



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES**

**O PAPEL DA FINALIDADE IMANENTE DA AÇÃO HUMANA NA ÉTICA E NA  
POLÍTICA DE SPINOZA**

**FORTALEZA**

**2021**

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES

O PAPEL DA FINALIDADE IMANENTE DA AÇÃO HUMANA NA ÉTICA E NA  
POLÍTICA DE SPINOZA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald.

FORTALEZA

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária  
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- G613p Gomes, Carlos Wagner Benevides.  
O papel da finalidade imanente da ação humana na ética e na política de Spinoza / Carlos Wagner Benevides Gomes. – 2021.  
271 f.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2021.  
Orientação: Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd.
1. Spinoza. 2. Imanência. 3. Finalidade. 4. Ética. 5. Política. I. Título.

CDD 100

---

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES

O PAPEL DA FINALIDADE IMANENTE DA AÇÃO HUMANA NA ÉTICA E NA  
POLÍTICA DE SPINOZA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 16/08/2021.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

---

Prof. Dr. Homero Silveira Santiago  
Universidade de São Paulo (USP)

---

Prof. Dr. Alex Sandro Leite  
Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

Ao meu pai, Paulo Gomes (*In Memoriam*).

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Maria Elenir Ferreira Benevides e Francisco de Paula Gomes (*In Memoriam*), que suportaram todas as crises inerentes ao processo de produção desta Tese.

A minha companheira de vida e amor, Patrícia Silveira, pela amizade e carinho ao longo dos anos.

À FUNCAP (Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico) pelo incentivo a pesquisa e pelo apoio financeiro recebido.

À Universidade Federal do Ceará – UFC, ao Instituto de Cultura e Arte – ICA e à Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Filosofia pelo apreço, interesse e profissionalismo demonstrados ao longo de nossa relação acadêmica.

Ao secretário da Pós-Graduação, Sebastião Barroso, pela sua simpatia e competência.

Ao professor Luiz Felipe Sahd, pelo incentivo e orientação ao longo do Doutorado, bem como nossa amizade e profissionalismo desde os tempos do Mestrado.

Ao professor Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, meu antigo orientador na primeira graduação (bacharelado) em Filosofia e colega de grupo de pesquisa em Spinoza, e que aceitou ser debatedor desta Tese.

Aos professores convidados e que aceitaram participar de minha banca de Qualificação e Defesa, Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Kleber Carneiro Amora, Homero Silveira Santiago e Alex Sandro Leite.

Aos colegas do GT Benedictus de Spinoza – UECE, Emanuel Fragoso, Juliana Barros, Fabíola Caldas, Karine Vieira, Henrique Lima, Renata Oliveira, Adriele da Costa, Viviane Silveira, Francisca Nepomuceno, Bruna Nogueira, Lucas Dilacerda, Valterlan Tomaz, dentre outros.

Aos meus amigos e colegas do Mestrado e Doutorado em Filosofia - UFC, Juliana Barros, Fabíola Caldas, Karine Vieira, Emanuel Lucas, Henrique Lima, Roger Klinsmann (Goetz), Jéssyca Aragão, Antônio Batista (Tony), Marcelo Alves, Jean Michel, John Karley, Diego Carvalho, Izaias Oliveira do Nascimento Júnior.

A todos os amigos não mencionados e que se encontram para além do mundo acadêmico.

Os homens não seriam humanos se não tivessem objetivos, pois tais objetivos são consciência do que anseiam, e o desejo é a própria essência do ser humano. Coisas como essas não têm nenhum propósito, não são objetivos, salvo se os homens adotarem-nas e adaptá-las. (RABENORT, 2018, p. 170).

