

AS IMPLICAÇÕES ÉTICAS DA NATUREZA DO CONHECIMENTO EM PLATÃO E ESPINOSA

ETHICAL IMPLICATIONS OF THE NATURE OF KNOWLEDGE IN PLATO AND SPINOZA

JAYME PAVIANI*

Resumo: O exame das implicações teóricas entre a natureza do conhecimento e a dimensão ética, no caso de duas filosofias da tradição, a de Platão e a de Espinosa, mostram que as concepções sobre o bem, as virtudes, as normas morais dependem de uma apreciação epistemológica. Os domínios disciplinares são derivações estratégicas ou pedagógicas, portanto, não são essenciais ao sistema filosófico que sempre se apresenta numa unidade. Apesar dos grandes avanços temáticos e específicos da epistemologia e da ética na contemporaneidade, a tradição metafísica conserva de modo notável uma visão integradora do ser humano, do universo e de Deus. Não se pretende neste ensaio um retorno à metafísica tradicional, mas explicitar, a partir de duas épocas, a unidade do pensamento filosófico.

Palavras-chave: Ética, Epistemologia, Platão, Espinosa.

Abstract: The theoretical implications of the nature of knowledge and of its ethical dimension in the case of two traditional philosophies, those of Plato and Spinoza, are examined in order to show how the conceptions about good, virtues, and moral norms depend on an appreciation of epistemology. Disciplinary divisions are strategic or educational offshoots and therefore not essential to the philosophical system, which always presents itself as a unit. Despite the many thematic and particular advances made in epistemology and ethics in contemporary times, the past metaphysical tradition preserved, in a remarkable way, an integrated view of the human being, the universe, and God. The aim of this essay is not to return to traditional metaphysics, but to make clear, from two past epochs, the unity of philosophical thought.

Keywords: Ethics, Epistemology, Plato, Spinoza.

É raro o exame das implicações lógicas e ontológicas entre as teorias do conhecimento e as teorias éticas. Em geral, essas duas formas de investigação são desenvolvidas de modo autônomo e a partir da análise de questões

* Jayme Paviani é professor de Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade de Caxias do Sul. E-mail: jpaviani@hotmail.com

específicas. Apesar dessa tendência, o presente ensaio pretende examinar a hipótese de uma relação entre os dois âmbitos filosóficos, o do conhecimento e da ética e, em especial, em dois pensamentos filosóficos diferentes e, até opostos, porém, dentro do mesmo quadro da metafísica da tradição ocidental. Trata-se do confronto argumentativo entre as filosofias de Platão e de Espinosa.

A filosofia de Platão é teleológica. Ela pretende buscar um *telos*, uma finalidade capaz de abarcar toda a atividade humana, na mesma perspectiva de toda a filosofia grega antiga. Em linhas gerais, para a filosofia platônica o bem define e justifica a finalidade da vida e do cosmo. O bem, como se pode concluir da leitura de *A República*, do *Filebo*, do *Timeu* e outros diálogos, é uma forma suprema e objetiva à preparação dos filósofos, aponta a verdadeira direção social e política dos cidadãos e do cosmo.

Já a filosofia de Espinosa, influenciado pela tradição cartesiana, porém, crítica em relação a ela, busca o modo correto de vida, as prescrições da razão segundo a natureza, todavia, sem uma concepção de causa final. Nela, o conhecer pela causa consiste em descobrir o modo da substância única ou de Deus ou, ainda, da Natureza e dos atributos do pensamento e da extensão. Deus é imanente e não transcendente, a verdade é imanente ao conhecimento, isto é, não precisa de garantia externa. Enfim, na Ética, o conhecimento de tudo e do ser humano só pode ser explicado a partir de sua essência, existência e ação.

Essa brevíssima caracterização da filosofia de Platão e de Espinosa mostra que as implicações éticas estão naturalmente determinadas pelas concepções ontológicas e epistemológicas. Mas, é preciso salientar, não se trata de uma epistemologia da ética, porém, de condições de possibilidade de uma ética mergulhada originalmente na natureza do conhecimento. Portanto, o argumento deste ensaio, além de expor em linhas gerais as dimensões gnosiológicas de Platão e de Espinosa, pretende demonstrar a intimidade filosófica entre a proposta ética e epistemológica no quadro metafísico dessas filosofias, isto é, em seus aspectos comuns e diferenciadores.

A QUESTÃO DE PESQUISA

Há na contemporaneidade um grande desenvolvimento específico de questões éticas e epistemológicas. Aos temas do caráter, da virtude, do dever, da liberdade, da justiça e outras, presentes em toda história da filosofia, são acrescidas outras questões, como a do reconhecimento e aceitação do outro,

da responsabilidade, da autenticidade, da busca de consenso. Na atualidade, o campo da ética alargou-se de tal modo que é difícil estabelecer uma fronteira entre a ética e as demais disciplinas filosóficas e empíricas. O mesmo se pode constatar da epistemologia ocupada com a definição e a justificação do conhecimento, das questões (sentido de tema) do erro, do delírio, dos sonhos, da percepção, dos transcendentais, mas também voltadas para as novas formas de ceticismo, de racionalidade e de epistemologias sociais, feminista, procedimental, hermenêuticas, etc. Na realidade, os domínios éticos e epistemológicos, sem mencionar os enfoques lógicos, estéticos, das filosofias da mente, da linguagem, da ciência, da política, da religião e outros, expandiram-se de maneira tão ampla que seus limites de investigações se confundem e tendem a buscar novamente a unidade do pensamento e do conhecimento teórico.

