

# DEUS ENQUANTO FIM ÉTICO: UMA ANÁLISE SOBRE A FELICIDADE NA FILOSOFIA DE SPINOZA

Carlos Wagner Benevides Gomes \*

DOI: <https://doi.org/10.52521/conatus.v16i27.14921>

## 1 A UNIÃO A DEUS ENQUANTO FELICIDADE NO BREVE TRATADO

No *Breve Tratado, do homem e do seu bem-estar*<sup>1</sup>, a questão da felicidade é tratada mais especificamente a partir da Segunda Parte, capítulo XIX (*Da nossa felicidade, etc.*). Primeiramente, Spinoza retoma algumas discussões dos capítulos anteriores, como a questão do conhecimento verdadeiro do bem e do mal<sup>2</sup> e sobre a verdade e a falsidade, que corroboram para sua investigação ética, ou seja, que “podemos alcançar nosso bem-estar, a saber, o amor de Deus (que observamos ser nossa suma felicidade) [...]” (KVII/19/1, SO1, p. 88, grifos do autor). Conjuntamente a isso, como podemos nos livrar das paixões que são más a partir do momento em que temos um conhecimento verdadeiro acerca do bem e do mal, da verdade e da falsidade. Neste sentido, Spinoza partirá da explicação da causa das paixões pelo exame sobre o corpo e o espírito, com o intuito de

descobrir como destruir (ou melhor, moderar) certas paixões e se isso seria possível através da razão para, enfim, falarmos de um *amor a Deus*. Sobre a existência do corpo, Spinoza diz que isso é evidente pelo mesmo fato de que Deus é e existe, enquanto uma substância que consiste em infinitos atributos infinitos, dos quais a extensão faz parte de todos os corpos. Assim como o corpo, o pensador holandês também se refere à mente, pois “o que aqui dissemos da extensão é igualmente válido para o pensamento e para tudo o que existe.” (KVII/19/6, SO1, p. 90, grifos do autor). Quando conhecemos a extensão não conhecemos senão aquilo que lhe pertence, ou seja, o movimento e o repouso nas coisas. Além do corpo, há a mente, pertencente ao atributo pensamento da substância, que justificará algumas mudanças nos movimentos corpóreos. É o que Spinoza exemplifica ao dizer que graças à mente, a ideia de nosso corpo, que “está unida de tal maneira que ela e o corpo assim constituído fazem juntos um todo” (KVII/19/9, SO1, p. 91), sabemos porque nosso corpo movimentando-se para um lado venha a mover-se para outro. Mais adiante, diz o autor da *Ética*: “Depois de haver falado das ações da mente no corpo, vejamos agora as do corpo na mente.” (KVII/19/13, SO1, p. 93). O corpo se faz perceber pela mente e também por outros corpos. No entanto, nada do que ocorre na mente pode ser causado pelo corpo, pois como dirá Spinoza, mente e corpo (como vimos no capítulo 1, tópico 2.2) fazem parte de dois diferentes atributos, a extensão e o pensamento, que são independentes entre si, daí termos na filosofia spinozana a chamada teoria de um paralelismo dos atributos.

Em seguida, Spinoza mostra que o amor, o ódio e a tristeza, enquanto paixões ou afetos não devem ter suas causas buscadas pelo corpo, mas pela mente,

\* Pós-doutorado/Bolsista CAPES – PPGFil-UECE. Doutor e Mestre em Filosofia - UFC. Licenciado e bacharel em Filosofia - UECE. Membro do GT Benedictus de Spinoza - UECE. E-mail: carlos.benevides@uece.br

1 Utilizamos esta obra e a citamos conforme a seguinte abreviatura e sigla: por exemplo, KVII/2/1 = *Breve Tratado (Korte Verhandeling)*, Parte II, Capítulo 2 e parágrafo 1. O KV foi escrito em holandês e antes da grande obra *Ética* sendo composto por duas partes, na primeira (*De Deus e de quanto lhe pertence*), com dez capítulos e dois diálogos; na segunda (*Do homem e de quanto lhe pertence*), vinte e seis capítulos com um apêndice. Neste sentido, considerou-se o tratado como uma espécie de “*Ética holandesa*” ou esboço e ensaio do que seria a *Ética* de Spinoza, sobretudo seu sistema ontológico e seu rigor lógico e geométrico, por exemplo, com a utilização de um Apêndice geométrico (*Apêndice: Demonstração geométrica*).