## RESUMO

O filósofo seiscentista holandês Benedictus de Spinoza construiu, ontologicamente, na sua obra magna *Ética*, uma filosofia prática voltada ao conhecimento das causas e ao exercício da liberdade humana, buscando atingir a beatitude ou a felicidade, que consiste no amor intelectual de Deus. Defendendo um plano de imanência, cuja realidade seria autoprodução, Spinoza procurou livrar o homem de certos preconceitos, tais como o finalismo, como denuncia rigorosamente no apêndice à Parte I da *Ética*. Para Spinoza, Deus ou a Natureza não existe ou age como causa final e transitiva, mas como causa eficiente e imanente, pois há apenas o necessário e nada de contingente. Isso seria a crítica à finalidade transcendente ou divina. Todavia, sabendo que o homem é um modo finito desse Deus e está sujeito a pensar e agir conforme fins, seria ele conduzido por uma finalidade imanente quando busca somente o que é útil a sua natureza e nada além disso? Que papel teria essa finalidade imanente na realização ética e política? Conforme dirá Spinoza na Definição 7 da Parte IV da *Ética*, o fim terá uma ressignificação: longe de ser causa final e transcendente, é causa eficiente, sendo nosso próprio apetite. Apetite este também entendido como Desejo, que é a essência própria do homem naquilo que determina sua ação, conforme a Definição 1 dos Afetos da Parte III da *Ética*. Atividade interna do próprio apetite, a finalidade humana teria uma função mobilizadora na ética e na política cuja potência é buscar a liberdade e a felicidade do indivíduo e do coletivo. Ademais, como podemos deduzir uma função da finalidade imanente humana na ética e na política mesmo em uma ontologia antifinalista? Tais questões problematizarão e nortearão a pesquisa. Portanto, esta Tese tem como objetivo explicitar o papel da finalidade imanente da ação humana na ética e na política a partir da abordagem e leitura das seguintes obras: *Ética*, *Tratado Teológico-Político*, *Tratado Político* entre outros escritos. Para tanto, tomaremos como ponto de partida, a relação entre os conceitos e definições na *Ética* de Esforço (*conatus*) ou potência do indivíduo para perseverar na existência e de Fim (*finis*), que é o Apetite (*appetitus*) ou Desejo (*cupiditas*) humano na busca do que é útil a sua natureza, como a liberdade e a felicidade enquanto fins éticos. Além disso, veremos como essa finalidade imanente se desenvolve no campo político, sobretudo quando o homem estabelece como fins imanentes a um estado (o democrático), a liberdade civil, a paz e a segurança.

**Palavras-chave:** Spinoza; imanência; finalidade; ética; política.



## ABSTRACT

The seventeenth-century Dutch philosopher Benedictus de Spinoza built ontologically, in his great work *Ethics*, a practical philosophy aimed at knowing the causes and the exercise of human liberty, seeking to achieve beatitude or happiness, which consists in the intellectual love of God. Defending a plan of immanence, the reality of which would be self-production, Spinoza sought to rid man of certain prejudices, such as finalism, as rigorously denounced in the appendix to Part I of *Ethics*. For Spinoza, God or Nature doesn't exist or act as a final and transitive cause, but as an efficient and immanent cause, since there is only the necessary and nothing contingent. This would be criticism of the transcendent or divine finality. But knowing that man is a finite mode of this God and is subject to thinking and acting according ends, would he be led by an immanent finality when he seeks only what is useful to his nature and nothing more? What role would this immanent finality play in the ethical and political realization? As Spinoza will say in Definition 7 of Part IV of *Ethics*, the end will have a resignification: far from being a final and transcendent cause, it is an efficient cause, being our own appetite. Appetite is also understood as Desire, which is man's own essence in what determines his action, according to Definition 1 of the Affects of Part III of *Ethics*. An internal activity of its own appetite, human finality would have a mobilizing function in ethics and politics whose power is to seek the freedom and happiness of the individual and the collective. Moreover, how can we deduce a function of the immanent human finality in ethics and politics even in an antifinalist ontology? Such questions will problematize and guide the research. Therefore, this thesis aims to clarify the role of the immanent finality of human action in ethics and politics from the approach and reading of the following works: *Ethics*, *Theological-Political Treatise*, *Political Treatise* among other writings. To do so, we will take as a starting point the relationship between concepts and definitions in the *Ethics* of Effort (*conatus*) or individual's power to persevere in existence and End (*finis*), which is the Appetite (*appetitus*) or Desire (*cupiditas*) human being in search of what is useful to his nature, such as liberty and happiness as ethical ends. Furthermore, we will see how this immanent finality develops in the political field, especially when man establishes as immanent ends to a state (the democratic), civil freedom, peace and security.

**Keywords:** Spinoza; immanence; finality; ethics; policy.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CM	<i>Cogitata metaphysica</i>
E	<i>Ethica ordine geometrico demonstrata</i>
Ep	<i>Epistolæ</i>
KV	<i>Korte Verhandeling</i>
PPC	<i>Renati Des Cartes Principiorum Philosophiæ</i>
SO	<i>Spinoza Opera</i>
TIE	<i>Tractatus de Intellectus Emendatione</i>
TP	<i>Tractatus Politicus</i>
TPP	<i>Tractatus Theologico-Politicus</i>