Uma manifestação da separabilidade das questões éticas e epistemológicas são os congressos internacionais, a organização de sociedades filosóficas, os programas de pós-graduação direcionados para uma ou outra dessas áreas. Cada um desses campos de estudo avança independentemente um do outro. No entanto, os sistemas filosóficos no passado pensavam essas questões de modo articulado, sendo entender questões éticas e questões epistemológicas isoladamente umas das outras. Diante disso, é o caso de examinar se houve avanço, aprofundamento ou progresso filosófico hoje em relação à compreensão dos sistemas metafísicos da tradição. Também é o caso de indagar se a fragmentação de áreas de pesquisa é uma necessidade concreta de avanços ou artifício possível para dar conta de novas questões filosóficas.

Há, sem dúvida, uma maior especialização da pesquisa filosófica na contemporaneidade. Todavia, sob alguns aspectos, a filosofia tem uma semelhança com a matemática que propõe, por exemplo, teoremas válidos para qualquer época. Os textos filosóficos oferecem em termos de argumentação uma durabilidade que vai além das circunstâncias sociais e históricas. É possível superar conteúdos filosóficos, não, porém, a racionalidade que os constitui. Em vista disso, as implicações mútuas entre as teorias do conhecimento e as teorias éticas não podem ser ignoradas, ao menos, no estudo das filosofias do passado. Todavia, essas implicações não se referem aos aspectos externos das filosofias, mas às condições de possibilidade de pensar uma ética sem determinações epistemológicas e uma epistemologia independente de aspectos éticos. Portanto, o problema a ser investigado apresenta uma dupla relevância: além de superar o olhar que separa o sistema filosófico em

partes ou disciplinas, oferece a vantagem de considerar o núcleo constitutivo do sistema filosófico, sua autonomia fundamental.

Tal problema pode ser visto na perspectiva de diferentes filósofos. No entanto, no presente caso, é possível verificá-la em dois autores distanciados no tempo, mas que representam, dentro do quadro da metafísica, filosofias que trabalham concepções diferentes e, ao mesmo tempo, integram seus projetos filosóficos numa unidade coerente como ocorre com Platão e Espinosa.

AS TEORIAS DO CONHECIMENTO DE PLATÃO E DE ESPINOZA

As metáforas do sol, da linha dividida e a alegoria da caverna, em *A República*, de Platão, pressupõem a distinção entre o mundo sensível e o mundo inteligível, entre o uno e o múltiplo. Pressupõem ainda uma pedagogia da formação do filósofo, do homem público, no sentido de que ele deve procurar alcançar ou intuir o bem, as essências ideais, pois, somente a ideia de bem possibilita e fundamenta a efetivação da *polis* ideal e justa. Observa-se, nesse percurso metafísico, que os graus de conhecimento são etapas necessárias para alcançar a vida feliz. Isso explica as razões das críticas epistemológicas e éticas à *doxa*, em benefício da *epistême*. A natureza do conhecimento tem intimidade com as condutas das pessoas. Por isso, não se pode confundir o conhecimento das imagens e das crenças com o conhecimento da ciência constituído pela *dianoia*, o entendimento ou razão discursiva e, pela *noêsis*, a razão intuitiva. Na realidade, os argumentos platônicos a favor da *epistême* são, ao mesmo tempo, ontológicos, epistemológicos e morais e, devido a isso pressupõem um processo educativo e político orientado para o bem em si articulado com as demais virtudes.

Além de *A República*, também no *Protágoras*, Platão aponta a relação entre conhecimento e as virtudes. A questão da unidade e da multiplicidade das virtudes depende da natureza do conhecimento e da aprendizagem. Em *A República*, a dialética da passagem da opinião para a ciência, como explica Lafrance, pode ser resumida “em torno de três polos: o conhecimento sensível, o conhecimento matemático e o conhecimento dialético ou filosófico” (2011, p. 156-157). Mas, Platão desqualifica o conhecimento da opinião a favor do conhecimento dialético. É o que lemos na seguinte citação:

Quando alguém tenta, por meio da dialética, sem se servir dos sentidos e só pela razão, alcançar a essência de qualquer coisa, e não desiste antes de ter apreendido só pela inteligência a essência do bem, chega aos limites do inteligível, tal como aquele chega então ao visível (532 ab).

Essa observação permite-nos estabelecer uma ligação com as três dimensões dos gêneros de conhecimento propostos por Espinosa e suas proposições éticas. Seus gêneros de conhecimento não estão caracterizados pela diferença de graus ou divisões de conhecimento. Nele as dimensões do conhecimento podem coexistir, embora os afetos devam estar submetidos à razão e o esforço supremo da mente e sua virtude suprema em compreender as coisas seja possível pelo terceiro gênero de conhecimento (V, proposição 25). Enfim, o conhecimento não é resultado de operação de um sujeito, nem se limita à busca de equilíbrio entre o sujeito e o objeto. Em Espinosa as posições realistas e idealistas são superadas em nome da unidade entre a mente e o corpo. O conhecimento é afirmação da ideia da mente ou desenvolvimento da ideia que, por sua vez, é ideia do corpo.

Em Platão, o corpo é visto negativamente como túmulo, assim se pode ler no *Crátilo* (400 cd), ou como cárcere da alma. A verdadeira conduta humana consiste em se afastar das tendências corporais e se preparar para os benefícios da alma alcançados com a morte. Desse modo, o dualismo platônico entre corpo e alma difere absolutamente da unidade entre mente e corpo em Espinosa. Aqui, no entanto, deseja-se apenas esclarecer a questão mente e corpo enquanto possui determinações epistemológicas e consequências éticas.