2 Conforme demonstrará Spinoza na Parte I, capítulo X (*o que são o bem e o mal*) do *Breve Tratado*, o bem e o mal são apenas entes de razão, ou seja, não existem na natureza, assim, não são nem coisas nem ações. No entanto, o filósofo holandês relativiza, tal como fará na *Ética*, o bem e o mal absolutos, pois o que há é o bom ou útil para o ser e o mau ou o nocivo para o ser.

[...] porque todas as ações do corpo devem provir unicamente do movimento e do repouso – e como vemos clara e distintamente que um amor não pode desaparecer senão pelo conceito, por nós adquirido, de uma coisa melhor, *daí segue claramente que se chegamos a conhecer a Deus por um conhecimento ao menos tão claro como o que temos do nosso corpo, então devemos ser unidos a ele mais estreitamente do que com nosso corpo, e como que nos apartar deste último.* (KVII/19/14, SO1, p. 93, grifos do autor).

Para o pensador holandês, estamos estreitamente ligados a Deus, porque sem ele não existiríamos, assim, devemos conhecê-lo senão por ele mesmo. Dito tudo isso, dirá nosso autor, fica claro a causa das paixões, como o amor, o ódio e a tristeza e como seus efeitos diferem na mente e no corpo. Por fim, segue-se que o corpo não é a causa principal das paixões, pois ainda que existisse algo diferente em nós este algo não poderia agir sobre a mente nem mais nem menos do que ocorre geralmente no corpo. Logo, as paixões são causadas pela mente de diversas formas dependendo do conhecimento verdadeiro ou falso que ela venha a ter dos objetos. Spinoza conclui o capítulo XIX (*Da nossa felicidade, etc.*) sem, no entanto, concluir no que consiste esse amor a Deus. Todavia, mais adiante, o amor será apresentado como um afeto alegre de suma importante para o aumento da potência humana na medida em que nos afasta de ideias falsas e afetos tristes, como o ódio e a tristeza. Assim, o amor foi tematizado nos *Diálogos do Breve Tratado*<sup>3</sup>. Sobre o amor a Deus, só veremos mais explicitamente no capítulo XXVI (*Da verdadeira liberdade, etc.*): “Pois vimos que fora de Deus nada existe que possa nos dar alguma salvação; e que é uma verdadeira liberdade estar e permanecer atado pelas amáveis cadeias do seu amor.” (KVII/26/5, SO1, p. 109). Spinoza, neste sentido, nos mostra em que consiste este amor a deus: um sumo bem que deve ser buscado cuja nossa união com ele é a nossa suprema salvação ou felicidade<sup>4</sup>. A partir desta união imediata com Deus, pelo conhecimento verdadeiro que dele temos e do conhecimento de nós mesmos, considerando

a forma como devemos buscar o benefício de nosso corpo e mente, também alcançamos, além da felicidade, a nossa liberdade.

## 2 O BEM VERDADEIRO ENQUANTO SUMA FELICIDADE NO TRATADO DA EMENDA DO INTELLECTO

Por sua vez, vejamos agora como o tema da felicidade perpassa na obra inacabada e póstuma, o *Tratado da Emenda do Intellecto*<sup>5</sup>. Spinoza elaborou um método racionalista no qual propõe uma correção intelectual (*intellectus emendatione*)<sup>6</sup>, projeto que se assemelha ao método filosófico (um caminho para o conhecimento verdadeiro das coisas, como sugere o subtítulo da obra<sup>7</sup>) de Descartes quando se pretende desprezar todas as opiniões tomadas como sólidas a partir dos sentidos, mas distinto da dúvida metódica que, para Spinoza, é dispensável. Para o pensador holandês, a dúvida é uma ideia falsa e inadequada a partir do processo de erro e de abstração ou uma indecisão da mente. Somado a isso, seu método, diferentemente de qualquer outro empenhado na simples busca pela verdade, é antes reflexivo, e toma o princípio epistemológico spinozano da ideia *index sui* (a ideia verdadeira).

Eis como Spinoza inicia seu tratado:

Depois que a experiência me ensinou que tudo aquilo que frequentemente ocorre na vida comum é vão e fútil; e como eu visse que tudo o que eu temia e o que me levava a temer nada tinha em si mesmo de bom nem de mau senão enquanto por isso o ânimo fosse movido, pus-me finalmente a inquirir se dar-se-ia algo que fosse um bem verdadeiro e comunicável de si, ainda, se dar-se-ia algo que, descoberto e adquirido, me fizesse fruir, pela eternidade, uma contínua e suma alegria. (TIE §1, SO4, p. 5).