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO .....	12
2	DA CRÍTICA ONTOLÓGICA DO FINALISMO AOS PRESSUPOSTOS PARA O FIM IMANENTE .....	18
2.1	<i>Ordine geometrico</i> : o problema do método na <i>Ética</i> .....	18
2.2	Ontologia e Imanência: substância, atributo e modo .....	22
2.3	O problema do finalismo no Apêndice da Parte I da <i>Ética</i> .....	30
2.3.1	<i>Asylum ignorantiae</i> : crítica ao Deus transcendente .....	30
2.3.2	<i>Dos preconceitos ou modos de imaginação e a crítica à causa final</i> .....	36
2.4	O problema epistemológico da positividade da imaginação .....	41
2.5	Fim e Appetite: a causa eficiente e o fim imanente na <i>Ética</i> IV .....	51
2.6	Uma recepção crítica da filosofia alemã ao antifinalismo de Spinoza .....	59
2.6.1	<i>A interpretação crítica de Kant à crítica spinozana ao finalismo</i> .....	59
2.6.2	<i>A crítica nietzscheana ao antifinalismo de Spinoza</i> .....	68
3	POTÊNCIA, LIBERDADE E FELICIDADE: A FUNDAMENTAÇÃO DA FINALIDADE IMANENTE NA ÉTICA .....	80
3.1	A dinâmica da vida afetiva: a teoria dos afetos primários .....	80
3.1.1	<i>O problema do conatus ou da potência humana</i> .....	88
3.1.2	<i>A relação entre Desejo, Appetite, conatus e Fim</i> .....	93
3.2	O plano da servidão e a força dos afetos .....	104
3.2.1	<i>A problemática do bem e do mal: o útil e o nocivo em Spinoza</i> .....	110
3.2.2	<i>O problema da virtude humana na Ética</i> .....	119
3.3	Liberdade e Felicidade ou a finalidade imanente da ética .....	123
3.3.1	<i>Liberdade ontológica, Potência divina e crítica ao livre-arbítrio</i> .....	123
3.3.2	<i>A potência de liberdade humana como finalidade ética</i> .....	134
3.3.3	<i>Amor Dei intellectualis: Deus e Felicidade como fim ético</i> .....	145
3.4	Considerações sobre perfeição e modelo de natureza humana .....	155
4	LIBERDADE POLÍTICA, PAZ E SEGURANÇA: A FUNDAMENTAÇÃO DA FINALIDADE IMANENTE NA POLÍTICA .....	164
4.1	Os pressupostos da política spinozana na Parte IV da <i>Ética</i> .....	164
4.2	A fundamentação da filosofia política de Spinoza .....	173
4.3	Direito Natural e Direito Civil nos tratados políticos de Spinoza .....	183
4.3.1	<i>O problema do direito natural na política spinozana</i> .....	183

4.3.2	<i>O fundamento do direito civil na política spinozana</i> .....	193
4.3.3	<i>Hobbes e Spinoza: para uma diferença política</i> .....	205
4.4	<b>A potência da multidão e o fim imanente da política</b> .....	213
4.4.1	<i>A análise das formas de governo e seus fins políticos</i> .....	214
4.4.2	<i>Absolutum imperium: o mais natural dos governos</i> .....	229
4.4.3	<i>A Liberdade como finalidade imanente do estado democrático</i> .....	237
4.4.4	<i>A paz e a segurança como finalidade imanente do estado democrático</i> .....	245
5	<b>CONCLUSÃO</b> .....	252
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	262

## 1 INTRODUÇÃO

Esperar alguma coisa da filosofia é supor que ela seja um meio para atingir um fim. Em certo sentido, a filosofia para Espinosa não possui outro fim que a liberdade, liberação da impotência, da tristeza, da superstição. Nenhum outro fim, quer dizer, nenhum outro efeito. A filosofia não é um meio para atingir um fim exterior a ela. O fim faz parte da filosofia. Espinosa não representou para si um fim abstrato, não encontrou uma filosofia acabada para atingir esse fim, nem um fim acabado para cujo alcance teria sido preciso adaptar uma filosofia. (SCALA, 2003, p. 16).

Benedictus de Spinoza (1632-1677), filósofo seiscentista holandês, escreveu como obra maior *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*<sup>1</sup>. Publicada em *Opera Posthuma*<sup>2</sup> (1677), foi escrita conforme o método euclidiano e em latim com cinco partes distintas, que tratam as seguintes temáticas: 1) Deus, 2) Mente e Corpo, 3) Afetos, 4) Servidão e 5) Liberdade humana. Nesta obra, Spinoza deduz uma filosofia prática: o percurso ético do homem que, no seu exercício de liberdade, busca atingir a beatitude ou a felicidade que consiste no amor intelectual de Deus<sup>3</sup> (na Parte V, é o amor ligado ao terceiro gênero de conhecimento, o intuitivo, e relaciona-se com a própria beatitude) e em uma vida seguida de bons afetos e do conhecimento das causas. Defensor de uma realidade imanente causa de si, que se autoproduz e que é necessária em relação aos seus efeitos, Spinoza procurou livrar o homem, por exemplo, da superstição religiosa e da ignorância do antropomorfismo, do finalismo, do fatalismo e da ideia de livre-arbítrio na natureza. Alicerçada ontologicamente, a obra *Ética* tem como principal objetivo a construção de uma filosofia prática (da liberdade e da felicidade humana), partindo da ontologia do infinito (Deus) à ontologia do finito (Homem), embora não se trate de uma simples transição hierárquica, pois o que há é uma eterna simultaneidade entre o Todo e suas partes. Com isso, ao apresentar a tríade ontológica Substância, Atributo e Modo para expressar o absoluto, Spinoza elaborou uma filosofia da imanência.

