

Rafael Estrela Canto\*

## Spinoza: o desejo e o sumo bem, de filósofo a sábio

Spinoza: the desire and the great good, from philosopher to the wise

### RESUMO

Neste artigo examinamos o conceito de desejo na filosofia de Spinoza e a sua ligação com a decisão do filósofo em encontrar o sumo bem. Sendo o sumo bem, por sua vez, não algo de diverso do que a sua fruição mesma, concluímos que ignorar a sua existência, busca-la e vivê-la são, respectivamente, as condições do vulgo, do filósofo e do sábio, à exemplo do que ocorria no Jardim de Epicuro.

**Palavras-chave:** Desejo. Sumo bem. Decisão. Alegria. Tristeza.

### ABSTRACT

In this article we examine the concept of desire in Spinoza's philosophy and its connexion to his decision to find the great good. As the great good is not something diferente of its fruition itself, we conclude that to ignore its existence, to seek it and to live it are, respectively, the conditions of the common people, the philosopher and the sage, by example of how it was considered in the Garden of Epicurus.

**Keywords:** Desire. Great good. Decision. Joy. Sadness.

Quando Spinoza se interroga sobre o sumo bem, ele resume o problema da seguinte maneira: "nossa felicidade e infelicidade residem em apenas um ponto: a que qualidade de objetos aderimos por amor?" (TIE, #9, p. 329). E ele o responde assim: "o amor de uma coisa eterna e infinita só alimenta a alma de alegria, isenta de toda tristeza, o que deve ser grandemente *desejável* e procurado com todas as forças" (TIE, #10, p. 330, grifo nosso). Logo em seguida ele declara a fragilidade

---

\* Doutor em Filosofia, Professor.

de *sua vontade* diante do poder necessário para se conquistar uma tal felicidade: "Não é sem razão que uso destas palavras: *se pudesse seriamente deliberar*" (idem). Não é, portanto, pelo simples fato de *querer* aquilo que é "grandemente desejável" que se o encontra, pois é preciso o uso de *todas as forças* para este feito. Isso que se deseja, em suma, podemos então inferir, é uma "coisa eterna e infinita", inacessível pelas vias do arbítrio e difícil de ser encontrada.

O que diremos adiante será baseado nos dez primeiros parágrafos do *Tratado da correção do intelecto*. Nesses parágrafos, Spinoza conta a sua história de como se pôs na busca do conhecimento verdadeiro. Ele se pergunta por um novo modo de vida, que é introduzido como um bem verdadeiro: "resolvi indagar se existia algum objeto que fosse um bem verdadeiro" (TIE, #1, p. 327). Este bem é descrito logo a seguir como "incerto", cuja busca implicaria "perder uma coisa certa" (TIE, #2). Descrevendo-se inquieto quanto a se iria chegar de fato a esse novo modo de vida "ou pelo menos à certeza a seu respeito" (TIE, #3, p. 328), ele afirma que "sem mudar a ordem anterior e a conduta comum de minha existência" (idem), ou seja, de sua própria vida de indivíduo chamado Baruch Spinoza, ele confessa "tentei muitas vezes *frustradamente*" (TIE, grifo nosso). Em resumo, ele está descrevendo que, em sua história pessoal, decidiu buscar um bem que seria mais valioso que os bens aos quais estava até então usufruindo, e que, sem ter com isto aberto mão das "comodidades que se tiram da honra e da riqueza" (TIE, #2, p. 327), viu se *frustrarem* as suas tentativas de *encontrar* este bem. Assim também viu nascer nele a tristeza por conta dessa frustração, porque "se em alguma ocasião nos *frustramos* em nossa esperança, então nasce uma extrema tristeza" (TIE, #5, p. 328). Por ver-se continuamente frustrado, ou seja, triste, na esperança de obter tais bens, Spinoza decidiu, pelo que indica seu relato, que ele depositou a sua esperança em um outro bem, o qual não poderia ocasionar-lhe novamente tal frustração. E ele descreve essa busca como um caso de vida ou morte:

Via-me, com efeito, em um perigo extremo e forçado a procurar, com todas as forças, um remédio, ainda que incerto, assim como um enfermo que possui uma afecção mortal, que vê a morte iminente se não emprega um remédio, e está coagido a procurá-lo, ainda que seja incerto, pois toda a sua *esperança* nele está. (TIE, #7, p. 329, grifo nosso).

Como vimos, pelas próprias palavras de Spinoza, procurar esse bem implica nutrir a esperança por ele e, ao mesmo tempo, não mais esperar de outros bens que eles não possam mais frustrá-lo, ou seja, em outras palavras, não esperar mais da honra e da riqueza, assim como dos bens ligados aos prazeres sensuais, que eles sejam suficientes ou capazes de *satisfazer* a sua investigação. Utilizamos o termo "satisfação", portanto, sem nenhuma contrariedade ao texto spinozano, na medida em que por ele designamos o oposto da frustração. Isto é, quem não se frustra, se satisfaz, e vice-versa. Assim, quem não tem a esperança frustrada, tem a esperança satisfeita. Poderíamos, em vez da palavra "satisfação", utilizar a palavra "realização", pois, segundo Spinoza, "a esperança é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja *realização* temos alguma dúvida" (E III, def. dos afetos 12, p. 143, grifo nosso). Entretanto, resolvemos manter "satisfação" por envolver a relação da esperança com o desejo, o que explicaremos a seguir. A partir do que diz Spinoza, "não há menos exemplos de ho-