Que seria este bem verdadeiro (*verum bonum*)? Como podemos observar, Spinoza nos dá uma pista ao dizer o que este bem proporciona aos homens: uma suprema alegria. Buscar tal bem exige do homem certo conhecimento das coisas que são, muitas vezes, banais e comuns nas suas vidas. O filósofo holandês nos diz que

5 Para a citação dessa obra, seguiremos a numeração em algarismo arábico dos parágrafos estabelecida pela *Opera*, volume 2 (Leipzig, 1844) de Carl Hermann Bruder. Exemplo: TIE §7 = *Tratado da Emenda do Intellecto*, parágrafo 7.

6 Esta noção de emenda ou de correção do intelecto fora empregada desde Bacon e Descartes.

7 *Tratado da Emenda do Intellecto, e da via pela qual ele se dirige da melhor maneira ao verdadeiro conhecimento das coisas.*

3 Cf. SPINOZA, B. *Breve Tratado*, sobretudo, o Diálogo da Parte I (*Diálogo entre o Intellecto, o Amor, a Razão e a Concupiscência*) e a Parte II, capítulo V (*Do amor*).

4 Ainda sob a análise do KV, Spinoza coloca esta busca da nossa união com Deus como um verdadeiro fim que um “homem perfeito” deve se empenhar.

há três coisas que são bastante estimadas pelos homens como se fossem um sumo bem e uma suprema felicidade: as riquezas, a honra e o prazer. Estas coisas fazem com que a mente esteja “distraída a tal ponto que ela não pode pensar nem um pouco em algum outro bem.” (TIE §3, SO1, p. 5). O indivíduo se entrega à volúpia considerando-a como boa, mas logo o proporciona uma suma tristeza e perturbação na mente quando ela se torna excessiva a ponto de ele não desejar mais outra coisa. Quanto à honra e às riquezas, a mente se distrai quando as buscam por si mesmas, tomando-as como o sumo bem ou fim último. As riquezas geralmente causam entre os homens a cobiça desenfreada de outros que os perseguem e até causam a morte dos que possuem tal riqueza. Nas honras, os homens enfrentam muitas dificuldades, pois para alcançá-las utilizam-se da admiração dos outros, ou seja, “fugindo do que vulgarmente os homens fogem e buscando o que vulgarmente buscam.” (TIE §5, SO1, p. 6).

Por conseguinte, sabendo da futilidade de tais bens comuns ou vulgares, Spinoza se indaga o que seria verdadeiramente útil, que seria um novo propósito para a vida. A aposta do filósofo holandês era cara, pois exigia dele a possibilidade de trocar um bem certo por um bem incerto ao privar-se de muitas coisas ordinárias. No entanto, ao refletir melhor, viu que poderia também trocar males certos por um bem certo. Estes males que parecem provir da nossa infelicidade ou felicidade, que depende da qualidade do objeto a que nos prendemos pelo amor, pois jamais buscamos aquilo que não amamos. Segundo Spinoza, somente o amor por coisas eternas e infinitas proporcionam uma alegria de ânimo, pois esta é desprovida de tristeza e deve ser buscada com todas as forças. De fato, por mais que o homem se esforce racionalmente, ele estará sempre sujeito à honra, à riqueza e ao prazer dos sentidos e isto justifica porque o autor adverte que, mesmo conhecendo estas coisas verdadeiramente pela mente, não se livraria tão facilmente delas. Neste sentido, estes bens considerados só serão nocivos se buscados por eles mesmos, mas não com vistas a outros fins já que assim podem ser moderados. Quando o pensador holandês tenta definir o sumo bem, ele nos aponta para aquilo que o *Breve Tratado* já nos afirma sobre o bem

e o mal; que são coisas relativas, pois o que há é o bom ou mau para cada indivíduo. Quando os homens compreendem as coisas segundo uma ordem eterna e necessária da natureza, eles compreendem o que é o sumo bem que é o fruir do homem, se possível com outros indivíduos, de uma natureza mais perfeita (TIE §13). De que forma o homem veria sua natureza mais perfeita, ou nas palavras de Spinoza, mais “firme”? O autor nos antecipa: a partir do conhecimento da união da mente com a Natureza inteira, ou seja, Deus.

Portanto, Spinoza demonstra, numa preocupação pedagógica, o fim imanente de sua epistemologia (e que será também inseparável de sua ética), que consiste em repassar e compartilhar para o máximo de pessoas esse conhecimento da natureza nos levando à suma felicidade:

Aqui está, então, o fim ao qual tendo, a saber: adquirir tal natureza e *esforçar-me para que muitos a adquiram comigo*; isto é, também pertence à minha felicidade *trabalhar para que muitos intelijam o mesmo que eu e para que o intelecto e o desejo deles convenham inteiramente com meu intelecto e meu desejo.* (TIE §14, SO1, p. 8, grifos nossos).