Podemos dizer que Spinoza, em sua ética, não estabeleceu qualquer regras ou prescrições para o agir como faz a moral, com seu ponto de vista deontológico (dever-ser); ao

<sup>1</sup> Esta obra será citada e utilizada a partir de algarismos arábicos para as partes (1, 2, 3, 4 e 5 = Partes I, II, III, IV e V) seguida das seguintes abreviaturas: A = Apêndice, para Parte IV: A1, A2, etc. = Apêndice, Capítulo I, II, etc. AD1, AD2, etc. = Definição dos Afetos I, II, etc. Ax1, Ax2, etc. = Axioma I, II, etc. C1, C2, etc. = Corolário I, II, etc. D1, D2, etc. = Demonstração 1, 2, etc. Def1, Def2, etc. = Definição 1, 2, etc. Ex1, Ex2, etc. = Explicação I, II, etc. I = Introdução (antes das Definições). L1, L2, etc. = Lema I, II, etc. P1, P2, P3, etc. = Proposição I, II, III, etc. Post1, Post2, etc. = Postulado I, II, etc. Pref = Prefácio. S1, S2, etc. = Escólio I, II, etc. Exemplo: E2P7D = Ética, Parte II, Proposição 7, Demonstração.

<sup>2</sup> Para esta obra, utilizamos a edição de Carl Gebhardt *Spinoza Opera*. Para esta edição latina (ver Referências), citaremos com a sigla SO, seguida do número correspondente ao volume (1 ao 4) em algarismo arábico e a página. Exemplo: E5P37, SO2, p. 303 = *Ética*, Parte V, proposição 37, *Spinoza Opera*, vol. 2.

<sup>3</sup> Como veremos, no nosso primeiro capítulo, trata-se de um Deus imanente cuja causa é eficiente e não transcendente como pensa a religião judaico-cristã.

contrário, refletiu sobre o agir, o que marca a peculiaridade de sua ética<sup>4</sup> como não-normativa, segundo a qual não há a preocupação em impor regras exteriores que possam transgredir às leis da natureza humana e que contrariem a história e a experiência de vida prática dos homens. No campo político, como pensou Spinoza, o homem não é um ser abstrato ou idealizado pelos poetas que clamam a Idade de Ouro; o homem não está apartado da natureza como *imperium in imperio* (E3Pref, SO2, p. 137). O pensador holandês não esteve preocupado em abstrair e idealizar uma natureza “além-humana” movida apenas pela razão (trata-se de uma crítica aos pensadores estoicos, moralistas e teólogos que desprezavam e odiavam as paixões humanas e que imaginavam um indivíduo racional que não existia em lugar algum); ao contrário, somos mais movidos por paixões ou afetos, pois o desejo, por exemplo, enquanto afeto, é a nossa própria essência. Assim, longe de impor sobre a natureza humana algo inexistente, Spinoza não determina nem condiciona uma constituição perfeita ou ideal para o homem. Diferentemente da proposta moral de um dever-ser, Spinoza não questionou o que devemos fazer, mas o que podemos fazer (“poder-ser”), ou seja, até onde podemos de acordo com o que a nossa natureza e potência permita.

Esta Tese tem como objetivo explicitar o papel da finalidade imanente<sup>5</sup> da ação humana, uma finalidade interna que busca, tanto quanto pode, distanciar-se da transcendência, na *Ética* e nos tratados políticos<sup>6</sup> de Spinoza, a partir da relação entre os conceitos de Esforço (*conatus*) ou potência do indivíduo para perseverar na existência e de Fim (*finis*), que é o Apetite (*appetitus*) ou Desejo (*cupiditas*) humano na busca do que é útil a sua natureza, como a liberdade e a felicidade.

Mostraremos que, segundo a ética e a filosofia política de Spinoza, a questão do esforço (*conatus*) do ser de perseverar na existência nos leva conseqüentemente para a conservação, o útil, a liberdade e a felicidade, elementos estes que refletem por si mesmos

---

<sup>4</sup> No que se refere à diferença ética e moral, um dos pontos de partidas de Deleuze foi o debate sobre o problema clássico da Ontologia para entender a proposta ética spinozana: “Sobre o projeto de uma ontologia pura, o que faz com que Spinoza chame a esta ontologia pura uma ética? Seria por uma acumulação de traços que nós percebemos que estava bem ele chamou a isto uma ética.” (DELEUZE, 2012, p. 125). Para Deleuze, a ética aqui não coincide com uma Moral porque esta impõe valores transcendentos ao Ser, está além do ser, portanto não teria relação com a ontologia. A “Ontologia pura” de Spinoza se expressa absolutamente infinita uma vez que remete à substância absolutamente infinita, enquanto o Ser dos entes. Mas não se trata de dizer que os entes não são seres, mas os modos da substância (maneiras de ser). Nós como existentes, somos maneiras de Ser; da Substância.

