

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 37 jul-dez 2017 ISSN 1413-6651

IMAGEM *O Pintassilgo*, obra realizada em 1654 pelo pintor holandês Carel Fabritius.

ESPINOSA E O CONHECIMENTO DO BEM E DO MAL¹

Emanuela Scribano
Professora, Università Ca'Foscari Venezia, Veneza, Itália
emanuela.scribano@unive.it

RESUMO: As definições do bem e do mal que abrem a Parte IV da *Ética* parecem posicionar decididamente Espinosa entre os filósofos que consideraram poder defini-los por meio de proposições suscetíveis de verdade e falsidade, reconduzindo, portanto, à razão a origem destas noções. Por outro lado, a proposição 8 da mesma parte afirma de modo inequívoco que o conhecimento dos valores morais é inteiramente redutível a um estado emocional. Dado este aparente paradoxo, trata-se, então, de analisar se e como podem ser conciliadas as definições de bem e de mal e a proposição 8 da Parte IV. O artigo mostra que a filosofia de Espinosa busca produzir uma mutação dos conhecimentos e, portanto, dos desejos; em última instância, uma mutação da natureza do agente, da qual irá derivar, necessariamente, uma mutação na especificação dos bens e nas ações, porque, mudando a natureza da mente, serão diferentes as coisas que provocam alegria e que serão, desse modo, desejadas. Não por acaso, o supremo bem, o conhecimento de Deus, comporta um componente afetivo: a alegria. Trata-se de mostrar que o componente afetivo é intrínseco ao juízo de valor e, ao mesmo tempo, exprime a natureza do sujeito e motiva a sua ação. Por isso, o homem que usa a razão não poderá senão desejar o que lhe é verdadeiramente útil.²

PALAVRAS-CHAVES: Espinosa, bem, mal, afeto, juízo, útil

1 Texto originalmente publicado como Scribano E. (2011), “Spinoza e la conoscenza del bene e del male” in C. Hermanin; L. Simonutti, *La centralità del dubbio*, Firenze, Olschki, pp. 571-598 (ISBN 9788822259684).

Revisão técnica da tradução: Luís César Oliva, professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

2 Este resumo foi escrito pelos editores da revista. Não consta na publicação original do artigo.

I. O CONHECIMENTO DO BEM E DO MAL

As definições do bem e do mal que abrem a Parte IV da *Ética* parecem posicionar decididamente Espinosa entre os filósofos que consideraram poder definir o bem e o mal moral em termos não éticos e, em particular, entre aqueles que consideraram poder defini-los por meio de proposições suscetíveis de verdade e falsidade, reconduzindo, portanto, à razão a origem destas noções: “Por bem considerarei aquilo que sabemos com certeza que nos é útil”; “Por mal, ao contrário, aquilo que sabemos com certeza que nos impede de possuir um determinado bem” (ESPINOSA, 1998, IV, def. I, def. II). Conforme essas definições, Espinosa poderia exemplificar bem aquilo que Hume irá considerar o grande erro de todas as morais racionalistas, ou seja, o fato de ter identificado o bem e o mal com um juízo que tenha por objeto qualidades possuídas pelas coisas ou pelas ações e de, por consequência, ter confiado à razão o conhecimento dessas noções.

Um pouco depois, porém, a proposição 8 se encarrega de demonstrar que o conhecimento do bem e do mal coincide com um sentimento: “O conhecimento do bem e do mal não é nada mais do que o afeto da alegria ou da tristeza enquanto somos conscientes disso”. Essa proposição afirma de modo inequívoco que o conhecimento dos valores morais é *inteiramente* redutível a um estado emocional: “O conhecimento do bem e do mal *não é nada mais do que (nihil aliud est)*...”. Tomando ao pé da letra essa proposição deve-se dizer que o conhecimento do bem e do mal *se identifica* com o experimentar alegria e tristeza. Bem e mal, nesse caso, não podem ser definidos por meio de juízos suscetíveis de um valor de verdade, e quem não experimentasse prazer ou dor não poderia de forma alguma conhecer o *significado* de bem e de mal, portanto, não é a razão que produz ou descobre essas noções. Com

base na proposição 8 da Parte IV, a filosofia moral de Espinosa parece particularmente próxima da de Hume, na medida em que, para ambos, se o homem fosse dotado de razão, mas não tivesse afetos, não teria nenhum conhecimento do bem e do mal. Como se concilia a proposição 8 com as definições de bem e de mal que dão início à Parte IV, nas quais, claramente, o afeto não exercia nenhum papel?

Os intérpretes que valorizaram as definições de bem e de mal que abrem a Parte IV da *Ética*, – e que colocaram Espinosa no grupo dos filósofos morais que a meta-ética contemporânea classificou como “cognitivistas” –, colocaram em ação várias estratégias de redução da potência da proposição 8, começando por uma das sínteses mais antigas e mais belas da moral de Espinosa, proposta por C. D. Broad no seu clássico *Five Types of Ethical Theories*. Broad havia resolvido a tensão entre as definições de bem e de mal e a proposição 8 da Parte IV afirmando que a utilidade deveria ser interpretada como a *ratio essendi* do bem, enquanto a alegria seria apenas a sua *ratio cognoscendi*. O prazer é um sinal seguro do aumento da própria vitalidade, mas apenas esse último é, em sentido próprio, um bem (BROAD, 1944, p. 51–52). Por consequência, o bem e o mal são tais independentemente do modo com o qual a mente humana os conhece e, por isso, a distância entre Espinosa e Hume permanece intransponível (BROAD, 1944, p. 85)³. Broad – e todos aqueles que, sucessivamente,

3 Ao contrário de Hume, em Espinosa “no reference to emotion entered into the definition, though he held that the feelings of pleasure and pain are trustworthy signs of the presence of good and evil respectively”. Por sua vez, Wim Klever, dentro da sua estratégia de valorização da dívida de Hume em relação a Espinoza, sublinha exatamente a proposição 8 da Parte IV como lugar onde chama a atenção a proximidade entre os dois filósofos no que concerne a origem da noção de bem e de mal, mas, simetricamente, elimina toda referência às definições de bem e de mal que abrem a quarta parte. (KLEVER, 1993, p.58). Depois de Broad, a linha de conciliação entre as

repropuseram sua tese – evitava, porém, refletir sobre uma objeção que essa interpretação suscita irresistivelmente: se a natureza do bem e do mal é definível por meio de um juízo suscetível de um valor de verdade, como se explica que não possa ser, *de forma alguma*, a razão a conhecer o bem e o mal (“o conhecimento do bem e do mal não é *nada mais do que* o afeto da alegria ou da tristeza...)?⁴ Por que o juízo sobre a utilidade de alguma coisa não é, em si mesmo, *conhecimento* do bem e do mal?

definições de bem e de mal e a proposição 8 da Parte IV, – e por conseguinte, para quem o colocou, o problema da relação entre a filosofia moral de Hume e aquela de Espinosa – seguiu com variantes os passos de Broad, ou seja, privilegiando as definições cognitivistas que abrem a Parte IV e o subsequente redimensionamento da proposição 8. Segundo Jonathan Bennet (1984, p.285), o termo “conhecimento do bem e do mal” utilizado na definição 8 teria uma tonalidade irônica e se referiria, portanto, à “filosofia” moral popular. Em última instância, também se declarava de acordo com Broad William K. Frankena (1977), na conclusão de uma lúcida reconstrução de todos os trechos problemáticos da ética e da meta-ética de Espinosa. De acordo com Sergio Landucci (2001, p.387-409 e p. 390, nota 1), enfim, a equivalência colocada por Espinosa entre conhecimento do bem e do mal e os afetos de alegria e de tristeza deveria ser interpretada como uma relação causal. Em direção oposta, mas muito confusa, D. A. Rohatyn (1976, p.29-35). Mas pode ocorrer que a proposição 8 não seja sequer lembrada, na reconstrução da filosofia moral de Spinoza, como no recente volume della Rocca (2008, p. 175-205).

4 Resolveria talvez esse problema Don Garrett, que aposta no fato de que cada ideia em Espinosa contém inseparavelmente unidos um elemento cognitivo e um afetivo. (1996, p. 296): “Spinoza is able to maintain th[e] view of the practicality of reason because he identifies affects (emotions) with (representational) ideas”. Mas, na abertura da Parte III, Espinosa afirma claramente que afetos são exclusivamente as afecções do corpo que implicam um aumento ou uma diminuição da potência do corpo (*Ethica*, III, def 3), ao passo que existem afecções do corpo que não produzem nem um aumento nem uma diminuição da potência do corpo e que, por isso, são emotivamente indiferentes (*Ethica*, III, post 1). Dessa forma, Espinosa separa com clareza o aspecto pelo qual uma percepção é um afeto e o aspecto pelo qual uma percepção tem um conteúdo representativo, podendo, de fato, acontecer que – o que é o mais frequente na experiência corriqueira – uma afecção tenha um conteúdo representativo mas seja isenta de consequências emocionais.

Trata-se, então, de analisar se e como podem ser conciliadas as definições de bem e de mal e a proposição 8 da Parte IV. Ora, deve haver uma conciliação, já que a demonstração da proposição 8 assume como premissa justamente as definições de bem e de mal, remetendo àquelas que abrem a Parte IV: “Chamamos bem ou mal aquilo que beneficia ou que é um obstáculo à conservação do nosso ser (*pelas def. 1 e 2 dessa parte*), isto é (*pela prop. 7, parte III*), aquilo que aumenta ou diminui, favorece ou obstrui a nossa potência de agir. Logo, enquanto (*pelas def. de alegria e tristeza que se encontram no escólio da prop. 11, parte III*) percebemos que uma determinada coisa produz em nós um afeto de alegria ou de tristeza, nós a denominamos boa ou ruim; e, por isso, o conhecimento do bem e do mal não é nada mais do que a ideia da alegria ou da tristeza (*pela prop. 22, parte II*)”, e uma vez que – continua a demonstração – a ideia da alegria e da tristeza, ou seja, a consciência dos estados de alegria e de tristeza, não se distingue do afeto de alegria ou de tristeza, o conhecimento do bem e do mal “não é nada mais do que o próprio afeto enquanto somos conscientes dele”.