Ademais, ainda segundo essa passagem, podemos pensar a finalidade imanente como conhecimento das causas das coisas e que seria o conhecimento de acordo com a ordem e a lei da natureza. Este conhecimento adequado precisaria fazer parte do projeto ético spinozano, ou seja, da busca por uma vida melhor em comum, para que esta finalidade imanente aconteça de forma mais comum entre os modos de vida, cujos pontos de vistas são, muitas vezes, diversos.

### 3 A BEATITUDE ENQUANTO A PRÓPRIA VIRTUDE NA ÉTICA

Por fim, para que explicitemos a felicidade na *Ética* de Spinoza, será preciso que delimitemos três questões que se relacionam: o amor, a virtude e a beatitude<sup>8</sup>, presentes na

8 Se observarmos a história da filosofia, veremos que o termo latino *beatitudo* não é originariamente spinozano, já que remonta, por exemplo, desde Sêneca e Agostinho. Idalgo José Sangalli (1998), em seu livro *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiana*, investiga com precisão o problema da beatitudo, associada à felicidade, partindo da *eudaimonia* de Aristóteles passando pela *beatitudo* de Sêneca, o retorno ao uno-bem de Plotino e a *beatitudo* de Agostinho. Conforme pretendeu o autor: “[...] pretende-se possibilitar uma melhor compreensão da natureza da

Parte V (*Da Potência do intelecto ou da Liberdade Humana*). No prefácio à Parte V da *Ética*, o autor nos informa seu objetivo maior:

Passo, finalmente, à outra parte da ética, que versa sobre a maneira, ou seja, a via que conduz à liberdade. Nela me ocuparei, portanto, da potência da razão, mostrando o que a própria razão pode sobre os afetos e, a seguir, o que é a Liberdade da mente ou a felicidade; [...]. (E5Pref, SO2, p. 277).

Spinoza se empenhou em explicar uma potência da mente e se ela teria um grau ou espécie de domínio a partir da razão para moderar os afetos. No entanto, ele criticou a concepção estoica de que, dependentes de nossa vontade, os afetos possam ser dominados inteiramente.<sup>9</sup> Segundo o nosso filósofo, o “afeto que é uma paixão deixa de ser paixão tão logo formemos dele uma ideia clara e distinta dele.” (E5P3)<sup>10</sup>. Segundo a teoria da ação e da paixão nos Afetos exposta na Parte III da *Ética*, o afeto pode ser considerado tanto ação, se agimos fundados em causa adequada por meio de uma ideia clara e distinta (um conhecimento verdadeiro), como paixão, se padecemos fundados em causa inadequada cujas ideias são confusas e mutiladas (um conhecimento falso). Assim, quanto mais conhecemos um afeto, tanto maior é a nossa potência sobre ele, pois enquanto “a mente entende todas as coisas como necessárias, nesta medida tem maior potência sobre os afetos, ou deles padece menos.” (E5P6, SO2, p. 284). Como vimos anteriormente, sobre a liberdade humana, o pensador holandês

felicidade, do que ela é e de como é feita a passagem da noção de *felicidade* pagã (*eudaimonia*) para a noção de *felicidade* cristã (*beatitudo*) e as possíveis relações, especificamente em um de seus primeiros e principais representantes (Agostinho), no encaixe de algumas de suas obras filosóficas específicas.” (Sangalli, 1998, p. 11, grifos do autor).

9 Spinoza dirige-se criticamente aos estoicos ao considerarem que “os afetos dependem absolutamente de nossa vontade e que podemos imperar absolutamente [*absolutè imperare*] sobre eles.” (E5Pref).

10 Esta passagem de um afeto-paixão para um afeto-ação será fundamental para entendermos a felicidade humana, ou seja, há um tipo de “mutação de afeto” como explicou Maite Larrauri (2009, p. 70): “Spinoza acha que pode haver uma mutação do afeto passivo em afeto ativo, sem alteração da sua natureza, sem nos transformarmos em anjos e sem negarmos a nós mesmos. É algo que podemos conseguir se instalarmos o conhecimento racional em nossas vidas, isto é, o conhecimento das relações, das combinações concretas. E, sem dúvida, essas mutações são um anúncio da felicidade.”