mens que, para conquistar ou conservar a honra, sofreram miseravelmente” (TIE, #8, p. 329), a frustração advém da incapacidade de conquistar o bem esperado ou de conservar o bem presentemente usufruído, o que em ambos os casos implica uma *perda*<sup>1</sup> no presente ou no futuro deste bem. A esperança, como afeto do ânimo, é uma forma de alegria (“alegria instável”) e, portanto, uma forma de variação do desejo, pois, sendo a alegria “a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior” (E III, def. dos afetos 2, p. 141), e que “o desejo é a própria essência do homem” (E III, def. dos afetos 1, p. 140), então a esperança, como forma de alegria, é uma forma de passagem do desejo de uma perfeição menor para uma maior. Estabelecido então que a esperança é uma variação do desejo, podemos dizer, sem ferir as palavras de Spinoza, que a não realização da esperança é uma frustração do desejo. Assim, todo desejo implica uma *procura* pelo seu objeto ou bem de satisfação, e, no caso de uma coisa eterna e infinita, esta “deve ser grandemente *desejável e procurada* com todas as forças” (TIE, #10, p. 330).

Por que razão, no entanto, Spinoza procura uma coisa eterna e infinita e não uma temporal e finita?. O fato é que a inquietação de Spinoza está ligada aos bens que são comumente desejados pelos homens<sup>2</sup>: “Após a experiência ter me ensinado que tudo o que ocorre de mais frequente na vida ordinária é vão e fútil [...] *resolvi enfim* indagar se existia algum objeto que fosse um bem verdadeiro” (TIE, #2, p. 327, grifo nosso). Ora, os objetos da “vida ordinária” são “aquelas coisas que mais ocorrem na vida” (TIE, #3, p. 328) e podem ser resumidas “pelo que se pode depreender de suas obras, nestas três: riqueza, honra e concupiscência” (ibidem).

Tudo que é finito e temporal é insuficiente para satisfazer o desejo de Spinoza. Isso, diz Spinoza, ele o percebe por uma insatisfação que provém da “experiência” e “de suas obras”, isto é, ele percebe que tudo o mais de finito e temporal que existe é apenas *variação* de tudo aquilo que ele mesmo já *experimentara* como objeto de satisfação do desejo e, por isso, descobre que nenhum desse tipo de objeto é capaz de satisfazer o seu. Segue-se disso que ele deseja algo que *não* pode ser finito (o infinito); e que *não* pode ser temporal (o eterno). Entretanto, desejar um *não* parece uma contradição: como se pode desejar aquilo *que não é*? Seria um desejo de *nada*? Impossível, pois todo desejo é desejo de alguma coisa, e Spinoza o reconhece, o que se atesta por suas próprias palavras: é “*uma coisa eterna e infinita*”, isto é, algo de positivo, afirmativo, real.

Por outro lado, justamente as coisas ordinárias não parecem ser tão afirmativas e existentes, pois elas estão ligadas à insatisfação e esta é um sintoma de algo que *antes* se tinha e que *depois* deixou de se ter, ou seja, que não *durou* suficientemente. Nos *Pensamentos Metafísicos*, ele diz que a duração “é o atributo sob o qual nós concebemos a existência das coisas criadas na medida em que elas perseveram na sua existência atual” (Cap. IV, p. 275). Já em E III, prop. 7, ele diz

<sup>1</sup> Nos consideramos autorizados a falar de perda, porque Spinoza afirma: “não causará dano um objeto não amado [...] não sentiremos tristeza se vier a se *perder*” (idem, #9, grifo nosso).

<sup>2</sup> De um ponto de vista meramente nominal, pode-se facilmente discernir coisas desejáveis pelo seu próprio valor de coisas que são desejáveis pelo valor de meio para outras coisas. À primeira classe de coisas dá-se o nome de *sumo bem* porque *acima* delas nada mais é desejável – não que nada mais seja desejável, mas apenas que elas não indicam nada além delas para ser desejado. Por outro lado, os chamados *bens ordinários* são sempre *sinais* de outros bens, eles formam uma espécie de rede na qual um está sempre a reenviar ao outro, de modo que o seu valor (o de ser desejável) é sempre medido pelo *outro*. Em suma: por *bem* se entende o que é desejável, o objeto do desejo, de duas formas: por si e pelo outro.

(p. 105): “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual”. Como atributo de uma coisa particular, então, a duração de uma coisa é justamente o *quanto* essa coisa, no total da sua existência, perseverou na sua essência atual. Além disso, como ainda ele afirma que o esforço em perseverar é a sua essência atual, o que definiria a coisa, portanto, seria o seu próprio esforço, o qual, no que diz respeito à sua existência, é a própria duração da coisa. Podemos assim concluir que *a duração é a própria existência da coisa* e que o tempo é uma medida sua: “Para determinar a duração de uma coisa agora, nós a comparamos à duração das coisas que têm um movimento invariável e determinado, e essa comparação denomina-se tempo” (PM, cap. IV, p. 275) , e ainda, “é um modo de pensar que serve para a explicação da duração” (idem). O tempo, como medida da duração, não tem realidade própria, ele não *existe*, o que existe é a *coisa medida*, a duração. Por isto, na *Ética*, ele diz (prop. 8, p. 105) “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido”. ‘Não envolve’ quer dizer: o tempo não pertence, não é imanente, interior ao esforço de perseverar, ele lhe é *exterior* (ou seja, o tempo enquanto medida por algo exterior), e a razão disto está na demonstração desta mesma proposição:

Com efeito, se envolvesse um tempo limitado, que determinasse a duração da coisa, seguir-se-ia, então, exclusivamente da própria potência pela qual a coisa existe, que, após esse tempo limitado, ela não poderia mais existir, devendo se destruir. Mas isso é absurdo. [...] ela continuará, em virtude da mesma potência pela qual ela existe agora, a existir indefinidamente, desde que não seja destruída por nenhuma causa *exterior*. (E III, prop. 8, dem., p. 105, grifo nosso).