Nota-se, porém, que a retomada das definições de bem e de mal na premissa da demonstração da proposição 8 modifica significativamente aquelas mesmas definições. As definições de bem e de mal que abriam a Parte IV diziam assim: “por bem entenderei aquilo que sabemos *com certeza* que nos é útil”; “Por mal, ao contrário, aquilo que sabemos *com certeza* que nos impede de possuir um determinado bem”. Na demonstração da proposição 8, essas definições são modificadas da seguinte forma: “Chamamos bem ou mal aquilo que beneficia ou que é um obstáculo à conservação do nosso ser”. Dado que o útil é aquilo que nos impede de possuir um determinado bem, do qual se falava nas definições de bem e de mal, podem ser considerados equivalentes àquilo

que beneficia ou que é um obstáculo à conservação do nosso ser, do qual se fala na demonstração da proposição 8, sem dúvida impressiona o fato de que na demonstração da proposição 8 desapareça qualquer referência ao conhecimento seguro, ou seja, àquilo que sabemos “com certeza” que nos é útil. Além disso, a primeira pessoa do singular usada nas definições de abertura se transformou em uma primeira pessoa plural – “entenderei” foi alterado para “chamamos”.

Assim como muitas definições da *Ética*, também as definições de bem e de mal que abrem a Parte IV têm uma intenção reformadora. Elas dizem como Espinosa pretende definir o bem e o mal e não como essas noções são normalmente compreendidas. Ao contrário, a demonstração da proposição 8 faz referência a como “nós” chamamos o bem e o mal e faz pensar que se fale, dessa vez, de como o bem e o mal são compreendidos correntemente. E é certamente assim, dado que, no seu desenvolvimento, a demonstração se refere à alegria em geral como ao afeto que faz perceber a sua causa como um bem e não somente à alegria causada por aquilo que nos é verdadeiramente útil. Como veremos melhor em seguida, a alegria pode seguir seja de um útil momentâneo e aparente, seja de um útil estável e duradouro (ESPINOSA, 1998, IV, P60). Mas *toda* alegria, como nos diz a proposição 8, produz a percepção daquilo que a causa como sendo um bem. O conhecimento do bem e do mal, do qual se fala na proposição 8, por consequência, não é vinculado àquilo que é verdadeiramente útil, mas àquilo que é útil em geral, seja verdadeiro ou aparente. A referência às definições de bem e de mal que abriam a Parte IV se justifica, então, porque essas últimas se apresentam, retrospectivamente, como recortadas no interior da noção comum de bem e de mal: todos chamam bem e mal aquilo que é útil ou que é nocivo à conservação; eu irei restringir a noção de bem e de mal àquilo

que é verdadeiramente útil. Mas é a noção comum de bem e de mal que é assumida como premissa da demonstração da proposição 8.

O segundo passo da demonstração da proposição 8 trabalha sobre a definição de alegria e de tristeza:

“Logo, enquanto (*pelas def. de alegria e de tristeza que se veem no es-cólio da prop. 11, p. III*) percebemos que uma determinada coisa produz em nós um afeto de alegria ou de tristeza, nós a chamamos boa ou má; e, *por isso*, o conhecimento do bem e do mal não é nada mais do que a ideia da alegria e da tristeza que deriva necessariamente do mesmo afeto da alegria ou da tristeza” (ESPINOSA, 1998, IV, P8).

Seguindo a letra da demonstração, a razão pela qual o conhecimento do bem e do mal não é *nada mais do que* a ideia da alegria e da tristeza se esconde nas definições desses dois afetos. Vamos, então, às definições da alegria contidas na Parte III. Esta diz assim: “*Laetitiam [...] intelligam passionem, qua Mens ad majorem perfectionem transit*”. (ESPINOSA, 1998, III, PII). “*Passionem, qua mens...*”; a alegria é a paixão *pela qual* a mente passa a uma maior perfeição e, simetricamente, a tristeza é a paixão *pela qual* a mente passa a uma perfeição menor. A alegria não *revela* a passagem a uma maior perfeição da mente, mas *é* essa passagem, e *por isso* não é possível conhecer a passagem a uma maior perfeição senão experimentando alegria.⁵ À luz dessa definição da alegria, a distinção entre *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* do bem e do mal proposta por Broad se

5 Veja-se também a Apêndice da Parte IV: “Uma vez que, portanto, são boas as coisas que beneficiam as partes do corpo para que exercitem a própria função e a alegria *consiste* no fato de que (*in eo consistat*) a potência do homem, enquanto coexiste na mente e no corpo, é favorecida ou aumentada, todas as coisas que trazem alegria são boas” (ESPINOSA, 1998, IV, grifo meu).

torna problemática, visto que não há um modo de distinguir o conhecimento da passagem à maior perfeição – que seria garantida pela alegria e que assinalaria a presença do bem – da passagem em si mesma, na qual o bem consiste. Espinosa, como se dizia, evitando equívocos sobre esse ponto, está atento em especificar que não é possível sequer distinguir a alegria (e a tristeza) da consciência que temos dela:

“Mas essa ideia (da alegria ou da tristeza) está unida ao afeto do mesmo modo que a mente está unida ao corpo, isto é, *essa ideia na verdade não se distingue do próprio afeto*, ou seja, da ideia da afecção do corpo, senão pelo conceito; portanto, esse conhecimento do bem e do mal não é nada mais do que o próprio afeto enquanto somos conscientes dele” (ESPINOSA, 1998, IV, P8, Dem.).

Portanto: conhecemos algo como bom ou mau somente quando aquela coisa produz em nós alegria ou tristeza; a alegria é, na mente, a passagem a uma perfeição maior e a consciência da alegria e da tristeza não é separável da própria alegria e da própria tristeza. Mas se apenas a alegria e a tristeza fazem conhecer alguma coisa como um bem ou como um mal, as definições de bem e de mal como aquilo que é útil ou nocivo deverão ser *deduzidas* desses sentimentos e não pressupostas, como ao contrário faria pensar a demonstração da proposição 8, que assumia como premissa da sua argumentação exatamente aquelas definições. O que não surpreende se somente refletirmos sobre o fato de que a *Ética* expõe as teorias segundo o método geométrico. As definições que abrem cada uma das suas partes, nessa lógica, são amiúde justificadas no curso das demonstrações que utilizam aquelas mesmas definições. Se Espinosa tivesse procedido segundo o método analítico, ou seja, segundo o método que torna claro o processo graças ao qual se alcançaram aquelas mesmas definições, teria disposto o material contido nas definições de bem e de mal e na proposição 8 da Parte IV assim:

A alegria é o incremento da potência da mente.

A mente percebe como bom tudo e somente aquilo que provoca alegria.

Aquilo que incrementa a potência da mente é bom.

Obviamente, segundo a lógica do assim chamado “paralelismo”, ao incremento de potência da mente corresponde um aumento de potência no corpo e, assim, também aquilo que incrementa a potência do corpo é bom.

A noção de bem e de mal tem origem em um sentimento, a alegria e a tristeza, mas, graças à identidade entre alegria e incremento da potência da mente, Espinosa se assegura da possibilidade de traduzir um sentimento do sujeito em uma característica descritível em termos factuais: é bom aquilo que aumenta a potência do sujeito. Essa tradução será, além do mais, explicitada invertendo o verso que, na demonstração da proposição 8, assumia como ponto de partida a definição de bem e de mal: “chamamos bom ou mau aquilo que é causa de alegria ou de tristeza (*pela prop. 8 dessa parte*), isto é (*pelo escólio da prop. 11, parte III*), aquilo que aumenta ou diminui, favorece ou obstrui a nossa potência de agir” (ESPINOSA, 1998, IV, P29, Dem.): “chamamos mau aquilo que é causa de tristeza (*pela prop. 8 desta parte*), ou seja (*pela sua def. que se vê no escólio da prop. 11, parte III*), aquilo que diminui ou obstrui a nossa potência de agir” (ESPINOSA, 1998, IV, P30, Dem.). Mas aquilo que incrementa a potência da mente é percebido como um bem somente porque o incremento da potência da mente consiste em experimentar alegria. Se não experimentássemos alegria ou tristeza as palavras “bem” e “mal” não teriam nenhum significado.

David Hume exprimiu bem a acepção de *conhecimento* utilizada por Espinosa no caso do bem e do mal, quando falou do *sentir* alguma coisa como um bem: no sentir a alegria que x nos provoca, percebemos x como um bem, ou seja, nós o conhecemos como tal: “Não inferimos que uma qualidade seja virtuosa porque nos apraz: mas *no sentir* que nos apraz de um determinado modo particular, *sentimos* que, de fato, é virtuosa” (HUME, 1980, III, I, II, p.471); “Enquanto *percebemos* que uma determinada coisa produza em nós um afeto de alegria ou de tristeza – havia dito Espinosa na proposição 8 –, nós a chamamos boa ou má”. E, ainda uma vez próximo ao espírito da teoria espinosana, Hume atribuirá a essa percepção a função de dar *origem* às distinções morais (Idem, III, I, I). O bem e o mal entram no universo mental humano – se quisermos, tornam-se “conhecidos” – enquanto a mente experimenta o sentimento de alegria e o de dor, como Espinosa tornará explícito referindo-se ao mito cristão do pecado original e à árvore do *conhecimento* do bem e do mal: com o pecado se formou o *conceito* do bem e do mal (ESPINOSA, 1998, IV, P58 e seguintes).