apresentou o que ele chamou de remédios para os afetos, baseado no conhecimento que devemos ter dos afetos e na separação destes do que é por pensamento e do que é por imaginação, dentre outras características, como a necessidade de ordenação e concatenação dos afetos entre si pela mente. A mente tem como sumo esforço e virtude entender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento (intuitivo). Assim, a potência de pensar da mente é o poder (*potestas*) de entender clara e distintamente os afetos<sup>11</sup>. Uma ideia verdadeira ou a razão não vence uma paixão simplesmente por ser uma ideia verdadeira ou razão. Apenas uma paixão vence outra paixão e se for mais forte e contrária que a outra. Diferentemente da hipótese de uma razão onisciente que teria o poder ou império absoluto sobre as paixões como pensaram os estoicos. Isso refuta a ideia de um puro e simples intelectualismo no racionalismo spinozano<sup>12</sup>. Uma diferença assinalada na *Ética* de Spinoza é que, na Parte IV, se diz que somos governados pelos afetos (império ou poder da *fortuna* sobre a razão<sup>13</sup>) e que na Parte V temos o “governo” dos afetos (império da razão<sup>14</sup> sobre os afetos). No entanto, Spinoza não fala no sentido de um império (*imperium*) da vontade sobre os afetos, mas de moderação (*moderatio*) dos afetos.

Para o autor da *Ética*, a mente precisa ser conduzida pela razão para conhecer Deus, pois o “sumo bem da mente é o conhecimento de Deus e a suma virtude da mente é conhecer

11 Mais ainda, como Spinoza chega a dizer, é possível termos um “conhecimento perfeito” de nossos afetos, mas antes disso, precisaríamos conceber “uma reta regra de viver ou certos dogmas de vida.” (E5P10S, SO2, p. 287).

12 Embora Spinoza defenda que os afetos oriundos da razão sejam mais fortes ou potentes do que aqueles que imaginamos e contemplamos como ausentes (E5P7), pois se referem necessariamente às propriedades comuns das coisas contempladas sempre como presentes. (E5P7D).

13 Cf. E4Pref.

14 Spinoza utilizou o termo *rationis imperio* na seguinte passagem: “[...] Portanto, quem se empenha em moderar seus afetos e apetites pelo só amor da Liberdade, aplica-se, o quanto pode, em conhecer as virtudes e suas verdadeiras causas, e em encher o ânimo do gozo que se origina do verdadeiro conhecimento delas; [...] E aquele que diligentemente observar estas coisas (e, de fato, não são difíceis) e exercitá-las, em breve espaço de tempo poderá dirigir suas ações, no mais das vezes, pelo *império da razão*.” (E5P10S, grifo nosso). Como ressaltou Chaui (2016, p. 536), esse “império da razão não se exerce sobre a ordem natural (pois o homem não é *imperium in imperio*), mas sobre a própria mente, isto é, sobre ideias mais fortes do que imagens.”

Deus.” (E5P28)<sup>15</sup>. Este desejo de conhecer a Deus desemboca, assim, no terceiro gênero de conhecimento onde a mente percebe as coisas sob o aspecto da eternidade (*sub species aeternitatis*). Assim, a potência da mente, a condução pela razão e o desejo de conhecer a Deus, enquanto causa primeira e conhecimento verdadeiro das coisas, são momentos importantes para a construção de uma felicidade humana. O homem pode alcançar uma vida feliz se conduzido pela razão a partir da potência de sua mente que, ao conhecer clara e distintamente suas ações e afetos, aproxima-se da causa primeira, ou seja, Deus, pois quem “entende clara e distintamente a si e seus afetos ama a Deus; e tanto mais quanto mais entende a si próprio e a seus afetos.” (E5P15, SO2, p. 290). Porém, resta-nos ressaltar o problema do amor na filosofia spinozana, precisamente o amor a Deus (*amor erga Deum*)<sup>16</sup>, abordado no *Breve Tratado* como vimos acima, e o amor intelectual de Deus (*amor dei intellectuallis*) como condição para o homem livre alcançar a beatitude (*beatitudo*) ou felicidade<sup>17</sup>. Para tanto, primeiramente precisamos saber o que é o amor. Conforme apresentou nas *Definições dos Afetos* da Parte III da *Ética*, “O amor é a alegria conjuntamente à ideia de causa externa.” (E3AD6). Por conseguinte, Spinoza transporta o amor, enquanto afeto, para a figura da Substância absolutamente infinita (Deus). Este amor a Deus deve ocupar a mente ao máximo. Poderíamos nos perguntar se Deus amaria alguém, mas, não sendo este afetado por afetos de alegria ou de tristeza, nem ama nem odeia ninguém. Assim, ninguém pode esforçar-se para que Deus o ame. Além disso, não é possível que odiemos Deus, pois o amor para com Ele (que não é algo religioso e transcendente, mas imanente) não pode ser transformado em ódio porque não há tristeza na ideia de Deus. Segue-se que este amor é o sumo bem, comum a todos os homens.