Espinosa, a partir das definições, axiomas, proposições, demonstrações e escólios, que constituem o método da Ética, parte de uma substância única, Deus ou Natureza, da origem e natureza dos afetos, da servidão humana ou da força dos afetos e da potência do intelecto ou da liberdade humana para demonstrar seus argumentos que são, ao mesmo tempo, ontológicos, éticos e epistemológicos. Tudo está coerentemente entrelaçado. A ideia, por exemplo, é um conceito da mente como coisa pensante. Nesse sentido, “nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outro estado, se é que isso existe”. (III, proposição 2). Portanto, o conhecimento, como se apresenta na Ética e no *Tratado da Emenda do Intelecto*, só pode ser entendido numa perspectiva global que envolve aspectos ontológicos e éticos. Não é possível, por exemplo, entender as normas retas de viver, apontadas no Apêndice da quarta parte da Ética, sem referências às demais partes da obra.

Assim, para entender a relação entre a natureza do conhecimento e das condutas humanas, em Platão e Espinosa, torna-se necessário explicitar a rede conceitual que sustenta os dois sistemas filosóficos. A natureza humana perfeita, no gozo do bem supremo, é demonstrada pela concepção do Deus

ou da teoria das ideias, uma transcendente e outra imanente. Disso resultam as duas formas de ver as relações entre mente e corpo. A teoria platônica do conhecimento parte da existência de formas ideais, da pré-existência da alma, dos graus de conhecimentos. Já em Espinosa, o conceito de causa de si, de intelecto infinito e sua relação com a substância única, os atributos, os modos, causa adequada e inadequada estabelecem a unidade entre a natureza do conhecimento e as condutas éticas e morais.

Nos dois filósofos a ética não é uma simples derivação ou coroamento do sistema filosófico. Apesar dessa unidade metafísica, há oposição filosófica entre as duas concepções. Em Platão, por exemplo, no *Timeu*, o Demiurgo formata o cosmo a partir do caos. Em Espinosa, eliminado o conceito bíblico de criação, expõe-se uma ontologia, uma epistemologia e uma ética diversa. Um olhar atento sobre os dois sistemas filosóficos mostra que suas articulações internas produzem resultados específicos e contrários.

Em Espinosa, na Ética, afirma-se que “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (II, proposição 19). Disso decorre que a “ideia de qualquer causa depende do conhecimento da causa da qual ela é efeito” (I, axioma 4). Logo, o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa. Isso demonstra que não é possível ignorar o conhecimento da existência como essência, no caso dos atributos (pensamento e extensão) da substância única e da existência no tempo e no espaço, relacionadas às questões da eternidade da mente e aos gêneros de conhecimento. Basta novamente mencionar esses traços para concluir que o ético, o estético, o ontológico, o epistemológico, o antropológico ou cosmológico são inseparáveis.

Também em Platão, nenhum campo da filosofia possui valor em si ou se basta como teoria ou explicação da realidade. A filosofia apresentada em diferentes projetos de pesquisa de seus diálogos assume uma coerência geral que lhe confere unidade como pensamento. Aliás, no *Sofista* ele diz que o dialético não pode examinar as partes perdendo de vista o todo, pois, o não ser de certo modo também é, o discurso falso também existe. (241e-259d). Em *A República*, a legislação, a função dos guardiões, o filósofo-rei, as formas de governos, a *polis* ideal e justa, o processo educativo, a ordem econômica, social e política adquirem sentido na medida em que se efetivam na prática da virtude, na busca da felicidade, no alcance do bem. São essas teses que permitem a crítica platônica às artes imitativas, às opiniões do povo, às formas degeneradas de governo. Assim, o conhecimento adquire significado na medida que se tornar um modo de aperfeiçoamento do ser humano.

Para Platão, o argumento da alma é essencial para integrar epistemologia e ética. No *Fedon*, *A República* e *Filebo* a busca de equilíbrio entre alma e corpo produz as virtudes e o desequilíbrio origina os males humanos, sejam eles individuais ou coletivos. Apesar do dualismo alma e corpo, a cura da alma tem íntima relação com a cura do corpo. Mas, entender as relações da alma com o conhecimento em Platão não é algo simples, pois, não é suficiente afirmar que o ser humano é alma uma vez que há distintas almas ou funções da alma expostas no *Fedon*, *A República* e outros diálogos. Além disso, Platão, no *Timeu*, fala na alma do mundo. Também não se pode ignorar que as teses éticas e morais das virtudes da justiça, da racionalidade, da temperança, da coragem estão relacionadas à complexidade do conceito de alma e de conhecimento. Ainda para radicalizar esse argumento, Platão, no *Fedro*, define Deus nos seguintes termos: “Um vivente imortal com corpo e alma unidos para sempre” (246 d). Os corpos dos deuses, dos demônios, dos entes celestes cada um tem sua alma. Há, portanto, almas para os corpos mortais e para os imortais, sendo que o intelecto, *nous*, é a parte da alma que contempla o mundo inteligível do qual o mundo sensível é apenas uma imagem.