<sup>5</sup> Em seu verbete *Finalidade*, da obra *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*, André Lalande (1993, p. 414-5), definiu, por exemplo, a expressão “finalidade imanente”, como “aquela que resulta da natureza e do desenvolvimento do próprio ser que apresenta esta finalidade (ex.: adaptação do ser vivo ao seu meio).”

<sup>6</sup> Para a citação dessas obras utilizamos respectivamente as seguintes siglas e abreviaturas: TP = *Tractatus Politicus* (Tratado Político). Exemplo: TP2/1 = *Tratado Político*, capítulo 2 e artigo 1. E TPP = *Tractatus Theologico-Politicus* (Tratado Teológico-Político). Exemplo: TTP2/1 = *Tratado Teológico-Político*, capítulo 2 e parágrafo 1.

uma finalidade imanente do modo finito (o homem)<sup>7</sup> de uma única substância (Deus); essa finalidade, mesmo enraizada num processo abstrato e imaginativo (um modo de pensar, um preconceito, como veremos) pode se tornar menos inadequada e transcendente quando os homens são motivados por apetites ou desejos ativos (racionais e conscientes) sendo capazes de realizar alguma coisa conforme as leis de suas naturezas numa ontologia do necessário<sup>8</sup>. Ou seja, a partir do momento em que o indivíduo concebe adequadamente o seu fim como causa eficiente (quando conhece as causas que determinam seus apetites) e não como causal final, ele age adequadamente conforme uma finalidade imanente enquanto atividade do seu desejo ativo afastando-se, assim, dos objetivos abstratos (moralistas absolutos e teológico-metafísicos, por exemplo) que transcendem a essência humana.

Veremos, nesse sentido, que essa finalidade imanente é a responsável pela fundamentação e construção de valores e sentidos éticos e políticos tornando-os positivos para a vida humana. Tal finalidade se expressa nas demais áreas de conhecimento na filosofia de Spinoza, desde a ética e a epistemologia à política. Ressalte-se que essa finalidade não pressupõe algo inscrito na natureza como um fim predeterminado ou acabado em si mesmo a ser seguido, a não ser aquele que é formulado (posto como modelo) pelo modo finito humano. Compreender isto não resultaria, necessariamente, em uma contradição ou separação entre a realidade imanente (Deus ou a Natureza) e a ação humana, pois esta, ordem comum e contingente da Natureza, não está acima da ordem necessária da Natureza nem constitui uma segunda desta. Assim, a Tese também pretende demonstrar que Spinoza não nega, em seus textos, a realidade da finalidade da ação humana em uma ontologia antifinalista e, com isso, analisaremos em que medida a finalidade imanente humana tem uma participação indispensável na construção dos projetos ético e político spinozanos.

Em geral, explicitaremos, tomando como principais referências a *Ética* e os tratados políticos de Spinoza, uma perspectiva imanente da finalidade que pode ser desenvolvida numa ontologia onde o homem se esforça (*conatus*) e age ético e politicamente,

---

<sup>7</sup> A finalidade é algo que faz parte da natureza humana, pois os homens têm volições, desejos e apetites e com isso inferem sobre as coisas externas seus próprios fins. Sobre esta problemática teleológica cf. MIQUEU, C. A aposta do spinozismo ou o fim do finalismo. In: **O Mais potente dos Afetos: Spinoza e Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 128: “Sendo todas as ações dos homens dependentes da busca de um fim, seu conhecimento se reduz espontaneamente, portanto, ao conhecimento das causas finais: eles consideram tudo o que os envolve somente com referência a tal finalidade, visto que concebem tudo o que existe na natureza somente como meios para alcançar o que lhes é útil.” Neste mesmo texto, demonstra-se que a crítica à teleologia de Nietzsche foi uma crítica a uma insuficiência da crítica spinozana do finalismo, pois diferentemente de Spinoza, aquele afirmou ter ido além deste ao negar tanto o finalismo na natureza como no homem.

