Nesse sentido, precisa-se duas perguntas: *de quê o intelecto de Deus se afeta ao entender primeiramente a natureza ativa dos seus atributos?*; *de quê o intelecto de Deus se afeta ao entender, por conseguinte, a natureza ativa dos modos?* Responder-se-á inicialmente a primeira pergunta.

Afinal, de quê o intelecto de Deus se afeta ao entender primeiramente a natureza ativa dos atributos pensamento e extensão? Diz Spinoza: Deus se afeta de *amor [amore]* para com eles (EVPXXXVd.; SO2, p.302.). Portanto, à medida que Deus percebe intelectivamente [modificação infinita de ideias a qual se segue no atributo pensamento] que é perfeita e essencialmente constituído pelos seus atributos expressivos, o seu próprio intelecto, com efeito, afeta-se de amor para com eles¹⁸. Não há, para Spinoza, como Deus “observar” intelectivamente a sua própria essência [atributos] e não amá-la. Assim, o pensador completa: “Deus ama a si mesmo com um amor intelectual infinito [*amore intellectuali infinito*]” (EVPXXXV.; SO2, p.302). Realmente, o amor intelectual de Deus para com seus atributos é homólogo ao amor intelectual de Deus para consigo mesmo, já que os atributos são em

¹⁸ Ezcurdia [2008] aponta na mesma direção: “O conhecimento que Deus tem de si [dos seus atributos], a ideia em que se realiza, traduz-se também no amor infinito que tem de si mesmo, na medida em que se conhece justamente como sua própria causa. Segundo Espinosa, Deus, ao conhecer-se, conhece-se como causa de si, e esse conhecimento traduz-se numa apropriação e numa plenitude que atualiza um amor que aparece como sua forma” [EZCURDIA, *in cadernos espinosanos*, 2008, p.21-22]. Sobre isso, Delbos [2002] também reitera algo parecido, por meio da explicitação de que “na medida em que o amor supõe conhecimento, pode haver em Deus um amor de Deus por si mesmo, pois a perfeição infinita de que Deus goza é acompanhada da ideia de si mesmo como causa de si e dessa perfeição” [DELBOS, *op. cit.*, p. 167].

sua conjuntura expressiva a própria essência de Deus.

Agora, de quê, por conseguinte, o intelecto de Deus se afeta ao perceber a natureza ativa dos modos? Segundo Spinoza, à medida que Deus percebe idealmente que da essência dos atributos os quais ama se seguem as atividades essenciais dos modos [infinitos e finitos], o seu intelecto se afeta de *uma suprema alegria* (EVPXXXIIc.). Portanto, ao perceber que *dos* e *nos* atributos os quais ama se seguem essencialmente efeitos determinados [as essências dos modos], o intelecto de Deus se alegra com esses efeitos em um nível o qual é discriminado pelo autor como *supremo*. Com efeito, é o próprio intelecto de Deus [anteriormente à mente humana] que se afeta de suprema alegria quando as essências modais se seguem *dos/nos* atributos [“amados”] de Deus mesmo.

Como se pode observar, dependendo do “objeto” [atributos/modos] para o qual se direciona, o intelecto de Deus se afeta de maneiras distintas. Ao inteligir sua constituição interna ou a atividade expressiva da conjuntura dos seus atributos, Deus se afeta de *amor*; ao inteligir a conjuntura dos efeitos [modos] que se seguem *da/na* sua constituição interna [ou *da/na* atividade expressiva dos seus atributos], Deus se afeta de *alegria*. Mas isso não é tudo. Para Spinoza, os afetos de amor [para com os atributos] e de alegria [para com os modos] *do/no* intelecto de Deus não se seguem [ou mesmo são produzidos] separadamente [ora o amor ora a alegria]. E por quê? Por um importante motivo: os atributos de Deus e os modos não são elementos isolados um do outro. Como já se sabe, os modos são efeitos intrínsecos *dos/nos* atributos. Ambos estão, portanto, estreitamente “conectados”. Ora, se os atributos divinos e os modos estão interligados por meio de uma relação de *dependência* dos modos para com os atributos divinos imanentes, não é possível, por conseguinte, que nem os atributos e nem os modos sejam objetos isolados [sem conexão] dos afetos do intelecto de Deus.