II. A MORAL E O CONHECIMENTO ADEQUADO

Se tivessem razão Broad e todos os intérpretes que consideram as definições do bem e do mal que abrem a Parte IV como dados primitivos, com a relativa redução da potência da proposição 8, deveria concluir-se que, para um ente que fosse dotado apenas de razão, o conhecimento do bem e do mal seria alcançável independentemente do sentimento, visto que, por definição, o útil seria um bem independentemente da alegria que ele produz. O conhecimento do bem e do mal poderia, então, consistir em um conjunto de ideias adequadas. Mas que

o conhecimento do bem e do mal seja um conhecimento adequado é explicitamente negado por Espinosa: “O conhecimento do mal é conhecimento inadequado” (ESPINOSA, 1998, IV, P 64); “se a mente humana não tivesse nada além de ideias adequadas não formaria nenhuma noção do mal” (ESPINOSA, 1998, IV, P 64 corol.); “quem nasce livre, e permanece livre, não tem senão ideias adequadas e, por isso, não tem nenhum conceito do mal e conseqüentemente tampouco do bem; de fato, bem e mal são correlativos” (ESPINOSA, 1998, IV, P 68).

A tese segundo a qual o conhecimento adequado é incompatível com as noções de bem e de mal constitui uma dificuldade dificilmente evitável para a interpretação segundo a qual o útil é, por si, o bem, e por isso cabe à razão estabelecer o que é o bem e o mal. Se, ao contrário, tomamos ao pé da letra a proposição 8 e admitimos que perceber alguma coisa como boa ou má equivale a experimentar um afeto de alegria ou de tristeza, e que bem e mal, por consequência, são modos de perceber os eventos por meio desses sentimentos, aquela tese assume um significado totalmente pertinente. A noção de bem e de mal, de fato, forma-se apenas quando se experimenta um afeto de alegria ou de tristeza, ou melhor, mais exatamente, ela se identifica com um afeto de alegria ou de tristeza. O afeto de tristeza é sempre uma diminuição de potência, o de alegria é sempre um aumento de potência. A diminuição de potência está sempre em função da dependência de causas externas, e é essa dependência que está na origem da inadequação das percepções da mente (ESPINOSA, 1998, II, P 29). Dado que a diminuição de potência é, na mente, a tristeza, e a tristeza é o sentimento que faz perceber aquilo que a causa como um mal, o conhecimento do mal se verifica apenas em presença de um aumento das ideias inadequadas, ou seja, a percepção de uma coisa como um mal é uma percepção inadequada de si mesmo e

daquela coisa. De fato, quanto mais se tem conhecimento adequado do mundo externo, tanto mais a tristeza – e, assim, a percepção de alguma coisa como um mal – diminui, como demonstra o caso exemplar da crença no livre arbítrio, que acentua a tristeza provocada em nós pelas ações daqueles que acreditamos serem dele dotados, ao passo que a tristeza diminui em proporção à consciência de que o agente que a causou não podia querer diversamente (ESPINOSA, 1998, III, P 48-49, e v, P 9). Mas também o conhecimento do bem, ou seja, a alegria com a qual a mente percebe a passagem da menor à maior perfeição – percebendo, portanto, algo como um bem – não seria possível se a mente humana possuísse apenas ideias adequadas, porque, nesse caso, a mente gozaria sempre de uma idêntica e estável perfeição e não conheceria a passagem a uma perfeição maior⁶.

6 Essa tese é defendida por Espinosa com maior eficácia no caso do conhecimento do mal, ou seja, da tristeza, antes que no caso do conhecimento do bem, ou seja, da alegria. De fato, o argumento que prova que também a alegria é um conhecimento inadequado limita-se a defender que assim deve ser porque bem e mal são noções relativas (IV, Prop. 64 dem.). A dificuldade relativa à tese da inadequação do conhecimento do bem deve-se ao fato de que a alegria assinala sempre um aumento de ideias adequadas e, assim, pareceria consistir em uma percepção adequada. O ponto de força da tese de Espinosa é que, de qualquer forma, a alegria, como a tristeza, são uma passagem à adequação ou à inadequação e não uma posse, portanto a percepção de algo como um bem é possível somente em presença de ideias inadequadas. Se a inadequação tivesse desaparecido completamente, também a percepção de algo como um bem desapareceria. Mesmo quando se tratou de mostrar que a alegria, como a tristeza, marca uma transição e não uma condição, aliás, Espinosa tinha montado a demonstração sobre a tristeza e remetia a ela, por simetria, para demonstrar que a alegria também marca sempre uma passagem a uma maior perfeição e não a posse da perfeição. Veja-se na *Definição dos afetos*, no apêndice da terceira parte, a explicação que segue a definição da alegria e da tristeza: “Digo transição. De fato, a alegria não é a própria perfeição. Se, de fato, o homem nascesse com a perfeição à qual passa, estaria em plena posse da mesma, sem nenhum afeto de alegria; o que transparece mais claramente a partir do afeto da tristeza, que é contrário àquele. De fato, ninguém pode negar que a tristeza consiste em uma

Essa tese deve ser compreendida com exatidão para entendermos a teoria espinosana sobre a natureza dos valores morais. Toda percepção, segundo Espinosa, é a resultante da natureza do sujeito que percebe e da natureza do objeto percebido (ESPINOSA, 1998, II, P 16). Quando o sujeito percipiente é, em parte, imperfeito – e todo ente finito necessariamente o é – todas as suas percepções carregam traços dessa imperfeição. Se não fosse assim, aliás, a potência do sujeito não poderia sequer ser aumentada. Essa é a razão pela qual os eventos externos que aumentam a perfeição do sujeito são percebidos como “bens”. Se, além disso, os eventos externos aumentam a imperfeição do agente, esses eventos serão percebidos como “males”. Quando Espinosa, na proposição 64 da Parte IV, afirma que “o conhecimento do mal é conhecimento inadequado”, ele usa uma fórmula enganadora porque, falando com exatidão, não é *do mal* – e do bem – que se possui um conhecimento inadequado. Antes, possuímos conhecimento inadequado *de um evento* quando o concebemos como um mal – ou como um bem. Por consequência, o conhecimento inadequado do mal, do qual fala Espinosa, não se opõe a um conhecimento adequado do mal, mas ao conhecimento adequado do evento que julgamos mau. A fórmula espinosana mais clara, nesse sentido, está contida na demonstração da mesma proposição 64: “se a mente humana não tivesse nada mais do que ideias adequadas, não formaria nenhuma noção do mal” (ESPINOSA, 1998, IV, P 64 e corol. II)⁷.

transição a uma menor perfeição e não na própria perfeição menor”, com o prosseguir do texto (itálicos meus).

7 O corol. II resulta evidente também da remissão, na demonstração da proposição 64 da Parte IV, à proposição 29 da segunda Parte, na qual se havia demonstrado que “a ideia da ideia de qualquer afecção do corpo humano” e, portanto, seguindo a lógica da proposição 64 da Parte IV, também a consciência (ideia da ideia) da tristeza, na qual consiste o conhecimento do mal, “não implica um conhecimento adequado da mente

Naturalmente, se a identificação do bem e do mal com o sentimento de alegria e de tristeza ajuda a entender por que algo só é percebido como um bem ou como um mal quando o percebemos inadequadamente, essa mesma identificação faz nascer a dificuldade simétrica e oposta, ou seja, tem o risco de levar à acusação de incoerência por ocasião das frequentes menções espinosanas ao conhecimento *verdadeiro* do bem e do mal e aos *verdadeiros* bem e mal. O fato é que, de um lado, e por razões que veremos, Espinosa não quer renunciar à sua proposta de identificar o bem e o mal com um sentimento, mas, do outro, propõe-se a mostrar que existem bens verdadeiros e bens aparentes; e não pretende, de modo algum, fazer que o sentimento decida qual seja o verdadeiro bem. Esse papel não pode ser desempenhado senão pela razão, e deveremos procurar entender como isso é possível.

As primeiras proposições que trabalham o conceito de verdadeiro bem, utilizando a proposição 8, são a 14 e a 15. A 14 assim diz: “Vera boni, et mali cognitio, *quatenus vera*, nullum affectum coercere potest, sed tantum, *quatenus ut affectus consideratur*”. A demonstração da proposição remete à proposição 8 pelo aspecto segundo o qual o conhecimento do bem e do mal é identificado com um afeto (ESPINOSA, 1998, IV, P 14

humana”. Como se explica na demonstração e no corolário da própria proposição 29 da segunda Parte, a consciência das afecções do próprio corpo, dentre as quais se elencam os afetos, implica sempre um conhecimento inadequado da própria mente, do próprio corpo e dos corpos externos. Assim, não é da tristeza – e, portanto, do mal – que se tem um conhecimento inadequado, porque, ao contrário, da tristeza como de todos os outros afetos, enquanto é uma propriedade comum a todos os corpos, pode-se com facilidade ter conhecimento adequado (v, Prop. 4), mas a consciência da tristeza – ou seja, a consciência do mal – implica um conhecimento inadequado da mente que a experimenta e daquilo que a provoca.