15 Farias Brito (2012, p. 209), por exemplo, ao comentar o problema da finalidade em Spinoza, defende que esse conhecimento que a mente tende sobre Deus consiste numa finalidade maior, ou melhor, do próprio mundo, uma vez que “O conhecimento é, pois, uma aspiração universal; e o fim de toda essa atividade infinita, do cosmos, o fim da evolução universal é conhecer; ou mais precisamente: o conhecimento é a finalidade do mundo.”

16 Em geral, o problema do amor a Deus perpassa as proposições 15 a 20 da Parte V.

17 Sobre a relação spinozana entre a suma felicidade e a beatitude cf. E4A4.

Spinoza teria definido “três gêneros de amor”<sup>18</sup>. O primeiro gênero, conforme a *Definição dos Afetos* da *Ética*, seria o amor ordinário ou comum (*amor communis*)<sup>19</sup>. Por ser um afeto, este tipo de amor pode nos levar à servidão. O segundo gênero é o amor a Deus (*amor erga deum*), que é considerado o “mais constante dos afetos”<sup>20</sup>; ele é racional e ligado ao sumo bem. A partir dele, temos o terceiro gênero: o amor intelectual de Deus (*amor intellectualis Dei*)<sup>21</sup>,

18 Conforme assinalou Ramond (2010, p. 19): “E o amor, em conformidade com uma tradição filosófica que remonta pelo menos Platão, revela-se o motor dessa realização do homem por transmutações progressivas de sua afetividade, segundo os três estágios do ‘amor ordinário’ (*amor communis*, afeto passivo), do ‘amor a Deus’ (*amor erga deum*), afeto ativo [...] e do ‘amor intelectual de Deus’ (*amor intellectualis Dei*), que nos põe diretamente no plano da eternidade, sem ‘aumento’ possível de nossa potência de agir, plenamente realizada em nós tal como o é em Deus [...]”. Por sua vez, Chauí (2016, p. 584) distinguiu os gêneros de Amor nos seguintes termos: “Além de distinguir do amor imaginativo, o amor intelectual se distingue também do amor a Deus, deduzido na primeira parte do *De Libertate* [Parte V da *Ética*].”

19 Spinoza utiliza o termo amor comum (*communi Amore*) enquanto um afeto sujeito a vícios e direcionado às coisas finitas com o propósito de diferenciá-lo de um amor à coisa imutável e eterna. (E5P20S). Enquanto paixão, este amor (E3AD6) é, segundo Larrauri (2009, p. 77), algo que não contribuiu para a obtenção de nossa liberdade e felicidade: “[...] o amor-paixão é um mau sentimento, o nível mais baixo da liberdade e o mais distante da felicidade.”

20 Cf. a já citada E5P20S. “Amar a Deus é conhecer e conhecer é ser livre: liberdade que irmana os homens, indicando-lhes o caminho da verdadeira felicidade.” (Nogueira, 1976, p. 119). Segundo o pesquisador brasileiro, alguns spinozanos viram a teoria do amor a Deus como um resgate do pensamento de Léon Hebreu (1464-1530) cujo livro *Diálogos de Amor* Spinoza tinha em sua biblioteca. Porém, amor a Deus de Hebreu caracterizava um idealismo e misticismo judaico que não condizia com o pensamento de Spinoza.

21 No TTP, mais precisamente no quarto capítulo (*Da Lei divina*), próximo à teoria do amor intelectual de Deus da *Ética* V, Spinoza já falara de um conhecimento intelectual de Deus e do amor a Deus enquanto suma felicidade e fim último do homem: “[...] o mais perfeito e o que mais participa da suma felicidade é, necessariamente, aquele que ama acima de tudo o *conhecimento intelectual de Deus*, ou seja, do ser absolutamente perfeito [...] O nosso supremo bem e a nossa felicidade resumem-se, pois, no conhecimento e *amor de Deus*. Os meios que essa *finalidade* requer de todas as ações humanas, isto é, o próprio Deus na medida em que a ideia dele está em nós, podem designar-se por mandamentos de Deus [...] Por isso, a regra de vida que concerne essa finalidade poderá com razão chamar-se lei divina.” (TTP4/6, SO3, p. 60, grifos nossos). Mais ainda: “Sendo o *amor de Deus a suprema felicidade*, a *beatitudo do homem*, o fim último e o objetivo de todas as suas ações, só segue a lei divina quem procura amar a Deus, não por temer o castigo nem por amor de nenhuma outra coisa, sejam prazeres, fama, etc., mas apenas porque

principal objeto de estudo das proposições 32, 33, 35, 36 e 37 da Parte V:

Do terceiro gênero de conhecimento [Intuitivo] origina-se necessariamente o Amor Intelectual de Deus. Pois deste gênero de conhecimento origina-se (*pela prop. preced.*), a Alegria conjuntamente à ideia de Deus como sua causa, isto é (*pela 6. Def. dos afetos*), o Amor de Deus [...] e é isto o que chamo de amor intelectual de Deus. (E5P32C, SO2, p. 300).

Trata-se de um amor intelectual e eterno que se distingue de qualquer outro. Para Spinoza, “Deus ama a si próprio com um Amor intelectual infinito.” (E5P35, SO2, p. 302). Mas esta proposição parece expressar um paradoxo, pois se Deus ama a si mesmo, também amaria os homens (modos finitos de Deus que existem Nele e não fora Dele), o que contraria a proposição segundo a qual Deus não ama e nem odeia nada ou ninguém. No entanto, longe de contradizer-se, Spinoza explica que se trata de um amor intelectual da mente para com Deus, ou seja, uma parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo. Portanto, “nada é dado na natureza que seja contrário a este amor intelectual, ou seja, que o possa suprimir.” (E5P37, SO2, p. 303). Assim, a diferença do amor intelectual de Deus e o amor a Deus, para o autor da *Ética*, é que aquele está no plano da eternidade (entendemos como coisa eterna) enquanto que este está no da duração (apenas o imaginamos como coisa presente). (E5P32C).

Poderíamos questionar aqui qual seria a relação entre virtude e beatitude. Como vimos, Spinoza colocou a virtude (*virtus*) como a busca de uma maneira de viver e de existir e a afirmação do desejo como força do ser (o *conatus*). O homem age por virtude quando está fundado na causa adequada, ou seja, quando age conhecedor das causas que o determinam conhecendo, assim, claramente as coisas. O determinante da virtude é o desejo de conhecimento. Segundo Spinoza, “Não pode ser concebida nenhuma virtude anterior a esta (a saber, o esforço para se conservar).” (E4P22, SO2, p. 225). Assim, “[...] entendemos claramente em que coisa consiste nossa

conhece a Deus, ou seja, porque sabe que o conhecimento e o amor de Deus são o bem supremo.” (TTP4/7, SO3, p. 60, grifo nosso). Assim, mais uma vez, Spinoza ressalta que o conhecimento e o amor de Deus são o fim último que direciona todas as nossas ações.

salvação<sup>22</sup> ou felicidade ou liberdade: no amor constante e eterno a Deus, ou seja, no amor de Deus aos homens.” (E5P36S, SO2, p. 303). Sendo ao mesmo tempo liberdade e salvação, a felicidade é para o sábio “consciência de si e experiência de si.”<sup>23</sup> Traduzida também por felicidade<sup>24</sup>, a Beatitude é uma satisfação de ânimo; conforme a célebre proposição spinozana: “A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude. E não gozamos dela porque coibimos a lascívia, mas, é porque gozamos dela que podemos coibir a lascívia.” (E5P42, SO2, p. 307). Esta *beatitudo* é o amor para com Deus a partir do terceiro gênero de conhecimento (Amor intelectual de Deus). Ou seja, Deus se torna nosso mais importante objeto de amor eterno, capaz de nos fornecer satisfação plena e duradoura. Este amor que está referido à mente e sua ação é a própria virtude. Quanto mais a mente (a potência do intelecto) segue este amor divino, maior é o seu poder em refrear os apetites lúbricos e menos padece dos afetos passivos. Para Spinoza, seguirá da nossa própria essência (o Desejo), buscar viver, agir e ser feliz, pois nos esforçaremos para isso (E4P21D). A busca da felicidade será determinada não pelo livre-arbítrio, mas pelo nosso *conatus* (cujo

22 Embora o termo latino *salus* não tenha nenhum cunho teológico, ele é corrente em Spinoza para explicar o processo de conquista dessa beatitude que o homem pode alcançar. Como bem observou Paula (2017, p. 38, grifo nosso), a salvação constitui uma finalidade da mente humana: “O conhecimento da origem e natureza da mente humana tem, como sabemos, *um fim preciso*: a salvação, não religiosa, mas ética, do ser humano, levando-o a gozar da suma beatitude ou liberdade.” Mais adiante, diz o pesquisador spinozano, essa salvação apresenta três dimensões: afetiva, ética e cognitiva. (Paula, 2017, p. 239).