Porém, isso não quer dizer que o intelecto divino se afete *simultaneamente* com esses dois “objetos inseparáveis” [atributos/modos] os quais compreende. Há, no spinozismo, uma *ordem* pela qual os afetos de amor [pelos atributos] e de alegria [pelos modos] são constituídos no intelecto de Deus. E, afinal, qual a ordem de insurgência desses afetos no intelecto divino? Seguindo a lógica de que os atributos divinos são *a priori* os elementos ontológicos do sistema e os modos são efeitos os quais se seguem nesses elementos [atributos], o intelecto de Deus deve perceber e se afetar primeiramente *de amor* para com os atributos e, em seguida, *de alegria* para com os modos os quais dos atributos se seguem. Portanto, a ordem pela qual esses afetos no intelecto de Deus é análoga à ordem de operação do sistema de Spinoza, a qual atua da essência dos atributos de Deus para a essência dos modos. Com efeito, o amor intelectual pela sua própria essência [atributos] é o afeto que se decorre inicialmente no intelecto de Deus; desse afeto de amor intelectual, por conseguinte, segue-se a suprema alegria no intelecto de Deus para com os efeitos modais que se seguem de sua essência [atributos]. Dessa maneira, é do fato do intelecto de Deus *amar* a própria essência de Deus [atributos] que se segue o fato do intelecto de Deus *se alegrar* com os efeitos [modos] os quais se seguem da sua essência [atributos]. Realmente, os afetos de amor pelos atributos e de alegria para com os modos são experimentados no intelecto de Deus *como se um seguisse do outro*. É por isso que no corolário da

EVPXXXII, Spinoza chega mesmo a dizer que a alegria suprema de Deus pelos modos é aquela que vem acompanhada do “amor de Deus” [pelos atributos] “como sua causa [...]” (EVPXXXIIc.). Se é assim, uma conclusão é aqui inevitável: a *causa* da suprema alegria do intelecto de Deus para com seus efeitos percebidos [modos dos atributos] é o amor intelectual de Deus para com sua essência [atributos] inteligida. Em suma, sem o amor de Deus para consigo [atributos] não é possível, por conseguinte, a alegria de Deus para com seus efeitos [modos *dos/nos* atributos]. Pode-se até mesmo anunciar: tal como a lógica de que da essência da causa [Deus ou atributos] se decorrem efeitos [modos], *do afeto de amor intelectual de Deus pela sua essência [atributos pensamento/extensão] se decorre o afeto da suprema alegria intelectual de Deus pelos seus efeitos [essência dos modos]*.

Agora que está explicitado que o afeto da suprema alegria intelectual de Deus [para com os modos] tem como sua causa o afeto de amor intelectual de Deus [pelos atributos], deve-se responder à questão pendente acerca da causa da suprema alegria experimentada pela mente humana. Como isso pode ser feito? Primeiramente, por meio da comparação metodológica entre os afetos de suprema alegria da mente humana e de suprema alegria do intelecto de Deus.

A suprema alegria na mente humana é estritamente o seguinte: um afeto que insurge na mente humana quando ela percebe que o homem é efeito que se segue *dos/nos* atributos pensamento e extensão de Deus; já a suprema alegria no intelecto de Deus é em especificidade o seguinte: é um afeto que insurge no intelecto de Deus quando ele tem a percepção de que a totalidade dos modos é efeito de *todos* os atributos divinos, anteriormente percebidos e amados. Portanto, alegria intelectual de Deus para com os modos percebidos deve vir acompanhada do amor intelectual de Deus [pelos atributos percebidos] como se fosse a sua causa. Como se percebe, há algo de semelhante entre a suprema alegria na mente – que se dá pela percepção intelectual da essência dos modos humanos os quais se seguem *estritamente dos/nos* atributos pensamento e extensão de Deus – e a suprema alegria no intelecto divino – que se dá pela percepção intelectual da totalidade da essência dos modos os quais se seguem de *todos* os atributos de Deus [anteriormente percebidos e amados]–.

Deve-se então a partir de agora – tendo em vista à resolução do problema pendente – potencializar mais uma importante semelhança do que as diferenças entre esses “dois tipos” de alegria [a da mente e a do intelecto divino]. E como se dá essa potencialização? Por meio da seguinte anunciação: a suprema alegria da mente do homem para com a essência [mente/corpo] dos modos humanos *não* é, certamente, a alegria do intelecto de Deus para com a essência de todos os modos *de/em* todos os atributos [anteriormente percebidos e “amados”]. Mas, em contrapartida, a suprema alegria da mente do homem *é como que homóloga à alegria do intelecto de Deus pela essência estrita dos modos humanos [dos/nos atributos pensamento/extensão – antes percebidos por Deus e, da mesma maneira, também amados por ele]*. Conclui-se: quando a mente humana se alegra ao perceber intelectivamente a essência estrita do homem [mente / corpo], é como se o próprio intelecto de Deus se alegrasse com a essência estrita [mente/corpo] do homem - a qual se segue como efeito dos atributos pensamento e extensão, os quais devem ser anteriormente amados por Deus -. Portanto, quando a

mente humana se alegra de suprema alegria pela essência do homem é o próprio intelecto de Deus que se afeta dessa suprema alegria. Qual a prova disso? Ela pode ser dada a partir do embasamento no corolário da EIIPXI, antes já utilizado:

[...] a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus. E, assim, quando dizemos que a mente humana percebe isto ou aquilo não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado por meio da natureza da mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da mente humana, tem esta ou aquela ideia (EIIPXIc.).