Dem.)⁸. A demonstraco da 15, por sua vez, afirma que “Ex vera boni, et mali cognitione, quatenus haec (*per prop. 8 huius*) affectus est, oritur necessario cupiditas...”. Seja a proposio 14, seja a 15 distinguem dois aspectos *na mesma coisa*, ou seja, no conhecimento verdadeiro do bem e do mal: o aspecto pelo qual aquele conhecimento é verdadeiro e o aspecto pelo qual aquele mesmo conhecimento é um afeto e, por esse segundo aspecto, ambas remetem   proposio 8. O aspecto *verdadeiro* do conhecimento do bem e do mal do qual se fala na 14 e na 15, por consequência, no   incumbência da proposio 8. Mas a proposio 8 havia demonstrado que o conhecimento do bem e do mal *no é nada mais do que* o afeto da alegria e da tristeza. O que  , ento, aquilo que se conhece *com verdade* no conhecimento do bem e do mal?

  necessário esperar as proposio es 26 e 27 para que a ateno se concentre sobre o aspecto verdadeiro do conhecimento do bem e do mal. A proposio 26 introduz o juízo de valor produzido pela razo. A razo, por sua própria natureza, esforça-se para compreender: “Tudo aquilo que nos esforçamos para fazer segundo a razo no é nada mais do que compreender”; por isso, a razo julga bom tudo aquilo que leva a compreender: “a mente, enquanto raciocina, no poderá conceber nada de bom para si seno aquilo que conduz a compreender”. Com base nesse resultado, a proposio 27 demonstra que aquilo que a razo julga como bem é certamente tal:

8 *Id.*, IV, p. 14: “o verdadeiro conhecimento do bem e do mal, enquanto verdadeiro, no pode frear nenhum afeto. Mas enquanto   afeto (*veja-se a prop. 8 dessa parte*), se   mais forte do que o afeto que deve ser freado, somente assim (*para a prop. 7 dessa parte*) poderá frear um afeto”.

“A mente, enquanto raciocina, não deseja nada mais do que compreender, nem julga útil para si nada exceto aquilo que a conduz a compreender (*pela Prop. Prec.*). Mas a mente (*pelas prop. 41 e 43, das quais veja-se também o escólio*) não tem certeza das coisas senão enquanto tem ideias adequadas, ou seja (*o que é o mesmo pelo escólio da prop. 40, p. II*), enquanto raciocina; com certeza, então, sabemos que nada é bom senão aquilo que efetivamente conduz a compreender; e, ao contrário, é mau aquilo que pode impedir que compreendamos” (ESPINOSA, 1998, IV, P 27 Dem.).

A razão *deseja* compreender e *julga* útil para si apenas aquilo que leva a compreender. O desejo da razão, unido ao juízo sobre a utilidade do conhecimento, produz um conhecimento seguro daquilo que é bom: “com certeza sabemos que nada é bom senão aquilo que efetivamente conduz a compreender”. Dessa forma, reencontramos a certeza da qual se falava nas definições iniciais do bem e do mal. Todavia, a tese segundo a qual a noção do bem e do mal depende do afeto de alegria e de tristeza não é de forma alguma renegada e é, pelo contrário, retomada nas proposições imediatamente subsequentes: “chamamos bom ou mau aquilo que é causa de alegria ou de tristeza (*pela prop. 8 desta parte*), isto é (*pelo escólio da prop. 11, p. III*), aquilo que aumenta ou diminui, favorece ou obstrui a nossa potência de agir” (ESPINOSA, 1998, IV, P 29 Dem.); “chamamos mau aquilo que é causa de tristeza (*pela prop. 8 desta parte*), ou seja, aquilo que diminui ou obstrui a nossa potência de agir” (ESPINOSA, 1998, IV, P 30 Dem.). Na reafirmação de que o conhecimento do bem e do mal se identifica com o afeto de alegria e de tristeza, Espinosa reafirma também a identidade entre alegria e aumento de potência e entre tristeza e diminuição de potência, já recordada na proposição 8, e é exatamente a identidade entre alegria e aumento de potência que permite especificar o aspecto verdadeiro ou falso do conhecimento do bem e do mal. Verdadeiro ou falso é o juízo sobre a capacidade de algu-

ma coisa de produzir aumento de potência – sobre a sua utilidade –, e é à razão e não ao sentimento que compete emitir esse juízo.

Tudo aquilo que é útil e que aumenta a potência do corpo ou de uma das suas partes se reflete, na mente, em um aumento da sua potência, ou seja, em alegria e, por isso, é percebido como um bem, mas alguns eventos são *verdadeiramente* úteis e outros *aparentemente* úteis, esses últimos sendo úteis apenas a uma parte do corpo humano e, na realidade, nocivos ao conjunto do próprio corpo⁹. O juízo sobre a *verdadeira* utilidade de alguma coisa compete apenas à razão, mas não é esse juízo que faz perceber alguma coisa como um bem. Aquilo que é conhecido como verdadeiramente útil é conhecido como um bem apenas graças à previsão da alegria que aquilo que é verdadeiramente útil provoca e ao desejo que dele deriva, ou à alegria que isso produz atualmente na mente¹⁰. Se, em uma hipótese absurda, aquilo que é verdadeiramente útil nos

9 Espinosa raciocina como se o corpo e, assim, a mente que é a sua ideia, fosse composto de partes dotadas de relativa autonomia. Isso é verdadeiro não apenas para “a parte melhor de nós” (ESPINOSA, 1998, IV, apêndice, cap. 32), isto é, a razão e o intelecto, mas também para as partes individuais do corpo, dotadas cada uma de um próprio esforço autônomo de autoconservação. Essa teoria se sustenta sobre o fato de que a identidade de um corpo consiste na relação de repouso e de movimento das suas partes e é, portanto, sempre relativa: os ossos do meu corpo possuem uma sua identidade em relação à carne, mas o conjunto dos ossos e da carne tem uma identidade sua ulterior e superior. Veja-se, a título de exemplo, a Prop. 60 da Parte IV e, em particular, a demonstração: “Suponha-se que a parte A de um corpo seja reforçada pela força de uma determinada causa externa de modo tal que prevaleça sobre as outras, essa parte não se esforçará em abandonar as próprias forças para que as outras partes do corpo desenvolvam a própria função”, com o que segue. As alegrias e, portanto, os bens da imaginação consistem todos em um aumento de potência das partes individuais do corpo com prejuízo do conjunto. A alegria que corresponde ao aumento harmonioso do conjunto das partes do corpo tem um nome particular: hilaridade (ESPINOSA, 1998, III, Prop. 11 e ss.).

10 De acordo com o fenomenismo de Espinosa basta o pensamento (a imagem)

fosse completamente indiferente, ou seja, se não prévissemos que isso nos traria alegria, não o desejaríamos e, portanto, não o perceberíamos como um bem, ainda que o conhecêssemos como verdadeiramente útil; segundo essa hipótese, o verdadeiro útil não seria nem em si nem para nós um bem. Assim, na medida em que é verdadeiro, o conhecimento do bem e do mal não é exatamente conhecimento *do bem e do mal*, mas daquilo que nos é verdadeiramente útil ou verdadeiramente nocivo, ao passo que segundo o aspecto pelo qual é um afeto, o conhecimento é, em sentido próprio, do bem e do mal, mas não é *verdadeiro*, nem tampouco falso. Explica-se assim o apelo da proposição 14 aos dois pontos de vista dos quais é passível o conhecimento verdadeiro do bem e do mal, aquele segundo o qual é considerado um afeto e aquele segundo o qual é considerado verdadeiro: *vera boni, et mali cognitio, quatenus vera... quatenus ut affectus consideratur*.

Distinguir os dois aspectos do conhecimento do bem e do mal é indispensável para dar coerência ao conjunto da teoria ética espinosana. O conhecimento de que alguma coisa incrementa a sua potência pode ser adequado e, por isso, certo, mas esse conhecimento se transforma em conhecimento da bondade da coisa porque o incremento de potência

de um evento que aumenta a potência do corpo para que a mente experimente um aumento de potência. Com efeito, não há diferença entre a afecção provocada pela imaginação de um corpo e a afecção provocada pelo próprio corpo, “e, por isso, enquanto a mente imagina as coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do nosso corpo, o corpo é afetado por modos que aumentam ou diminuem a sua potência de agir e, por consequência, a potência de pensar da mente é aumentada ou favorecida” (ESPINOSA, 1998, III, Prop. 12 Dem.). Na Parte IV, porém, Espinosa irá introduzir muitas variações na força dos afetos provocada pelas imagens das coisas, de acordo com o tempo – passado, presente e futuro – no qual se imagina que a coisa aconteça e com as modalidades da sua existência – necessária, contingente ou possível. (ESPINOSA, 1998, IV, Prop. 9–13).

da mente é a alegria. A alegria, como a tristeza, é um afeto de passagem, que implica sempre a presença de ideias inadequadas, logo, perceber alguma coisa como um bem ou um mal continua sendo uma percepção inadequada daquela determinada coisa, porque a percepção inclui sempre o componente de imperfeição do sujeito percipiente, inclusive no caso em que o juízo sobre a capacidade de alguma coisa de incrementar ou de enfraquecer a potência do sujeito seja verdadeiro ou adequado. “Verdadeiro bem”, por consequência, é uma expressão abreviada para designar aquilo que é *verdadeiramente* útil e que é desejado e, portanto, percebido como *um bem*, devido à alegria que é capaz de provocar em um sujeito imperfeito.

Há, porém, uma noção ética, em Espinosa, que não recorre de forma nenhuma ao sentimento e que, ao contrário do bem e do mal, possui como sua condição a posse de apenas ideias adequadas. Essa é a virtude. A virtude, na definição 8, é definida como equivalente da potência:

“Por virtude e potência entendo a mesma coisa, ou seja (*pela prop. 7 da p. III*), a virtude, enquanto se refere ao homem, é a própria essência do homem, ou seja, a sua natureza enquanto possui a capacidade de fazer determinadas coisas que podem ser compreendidas exclusivamente mediante as leis da sua natureza”. (ESPINOSA, 1998, IV, Def. 8).