23 MISRAHI, R. *A Felicidade*, 2001, p. 12.

24 Embora seja comum a associação entre alegria e felicidade, como vimos no TIE com os termos “suma alegria” e “suma felicidade”, é importante notar que Spinoza dissociou na *Ética*: de um lado, a alegria é apenas um afeto, uma transição para uma maior perfeição, esforçando-se para a felicidade, por outro lado, a felicidade é mais estável porque a mente é dotada da própria perfeição. (E5P33S). Conforme assinalou Larrauri (2009, p. 91), os ignorantes são aqueles que identificam alegria e felicidade, por isso que, muitas vezes, associam esta às coisas passageiras. Por sua vez, Paula (2017) já mostra que a experiência da alegria é um determinante fulcral para se alcançar a felicidade e essa experiência, ele chamou de “processo liberador”: “Eis por que a nossa tese é a de que da alegria nasce a felicidade. É porque gozamos de alegrias e na medida em que gozamos delas que podemos ser levados a iniciar o percurso que conduz à Felicidade.” (PAULA, op. cit, p. 30).

fim ou apetite é a conservação), nosso único “sentido”<sup>25</sup> para essa busca. Assim, desejaremos ser feliz tanto quanto pudermos, pois longe de alcançarmos uma felicidade absoluta, vivemos em uma contínua variação (*continuâ variatione*) onde poderemos ser mais ou menos felizes ou infelizes. (E5P39S).

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com isso, chegamos à conclusão de que a busca pela felicidade, a partir da busca por Deus como objeto maior, sob as análises do *Breve Tratado*, *Tratado da emenda do Intelecto e Ética*, fundamenta-se, respectivamente, em um único fim ético (imanente e não transcendente) do homem: a união com Deus (sumo bem), a busca da união da mente com a Natureza inteira, ou seja, Deus (bem verdadeiro) e o amor intelectual a Deus (beatitude).



25 Se há um sentido para nossa existência, diz Balthasar Thomass (2008, p. 95, grifo do autor), “resume-se, assim, à simples *felicidade* de existir, à alegria de ser si mesmo e de se exprimir através das suas acções”. Por sua vez, Misrahi (2001, p. 27-8, grifo do autor), nos apresentou uma significação existencial própria da ética relacionada aos fins que estabelecemos: “[...] para agir, é preciso antecipar os fins e escolher aqueles que nos levarão na direção de nosso futuro: por isso essa interrogação diz respeito aos sentidos e conteúdos que queremos dar à nossa vida. Esse questionamento mais original, mais concreto e mais vasto sobre o sentido – a orientação e a significação – que se deve dar à nossa existência é precisamente o que se chama de ética.”

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRITO, F. **Finalidade do mundo**: estudos de filosofia e teleologia naturalista (Tomo II). Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2012.
- CHAUI, M. **A nervura do real - imanência e liberdade em Espinosa**. v. 2 (Liberdade). São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- LARRAURI, M; MAX, **A felicidade segundo Spinoza**. São Paulo: Ciranda Cultural, 2009. (Filosofia para Leigos).
- MISRAHI, R. **A felicidade**: ensaio sobre a alegria. Tradução de Flávia Nascimento. Rio de Janeiro: Difel, 2001.
- NOGUEIRA, A. **O método racionalista-histórico em Spinoza**. São Paulo: Mestre Jou, 1976.
- PAULA, M. F. **Alegria e felicidade**: a experiência do processo liberador em Espinosa. São Paulo: Edusp, 2017.
- RAMOND, C. **Vocabulário de Espinosa**. Tradução: Claudio Beliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- SANGALLI, I. J. **O fim último do homem**: da *eudaimonia* aristotélica à *beatitudo* agostiniana. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- SPINOZA, B. **Breve tratado**. Tradução e Notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. (Coleção Filo/Espinosa).
- SPINOZA, B. **Ética**. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.
- SPINOZA, B. **Spinoza opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heildelberg: Carl Winter, 1925; Ristampa 1972. Milano: Edição Eletrônica a cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.
- SPINOZA, B. **Tratado da emenda do intelecto**. Edição em latim e português. Tradução e nota introdutória de Cristiano Novaes de Rezende. São Paulo: Editora Unicamp, 2015.
- SPINOZA, B. **Tratado teológico-político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

THOMASS, B. **Felicidade e filosofia**: ser feliz com Espinosa. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 2009.