<sup>8</sup> Termo utilizado e cunhado por Chauí (2009, p. 81-106) em *Política em Espinosa* a fim de defender teses centrais da ontologia spinozana, tais como a determinação de todas as coisas pela natureza de forma que nela não exista nada de contingente ou possível, como acontece com a ideia de vontade ou livre-arbítrio de um Deus criador e transcendente.

cujo Fim (*finis*) é o seu próprio Apetite ou Desejo na busca do que lhe é útil para uma vida livre e feliz. Para tanto, deverão ser considerados alguns pontos fulcrais que serão desenvolvidos nos capítulos: Assim, inicialmente, 1) apresentaremos, na *Ética*, a fundamentação ontológica e imanente da filosofia de Spinoza com os conceitos de Deus (a substância), seus Atributos e modos finitos (o homem); 2) Compreenderemos que a crítica de Spinoza ao finalismo é uma denúncia ao antropomorfismo e à finalidade transcendente (divina), e não a impossibilidade ou negação de uma finalidade interna nos homens, mesmo operando, a princípio, pelo conhecimento imaginativo; 3) Explicitaremos o problema das paixões ou afetos e do esforço (*conatus*) ou a potência (*potentia*) humana na ética e na filosofia política de Spinoza; Isso para que 4) demonstremos que, na *Ética* e nas obras políticas de Spinoza, há pressupostos imanentes da finalidade da ação humana, a partir da definição de Fim (*finis*) e sua relação com os conceitos de esforço (*conatus*), apetite (*appetitus*) e desejo (*cupiditas*) na busca do que é útil para a conservação da existência humana; Por fim, 5) mostraremos como é possível pensar, mesmo diante de uma realidade imanente e necessária (*Deus sive natura*), que não segue causas finais, mas causas eficientes, a construção de uma finalidade ética e política da ação humana cuja potência é buscar a liberdade e a felicidade do indivíduo e do coletivo.

No primeiro capítulo, esboçaremos a fundamentação ontológica e imanente da filosofia de Spinoza, a partir da leitura e análise da obra maior, *Ética*, um dos nossos principais referenciais bibliográficos; além disso, nos apoiaremos em comentadores spinozanos, como Marilena Chaui, Emanuel Fragoso, Gilles Deleuze, Chantal Jaquet, entre outros. O objetivo dessa análise é a investigação do problema da crítica ao finalismo realizada por Spinoza, como contrapartida da problemática desta tese, qual seja, o oposto da finalidade imanente humana. Assim, o estudo sobre o sistema ontológico (Substância, atributo e modo) spinozano será indispensável para nossa discussão acerca da finalidade imanente da ação humana. Explicitaremos que a finalidade humana em si mesma não se reduz ao objeto de crítica ao finalismo presente no apêndice à Parte I da *Ética*. No entanto, para a compreensão do percurso que nos levará da fundamentação ontológica aos pressupostos do fim imanente, será necessária a exposição acerca da realidade onde o homem está inserido no sistema spinozano, que é Deus ou a Natureza, bem como o que é o homem, indivíduo ético e político a ser investigado. Primeiramente, faremos considerações sobre o método da *Ética* de Spinoza e o seu caráter geométrico. Em seguida, o problema da crítica ao finalismo no Apêndice da Parte I e a recusa spinozana à tradição adepta da causal final. Com isso, trataremos da crítica do filósofo holandês ao Deus transcendente e a relação conceitual entre Fim e Apetite,



presente na Parte IV da *Ética*. Por fim, como discussão complementar, apresentaremos um debate filosófico sobre a crítica ao finalismo empenhada por Spinoza sob as interpretações de pensadores alemães (mostrando as suas insuficiências), como Kant e Nietzsche, todavia, não deixando a nossa problemática de lado, mas antes a resgatando do ponto de vista da história da filosofia.

No segundo capítulo, dando continuidade à problemática, veremos a questão da finalidade imanente da ação humana sob o ponto de vista não ontológico, mas ético em Spinoza. Para tal, utilizaremos além da obra magna do nosso filósofo, comentadores spinozanos, como os já citados Chaui, Deleuze, e Victor Delbos, Laurent Bove, Marcos Gleizer, Edwin Curley, Jonathan Bennett, entre outros. Assim, perpassaremos por questões-chaves, como a potência, os afetos, a liberdade e a felicidade, temas que se relacionarão com a finalidade imanente humana na medida em que esta exercerá um papel fundamental na construção da ética spinozana. Primeiramente, apresentaremos a teoria afetiva (Parte III da *Ética*), como os afetos primários, e em seguida a questão do *conatus* ou o esforço do ser de perseverar na existência. Com isso, veremos como o *conatus* (potência) relaciona-se, por definição, aos conceitos de Desejo, Appetite e Fim. Em seguida, analisaremos a Parte IV da *Ética*, onde discutiremos o problema da servidão, o bem e o mal, o útil e o nocivo, a virtude ou a potência humana. Além disso, demonstraremos que a liberdade e a felicidade humana são exercícios da potência e da finalidade imanente na ética segundo a qual o *Amor Dei Intellectualis* aparece ao homem como um fim ético em si mesmo (não algo transcendente a ser alcançado), que é a beatitude. Por fim, reforçando e complementando os argumentos a serem expostos nesse capítulo, faremos uma abordagem ético-epistemológica sobre a ideia de perfeição e de modelo (*exemplar*) de natureza humana, no TIE e na *Ética*, e sua relação com a questão da finalidade imanente humana.