As aproximações e as diferenças entre argumentos de Platão e de Espinosa têm relação com o método e o estilo de pensar. Platão usa a linguagem comum, mitos e alegorias, a forma dialogada, processos dialéticos e analíticos. Espinosa emprega a demonstração geométrica voltada para o convencimento próprio e do leitor para que o pensar se torne um demonstrar. Portanto, métodos e estilos diferentes conduzem Platão na busca do entendimento *noético* do bem, graças ao caminho da dialética e da superação das imagens e das crenças. Espinosa encontra na substância única a fonte e origem de tudo, da extensão e do pensamento e dos infinitos modos. Pode-se dizer que a epistemologia de Platão é fundamentalmente ética, e a ética de Espinosa é radicalmente ontológica e epistemológica. O conhecimento *noético* platônico tem a finalidade de alcançar o bem em si e as demais virtudes. Espinosa, na parte III, da *Ética*, examina a origem e a natureza dos afetos na perspectiva da imaginação, isto é, dos primeiro gênero de conhecimento. O segundo gênero de conhecimento refere-se ao encontro entre os modos existente, às noções comuns, e é conhecimento racional e que não significa conhecimento da essência singular, mas apenas de ideias universais. O terceiro gênero é o conhecimento intuitivo, portanto, das essências. Espinosa, na proposição 25 da parte V, diz:

O esforço supremo da mente e sua virtude suprema consistem em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento.

Finalmente, em Platão e Espinosa, as relações entre os domínios epistemológicos e éticos são internas e não externas, isto é, relacionados entre si como causa e efeito. Esses domínios são dimensões de um mesmo pensamento, de um único projeto filosófico. Não são diferentes disciplinas teóricas. As implicações éticas têm origem na natureza do conhecimento.

A ÉTICA DE PLATÃO

Vimos que os projetos éticos de Platão e de Espinosa resultam das características metafísicas de seus sistemas filosóficos. Entretanto, a diferença entre os projetos metafísicos explica a separação dos filósofos relativamente às questões básicas como finalidade, vontade e livre-arbítrio. Enquanto a finalidade é um dos princípios da ética platônica, para Espinosa a finalidade, a vontade e o livre-arbítrio são ficções, falsas imagens de Deus, da Natureza. Para ele, os humanos deixam-se enganar pela imaginação, pelo conhecimento sensível e, por isso, não seguem as leis da natureza, não levam uma vida correta.

Para Platão, o bem em si e o bem do homem concreto são princípios éticos, ontológicos e epistemológicos. Esta unidade filosófica está presente em diversos diálogos como em *A República*, o *Filebo* e outros, apesar de cada diálogo ser uma espécie de investigação específica. A questão do bem em si tem relação com as funções da alma, desde a biológica até a racional e, ainda, têm íntima relação com a efetivação das virtudes. Há, igualmente, entre as partes da alma e as virtudes uma articulação com a imortalidade da alma e com o corpo. Mas, essa concepção global ou sistêmica da filosofia platônica, em geral prejudicada pelas exposições parciais de seu pensamento, só pode ser percebida com uma visão atenta dos textos como o faz, por exemplo, Robinson, em *A psicologia de Platão* (1995).

Para mostrar a dificuldades de uma visão filosófica geral e integrada, é possível lembrar que os tópicos da ética platônica encontram-se distribuídos em numerosos diálogos como *Eutifron*, *Carmides*, *Laques*, *Menon*, *Eutidemos*, *Hípías menor*, *Protágoras*, *Górgias*, *A República*, *Filebo* e *As Leis*. Esses diálogos, por sua vez, exigem a leitura de outros, tais como *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político* e *Timeu*, para que o pensamento de Platão surja em sua totalidade, embora diálogos como *A República* e *Filebo* tragam em seu

desenvolvimento questões epistemológicas e éticas fundamentais. Os argumentos éticos ficam vazios sem a demonstração ontológica.

Isso tudo não invalida o que diz Crombie quando afirma que Platão retira de suas análises dialéticas conclusões práticas (1988, pp. 217-222). Se, de um lado, é verdade que a filosofia de Platão supõe um *a priori* metafísico, um mundo inteligível, de outro lado, é verdade que ele não abandona as reflexões sobre questões imediatas e práticas como o prazer, a dor e a felicidade e as virtudes.

Entre os argumentos mais relevantes das relações entre conhecimento e ética em Platão encontra-se o argumento do *Ménon* no qual se questiona o conhecimento da virtude, *aretê*. O próprio Aristóteles chama atenção sobre ele, nos *Analíticos Posteriores*, ao evocar a passagem do *Ménon* ao indagar:

Não é da conta de uma pessoa investigar nem o que sabe, nem o que não sabe? Não investigaria o que sabe, pois já o conhece! E, para tal pessoa, não há necessidade alguma de investigação. E também não investigaria o que não conhece, pois não sabe o que vai investigar (80 e).

Aristóteles pretende resolver o dilema proposto por Platão sobre o aprender e o conhecer. Seguindo seu método, ou nada se aprende ou só se aprende o que se conhece (71 a). Na realidade, a questão é mais complexa, pois, implica outros elementos, além dos mencionados por Aristóteles. Ela depende da natureza da alma, da natureza da virtude e de suas espécies, da teoria da reminiscência e da aprendizagem.

Caracterizados a alma e o corpo de modo distinto, Platão, no *Fédon* aponta dois conflitos: os que existentes na alma e os que se referem às relações entre a alma e o corpo. O desejo e o prazer, relativamente à alma e ao corpo, apresentam aspectos diversos e complementares ou contraditórios, com óbvias consequências morais e comportamentais que o leva a distinguir os prazeres da alma e os prazeres do corpo. A questão oferece nuances, às vezes, sutis. O prazer de comer não é o mesmo que o de contemplar as ideias ou bem em si. O mesmo se pode dizer do desejo visto como necessário ou não, como lícito ou não, verdadeiro ou falso, sempre ligado aos tipos de conhecimento.

Em vista do exposto, as questões éticas e morais, em Platão, estão fundamentadas na metafísica do conhecimento. Seus textos não podem ser considerados exclusivamente éticos ou epistemológicos. A definição do bem humano e do bem como mistura dependem das relações entre o uno e o múltiplo, do processo dialético, da estrutura metafísica da realidade.