Apenas as ações que derivam da natureza do agente, e que não são determinadas pelo exterior, são virtuosas e, uma vez que apenas as ideias adequadas são independentes da influência dos agentes externos, apenas as ações que derivam das ideias adequadas podem dizer-se derivadas da virtude. À diferença daquilo que acontecia em relação ao bem, onde os bens da imaginação estavam contrapostos àqueles da razão, não existe

uma virtude da razão e uma virtude da imaginação, uma virtude verdadeira e uma virtude aparente, mas a virtude está apenas na razão: “O homem, enquanto é determinado a fazer alguma coisa porque possui ideias inadequadas, não pode absolutamente ser dito agir segundo a virtude” (ESPINOSA, 1998, IV, P 23). A virtude, ao contrário do bem e do mal, não é uma noção de passagem, mas é a condição na qual se encontra aquele que possui ideias adequadas; por isso, a virtude se realiza independentemente dos afetos que marcam a passagem da menor à maior perfeição e vice-versa. Tampouco há espaço para a pergunta sobre como se conhece a virtude: quem tem ideias adequadas, de fato, sabe que as tem (ESPINOSA, 1998, II, P 43), e as ações que derivam dessas ideias são necessariamente virtuosas porque exprimem a potência do agente. Verdadeiras boas, então, são as ações às quais é impelido o homem virtuoso, ou seja, o homem que, ainda que seja finito e imperfeito, utiliza a razão para conhecer o verdadeiro útil e se propõe a buscá-lo. Uma vez que, além disso, o homem virtuoso não é nem pode ser dotado apenas de ideias adequadas, a busca do verdadeiro útil comporta sempre uma passagem a uma perfeição maior e, já que essa passagem, na mente, é a alegria, as ações às quais o homem virtuoso é induzido pelo conhecimento adequado são percebidas como boas.

A propósito do conhecimento adequado daquilo que é útil, será talvez o caso de notar que, ainda que incumba à razão julgar o que é verdadeiramente útil, ou seja, aquilo que incrementa maximamente e duravelmente a potência do indivíduo na sua inteireza, nem sempre a razão é capaz de concluir com bom êxito a sua tarefa. Como se viu, na proposição 27 da Parte IV Espinosa assegura que o juízo que a razão emite sobre a utilidade do conhecimento, – ou seja, sobre aquilo que a razão, pela própria natureza, deseja –, é um juízo certo. Nesse caso,

com efeito, a razão não deve lidar com as dificuldades com as quais, ao contrário, se defronta quando se trata do conhecimento de outros bens. O conhecimento que a razão deseja e que, por consequência, julga um bem, é o conhecimento *sub specie aeternitatis*, ou seja, é a pura especulação, enquanto os outros bens concernem ao corpo e à mente na sua existência na duração e, por isso, não poderão jamais ser conhecidos adequadamente. De fato, a razão não pode jamais conhecer adequadamente a duração desses objetos do desejo, nem eliminar o fator tempo que torna inevitavelmente incerto o juízo sobre um bem futuro. Por isso, o cálculo da verdadeira utilidade é amiúde impossível ou aproximativo e, por isso, “o verdadeiro conhecimento do bem e do mal que temos não é senão abstrato, ou seja, universal, e [...] o juízo que formulamos sobre a ordem das coisas e sobre o nexos das causas, para poder determinar o que é, no momento presente, bom ou mau, é mais imaginário do que real” (ESPINOSA, 1998, IV, P 62 e Props. 65-66). O conhecimento do bem nas virtudes práticas sofre, portanto, de uma inadequação não somente na percepção de algo como um bem, mas também por aquilo que concerne o juízo sobre a utilidade daquela coisa, um juízo que permanece em parte confiado à imaginação e aos seus universais abstraídos da dimensão eterna na qual a razão emite os próprios juízos. Donde, o privilégio do valor da pura especulação, que é aquilo que a razão deseja e julga útil para si mesma; nesse campo, de fato, a razão não poderá jamais errar julgando o que é o verdadeiro útil e, portanto, o verdadeiro bem, porque a pura especulação se compõe somente de ideias adequadas e, enquanto tais, alheias à dimensão do tempo.

III. DEUS, O BEM, O MAL E A VIRTUDE

Desde o *Tratado sobre a emenda do intelecto*, o modelo ideal que o homem deveria perseguir na busca pela perfeição fora apresentado como alternativa àquela plena compreensão da necessidade do universo que o homem não poderá jamais atingir, e na qual a noção de bem não teria mais significado:

“como, porém, a debilidade humana não alcança com seu pensamento aquela ordem, mas, nesse ínterim, o homem concebe uma natureza humana muito mais firme que a sua e, simultaneamente, vê que nada obsta a que adquira tal natureza, é incitado, pois, a buscar meios que o conduzam a tal perfeição; e tudo aquilo que pode ser meio para aí chegar chama-se verdadeiro bem” (ESPINOSA, 2015, §13, p.360).

A noção de bem encontrava aqui a sua colocação no processo de indefinida aproximação a um modelo ideal jamais alcançado; o modelo e, por consequência, a noção de bem existiam exatamente porque a perfeição à qual a natureza humana tende não é jamais plenamente realizada. Os valores morais, então, desde o início da sua especulação, são apresentados por Espinosa como a alternativa à posse plena da perfeição e à beatitude.

A ideia do modelo ao qual se tende, em um processo indefinido de aproximação, voltava no *Breve Tratado* (ESPINOSA, 2012, I, 10 E II, 4) e dessa reflexão é devedora o prefácio da Parte IV da *Ética* no qual Espinosa abre o capítulo da moral que se funda sobre ideias adequadas:

“No que se refere ao bem e ao mal, tampouco estes indicam qualquer coisa de positivo nas coisas consideradas em si mesmas e não são nada mais do que modos de pensar, ou seja, noções que formamos mediante o confronto das coisas entre elas. De fato, a mesma coisa pode ser ao mesmo tempo boa, má e indiferente. Por

exemplo, a música é boa para o melancólico, má para aquele que sente dor; para o surdo, por outro lado, não é nem boa nem má. Em verdade, ainda que as coisas sejam assim, devemos, todavia, conservar esses vocábulos. De fato, uma vez que desejamos formar uma ideia de homem como modelo da natureza humana ao qual olhamos, será, todavia, útil para nós conservar esses dois vocábulos *com aquele significado que eu disse*. De agora em diante, portanto, entenderei como bem aquilo que sabemos com certeza que é um meio para nos aproximar sempre mais do modelo da natureza humana que nos propusemos. E por mal, ao contrário, aquilo que sabemos com certeza que impede que reproduzamos o mesmo modelo” (ESPINOSA, 1998, IV, prefácio).

As palavras que sublinhei nesse trecho mostram bem como Espinosa não defende de forma alguma que a natureza dos valores propostos por ele seja diversa da natureza dos valores da imaginação. Trata-se, em ambos os casos, de entes de razão, como já se tinha afirmado no *Breve Tratado*, ou seja, de relações entre as coisas e o sujeito e de estados do sujeito – sentimentos, como sabemos –, e não de propriedades das coisas ou de relações entre as coisas. Além disso, a crítica dos valores da imaginação no Apêndice da Primeira Parte se concentrava sobre o fato de que, por causa do preconceito finalístico, os homens não reconhecem a subjetividade do juízo de valor, mas pretendem fazer do bem e do mal propriedades objetivas das coisas¹¹. Até aqui, nenhuma novidade, por-

11 Sobre isso, Hume, com uma citação da Apêndice da primeira parte da *Ética*, em que as ideias do bem e do mal haviam sido assimiladas àquelas do calor e do frio, faz uma grande homenagem a Espinosa: “Vice and virtue [...] may be compar’d to sounds, colours, heat and cold, which, according to modern philosophy, are not qualities in objects, but perceptions in the mind: and this discovery in morals, like the other in physics, is to be regarded as a considerable advancement of the speculative science” (itálicos meus) (HUME, 1980, III, I, p.469). Cf. “Unde has formare debuerunt notions, quibus rerum naturas explicarent, scilicet, *Bonum, Malum, Ordinem, Confusionem, Calidum, Frigidum, Pulchritudinem, et Deformatatem*” (ESPINOSA, 1998, I, apêndice). Onde o erro

tanto, em relação às obras precedentes. A grande novidade, na *Ética*, em relação ao *Breve Tratado*, mas também em relação ao Prefácio da Parte IV é, ao contrário, a identificação do conhecimento do bem e do mal a um sentimento. Mas essa aquisição reforça ulteriormente a tese segundo a qual a moral é própria apenas daquela terra de fronteira em que o homem habita, imerso pela metade na eternidade e na adequação graças à sua razão e pela metade na duração e na inadequação graças à sensibilidade e à imaginação. Os sentimentos, de fato, são próprios apenas de entes capazes de ver aumentada ou diminuída a sua potência, ou seja, sua realidade ou perfeição, e não podem jamais ser experimentados por quem é inteiramente perfeito, ou seja, Deus.

Deus, sendo dotado apenas de ideias adequadas, não conhece nem a alegria do aumento da perfeição, nem a tristeza da sua diminuição:

“Deus é isento de paixões, e não é tocado por nenhum afeto de alegria ou de tristeza. Demonstração: Todas as ideias, enquanto se referem a Deus, são verdadeiras, isto é, adequadas; e por isso Deus é isento de paixões. Além disso, Deus não pode passar nem a uma maior, nem a uma menor perfeição e, por isso, não é tocado por nenhum afeto de alegria ou de tristeza” (ESPINOSA, 1998, v, P17).

Uma mente dotada apenas de ideias adequadas, como aquela de Deus, não teria nenhuma ideia dos valores morais: “quem nasce livre, e permanece livre, não tem senão ideias adequadas, e por isso não tem nenhum conceito do mal (...) e conseqüentemente tampouco do bem” (ESPINOSA, 1998, IV, P68 Dem.). Adequação e sentimentos de passagem como a

denunciado por Espinosa consiste em considerar que essas noções “expliquem a natureza das coisas”.

alegria e a tristeza são incompatíveis. Portanto, Deus, o único ente que pode corretamente dizer-se livre, não conhece nem o significado de bem e de mal, e está, literalmente, para além do bem e do mal. Ora, se o verdadeiro bem e o verdadeiro mal fossem ou pudessem ser conhecidos por meio da razão, necessariamente se teria uma ideia adequada deles e, por definição, Deus conheceria o bem e o mal, uma vez que no seu intelecto ocorrem apenas ideias adequadas. Uma razão a mais para sustentar a tese segundo a qual os valores não são aplicáveis à natureza e pertencem apenas ao mundo humano. Além disso, se todos os intérpretes concordam em considerar que os valores morais, em Espinosa, não pertencem a Deus, por coerência, reconhece-se que esses mesmos valores não podem consistir em ideias adequadas¹².