Por fim, no nosso último capítulo, analisaremos o problema da função da finalidade imanente da ação humana (tendo como base os capítulos anteriores no que se refere à ontologia e à ética) por uma perspectiva política spinozana. Para isso, utilizaremos como obras primárias de Spinoza, o *Tratado Teológico-Político* e o *Tratado Político*; além disso, comentadores spinozanos, como Marilena Chaui, Homero Santiago, Francisco de Guimaraens, Diogo Pires Aurélio, Antônio Negri, Francisco de Guimaraens, Alexandre Matheron, entre outros. Dessa forma, teremos como objetivo desenvolver e levar adiante a problemática do fim imanente humano articulando-o às noções de potência da multidão e de liberdade política mostrando como tal fim, ao expandir-se no coletivo (*multitudo*) e nele ser compartilhado, contribui para a construção da sociedade comum no estado (*imperium*). Com

isso, desenvolveremos de que maneira a política em Spinoza, vinculada à ontologia do necessário, também se fundamenta na ética não normativa da imanência proposta pelo pensador holandês. Primeiramente, faremos uma análise individual e comparativa entre o *Teológico-Político* e o *Político*, destacando seus pressupostos éticos e políticos, como estado natural, estado civil, pecado, obediência, justiça e injustiça, entre outros que se encontram já na Parte IV da *Ética*. Em seguida, contextualizaremos o que vem a ser a fundamentação da política spinozana e discutiremos, a partir do TTP e do TP, o problema do Direito natural e do Direito civil, conceitos fundamentais na política do pensador holandês. Nesse sentido, realizaremos um debate entre o problema do Direito natural spinozano e a tradição jusnaturalista, sobretudo hobbesiana. Em outra abordagem, detendo-se no TP, explicitaremos o problema da potência da multidão e os regimes políticos (monarquia, aristocracia e democracia), enfatizando suas finalidades políticas como aquilo que buscam de útil, ou seja, o que garante a conservação e a manutenção da salvação comum da sociedade, como a paz e a segurança. Por fim, explicitaremos a questão da democracia enquanto o mais natural dos regimes ao direito natural e à liberdade civil cuja ação expressa uma finalidade imanente política.

## 2 DA CRÍTICA ONTOLÓGICA DO FINALISMO AOS PRESSUPOSTOS PARA O FIM IMANENTE

Neste capítulo, apresentaremos brevemente a fundamentação ontológica e imanente da filosofia de Spinoza, a partir da leitura e análise da sua obra maior, *Ética*, um dos nossos principais referenciais bibliográficos. Como veremos, é nesta obra que tomaremos como ponto de partida a problemática desta tese, pois é a partir da compreensão do sistema ontológico (Substância, atributo e modo) spinozano que será possível pensarmos, depois de uma detida passagem nas cinco partes da obra magna, numa finalidade imanente da ação humana. Este capítulo buscará, além disso, reforçar que a finalidade humana em si mesma não é o mesmo objeto de crítica de Spinoza (embora este já deixe isso explícito) ao finalismo presente na Parte I, apêndice da *Ética*. No entanto, antes de entendermos o discurso filosófico a ser percorrido até nossa problemática, precisaremos saber o que é Deus, o que é a realidade, o que é o homem, por exemplo, como pensou o nosso autor holandês. Primeiramente, apresentaremos algumas considerações sobre o método da obra maior de Spinoza e o seu caráter geométrico. Em seguida, o problema da crítica ao finalismo em Spinoza e a sua recusa à tradição adepta da causalidade final. Neste sentido, será apresentada a emblemática crítica ao Deus transcendente e explicitaremos a relação conceitual entre Fim e Appetite, presente na Parte IV da *Ética*, e a noção de fim imanente, de fundamental importância para aquilo que será desenvolvido nesta pesquisa. Por fim, com o objetivo de gerar um debate com outros pensadores, mas sem fugir do escopo da nossa problemática, discutiremos a questão da crítica ao finalismo em Spinoza sob o ponto de vista da filosofia alemã, mais precisamente com Kant e Nietzsche, encontrando discordâncias e relações em comum.