Como se observa, a mente humana intuitiva é como que idêntica ao intelecto de Deus. Ademais, ela percebe determinadas coisas da mesma forma que o próprio intelecto de Deus as percebe. Porém, neste caso, o que a mente humana entende não são *todas* as coisas as quais o intelecto de Deus tem a potência para entender. A mente entende apenas aquilo que o intelecto divino percebe em nível estrito. Ora, se é assim, não existem dois tipos de *natureza* intelectual: a da mente humana e a de Deus. E se existem diferenças entre essas instâncias, elas são apenas de *grau de potência perceptiva*, já que [como está demonstrado] o intelecto de Deus tudo pode perceber [atributos/modos] e a mente humana nem tudo pode perceber [apenas pensamento, extensão e seus modos]. É por isso que Spinoza, logo no início da citação aponta: *a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus*, pois ele a constitui. Conclui-se: mesmo com determinadas restrições, a mente do homem realmente percebe certas coisas tal como o intelecto de Deus as percebe. Como ressonância, tudo o que a mente do homem “*sente*” afetivamente acerca das coisas as quais ela pode perceber, é o mesmo que o intelecto de Deus “*sente*” afetivamente acerca dessas coisas. Se é assim, o fato da mente humana se afetar de uma alegria estrita [contudo, suprema] para com a essência [mente/corpo] dos modos humanos é, em realidade, homólogo ao fato do intelecto de Deus mesmo se afetar de alegria com a essência dos modos humanos [*dos/nos atributos pensamento/extensão – antes percebidos por Deus e, da mesma maneira, também amados por ele*]. É óbvio que, neste caso, ao ser [sob determinadas diretrizes] como que “homólogo” à mente do homem, o intelecto de Deus certamente não se alegra com a *totalidade* da essência modal que se segue *de/em todos* os atributos os quais ama, mas apenas se alegra [como se torna evidente] com a essência estrita dos modos humanos – os quais se seguem *estritamente* dos atributos pensamento e da extensão: tanto quanto os outros, amados por Deus –. Com efeito, conclui-se: a suprema alegria da mente do homem [ou a suprema alegria do intelecto de Deus] para com a essência estrita [mente/corpo] dos modos humanos é uma *parte* da suprema alegria do intelecto de Deus para com *todos* os outros modos.

Ora, é por meio desse contexto – extraído da comparatividade metodológica entre a suprema alegria da mente do homem e a suprema alegria do intelecto de Deus – que se torna evidente a solução do problema da *causa* da suprema alegria da mente humana. Para tanto, é necessária uma argumentação lógica que seja dividida em determinados momentos: [a.] a suprema alegria no intelecto de Deus se dá por meio da percepção divina da essência de todos os modos os quais se seguem de

todos os atributos de Deus; [b.] ademais, para que essa suprema alegria ocorra por meio da percepção da totalidade dos modos, todos os atributos devem ser, de antemão, *objetos do amor intelectual de Deus*. Portanto, a condição da suprema alegria do intelecto de Deus [para com todos os modos percebidos] é [antes mesmo da percepção dos modos] o amor intelectual que o próprio Deus sente pela totalidade da sua essência [seus atributos percebidos]. Com efeito, o intelecto de Deus deve primeiramente entender e *amar* os seus atributos para, por conseguinte, poder entender e *supremamente se alegrar* com tudo aquilo que deles e neles se segue: todos os modos *dos/nos* todos os atributos; [c.] e qual é a causa da alegria suprema que Deus sente, por exemplo, para com a essência estrita dos modos humanos? Ora, a causa dessa suprema alegria não é certamente o amor intelectual de Deus por *todos* os atributos, mas deve ser, em nível estrito, o amor intelectual que Deus sente por alguns desses atributos. Assim, diz Spinoza: “esse amor [por alguns de seus atributos] [...] é uma parte [*pars*] do amor infinito com que Deus ama a si mesmo [*Deus seipsum amat*]” [com que ama a *todos* os seus atributos] (EVPXXXVIIId.; SO2, p.302.). Com efeito, a *causa* da suprema alegria de Deus para com os homens é o amor intelectual que o próprio Deus sente por aquilo que produz não a todos os modos [todos os atributos], mas por aquilo que produz a natureza estrita [mente/corpo] dos modos *humanos*: os atributos pensamento e extensão divinos; [d.] ora, não se deve deixar de atentar para uma importante homologia já discriminada: a suprema alegria do intelecto de Deus para com os homens – a qual, como agora se sabe, tem como causa o amor intelectual de Deus pelos atributos pensamento e extensão – é a própria alegria da mente do homem para com a natureza dos homens. Se é assim, conclui-se que a *causa real* da suprema alegria da mente do homem para com a natureza humana é o seguinte afeto: **o amor intelectual de Deus para com os atributos pensamento e extensão**. Ademais, o intelecto de Deus deve primeiramente entender e *amar* os atributos pensamento e extensão, para, por conseguinte, a mente humana poder entender e *supremamente se alegrar* com aquilo que deles e neles se segue: os modos humanos os quais se seguem *dos/nos* atributos pensamento e extensão.