Diferente, porém, é o caso da virtude. Se a virtude é a capacidade de produzir efeitos que podem ser compreendidos por meio exclusivo das leis da natureza de quem age, se virtuoso é quem age por força exclusiva das leis da própria natureza, ou seja, seguindo conhecimentos adequados e, sobretudo, se virtude e potência são a mesma coisa, a Deus, cuja essência é potência (ESPINOSA, 1998, I, PII, Doutra maneira e escólio; P 34), que não depende de outrem nas suas ações (ESPINOSA, 1998, I, PI7), e que possui apenas ideias adequadas, pode-se bem atribuir a posse da virtude. Deus não conhece nem o bem nem o mal, mas pode dizer-

12 E certamente não é possível remover o obstáculo argumentando que Deus está acima da moral porque está acima da razão, como faz Landucci (2001, p. 407), visto que um dos pilares da metafísica e da teoria do conhecimento de Espinosa consiste exatamente na identidade entre as ideias adequadas da razão humana e as ideias adequadas possuídas por Deus. Veja-se *Ethica*, II, Prop. 43: “a nossa mente, enquanto percebe verdadeiramente as coisas, é parte do intelecto infinito de Deus (*pelo corolário da prop. 11 dessa parte*); e por isso é tão necessário que as ideias claras e distintas da mente humana sejam verdadeiras, quanto é necessário que o sejam as ideias de Deus”.

se maximamente virtuoso. Tal fato produz uma consequência paradoxal, mas incontornável. Quanto mais o homem progride no conhecimento adequado, tanto mais se torna virtuoso, tanto mais deixa para trás a noção de bem e de mal e tanto mais se torna igual a Deus. Parafraseando a demonstração da proposição 68 da Parte IV, poderíamos dizer que

“é livre aquele que é guiado pela só razão; mas quem é guiado pela só razão é virtuoso; quem, então, nasce livre e permanece livre não possui em si senão ideias adequadas e, por isso, é inteiramente virtuoso e não possui nenhum conceito do bem e do mal”.

IV. UMA BOA RAZÃO PARA CONFIAR AO SENTIMENTO A ORIGEM DO BEM E DO MAL

Chegou o momento de nos perguntar o que pode ter levado Espinosa a esse caminho, ou seja, à fundação do bem e do mal no sentimento, um caminho, como se disse, característico da *Ética* em relação às obras precedentes. No fundo, se Espinosa queria sublinhar que a moral é ligada somente à condição humana, teria sido suficiente a teoria segundo a qual a noção de bem implica a construção de um modelo não alcançável pela mente finita, como fizera desde o *Tratado da emenda do intelecto*, o que lhe teria permitido igualmente excluir Deus do conhecimento do bem, mas que lhe teria também consentido confiar à razão o conhecimento do bem e do mal, consistindo o valor na adequação, ou não, dos meios à finalidade da realização daquele modelo.

Podemos oferecer ao menos duas boas razões para a escolha da *Ética*. A primeira se impõe, e é a própria estrutura da Parte IV a exibi-la. A Parte IV, de fato, abre-se enfrentando o tema do poder da verdade em

relação aos afetos. A primeira proposição da Parte IV diz assim: “Nada que a ideia falsa tenha de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro enquanto verdadeiro” (ESPINOSA, 1998, IV, P1). Desde essa primeira proposição é declarado, claramente, que o conhecimento verdadeiro não pode modificar as ideias inadequadas da imaginação e, portanto, não pode nem ao menos eliminar os afetos que são a face emocional das ideias inadequadas. A verdade nada pode contra as paixões até que a própria verdade assuma um semblante que, colocando-se no mesmo plano do erro, torne-se capaz, por isso, de se lhe opor. Remetendo à segunda Parte, o escólio da primeira proposição da Parte IV reafirma que as ideias inadequadas da imaginação não podem ser eliminadas pela verdade, mas somente por outras imagens opostas às primeiras – a imagem do bastão quebrado na água não será corrigida pelo conhecimento de que o bastão não está quebrado, mas apenas pela imagem do mesmo bastão fora da água –, e pela mesma razão as afecções do corpo que se refletem nos afetos da mente não podem ser modificadas pelos juízos verdadeiros, mas apenas por outros afetos (ESPINOSA, 1998, IV, P1)¹³. O desejo endereçado a alguma coisa que é nociva ao corpo na sua inteireza cessa ou se atenua apenas se o pensamento do dano que aquela coisa pode trazer à saúde induz um sentimento de aversão por aquela mesma coisa. Então, se o conhecimento do bem e do mal consistisse em juízos verdadeiros – aquilo que sabemos, com certeza, ser útil ao conjunto do corpo e da mente – aquele conhecimento nada poderia contra as paixões desenca-

13 “e assim as outras imaginações com as quais a mente erra, seja que indiquem a natural constituição do corpo, seja que indiquem que a sua potência de agir aumentou ou diminuiu, não são contrárias à verdade, nem desaparecem em presença da verdade. [...] As imaginações não desaparecem pela presença da verdade, enquanto verdade; mas porque intervêm outras imaginações mais fortes que excluem a presente existência das coisas que imaginamos, como demonstramos na prop. 17, parte II”.

deadas pela imaginação e contra os valores que derivam dos desejos da imaginação. Porém o projeto da *Ética* é exatamente aquele de favorecer a vida segundo a razão, dessa forma, se o conhecimento do bem e do mal consistisse em uma série de ideias adequadas, o projeto espinosano teria fracassado no ponto de partida, visto que a verdade, por si mesma, não tem nenhuma eficácia sobre as paixões.

Espinosa deve ter-se convencido de que apenas *identificando* o bem e o mal – todo bem e todo mal – com um sentimento seria possível construir uma teoria que explicasse o conflito que os valores que derivam de ideias adequadas podem instaurar e tentar vencer contra os valores da imaginação. Ou seja, somente se *todos* os valores se identificam com um afeto, eles podem entrar em conflito uns com os outros. Esta hipótese encontra suporte na proposição 15 da Parte IV. Nesta altura, valendo-se do que foi alcançado na proposição 14, ou seja, o fato de que o verdadeiro conhecimento do bem e do mal possui um aspecto pelo qual é um afeto e, por esse aspecto, gera um desejo, Espinosa mede a força desse desejo em relação aos desejos desencadeados pelos afetos que nascem de um conhecimento não verdadeiro e que, assim, assinalam o predomínio das forças externas e das ideias inadequadas que decorrem desse predomínio: “Do verdadeiro conhecimento do bem e do mal, *enquanto esse é um afeto*, nasce necessariamente um desejo...”. A perspectiva de alegria que deriva do pensamento daquilo que é realmente útil faz com que ele seja conhecido como um bem e, assim, faz com que ele seja desejado, e esse desejo pode entrar em conflito com outros desejos, ou seja, com aqueles que nascem da previsão de alegria ligada à posse de coisas aparentemente úteis, conforme o estabelecido pela celeberrima proposição 7, evocada na demonstração da 14, segundo a qual “*affectus nec coërceri, nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortio-*

affectedu coërcendo” (ESPINOSA, 1998, IV, P7). Essa proposição, além do mais, introduz claramente a seguinte, a proposição 8, na qual o conhecimento do bem e do mal é identificado com a alegria e com a tristeza, reforçando a impressão de que seja precisamente na necessidade de assegurar uma base teórica crível ao conflito entre os valores da razão e os da imaginação que se deve procurar a origem da tese espinosana sobre o nascimento das distinções morais. A proposição 15, em suma, começa a explicar por que a razão é, na maior parte das vezes, vencida pelos desejos suscitados pelos conhecimentos inadequados. O combate da razão contra as paixões é sempre um combate de afetos, geralmente mais fracos, contra outros afetos, geralmente mais fortes, como depois também Hume irá repetir (HUME, 1980, II, III, III, p.415)¹⁴.

Ademais, a proposição 8 volta a ser mencionada naquelas proposições que pareceriam, ao contrário, atribuir inteiramente à razão o conhecimento do verdadeiro bem, e por consequência, a capacidade de determinar as ações tanto quanto podem fazê-lo as paixões. Refiro-me ao grupo de proposições que se inicia na proposição 59 e que é dedicado, positivamente, exatamente ao poder da razão sobre as ações: “A todas as ações às quais somos determinados por um afeto que é paixão,

14 D. Hume ecoa de perto Espinosa: “Nothing can oppose or retard the impulse of passion, but a contrary impulse”, em que ressoa a proposição 7 da Parte iv da *Ética*; *Ibid.*: “’Tis impossible [...] that [a] passion can be oppos’d by, or be contradictory to truth and reason”, que ecoa a primeira proposição da Parte iv da *Ética*. Hume também irá justificar a tese da origem emotiva das distinções morais com a incapacidade da razão de produzir diretamente uma ação. Cf. D. Hume: “Since morals, therefore, have an influence on the actions and affections, it follows, that they cannot be deriv’d from reason; and that because reason alone, as we have already prov’d, can never have any such influence. Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason” (HUME, 1980, III, I, I, p. 457).

podemos, sem este, ser determinados pela razão” (ESPINOSA, 1998, IV, P59). Pouco depois, no decorrer da demonstração da proposição 63, na tentativa de demonstrar que quem é guiado pela razão faz o bem por desejo do bem e não para evitar o mal, Espinosa ratifica que

“o desejo que nasce da razão pode nascer só do afeto da alegria que não é paixão, isto é, de uma alegria que não pode ter excesso; não, ao contrário, da tristeza e, *portanto*, esse desejo (*pela proposição 8 desta parte*) nasce do conhecimento do bem, e não do mal” (ESPINOSA, 1998, IV, P63).