Ora, se o que a coisa é, é justamente o seu esforço, a potência do seu esforço não pode ser dirigida de tal modo que esse esforço rume à frustração (o não encontro com o objeto). Sem o objeto, não há esforço pelo objeto, e sem esforço, não há sujeito que se esforça, porque quem se esforça se esforça por *alguma coisa*, e não por uma ‘não-coisa’. Assim, é interior ao agente a busca pelo objeto, e como seu objeto não pode ser uma não-coisa, então a motivação do agente não pode ser a de destruir, nem a autodestruição, porque destruir algo é uma forma de negação da existência de uma coisa<sup>3</sup>. Ao contrário, o desejo é sempre afirmativo, ele busca afirmar seu objeto, jamais negá-lo. Por isso, a potência do desejo é o grau do esforço em durar, é o *quanto* de perseverança de uma coisa concebida pela duração de seu esforço em satisfazer-se<sup>4</sup>: esforça-se por algo; e quanto mais persiste, mais potente é o esforço; quanto maior a potência da duração, mais forte a perseverança do esforço. Como esse esforço não

<sup>3</sup> (E III, prop. 4, p. 104) “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior”. Demonstração da mesma proposição: “Pois a definição de uma coisa qualquer afirma a sua essência; ela não a nega. Ou seja, ela põe a sua essência; ela não a retira”.

<sup>4</sup> Falamos da duração em sentido muito concreto, como quando Spinoza fala sobre quando estava no começo da instituição de sua nova vida – “pensava seriamente na instituição de uma nova vida” (TIE, #11, p. 330). Neste início de jornada, ele relata que “no começo, os intervalos foram raros e de curta duração, mas na medida em que o verdadeiro bem me foi sendo conhecido, mais e mais, tornaram-se eles mais frequentes e de maior duração” (idem, grifo nosso). Do mesmo modo, o tempo a que nos referimos, é apenas uma medida da duração. A duração, portanto, diz respeito à perseverança de uma ação, e o tempo à medida da duração dessa ação.

se dirige ao vazio, é sempre a possibilidade do encontro com o objeto a condição para a continuidade da duração da própria existência atual daquele que deseja, pois a existência atual de um homem particular é definida exclusivamente pelo desejo. O tempo de existência desse homem, o quanto ele vive, está, portanto, apesar de não ser determinado pela sua essência, em estreita conexão com a existência efetiva da possibilidade de satisfação do seu desejo. Podemos perceber isto pelo que Spinoza fala do suicídio.

Ninguém, portanto, a não ser que seja dominado por causas exteriores e contrárias à sua natureza, descuida-se de desejar o que lhe é útil, ou seja, de conservar o seu ser. Quero, com isso, dizer que não é pela necessidade de sua natureza, mas coagido por causas exteriores, que alguém se recusa a se alimentar ou se suicida, o que pode ocorrer de muitas maneiras. Assim, alguém se suicida coagido por outro, que lhe torce a mão direita, a qual, por acaso, segurava uma espada, obrigando-o a dirigi-la contra o próprio coração. Ou, se é obrigado, como Sêneca, pelo mandato de um tirano, a abrir as próprias veias, por desejar evitar, por meio de um mal menor, um mal maior. Ou, enfim, porque causas exteriores ocultas dispõem sua imaginação e afetam seu corpo de tal maneira que este assume uma segunda natureza, contrária à primeira, natureza cuja ideia não pode existir na mente. Que o homem, entretanto, se esforce, pela necessidade de sua natureza, a não existir ou a adquirir outra forma, é algo tão impossível quanto fazer que alguma coisa se faça do nada, como qualquer um, com um mínimo de reflexão, pode ver. (E IV, prop. 20, esc., p. 170).

A possibilidade de satisfação do desejo é a relação entre o desejo e as causas exteriores. Compreendemos as causas exteriores de que fala Spinoza como tudo o que existe e é diferente do indivíduo desejante e que sobre ele atua na direção contrária, ou seja, se o desejo atua de dentro para fora, as coisas exteriores que o cercam atuam, em relação a ele, de fora para dentro. Exterior e interior são, assim, apenas referências relativas no campo de atuação dos seres particulares, de modo que a contrariedade não existe em termos absolutos e, por isso, pode ser sempre transformada em convergência, pois “é totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser, e que vivamos de maneira que não tenhamos nenhuma troca com as coisas que estão fora de nós” (E IV, prop. 18, esc., p. 169). O suicida, seja por razões reais ou imaginárias, encontra-se em tal relação de contrariedade a tudo o que lhe é exterior que não concebe mais meios existentes exteriores a ele que o permitam conservar o seu ser. Ele não reconhece mais nenhuma possibilidade de satisfação do desejo. A necessidade de coisas reais para com as quais o desejo possa satisfazer-se é tal que na sua ausência completa ele se vê forçado a retirar a própria vida, pois os meios de conservação nada mais são do que os objetos do desejo. O suicídio, portanto, é sempre uma ação contrária à cada natureza particular, pois a perseverança em seu ser é inerente a cada indivíduo, igualmente presente em todos os seres existentes, devido à própria natureza da potência de ser da Natureza.