Os prazeres podem se referir ao corpo e à alma e mais especificamente ao intelecto. Os prazeres do intelecto possuem características ontológicas como verdade, medida e beleza. Assim, o modelo teórico platônico não separa nem distingue os domínios do conhecimento das áreas que investigam especificamente a conduta humana.

OS TÓPICOS ÉTICOS EM ESPINOSA

Da mesma maneira que não se pode entender o projeto ético de Platão sem referência às questões ontológicas e epistemológicas do seu sistema metafísico, também em Espinosa é impossível compreender a natureza da virtude, a responsabilidade moral, a liberdade e a vida correta fora da sua teoria metafísica. Talvez isso explique a existência de poucos estudos sobre a ética de Espinosa. Apesar disso, os comentaristas em geral e Garrett, de modo especial, afirma que Espinosa em muitos de seus trabalhos e correspondências desenvolveu “tópicos éticos” (2011, p. 337).

Espinosa, na *Ética*, entre outros aspectos, substitui o bem e o mal pelo bom e pelo mau. O corpo torna-se um modelo de referência filosófica positiva. Não há superioridade da alma sobre o corpo e não se sabe “o que pode o corpo”, pois, ação e paixão na alma são ação e paixão no corpo, como a consciência comum é ilusão, como o desejo é “apetite com consciência de si mesmo”, como todas essas premissas partem de definição sobre Deus, substância única, do ente corpóreo e mental absolutamente infinito e, ainda, das definições de causa de si, atributos e modos, pode-se deduzir, segundo as leis eternas da natureza, que somente para nós existe o bem e o mau.

O bom, segundo Deleuze, “existe quando um corpo compõe diretamente a sua relação com a nossa e, com toda ou com parte da sua força, aumenta a nossa. Por exemplo, um alimento”. Por sua vez, o mal, para nós, “existe quando um corpo decompõe a relação com a nossa, ainda que se componha com as nossas partes, mas debaixo de relações diferentes daquelas que correspondem à nossa essência: é o caso, por exemplo, do veneno que decompõe o sangue” (1970, p. 32). Deleuze ainda observa que o bom e o mau relacionam-se à nossa natureza e ao que não convém e, mais, essa tipologia dos modos de existência imanentes de Espinosa, “substitui a moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentés” (1970, p. 33). Novamente, nesse caso, o pensamento filosófico está aquém e além das disciplinas filosóficas. Isso explica porque os valores morais dependem dos gêneros de conhecimento, e como primeiro gênero, da imaginação, da

consciência que ignora a ordem das causas e das leis, enfim, desconhece a Natureza. Nesse sentido, Deleuze conclui: “Basta não compreender para moralizar” (1970, p. 34). Na proposição 18 da parte IV, Espinosa demonstra que a virtude consiste em seguir as leis da razão, pois a razão não exige nada que seja contra a natureza. Logo adiante, a proposição 24 diz:

Agir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser – essas três coisas têm o mesmo significado –, sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio.

Isso embora “o esforço supremo da mente e sua virtude suprema consist[am] em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento”. (Ética, V, prop.25).

Nas definições da quarta parte da Ética, o bom e o mau relacionam-se ao que se sabe ser útil para nós. A noção de utilidade, articulada aos conceitos fundamentais do sistema, tem um sentido ético forte: ela fundamenta a virtude, e próprio conhecimento de Deus é sumamente útil. Nesse caso, a busca do máximo de utilidade torna os humanos mais úteis uns aos outros e, em consequência, substitui a crença na finalidade e fundamenta a moralidade.

Ademais, o entendimento dos tópicos éticos em Espinosa pressupõe a leitura de suas obras anteriores. O *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, no capítulo XIV, investiga o pesar, o bem e o mal e, também, a felicidade, a liberdade, dentro da perspectiva das questões que envolvem Deus, o homem, os afetos, a razão e a imortalidade da mente. Segundo o *Breve Tratado*, o que nos impede de chegar à perfeição está em nós mesmos (2012, p. 149) e, nesse sentido, a liberdade é definida como

uma existência firme que nosso intelecto obtém por sua união imediata com Deus para produzir em si mesmo ideais e, fora de si mesmo, efeitos que concordam com sua natureza, sem que esses efeitos estejam submetidos a causas externas pelas quais eles passam ser alterados ou transformados (2012, p. 152).

Essa definição só pode ser entendida na medida em que sabemos a duração eterna e constante de nosso intelecto.

É nas partes IV e V da Ética que as reflexões éticas ganham relevância. Já o título dessas partes aponta as questões da servidão humana ou da força dos afetos e a potência do intelecto ou a liberdade humana. Torna-se óbvio, nessas partes, que sua ética depende do entendimento de Deus ou da substância única e da natureza e da origem da mente e dos afetos. As

definições e os axiomas, das partes anteriores, não são de caráter ético, mas ontológico. Os humanos estão numa relação íntima com Deus e só podem agir conforme a atividade de Deus. A natureza humana não é autônoma ou independente, ela é manifestação da Natureza. E, conforme Garrett, nesse caso, exclui-se da ética de Espinosa o livre-arbítrio. Ao contrário, tudo está determinado pela “necessidade da natureza divina” e tudo existe e opera de uma maneira definida (2011, p. 338).