Novamente é evocada a proposição 8, onde o conhecimento do bem havia sido identificado com a alegria. O fato de que a razão opere sempre diretamente tendo em vista o bem e não para evitar o mal é justificado com o fato de que os afetos induzidos pela razão são somente a alegria e o desejo e não a tristeza, e é porque a alegria faz perceber como um bem aquilo que a provocou que “com o desejo que nasce da razão buscamos diretamente o bem e fugimos indiretamente do mal” (ESPINOSA, 1998, IV, P63 corol.). A ação que tem como origem a razão, portanto, não é causada diretamente pelo conhecimento que a razão tem daquilo que é verdadeiramente útil, mas pela alegria que aquilo que é verdadeiramente útil provoca na mente e que, fazendo-o conhecer como um bem, faz com que seja desejado. E é por isso, ou seja, porque existem desejos suscitados pela alegria causada pelo conhecimento do verdadeiro útil, que a razão pode determinar uma ação tanto quanto as paixões.

Não é essa a única ocasião em que, em proposições nas quais o racionalismo ético de Espinosa emerge prepotente, por meio de remissões internas se reafirma que os juízos da razão tornam-se juízos de valor apenas graças à intervenção da alegria e da tristeza. Tome-se a demonstração da proposição 35: “uma vez que cada um, segundo as leis

de sua própria natureza, procura aquilo que julga bom e se esforça em remover aquilo que julga mau (*pela prop. 19 dessa Parte*); e, além disso, já que, segundo o ditame da razão, aquilo que nós julgamos bom ou mau é necessariamente bom ou mau...” (ESPINOSA, 1998, IV, prop.35, Dem.). Aqui se fala de um juízo da razão que especifica aquilo que é *necessariamente* bom ou mau, e esse juízo, por meio da remissão à proposição 41 da segunda Parte, é indicado explicitamente como pertencente ao conhecimento de segundo gênero, aquele cujos conhecimentos não podem ser negados sem cair em contradição. Não se poderia pedir uma afirmação mais decidida na direção que remete à razão os conceitos do bem e do mal. Mas o juízo da razão sobre o bem e o mal é apresentado como um caso particular de juízo geral sobre o bom e o mau. Espinosa quer mostrar que a partir de *todo* juízo de bondade ou de maldade deriva necessariamente uma ação determinada e, portanto, também dos juízos nos quais alguma coisa é julgado boa ou má “segundo os ditames da razão”. Para que essa demonstração seja eficaz é necessário que todos os juízos de valor tenham alguma coisa em comum, e a demonstração da proposição 19 da Parte IV, à qual a demonstração da 35 remete, indica exatamente qual é a característica comum a todos os juízos sobre o bem e o mal que faz com que cada um procure necessariamente aquilo que julga como bem: “O conhecimento do bem e do mal (*pela proposição 8 desta parte*) é o próprio afeto de alegria ou de tristeza enquanto somos conscientes dele” (ESPINOSA, 1998, IV, P19, Dem.) – assim começa a demonstração –, mas –, continua –, como tínhamos apreendido com a proposição 28 da Parte terceira, a mente, por sua natureza, esforça-se sempre em buscar aquilo que imagina trazer-lhe alegria e esse esforço coincide com a própria essência do homem; por isso, cada um, conclui a demonstração, “segundo as leis da própria natureza, necessariamente procura ou rejeita aquilo que julga bom ou mau” (ESPINOSA, 1998, IV,

P19, Dem.), e isso vale também para os juízos da razão. Ou seja, os juízos da razão determinam necessariamente a ação porque, como todos os juízos que concernem a utilidade presente ou futura, implicam a previsão da alegria e, por isso, fazem conhecer aquilo que é útil como um bem, suscitando o desejo de buscá-lo. De novo, falando propriamente, a razão não julga verdadeiramente que alguma coisa é um bem, mas que alguma coisa é útil, enquanto a previsão da alegria e o desejo que dela deriva se encarregam de transformar esse juízo de fato em juízo de valor.

V. MAIS UMA BOA RAZÃO PARA CONFIAR AO SENTIMENTO A ORIGEM DO BEM E DO MAL

Ter identificado na teoria da ação a primeira razão para confiar ao sentimento o nascimento dos valores morais nos conduz diretamente à segunda razão que justifica essa escolha, e pelas mesmas proposições 19 da Parte IV e 28 da Parte III que acabamos de lembrar. A teoria da ação, dentro da qual Espinosa constrói a própria teoria moral, é, obviamente, estritamente determinista. Tendo, com firmeza, rejeitado a existência do livre arbítrio, Espinosa não pode certamente propor uma livre escolha entre a moral da razão e a moral da imaginação. Identificando o bem com a alegria Espinosa obtém, pelo contrário, que a escolha do verdadeiro bem se torne uma consequência necessária da *natureza* da mente que possui ideias adequadas.

Para reconstruir a estratégia de Espinosa, nesse caso, devem-se seguir os caminhos por meio dos quais se especifica a relação entre a alegria e o esforço de auto-conservação, desde a proposição 9 da terceira Parte até a proposição 19 da Parte IV. Note-se que o esforço de auto-conservação, segundo o escólio da proposição 9 da Parte III, é vontade,

quando se refere à mente, é apetite – *appetitus* –, quando se refere à mente e ao corpo, é desejo – *cupiditas* – quando somos conscientes do próprio apetite. (ESPINOSA, 1998, III, P9, Dem.)¹⁵ A dinâmica do esforço de auto-conservação é, portanto, crucial se se deseja defender que a vontade é sempre determinada, até mesmo quando dirigida ao verdadeiro bem.

Na proposição 9 da terceira Parte, portanto, lê-se que “a mente, seja enquanto possui ideias claras e distintas, seja enquanto possui ideias confusas, esforça-se para perseverar no seu ser [...] e é consciente desse esforço” (ESPINOSA, 1998, III, P9, Dem.). No escólio, Espinosa conclui que o apetite, ou seja, o esforço de auto-conservação, referido à mente e ao corpo,

“não é nada mais do que a própria essência do homem, de cuja natureza derivam necessariamente as coisas que servem à sua conservação; e, por isso, o homem está determinado a fazer tais coisas. [...] Resulta, portanto, a partir de todas essas coisas, que nós não procuramos, desejamos, apeteçemos, nem desejamos algo porque consideramos que seja bom; mas, ao contrário, que nós julgamos boa alguma coisa porque nós a procuramos, a queremos, apeteçemos e a desejamos” (ESPINOSA, 1998, III, P9, esc.).

Espinosa faz, assim, o juízo de valor seguir o desejo: julga-se um bem aquilo que é desejado e não vice-versa. Por isso, os juízos de valor va-

15 “Hic conatus, cum ad mentem solam refertur, Voluntas appellatur, sed cum ad mentem, et corpus simul refertur, vocatur Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cujus natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est. Deinde inter appetitum, et cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii, et propterea sic definiri potest, nempe, *Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*”.

riam segundo os desejos dos indivíduos, e os desejos, por sua vez, variam segundo a diferente natureza dos indivíduos. Trata-se de uma tese de caráter geral, que vale para todos os juízos de valor, seja para aqueles da imaginação, seja para aqueles derivados de juízos da razão sobre o verdadeiro útil. O enunciado da proposição 9, de fato, afirma clarissimamente que a proposição se refere seja à razão seja à imaginação: “A mente, *seja enquanto possui ideias claras e distintas, seja enquanto possui ideias confusas...*” (ESPINOSA, 1998, IV, P9); o homem que possui ideias claras e distintas desejará coisas diferentes do homem que tem ideias obscuras e confusas, mas o valor moral nasce, em ambos os casos, como consequência dos seus diferentes desejos que derivam das suas diferentes ideias e é sempre expressão da mesma essência de cada indivíduo no seu esforço de auto-conservação.

O juízo de valor do qual, no escólio da proposição 9 da terceira Parte, exclui-se a prioridade em relação ao desejo é um hipotético juízo que seja independente do próprio desejo. As coisas se apresentarão de modo oposto uma vez esclarecido que todo juízo de valor coincide com a alegria ou com a previsão da alegria e que a alegria é satisfação do desejo. Entre as proposições 12 e 28, especifica-se a ligação entre a alegria e o desejo: o desejo tende àquilo que se imagina produzir alegria. Portanto, quando se diz que julgamos bom aquilo que desejamos, considera-se que julgamos bom tudo aquilo ao qual o desejo tende, ou seja, a alegria: “apetecemos e nos esforçamos para que exista aquilo que imaginamos que conduza à alegria” (ESPINOSA, 1998, III, P28, Dem.). O escólio da proposição 39 da terceira Parte, religando-se à proposição 9, pode assim traduzir o bem na alegria que deriva da satisfação do desejo:

“Aqui, por bem entendo *todo gênero de alegria* e qualquer coisa, além disso, que conduza a ela e, sobretudo, aquilo que satisfaça um desejo, quaisquer seja. Por mal, ao contrário, entendo todo tipo de tristeza e, sobretudo, aquilo que frustra o desejo. Acima, de fato, (no escólio da p. 9 dessa parte) mostramos que nós não desejamos alguma coisa porque consideramos que seja boa, mas, ao contrário, chamamos bem aquilo que desejamos; e, conseqüentemente, chamamos mal aquilo ao qual somos contrários; por isso, cada um julga ou estima, *segundo o próprio afeto*, aquilo que é bem ou que é mal, aquilo que é melhor ou que é pior e, enfim, aquilo que é ótimo e aquilo que é péssimo. Assim, o avaro considera que seja ótima a abundância de dinheiro e péssima a sua falta...” (ESPINOSA, 1998, III, P39, esc. [grifo meu])

Nesse trecho deve ser valorizada a remissão ao escólio da proposição 9, no qual se demonstrou que o juízo de valor segue o desejo, e o desejo exprime o esforço de permanecer no próprio ser que é comum à mente que possui ideias adequadas e à mente que possui ideias inadequadas. As previsões de alegria, os desejos e, enfim, os juízos de valor que derivam das ideias adequadas e das ideias inadequadas serão, obviamente, diferentes, mas aquilo que distingue as mentes que têm conhecimentos inadequados das outras não é a dependência do juízo de valor da alegria, ou seja, da satisfação do desejo, que vale em absoluto para todas as mentes, mas apenas as ideias que a mente possui e das quais o desejo deriva.