Os seres particulares, finitos e limitados, não existem sem trocarem entre si, de modo que a finitude e a limitação inerentes a cada ser humano não são entendidas como carências ou faltas, pelo contrário, pois dada a natureza de cada ser individual, a possibilidade de interação é afirmação de sua própria natureza, de

modo que “certamente o nosso intelecto seria mais imperfeito se a mente existisse sozinha e não compreendesse nada além dela própria” (E IV, prop. 18, esc., p. 169). Dessa perspectiva, é inconcebível um desejo que não tenha algum “alvo” exterior, seja ele qual for. O encontro ou a troca são consumadas na convergência entre potências (à princípio, talvez, contrárias) que se identificam quando desejam em comum um mesmo objeto.

Os desejos, segundo Spinoza, podem ser entendidos de duas maneiras: como ações ou como paixões. Como ações, encontramos os

desejos que se seguem de nossa natureza, de maneira tal que podem ser compreendidos exclusivamente por meio dela, são os que estão relacionados à mente, à medida que esta é concebida como consistindo de ideias adequadas. (E IV, Apêndice, Cap. 2, p. 204).

Talvez este seja o ponto mais delicado da filosofia de Spinoza, pois parece ser justamente nisto que ele chama peculiarmente de ações o que vem a ser o mais alto grau de conhecimento alcançável, no qual a mente conceberia todas as coisas do ponto de vista da eternidade. É talvez nas ações que encontraremos aquele objeto eterno e infinito do desejo do qual falamos há pouco. Deixemos, entretanto, este ponto no momento de lado e nos voltemos para os outros desejos, as chamadas *paixões*, que “indicam, ao contrário, a nossa impotência e um conhecimento mutilado” (E IV, Apêndice, Cap. 2, p. 204).

Pelas paixões, nós, seres humanos, nos compreendemos “enquanto somos uma parte da natureza, a qual não pode ser concebida adequadamente por si só, sem os outros indivíduos” (E IV, Apêndice, Cap. 2, p. 204), de modo que “a força e a expansão desses desejos devem ser definidas não pela potência humana, mas pela potência das coisas que estão fora de nós” (E IV, Apêndice, Cap. 2, p. 204). Assim, todos os afetos humanos são definidos por Spinoza ao longo da *Ética* como variações do desejo, e, no caso das paixões, variações do desejo definidos por objetos exteriores. Sendo a alegria e a tristeza, respectivamente, os afetos de aumento e diminuição da potência de agir, a alegria e a tristeza são o próprio “desejo ou o apetite, enquanto ele é aumentado ou diminuído, estimulado ou refreado por causas exteriores, isto é, é a própria natureza de cada um” (E III, prop. 57, p. 138). Por esta razão, todos os afetos ditos alegres serão considerados bons, e os ditos tristes, maus. Mesmo sendo paixões, as paixões alegres denotam um aumento das condições de conservação tanto daquele ser que a sente quanto daqueles com quem ele convive em comunidade, ou seja, as paixões alegres são também um índice de melhores condições reais de satisfação do desejo ou de realização da potência, à medida em que necessariamente nas paixões não se pode desconsiderar os objetos exteriores pelos quais se está sendo afetado<sup>5</sup>.

Levando em consideração as paixões, o ânimo é sempre oscilante, de acordo com a variação do desejo e de seus objetos. Podemos também entender isso de um ponto de vista gramatical, na medida em que podemos dizer que o desejo varia nos homens em *gênero*, *número* e *grau*: em gênero e espécie (cada homem um espécime do gênero humano), em quantidade discreta (diferentes objetos) e em

<sup>5</sup> “A natureza de cada paixão deve necessariamente ser explicada de maneira que exprima a natureza do objeto pelo qual somos afetados” (E III, prop. 56, p. 136).

quantidade contínua (variação do esforço)<sup>6</sup>. Essas variações recebem diferentes nomes conforme o desejo é um esforço *a mais* ou um esforço *a menos*, é *mais* ou *menos* bem sucedido – isto, claro, do ponto de vista da presença ou da ausência da coisa objetivada por ele. Isso certamente explica porque a ideia é sempre uma afirmação de seu objeto, porque o desejo afirma o objeto não *por que* a coisa objetivada fora dele está presente, mas pela ideia dessa coisa na mente<sup>7</sup>, que é expressão da coisa impressa no seu corpo (o corpo da mesma mente), “quer o homem esteja consciente do seu apetite ou não” (E III, def. dos afetos 1, exp., p. 141). O que é, no entanto, a realização do desejo?

Sabemos que o desejo tem um objeto e que este objeto pode tanto estar presente quanto ausente da presença do sujeito desejante, e que não altera a positividade do desejo e nem a sua ligação com o objeto. É a consciência da positividade do ser objetivo da ideia, isto é, da ideia de algo *enquanto ideia*, que inaugura o desejo pelo objeto: o objeto do desejo é sempre *posto* pelo desejo e o desejo, por sua vez, é também sempre a proposição determinada do desejo. Em relação ao objeto, Spinoza diz “pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada” (E II, def. 2, p. 51): pertence, portanto, à essência da potência humana que o desejo, se dado, o seu objeto seja necessariamente posto e que, se o desejo for retirado, o objeto também o seja; e vice-versa “aquilo sem o qual a coisa não pode existir” (idem), isto é, o desejo é a potência que sem objeto não pode existir, pois o desejo é por definição a potência de agir humana consciente da relação de si própria com algo de distinto dela mesma. Assim, a *realidade* do desejo consiste na afirmação da coisa na ideia como objeto. O objeto é *posto* pela mente e não meramente dado, de modo que o desejo implica sempre uma ação do sujeito desejante.