Além dos gêneros de conhecimento, outra base sólida da ética de Espinosa está na teoria do *conatus* resumida no enunciado: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (Ética, III, proposição 7). De um lado, essa proposição é antecedida pelas proposições 4 e 5 que mencionam a destruição de uma coisa por outra por uma causa exterior e, devido a isso, elas (as coisas) são contrárias e não podem estar no mesmo sujeito. De outro lado, o entendimento do esforçar-se, nesse contexto, não é fácil de interpretar. Em primeiro lugar, seu sentido parece ser o ontológico e não psicológico e, em segundo lugar, o esforçar acrescido da expressão “tanto quanto está em si” contribui para a ambiguidade do significado de esforçar-se e, em terceiro lugar, se prestarmos a atenção ao texto e aos comentadores, parece que Espinosa, nesse ponto, pode ter sido levado a defender teses opostas.

O sentido do esforçar-se não se refere ontologicamente ao próprio ser de cada coisa. No sentido comum, é esforçado quem tem vigor, energia, poder e o verbo esforçar tem relação com força, isto é, com adquirir força, ânimo, coragem e também com reforçar, aumentar, desenvolver o máximo de si para conseguir algo. O esforço significa intensificação das forças mentais, corporais, morais, intelectuais graças ao empenho e ao trabalho. No sentido espinosiano, enquanto se aplica às coisas em geral, isto é, a todos os entes, o esforço implica em estar em busca de um determinado grau de ser ou, usando a expressão de Espinosa, “perseverar em seu ser”.

O esforçar-se vem acompanhado do perseverar em seu ser. Os atributos de Deus exprimem de maneira definida e determinada as coisas singulares como modos. Cada coisa em si evita ser destruída, ela evita que seja retirada sua existência. Por isso, da essência de cada coisa resulta “aquilo que necessariamente se segue de sua natureza determinada”. (III, proposição 7, demonstração). A potência de cada coisa esforça-se por perseverar em seu ser e, nisso, não envolve tempo finito, mas indefinido (III, proposição 8). A mente, tanto em relação às ideias claras quanto às ideias confusas, “esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida, e está consciente

desse seu esforço” (III, proposição 9). O que dificulta o entendimento do esforçar-se e do perseverar em seu ser é, entretanto, a expressão “tanto quanto está em si” presente na proposição. Para Della Rocca, Descartes evita esta expressão. (2011, p. 254). Mas, é possível entender a proposição da seguinte maneira: cada coisa esforça-se para perseverar em seu ser a menos que causas externas o impeçam. Portanto, está pressuposto na proposição 6 que esse esforçar para perseverar em seu ser, implica a ausência de causas externas. Essa interpretação pode ser explicitada pelo comentário de Espinosa que afirma que nenhuma coisa tem em si algo por meio da qual possa ser destruída. Cada coisa opõe-se a tudo que possa retirar sua existência.

Esse esforçar-se “nada mais é do que a sua essência atual” (III, prop. 7). Cada coisa segue sua essência, por isso, elas só podem fazer “aquilo que necessariamente se segue de sua natureza determinada”. Assim, o esforçar-se é potência de qualquer coisa, sozinha ou em conjunto com outras, de agir ou de esforçar para agir, segundo sua essência dada ou atual. Em decorrência disso, Espinosa afirma: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido” (III, prop. 8). Tal argumento parece óbvio, pois, se houve um tempo determinado a coisa deixaria de ser num dado momento. Portanto, o esforçar em perseverar em seu ser de cada coisa não envolve tempo definido, mas ela continuará na mesma potência atual, existirá indefinidamente.

Espinosa afirma que a mente, quer enquanto possui ideias claras e distintas, quer enquanto possui ideias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser “por uma duração indefinida” e, conclui essa proposição 9 com a seguinte observação: “é esta consciente desse seu esforço”. É claro que a mente é constituída de ideias adequadas e inadequadas e, “por meio das ideias das afecções do corpo, está necessariamente consciente de si mesma”, ela está consciente de seu esforço. Esse esforço, explica Espinosa, na medida em que se refere à mente, chama-se vontade e na medida em que se refere ao corpo, apetite. Nesse caso, não há diferença entre desejo e apetite, todavia, “o desejo é apetite juntamente com a consciência que dele se tem” (III, prop. 9, escólio). Assim, é por nos esforçarmos por uma coisa, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa e não o contrário. Se uma coisa aumenta ou diminui a potência de agir do nosso corpo, a ideia também aumenta e diminui (III, prop. 11). Igualmente, quanto à imaginação, Espinosa diz: “A mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo” (III, prop. 12).

Mas, o sentido do esforçar-se ou do perseverar em seu ser não é algo fácil de entender uma vez que parece que há a possibilidade de algo não se esforçar e de perseverar em seu ser. Mas são de pouca valia os exemplos da vela acesa e do suicídio, pois, eles podem ser explicados pela presença ou interferência de elementos externos. Espinosa, no escólio da proposição 18, da parte IV, escreve: “Aqueles que se suicidam têm o ânimo impotente, estão inteiramente dominados por causas exteriores e contrárias à sua natureza”.

O desejo é *conatus*, isto é, esforço. Ele envolve, conforme Garrett, mente e corpo e, ainda, a consciência do próprio desejo, na proporção em que está dirigido a objetos particulares. O desejo, juntamente como a alegria e a tristeza, como aumento e diminuição da potência de agir, “têm funções centrais da ética de Espinosa” (2011, p. 340). Nesse sentido, Espinosa define a servidão humana como “a impotência humana de regular e refrear os afetos” (IV, prefácio). No mesmo prefácio, Espinosa afirma que perfeição e imperfeição são noções que temos o hábito de inventar ao comparar os indivíduos da mesma espécie ou gêneros. Essas noções, assim como o bem e o mal, nada designam de positivo consideradas as coisas em si mesmas, pois, são apenas modos de pensar.