Depois que a proposição 8 da Parte IV mostrou que o conhecimento do bem e do mal é a consciência da alegria, ou seja, da satisfação do desejo, a proposição 19 da Parte IV pode, enfim, enunciar que “cada um, segundo as leis da sua própria natureza, *necessariamente* procura ou rejeita aquilo que julga bom ou mau” (ESPINOSA, 1998, IV, P19), e assim o demonstra:

“O conhecimento do bem e do mal (*pela p. 8 dessa parte*) é o próprio afeto de alegria ou de tristeza, enquanto somos conscientes dele; e por isso (*para a p. 28 da parte III*) cada um necessariamente procura aquilo que julga ser bom e, ao contrário, rejeita aquilo que julga ser mau. Mas esse apetite não é nada mais do que a própria essência ou natureza do homem (*pela def. de *Apetite que se vê no escólio da Prop. 9, p. III e pela def. dos Afetos**). Cada um, então, exclusivamente pelas leis da sua natureza procura ou rejeita aquilo que julga bom ou mau etc.” (ESPINOSA, 1998, IV, P 19, Dem.).

A busca necessária daquilo que cada um julga ser um bem se justifica *somente* graças ao fato de que julgar alguma coisa como um bem equivale a julgar que aquela coisa provocará alegria; desse modo, com efeito, a busca daquilo que se julga um bem se torna expressão necessária do esforço na direção do aumento da própria potência na qual se exprime a natureza de todo indivíduo.

Quando se pensava que o juízo de valor fosse independente do desejo se afirmava que “não procuramos, queremos, apeteçemos, nem desejamos alguma coisa porque consideramos que seja boa; mas, ao contrário, julgamos boa alguma coisa porque a procuramos, a queremos, a apeteçemos e a desejamos” (ESPINOSA, 1998, III, P 9); porém agora que sabemos que o juízo de valor coincide com a alegria e que o desejo tende sempre àquilo que provoca alegria, pode-se afirmar o oposto, ou seja, que “cada um, segundo as leis da sua própria natureza, necessariamente procura ou rejeita aquilo que julga bom ou ruim” (ESPINOSA, 1998, IV, P19, Dem.). O raciocínio completo de Espinosa é o seguinte: cada ser se esforça para auto-conservar-se, e esse esforço é a expressão necessária da sua própria natureza, nada o precede, logo não existe uma noção de bem e de mal independente desse esforço à qual esse esforço tenda, mas julgamos bom aquilo a que o esforço de auto-conservação, e portanto o desejo, se dirige (ESPINOSA, 1998, III, P 9). O esforço de cada ente tende

necessariamente ao incremento da própria potência, logo cada ente tende a realizar ações das quais derivará o sentimento da alegria (ESPINOSA, 1998, III, Props. 12–28); bom é, portanto, aquilo que se prevê que satisfaça o desejo proporcionando alegria (ESPINOSA, 1998, III, P 39 e IV, P 8); por isso, cada um “exclusivamente pelas leis da sua natureza necessariamente procura ou rejeita aquilo que julga bom ou mau” (ESPINOSA, 1998, IV, P 19), ou seja, aquilo que prevê que irá satisfazer o próprio desejo. E isso vale seja para o homem que tem ideias adequadas, seja para o homem que não as possui.

Como se viu, a remissão à proposição 8 mediada pela 19 é fundamental também na proposição 35 da Parte IV porque somente por meio dessa remissão justifica-se a tese segundo a qual o juízo de valor fundado sobre a razão produz necessariamente uma ação conforme, visto que, *pela própria natureza*, a mente se esforça para alcançar aquilo que lhe traz alegria. Esse esforço é um dado primitivo, não deriva de outra coisa, já que exprime a própria natureza da mente, e as ações que denominamos voluntárias não são nada mais do que a expressão desse esforço. Esse esforço está inscrito na própria natureza humana, portanto irá se endereçar a bens diferentes segundo as diferentes previsões de alegria que a mente projetar; em última instância, segundo os diferentes conhecimentos e as diferentes constituições de cada indivíduo. O avaro, sabe-se, necessariamente procura o dinheiro, mas o filósofo necessariamente irá procurar o verdadeiro útil e a beatitude. A mente, então, pelo seu aspecto eterno do qual a razão é a expressão, irá exprimir sua própria natureza no esforço e, portanto, no desejo do conhecimento:

“O esforço de conservar a si mesmo não é nada além da essência da própria coisa [...]. Mas a essência da razão não é nada mais do que a nossa mente enquanto compreende de forma clara e distin-

ta [...], portanto, tudo aquilo que nos esforçamos para fazer com a razão não é nada mais do que compreender”; “a mente, enquanto raciocina, não poderá conceber nada de bom para si senão aquilo que a conduz compreender” (ESPINOSA, 1998, v, P 26, Dem.).

Por isso, o supremo bem da razão é o conhecimento de Deus (ESPINOSA, 1998, v, Props. 26–28). Como Espinosa dirá no capítulo IV do apêndice à Parte IV: “o fim último do homem que é guiado pela razão, ou seja, o seu supremo desejo, com o qual ele tenta moderar todos os outros, é aquele pelo qual é levado a conceber adequadamente a si mesmo e a todas as coisas que podem cair sob sua inteligência”; os desejos podem ser vencidos apenas por outros desejos e a razão possui os seus.

A filosofia de Espinosa é toda voltada a produzir uma mutação dos conhecimentos e, portanto, dos desejos; em última instância, uma mutação da natureza do agente, uma mutação da qual irá derivar, necessariamente, uma mutação na especificação dos bens e nas ações, porque, mudando a natureza da mente, serão diferentes as coisas que provocam alegria e que serão, desse modo, desejadas. Não por acaso, o supremo bem no qual consiste o conhecimento de Deus comporta um componente afetivo: a alegria; naturalmente: “quem conhece as coisas (com o terceiro gênero de conhecimento) *passa à mais alta perfeição humana e, conseqüentemente (pela Def. 2 dos Afetos) é tocado pela alegria mais alta*” (ESPINOSA, 1998, v, P 27, Dem.) (itálicos meus). O componente afetivo é intrínseco ao juízo de valor e, ao mesmo tempo, exprime a natureza do sujeito e motiva a sua ação. Por isso, o homem que usa a razão não poderá senão desejar o seu verdadeiro útil. E por isso, em última análise, ou seja, porque o comportamento segundo a razão não é fruto de uma livre escolha, mas consequência necessária dos desejos que derivam da posse de ideias adequadas, a virtude não espera um prêmio, mas é um prêmio em si mesma. A ação virtuosa, de fato, é a satisfação de um desejo.

SPINOZA AND THE KNOWLEDGE OF GOOD AND EVIL

ABSTRACT: The definitions of good and evil that open Part iv of Ethics seem to position Spinoza definitely among philosophers who considered it possible to define them by means of propositions susceptible of truth and falsity, bringing thus the origin of these notions back to the reason. On the other hand, proposition 8 of the same part states unequivocally that the knowledge of moral values is entirely reducible to an emotional state. Given this apparent paradox, it is then a question of whether and how the definitions of good and evil and proposition 8 of Part iv can be reconciled. The article shows that the philosophy of Spinoza seeks to produce a mutation of the knowledge and therefore of the desires; ultimately, a mutation of the nature of the agent, from which follows necessarily a mutation in the specification of goods and actions, because, by changing the nature of the mind, the things that will cause joy and be thus desired will be different. Not by chance the supreme good, the knowledge of God, has an affective component: joy. We aim to show that the affective component is intrinsic to the value judgment and, at the same time, expresses the nature of the subject and motivates its action. Hence, the man who uses reason can not but desire what is truly useful to him.

KEYWORDS: Spinoza, well, evil, affection, judgment, useful

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENNET, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Hackett Publishing Company, Indianapolis.

- BROAD, C. D. (1944), *Five Types of Ethical Theory*. London, Kegan Paul.
- DELLA ROCCA, M. (2008). *Spinoza*, London and New York, Routledge, p. 175-205.
- ESPINOSA (1998). *Ethica*. Tradução italiana de Emilia Giancotti, Milano, Editori Riuniti.
- _____ (2014). *Breve tratado*. Tradução de Fragoso, E., e Oliva, L.C., Belo Horizonte: Autêntica.
- _____ (2015). *Tratado da emenda do intelecto*, tradução de Cristiano Novaes de Rezende, Campinas: Editora da Unicamp.
- FRANKENA, W. (1977). *Spinoza on the Knowledge of Good and Evil*, “Philosophia. Philosophical Quarterly of Israel”, p. 15-44.
- GARRETT, D (1996). *Spinoza’s ethical theory*, in *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge U. P., p. 267-314.
- HUME, D (1980). *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press.
- KLEVER, W. (1993). *More About Hume’s Debt to Spinoza*, “Hume Studies”, XIX, p. 55-74.
- LANDUCCI, S (2001). *L’etica e la metaetica de Espinoza*, “Rivista di filosofia”, XCII.
- ROHATYN, D. A. (1976). *Spinoza’s emotivism*, in *Spinoza’s Metaphysics. Essays in Critical Appreciation*, ed. J. B. Wilbur, Assen, Van Gorcum.