Quando dizemos “posto”, com isso não queremos dizer que a mente cria do nada o objeto do desejo, pelo contrário, queremos dizer apenas que, mesmo sendo o corpo afetado, aquilo que o afetou e que vem a ser objeto do desejo necessariamente, para ser objeto do desejo, precisa ser de alguma maneira afirmado pela mente. É o que depreendemos deste axioma: “os modos do pensar tais como o amor, o desejo, ou qualquer outro que se designa pelo nome de afeto do ânimo,

<sup>6</sup> É de se notar que, na língua, apenas os verbos e os advérbios não sofrem quaisquer variações de gênero, número e grau. O verbo é sempre a expressão de uma ação, e a ação, do ponto de vista do seu sujeito, é sempre presente. Quando se diz, por exemplo, “João comeu a maçã”, mesmo que o verbo comer esteja no passado, ele indica não que João estava ao passado da maçã, mas que o sujeito da enunciação da frase (no caso, eu que a escrevo) é que, em relação a João, está no presente, e João, que se diz estar no passado, está no presente ausente. João, contudo, ao comer a maçã, a comia como coisa presente e, a sua ação, por consequente, só podia ser atual. Pela mesma razão os advérbios não variam, pois indicam apenas qualidades ou propriedades das ações, apenas evidenciando algum detalhe da ação quando executada: “João comeu *lentamente* a maçã”: qualidade do tempo em relação à duração da ação; “João comeu *ontem* a maçã”: qualidade do tempo em relação ao qual a ação se realizou; “João comeu *aqui* a maçã”: qualidade do espaço em relação ao qual a ação se realizou etc. Os advérbios são indicações sobre as condições espaço-temporais nas quais a ação se realiza e também sobre as modalidades de relações que ela tem com outras ações e coisas. Aquilo que varia em gênero, número e grau só pode ser, portanto, os sujeitos e os objetos das ações, assim como suas qualidades, os adjetivos, porque tais variações acontecem pela sua natureza apenas no tempo e no espaço, tal como os homens e os outros seres neles existem. A variação do desejo em gênero, número e grau é, por assim dizer, não propriamente uma variação sua, mas da percepção ou da consciência do desejo, *por meio* da relação que se concebe entre ele, o desejo, e as coisas fora dele. O desejo varia somente se a essência de uma coisa for concebida pela sua potência de agir e que esta não seja a de uma potência absoluta, mas a de um sujeito que se distingue de outros em face dos quais lhe sejam objetos. O desejo é, *por consequência, necessariamente o desejo de um* sujeito *por um* objeto. A substância, por outro lado, que age absolutamente sem que seja *por meio* de algo exterior, deseja *por si* mesma.

<sup>7</sup> Em outras palavras: não há objeto do desejo sem a sua afirmação na mente, isto é, sem o ser objetivo da ideia.

não podem existir se não existir, no mesmo indivíduo, a ideia da coisa amada, desejada, etc." (E II, ax. 3, p. 52). A "coisa amada", isto é, o objeto do amor, ou "a coisa desejada", o objeto do desejo, enquanto coisas existentes fora do indivíduo, não seriam objetos do amor ou do desejo se não houvesse as suas ideias na mente do mesmo indivíduo que as ama ou deseja. De modo geral, como toda alegria e tristeza, assim como todo amor e todo ódio e demais afetos que são formas de alegria e tristeza, são variações do desejo, podemos afirmar que toda coisa existente que esteja ligada a algum afeto do ânimo é objeto do desejo. O mesmo se pode afirmar em relação a todos os afetos tristes, pois negar uma coisa não é privação do desejo pela coisa, pois que o ato de negar é tão real quanto o de afirmar e ambos são modos de ser da imaginação (positividade da imaginação). Como diz Spinoza, "a privação nada é" (E III, def. dos afetos 3, exp., p. 141), sendo a negação de uma coisa antes de mais nada a afirmação de uma outra como objeto de desejo e que, na ordem das afecções, exclui a primeira. Grosso modo, não se nega propriamente coisa alguma, apenas se afirma uma outra que exclui a primeira; a negação é uma espécie de 'efeito colateral' do ato desejante, não a sua ausência.

Do que se conclui que a realidade do desejo é sempre atuante e a sua variação nada mais é do que o grau de consciência de sua potência conforme a natureza da coisa que dele é objeto. O desejo rejeita a coisa que não serve para ele de objeto com o mesmo grau de esforço com que busca aquela que lhe serve. A variação então é *sentida* de várias maneiras conforme for o movimento do esforço em relação à coisa: de busca ou de rejeição, afirmação ou negação (imaginação; imagem); de direção em relação à variedade de coisas que satisfazem um mesmo objeto (explicação; número); de intensidade na busca ou na rejeição pela consideração da natureza determinada da coisa objetivamente representada (explicação; medida ou grandeza contínua); de duração do movimento, seja no ato de buscar ou de rejeitar a coisa (explicação; tempo); e de impressão da coisa na memória enquanto exemplar de uma classe de objetos (retenção; gênero e espécie). A cada uma dessas modalidades de variação Spinoza chama de *afeto*, não do ponto de vista de suas causas, mas sim do de sua sensação ou consciência imediata.