Servidão, bem, mal, perfeição, imperfeição possuem, ao mesmo tempo, um sentido ontológico, epistemológico e ético. É esse conjunto de dimensões metafísicas que justificam a finitude humana sujeita às forças externas. Os afetos como ideias e forças podem contribuir negativamente, induzir às paixões. Eles dependem do modo como são representados na imaginação. Por isso, Espinosa, na parte IV da *Ética*, mostra como a razão prescreve os afetos de acordo com as regras da razão humana, uma vez que a razão não exige nada que seja contra a natureza (IV, proposição 18, escólio). Aliás, no mesmo escólio, Espinosa acrescenta que “a virtude não consiste senão em agir pelas leis da própria natureza”. O esforçar-se consiste exatamente nisso. Ou, como é dito mais adiante, “a virtude é a própria potência humana, que é definida exclusivamente pela essência do homem (pela definição 8), isto é (pela proposição 7 da p. 3), que é definida exclusivamente pelo esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar em seu ser” (IV, proposição 20, demonstração). Na mesma perspectiva, “ninguém pode desejar ser feliz, agir e viver bem sem, ao mesmo tempo, desejar ser, agir e viver, isto é, existir em ato” (IV, proposição 21). Desse modo, ser virtuoso, feliz, viver corretamente, nada mais é do que conservar o seu ser, conforme o apontado pela razão.

Há, portanto, uma relação entre o ser virtuoso e o entendimento. Cabe à mente utilizar a razão, pois, “o bem supremo da mente é o conhecimento

de Deus e a sua virtude suprema é conhecer Deus” (IV, prop. 28). Disso deriva a possibilidade dos afetos disporem o corpo humano ser afetado mais ou menos pelas coisas exteriores e os seres humanos viverem em harmonia uns com os outros. Espinosa ilustra o assunto mencionando a excitação, a dor, o amor, o ódio, a inveja, a humildade, o arrependimento e outros afetos. Em síntese, “na medida que os homens estão submetidos às paixões, não se pode dizer que concordem em natureza” (IV, prop. 32). Tudo pode ser conduzido pela razão e, além disso, aquele que busca a virtude também deseja o mesmo para os outros homens.

Essas proposições permitem a Espinosa descrever a natureza do “homem livre”. Logicamente, livre é a coisa “que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir” (I, definição 7). Apenas é livre no sentido absoluto. Os seres humanos são livres na proporção em que podem alcançar estágios de liberdade conforme as causas adequadas de suas ações. Nesse sentido, eles devem pensar na vida mais do que na morte (IV, proposição 67), devem procurar o bem mais do que evitar o mal (IV, proposição 68), devem evitar os favores dos ignorantes (IV, proposição 70), pois, só os humanos livres “são muito gratos uns para com os outros” (IV, proposição 71). Espinosa, na última proposição, diz: “O homem que se conduz pela razão é mais livre na sociedade civil, onde vive de acordo com as leis comuns, do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo” (IV, proposição 73).

Na conclusão da parte IV, da Ética, Espinosa apresenta, em trinta e dois brevíssimos capítulos, um resumo de normas retas para viver. Novamente, o conjunto de máximas práticas depende da natureza do conhecimento mental e do corpo e, merece, na parte V, um aprofundamento. Garrett mostra que o domínio sobre os afetos pressupõe que, em primeiro lugar, chegar à liberdade pelo “próprio conhecimento dos afetos; e, em segundo lugar, pela “separação entre os afetos e o pensamento de uma causa exterior que nós imaginamos confusamente” e, em terceiro lugar, pelo tempo “graças ao qual as afecções que se referem às coisas que compreendemos superam aquelas que se referem às coisas que concebemos confusa ou mutiladamente” e, em quarto lugar, pela multiplicidade de “causas que reforçam aqueles afetos que se referem às propriedades comuns das coisas ou a Deus” e, em quinto lugar, pela ordem “com a qual a mente pode ordenar e concatenar seus afetos entre si” e, em sexto lugar, pela razão que tem potência sobre os afetos. (2011, ps. 350-353). Assim, para Garrett, Espinosa, no início da parte V da Ética, procura mostrar como a “posse do conhecimento adequado tende a produzir uma menor suscetibilidade às paixões em longo prazo” (2011, p. 353).

Mais do que anteriormente, na parte V, as implicações entre o domínio ético e epistemológico se tornam radicais, especialmente a respeito do terceiro gênero de conhecimento e as questões do amor intelectual de Deus e a beatitude. Espinosa, após afirmar que “quanto mais compreendemos as coisas singulares, tanto mais compreendemos a Deus”, (V, proposição 24), acrescenta: “O esforço supremo da mente e sua virtude suprema consistem em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento” (V, proposição 25). E desse “terceiro gênero de conhecimento provém a maior satisfação da mente que pode existir” (V, proposição 27), pois, conforme observa na demonstração da proposição 28, as ideias do terceiro gênero “não podem se seguir de ideias mutiladas e confusas” do primeiro gênero de conhecimento. Ao contrário, o esforço ou o desejo por conhecer as coisas provém do segundo gênero de conhecimento.