Ora, qual a consequência disso? Isto é, o que acontece à mente do homem quando ela toma a consciência de que a suprema alegria - a qual sente acerca da essência do homem - é causada pelo amor intelectual de Deus pelos atributos pensamento e extensão? Diz Spinoza: a mente passa também, por conseguinte, a viver intensamente do afeto o qual atua como sendo a causa de sua suprema alegria pela essência humana: *o amor intelectual de Deus para com os atributos pensamento e extensão*. Com efeito, a mente supremamente alegre passa a viver do mesmo afeto o qual é experienciado por Deus, isto é, de um amor intelectual pelos atributos pensamento e extensão: “o amor intelectual [do homem] para com [os atributos pensamento e extensão de] Deus é o próprio amor de Deus, com o qual ele ama a si mesmo” (EVPXXXVI), isto é, com o qual ele ama os atributos pensamento e extensão. Assim, a mente do homem passa também a amar aquilo que o próprio Deus ama em especificidade, a saber, o próprio Deus sob o registro dos atributos pensamento e extensão: “isto é, o amor intelectual da mente para com Deus é uma parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo” (*Ibidem.*).

E, afinal, o que significa viver “amorosamente” para com parte da essência de Deus, ou seja,

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.6 – Nº.1	Junho 2013	p.169-193
-----------------	-------------------	--------------	--------------	---------------	-----------

viver amando “parte” daquilo [pensamento e extensão] que o próprio Deus ama intelectivamente? Significa apontar para a solução do problema fundamental deste trabalho: o da liberdade suprema ou da beatitude. Com efeito, a mente do homem tem a capacidade de conquistar a liberdade discriminada por Spinoza como superior [*beatitudo*], o que se dá quando ela passa a viver, tal qual o intelecto divino, de um amor inexorável pelos atributos pensamento e extensão de Deus. Assim, “compreendemos claramente em que consiste nossa salvação, beatitudo ou liberdade [*salus, seu beatitudo, seu libertas*]” (EVPXXXVIs.; SO2, p.303), já que ela se dá precisamente “no amor constante e eterno” da mente intuitiva “para com Deus” (EVPXXXVIs.), ou melhor, no amor eterno da mente humana para com os atributos pensamento e extensão de Deus¹⁹.

Ademais, é por meio dessa liberdade que a mente humana se torna como que “dotada da própria perfeição” (EVPXXXIIIs). E, por conseguinte, “quanto mais uma coisa é perfeita, tanto mais realidade ela tem [...] e, conseqüentemente, [...] tanto mais age e menos padece” dos maus afetos passionais (EVXLd.). É, portanto, nesse escopo que Spinoza dá por concluída a investigação acerca da beatitudo ou da liberdade da mente.

Referências Bibliográficas

- DELBOS, V. 2002. *O espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. Tradução de Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso Editorial.
- DELEUZE, G. 1969. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit.
- EZCURDIA, José. “Imanência e amor na filosofia de Espinosa” in: *Cadernos espinosanos, estudos sobre o século XVII*. Tradução de Homero Santiago. São Paulo, n.XIX, p. 11-46, jul-dez. 2008.
- SPINOZA, B. 2007. *Ethica-Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Ed. bilíngüe latim-português. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. 1983. *Ética*. Tradução e notas da Parte I de Joaquim de Carvalho, tradução das Partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das Partes IV e V de Antônio Simões. 3ª Ed. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. 1925. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter; 2.Auflage 1972, 4v [SO1, SO2, SO3 e SO4].
- _____. 2004. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes.
- TEIXEIRA, Lívio. 2001. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Edunesp.

¹⁹ “A beatitudo [*beatitudo*] consiste no amor para com Deus (pela prop. 36, juntamente com seu esc.), o qual provém, certamente, do terceiro gênero de conhecimento [...] Por isso, esse amor [...] deve estar referido à mente, à medida que esta age, e portanto, [...] ele é a própria virtude” (EVPXLIId.; SO2, p.307).