Coisas impossíveis de existir não podem ser objeto de um desejo *realizável*, mas apenas de um desejo que na consciência se mostra confuso em relação ao seu objeto e, por esta razão, parece a si mesmo *imperfeito*, incompleto e, por fim, inalcançável. A coisa ausente, portanto, não é positivamente algo que *falta* ao desejo, pois que, como vimos, se a privação nada é, ao desejo privado nada falta do ponto de vista de sua própria potência, mas, ao contrário, *a falta é uma tristeza cuja gênese reside na desconsideração do próprio desejo*. O sentimento da falta é justamente o oposto da satisfação consigo mesmo: "A satisfação consigo mesmo é uma alegria que surge porque o homem considera a si próprio e a sua potência de agir" (E III, def. dos afetos 25, p. 146).

O que parece ser é que sempre que se esforça por algo, a *atenção* da mente é voltada para o seu objeto. Se o esforço no corpo se mostra no apetite pela coisa, na mente ele aparece como atenção, porque a atenção nada mais é do que a afirmação da ideia da coisa, a presença da coisa na consciência. Então, quanto mais varia o objeto, mais a atenção da mente varia. Das três coisas, a riqueza, a honra e a concupiscência, "cada uma delas *distrai* a mente, que *não pode pensar* em outro bem" (TIE, # 5, p. 328). É exatamente como desviantes da atenção, ou



seja, distrações, que Spinoza vai qualificar cada uma delas: “No atinente à libido, a alma é *suspensa* [...] e está *impedida* ao máximo de cogitar outro bem [...] se não *suspende* o pensamento, o *perturba* e o *embota*” (TIE, # p. 328, grifos nossos); “a honra *distrain* o espírito [...] a honra, enfim, é um grande *impedimento*” (TIE, # 4, grifos nossos); “a perseguição da honra e da riqueza não *absorve* menos o espírito; a da riqueza sobretudo” (TIE, # grifo nosso). Entretanto, “com um pouco *mais atenção*, reconheci primeiramente que se eu *renunciasse* a tudo e me dedicasse à instituição da nova vida” (TIE, # 6, p. 329, grifos nossos).

A variação de objeto do esforço desejante, enquanto objeto da consciência, significa a presença do objeto *na* ideia de uma mente humana que a concebe. Por sua vez, a ideia de se ter a ideia de um objeto é uma ideia *na qual* a ideia de se ter a ideia de um objeto existe objetivamente; em outras palavras, é ser ciente do objeto (ideia do objeto) e ser ciente do esforço pelo objeto (ideia da ideia do objeto). A ideia da ideia é a consciência da diferença entre o esforço, de um lado, e o objeto, de outro, na medida em que o esforço é o ser atual da ideia, o ato propositivo, formal da ideia, e o objeto é o ser objetivo, o proposto da ideia. Isto é possível porque “a ideia, enquanto possui uma essência formal, pode ser o objeto de uma outra essência objetiva” (TIE, # 33, p. 337), pois, sendo a ideia “uma coisa distinta de seu ideado – ela será em si mesma algo de inteligível” (TIE, # p. 336-337).

Disto entendemos que a variação do objeto é também variação da ideia do objeto – e mais, a variação é também da ideia que se tem da ideia do objeto, isto é, do esforço enquanto deste se tem consciência na mente, ou seja, a percepção atual da ideia do objeto. Ou seja, quanto mais o objeto varia, mais a ideia do objeto varia, e, havendo tal flutuação entre o esforço e o seu objeto, a potência do esforço varia conforme o desejo é satisfeito ou não. Isto quer dizer que a variação de objetos pode acontecer mesmo que estes enquanto coisas externas não estejam presentes, e que presença da ideia na consciência é suficiente, naturalmente, não para que o desejo seja satisfeito, mas para que ele exista. A questão então parece ser, para Spinoza, a de saber se há algo que satisfaça o desejo sem que haja essa diferença entre a sua presença na ideia e a sua ausência como ideado. Obviamente, se a coisa é alcançável, a potência do desejo por ela aumenta conforme ela se torna mais presente e, ao contrário, quanto mais há obstáculos para ser alcançada, mais a potência do desejo diminui ou é refreada, sem que, com isso, o desejo necessariamente desapareça. A consciência de um desejo cujas forças não são suficientes é, naturalmente, uma consciência triste (como no caso do suicida).

A diminuição de potência significa então que o esforço está diante de uma impossibilidade de avançar, está *impedido*, está diante de um *obstáculo*. A tristeza, que “é um ato pelo qual a potência de agir do homem é diminuída ou refreada” (E III, def. dos afetos 3, exp., p. 141), é o sentimento desse impedimento, desse *freio*. Tristeza, portanto, é o nome genérico para o sentimento de insatisfação do desejo. O homem que varia muito de objeto do desejo, portanto, se entristece, enquanto que, por inferência, o homem cujo objeto do desejo (realizável) mais permanece, se alegra. É a atenção continuamente dirigida para um mesmo objeto que faz o esforço avançar, mas se esse objeto for finito, o objeto necessariamente varia, pois ele mesmo não persevera infinitamente em seu ser e a sua pró-

pria potência é finita. Logo, o objeto mais desejável, pelo qual mais vale a pena se esforçar, deve ser infinito, por não ser limitado por nenhuma outra coisa, assim como eterno, por não ser limitado pela duração. Apenas desta maneira a potência do esforço pode se estender ao máximo grau de si mesma, justamente na medida em que ela deixa de se medir temporal e espacialmente. A potência, quando livre de medidas espaço-temporais alheias, é medida de si e está no reto caminho de sua realização.