O terceiro gênero de conhecimento produz deleite e alegria “acompanhada da ideia de Deus como sua causa”. (V, proposição 32). O amor intelectual de Deus nasce do terceiro gênero, por isso, é eterno (V, proposição 33) e “a mente não está submetida aos afetos que estão referidos às paixões senão enquanto dura o corpo” (V, proposição 34). Deus não é uma pessoa, mas “um amor intelectual infinito” e nada existe, na natureza, contrário a este amor (V, proposições 36 e 37), pois, “quanto mais a mente compreende por meio do segundo e do terceiro gênero de conhecimento, tanto menos padece dos afetos que são maus, e tanto menos teme a morte” (V, proposição 38). Desse modo fundamentado o princípio correto do viver, da virtude, longe da concepção e da “convicção comum do vulgo”, surge do terceiro gênero de conhecimento a beatitude como a própria virtude. Ele consiste “no amor para com Deus”, amor referido à mente, “na medida que essa age, e, portanto, ele é a própria virtude” (V, proposição 42 e demonstração).

Diante das grandes linhas da ética de Espinosa podemos observar, com a ajuda de Garrett, que sua ética, demonstrada em ordem geométrica, é deduzida das definições e axiomas de seu sistema. Aparentemente, se considerarmos as tendências éticas em geral, não há em seu pensamento exortações, prescrições, uso de termos éticos da tradição. Tudo se resume em termos como bem, virtude, condução da razão e homem livre (2011, pp. 358-359). Nesse sentido, importa salientar que agir por virtude em Espinosa significa agir conforme a razão, isto é, segundo as determinações do segundo e terceiro gênero de conhecimento. Também o bem da mente depende do conhecimento adequado. A razão caracteriza-se por conduzir o agir. A virtude, entre outras características, possui a da autopreservação, portanto, está

distante da chamada ética da virtude. Liberdade total somente existe em Deus. Os humanos precisam seguir a ordem estabelecida, necessária, de acordo com a razão. A beatitude, por sua vez, é a própria virtude e não seu prêmio. Aí estão, em linhas gerais, uma ética que se confunde com uma ontologia e uma epistemologia. Em Espinosa, como em Platão, torna-se impossível traçar divisões entre esses campos do saber filosófico.

CONCLUSÃO

Embora Aristóteles tenha sido o primeiro sistematizador da ética, Platão, sem dúvida, é daqueles que ofereceu importantes contribuições e argumentos para essa sistematização. Platão, como já o apresentei em linhas gerais em *As origens da ética em Platão*, parte da possibilidade do conhecimento da virtude, no *Ménon* e em outros diálogos e, mesmo em *A República* e *Filebo*, desenvolve as questões éticas, políticas e pedagógicas conjuntamente com questões ontológicas e epistemológicas. Nele, torna-se quase impossível investigar isoladamente uma questão filosófica, pois, o pensamento filosófico, por natureza, possui uma universalidade e uma transversalidade que não se pode observar nas ciências em geral.

Os objetivos da ética platônica são a felicidade humana, o bem em si, as virtudes necessárias para a formação moral do indivíduo, do cidadão, dos governantes e da cidade, a partir da superação da *doxa* e o desenvolvimento das formas superiores de conhecimento. A ética espinosiana busca a virtude, a beatitude, também a partir de uma razão cognitiva ou explicativa das causas da servidão humana, identificando, graças ao *conatus*, os afetos e as ideias, porém, sem ter em vista uma causa final e uma separação entre o mundo mental e corporal. Só na aparência das duas filosofias se parecem. Na realidade, elas estão separadas pelas concepções metafísicas, uma transcendente e outra imanente.

A ética de Espinosa, inspirada em parte no estoicismo, envolve o desejo, o *conatus* na aspiração racional e, por isso, é impossível renunciar a seguir o apetite. Nela, a dimensão ética só pode elaborada separadamente por dedução, por interpretação. Isso, porém, não nega a possibilidade de extração de uma ética sistemática e original. Sem dúvida, é possível pensar questões específicas como virtude, liberdade, beatitude, responsabilidade moral e outros temas, entretanto, sem ignorar as raízes metafísicas e epistemológicas dessas questões.

Em conclusão, a inseparabilidade das questões éticas e epistemológicas em Platão e Espinosa aponta para a própria natureza do pensamento filosófico, isto é, para sua radicalidade ou totalidade enquanto conhecimento. Se hoje é possível fazer investigação sobre questões específicas, isso não significa um corte no pensamento. Ao contrário, quanto mais o aprofundamento vai à essência da questão, mais universal é sua abrangência. Se isso é válido, por um estudo como o presente se pode entender a natureza do pensamento filosófico.

Recebido em março 2015

Aprovado em maio 2015

REFERÊNCIAS

- CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón*, v. I, El hombre y la sociedade. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- DELEUZE, Gilles. *Espinoza e os signos*. Trad. Abílio Ferreira. Porto: Rés Editora, 1970.
- ESPINOSA, Baruch. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Trad. e notas de E. A. da Rocha Fragoso e L. C. Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- GARRETT, Don. Teoria ética de Spinoza. In: GARRETT, Don (org.). *Spinoza*. Aparecida: Ideias e Letras, 2011.
- GADAMER, Hans Georg. *Studi Platonici*, v. I, II. Genova: Editrice Marietti, 1983.
- LAFRANCE, Yvon. O conhecimento: ciência e opinião. In: FRONTEROTTA, Francesco; BRISSON, Luc (orgs.). *Platão: leituras*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- MACIEL, Sonia Maria. *Ética e felicidade: um estudo do Filebo de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- PAVIANI, Jayme. *A origem da ética em Platão*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- PLATÃO. *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. José Cavalcante, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- PLATON. *Oeuvres complètes*. Organização, tradução e notas de L. Robin e M. J. Moreau. Paris: Gallimard, 1950.
- ROBINSON, Thomaz, M. *A psicologia de Platão*. Trad. Marcelo Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.