Spinoza chega à conclusão de que é preciso, dado o objetivo de se alcançar o sumo bem, renunciar ao desejo pelas coisas espaço-temporais, renunciar não por inteiro, claro, pois que ele mesmo enquanto ser finito não deixa de ser espaço-temporal, mas apenas na medida em que elas não sejam consideradas sumos bens: "ao contrário, se as procurarmos como meios, não ultrapassarão um certo limite e, longe de prejudicar, contribuirão bastante para o alcance do fim a que se propõem" (TIE, # 11, p. 330).

A que esses bens se propõem? Justamente o de servirem de meios. A importância desses bens reside no seu poder de  *sinalização*  do verdadeiro objeto do desejo. Lembremos que jamais Spinoza afirmou que eles são apenas fonte de frustração e tristeza, eles mesmos também podem ser fruídos com alegria e satisfazer muitíssimo o ânimo. Contudo, por sua natureza finita, de seu prazer, em alguma medida, inevitavelmente se segue a tristeza, pois lhes é próprio que variem. Enquanto o esforço estiver apenas dirigido a eles, é como se a mente, oscilando constantemente de ideia, jamais encontrasse um foco pelo qual pudesse afirmar-se satisfatoriamente. A distração do intelecto é uma confusão tal que a mente não está agindo de maneira adequada à satisfação do desejo, e acaba por tornar os objetos impedimentos de sua realização.

Ora, coisa nenhuma é de maneira absoluta impedimento do desejo, e seus obstáculos são as variações dos objetos no intelecto, que são as ideias dos objetos na mente. Sendo a ideia do objeto sua afirmação na mente, a ideia do objeto é ela mesma o movimento ou esforço do desejo na mente; quer dizer, já na concepção de uma coisa como objeto de desejo, o que se está afirmando é este objeto na ideia, logo o objeto do desejo é sempre o ser objetivo de uma ideia. Somente desta maneira podemos compreender a relação entre, de um lado, a atenção e a distração, e, de outro, o favorecimento e o impedimento do desejo, e como o sumo bem está ligado diretamente a um aumento de atenção, de modo que a natureza da coisa sumamente desejável é conhecida não pela experiência, mas pela ideia que objetivamente contém a coisa da qual a mente é estimulada a perseverar na sua atenção a ela.

O importante nisso tudo é que para se encontrar o sumo bem, Spinoza reconhece como necessária uma correção do intelecto, auxiliada por uma regulação adequada da experiência. Se é somente tendo como objeto uma coisa infinita e eterna que o desejo pode satisfazer-se ao máximo contínua e duradouramente, é óbvio que não é na experiência espaço-temporal que se deve procurá-la, mas na ideia de uma coisa eterna e infinita. Ou seja, esse bem não poder ser uma coisa para se  *ter* , ele é necessariamente um  *conhecimento* . A correção do intelecto é, portanto, o caminho pelo qual a atenção progride na medida em que o intelecto vence os obstáculos do desejo, discernindo o que aponta do que não aponta para o sumo bem. É o caminho da adequação das ideias para o aumento da potência do

esforço, e este caminho é uma *prática de vida*, cujos frutos dependem do seu exercício e do emprego das forças necessárias à sua execução. O fato é que, para Spinoza, o caminho da correção do intelecto – ou, por que não? o da filosofia – é o caminho da satisfação do desejo:

Devemos, pois, nos dedicar, sobretudo, à tarefa de conhecer, tanto quanto possível, clara e distintamente, cada afeto, para que a mente seja, assim, determinada, em virtude do afeto, a pensar aquelas coisas que percebe clara e distintamente e nas quais encontra a máxima *satisfação*. (E V, prop. 4, esc., p. 217, grifo nosso).

Ou então, simplesmente: “a suprema *satisfação do ânimo* provém do princípio correto de viver” (E V, prop. 10, esc., p. 221, grifo nosso). Que essa satisfação seja do desejo, se pode conferir pela prop. 52 da parte IV, a qual diz: “a satisfação consigo mesmo é, na realidade, a maior coisa que podemos esperar”. Mas, pela sua definição, “a satisfação consigo mesmo é *uma alegria* que surge porque o homem considera a si próprio e a sua potência de agir” (E III, def. 25 dos afetos, grifo nosso). Ora, portanto, sendo a alegria, como vimos, a definição do desejo à medida que este aumenta, a satisfação consigo mesmo, a máxima satisfação que a mente encontra à medida que conhece adequadamente é uma satisfação do desejo, como pretendíamos mostrar. Fica-se, assim, compreendido que a satisfação do desejo por um objeto eterno e infinito é uma ação da mente, à medida que esta é capaz de formar uma ideia adequada do ser eterno e infinito, que é Deus. De acordo com a sua definição, “por ideia adequada compreendo uma ideia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira” (E II, def. 4, p. 51). Como, além disso, “por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante” (E II, def. 3, p. 51), ou seja, por a ideia ser um ato afirmativo ou propositivo da mente, é justamente quando a mente forma ideias adequadas que ela age, pois “digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada” (E III, def. 2, p. 98). E sendo a “causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma” (E III, def. 1, p. 98), a mente age quando pode ser ela mesma unicamente concebida como a causa adequada dos efeitos de suas ações, e esses efeitos são precisamente as ideias adequadas. Como ainda “as ideias que são adequadas na mente de alguém são adequadas em Deus” (E III, prop. 1, dem., p. 99), pois a realidade das mentes particulares tem como causa única a potência de Deus, como tudo o que existe, então a satisfação suprema do desejo é o grau mais alto de conhecimento<sup>8</sup>, chamado *beatitude*<sup>9</sup>. É com esta reflexão que Spinoza conclui a *Ética*, a qual, a nosso ver, parece indicar o propósito mesmo da sua filosofia. Enquanto o ignorante “se deixa levar apenas pelo apetite lúbrico” (E V, prop. 42, esc., p. 238), a saber, pelo desejo por coisas que são apenas parcialmente afirmadas objetivamente pela mente ao imaginar, sendo, assim, “agitado, de muitas

<sup>8</sup> “A virtude suprema da mente consiste conhecer a Deus [...] desse terceiro gênero de conhecimento provém a maior satisfação que pode existir” (E V, prop. 27, p. 229).

<sup>9</sup> “Pois, a beatitude não é senão a própria satisfação do ânimo que provém do conhecimento intuitivo de Deus” (E IV, Apêndice, cap. 4, p. 205).

maneiras, pelas causas exteriores, e de nunca *gozar* da verdadeira *satisfação do ânimo*" (idem, grifo nosso), o sábio é aquele que, ao contrário, encontra o gozo e a satisfação do ânimo no conhecimento do maior gênero, no qual, "consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas *desfruta*, sempre, da verdadeira *satisfação do ânimo*" (E V, prop. 42, esc., p. 238), grifo nosso).

Dado que a filosofia, pelo sentido comum e etimológico – do qual consideramos Spinoza compartilhar, ao menos em suas linhas gerais –, não é a sabedoria, mas o amor à sabedoria, o sábio seria aquele que, depois de percorrer o caminho da filosofia, ao alcançar a verdade, a deixaria para trás. Pois, se a filosofia é o conhecimento racional mediante conceitos, e o conhecimento mais alto é uma *intuição*, a qual parece ser mais uma sabedoria do que uma teoria de algo, então parece-nos que a finalidade da filosofia é o seu próprio término, quando o filósofo não mais sofre, de acordo com a sua antiga condição de amante, pela ausência da sabedoria, de modo a então passar a desfrutar do conhecimento tão-somente, levando uma vida na qual "dificilmente tem o ânimo perturbado" (E V, prop. 42, esc., p. 238).

Inevitável ouvirmos o eco da *ataraxia* dos filósofos gregos, em especial de Epicuro. É ela que faz da filosofia eminentemente uma prática, não da própria sabedoria, mas de preparação para ela. Levando uma vida feliz e tranquila, "porque a mente desfruta desse amor divino ou dessa beatitude, ela tem o poder de refrear os apetites lúbricos" (E V, prop. 42, esc., p. 238), o sábio se distinguiria do ignorante e do filósofo, pois estes, embora de diferentes formas, padecem. É desta forma que Epicuro se distinguia de seus discípulos mais próximos: "O próprio Epicuro era o chefe (*Hegemon*). Metrodoro, Hermarcos e Polieno, que o seguiam em hierarquia, eram os três chefes associados (*Kathegemones*). Só Epicuro era chamado sábio (*sophos*). Os três chefes eram amantes da sabedoria (*philosophoi*)"<sup>10</sup>. Acima de tudo, portanto, o sábio é aquele que *predomina* sobre si mesmo, e antes de chefe dos demais, é na verdade chefe ou senhor de si mesmo (autarquia).

Os filósofos, os *Kathegemones*, eram "aqueles que orientavam a si próprios e aos demais a partir do mestre" (idem), ou seja, em vias de tornarem-se sábios, buscavam orientar os seus desejos de acordo com os ensinamentos, ou, o que seria ainda mais preciso, de acordo com a maneira sábia de viver do mestre. O desejo do mestre não predomina sobre os outros, mas ensina os outros a predominarem sobre seus próprios desejos, de modo a não estarem mais sujeitos às perturbações da alma. Desta maneira, nas obras de Spinoza poderíamos aventar a hipótese de que encontramos o Spinoza *filósofo*, mas o Spinoza *sábio*, este não se deixaria jamais se inscrever nas páginas de um livro, pois a real felicidade pessoal não se descreve, ela se vive ou se testemunha, e além desta não há prova maior do valor de uma filosofia.

## Referências bibliográficas

DELBOS, Victor. *O espinosismo*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

<sup>10</sup> B. FARRINGTON. *A doutrina de Epicuro*, p. 130 (citado em SPINELLI, Miguel, *Os caminhos de Epicuro*, p. 110, nota 22).

CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Spinoza*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Cursos sobre Spinoza*. Fortaleza: EdUECE, 2009.

GAFFIOT, Félix. *Dictionnaire latin-français*. 1934. Disponível em: <[http://www.lexilogos.com/latin\\_langue\\_dictionnaires.htm](http://www.lexilogos.com/latin_langue_dictionnaires.htm)>.

MARTINS, A; SANTIAGO, H; OLIVA, L. C. (Orgs.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SPINELLI, Miguel. *Os caminhos de Epicuro*. São Paulo, Loyola, 2009.

SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011

\_\_\_\_\_. *Obra completa I. (Breve) Tratado e outros escritos*. São Paulo: Perspectiva, 2014a.

\_\_\_\_\_. *Obra completa II. Correspondência completa e vida*. São Paulo: Perspectiva, 2014b.

---

#### Sobre o autor

##### Rafael Estrela Canto

Professor da Faculdade de Filosofia da UFPA, Doutor em Filosofia pela UFRJ.

E-mail: [cantoestrela@gmail.com](mailto:cantoestrela@gmail.com)

Recebido em 24/3/2018

Aprovado em 10/8/2018

#### Como referenciar esse artigo

CANTO, Rafael Estrela. Spinoza: o desejo e o sumo bem, de filósofo a sábio. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 20, p. 87-99, jul.-dez. 2018.