### 2.1 *Ordine geometrico*: o problema do método na *Ética*

O método, que é entendido, em geral, como a forma de proceder algo, de ordem, uma maneira de agir, caminho ou meio para um fim, será de bastante utilidade no sistema spinozano. Spinoza teve como principal obra *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*<sup>9</sup>, que foi publicada postumamente em 1677. Esta obra representa, por assim dizer, a consolidação de seu sistema filosófico, ou seja, o que seria de mais acabado de sua teoria

<sup>9</sup> Na publicação da *Opera Posthuma* (1677), no final de seu Prefácio, há uma apresentação das obras que estão contidas, das quais a *Ética* tem como subtítulo *more geometrico demonstrata*, possivelmente uma edição de seus amigos, pois mais adiante encontraremos na capa destinada à *Ética* o subtítulo *ordine geometrico*. Assim, poderíamos nos perguntar se Spinoza teria distinguido entre a demonstração pelo “Método geométrico” (*more geometrico*) e pela “Ordem geométrica” (*ordine geometrico*). Sobre este problema terminológico cf. FRAGOSO, E. A. R. Uma Análise do “Método” empregado na *Ética* de Benedictus de Spinoza, **Kalagatos – Revista de Filosofia**, 2010, p. 13.

ontológica e ética, por exemplo. Principalmente se considerarmos às obras de juventude, como o *Breve Tratado*<sup>10</sup> e o *Tratado da Emenda do Intelecto*<sup>11</sup>, pois a *Ética* levaria adiante e superaria alguns problemas postos naquelas obras, como a questão de Deus, a substância absolutamente infinita e os modos de percepção. Enquanto uma obra sobre ontologia e teoria do conhecimento, a *Ética* segue um método dedutivo, porque parte de conceitos universais como Deus e conclui com uma questão acerca da liberdade humana. Trata-se de uma ética não normativa, pois reflete as potências de agir e de pensar do homem, mostrando a este os caminhos à beatitude e à liberdade, ou seja, segundo Spinoza, o amor intelectual de Deus (*amor intellectuallis Dei*). O conhecimento da causa primeira (Deus), as ações fundadas em causas adequadas, ou seja, os bons encontros (que aumentam a potência de agir e de pensar do indivíduo), por exemplo, auxiliam ao homem no processo de afastamento de sua servidão e ignorância. A *Ética* tem como principal tríade conceitual ontológica<sup>12</sup>, a substância, o atributo e o modo. A substância, como veremos mais detidamente, seria Deus, que é causa de si e imanente ao todo. O atributo é aquilo que o intelecto percebe como essencial da Substância e o Modo, por fim, seria a modificação da substância. Disso se segue que o homem, por exemplo, é um modo constituído pela união dos modos finitos corpo e mente, que fazem parte dos atributos extensão e pensamento da Substância única.

A *Ética* foi escrita em latim segundo a ordem geométrica (*ordine geometrico*) do método do geômetra grego Euclides<sup>13</sup>, em sua obra *Elementos de Geometria* (aproximadamente 300 a.C) composto por 13 livros. Como Euclides, Spinoza escreveu a *Ética* utilizando-se de definições, axiomas, proposições, demonstrações, escólios, corolários, etc. Destes elementos, por exemplo, as definições e os axiomas são as condições do discurso

<sup>10</sup> 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*).

<sup>11</sup> 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 Intelecto*, parágrafo 7.

<sup>12</sup> Gilles Deleuze, em sua consagrada tese *Spinoza e o problema da Expressão*, afirmou que a substância exprime, os atributos são expressões e a essência é exprimida: “Em primeiro lugar, a substância se exprime em seus atributos, e cada atributo exprime uma essência. Em segundo lugar, porém, os atributos também se exprimem: eles se exprimem nos modos que dependem deles, e cada modo exprime uma modificação.” (DELEUZE, 2017, p. 16).

<sup>13</sup> Sobre as razões que teriam levado Spinoza a escrever sua obra em ordem geométrica, observou Scala (2003 p. 91-2): “Apresentam-se habitualmente três argumentos para explicar o uso espinosano do ‘método’ geométrico: em primeiro lugar, pedagógico; em segundo, era a maneira do século XVII; por fim, o método geométrico representaria a coincidência entre o ato de conhecimento e a maneira como se estrutura a realidade.”

(*notum per si*), ou seja, são verdades universais, pois por si mesmas não precisam de provas demonstrativas. Das proposições e suas demonstrações, os escólios seriam comentários que aprofundam as proposições. Por sua vez, os corolários seriam as consequências conclusivas dessas proposições. Além destes, temos os postulados e os lemas<sup>14</sup>, que seriam respectivamente princípios utilizados para provar algum problema empírico sem uma demonstração prévia e teoremas utilizados para facilitar a prova de teoremas subsequentes. Organizada e estruturada com todo um raciocínio lógico<sup>15</sup>, a *Ética* enfatiza a demonstração clara e distinta de cada proposição enunciada. É interessante notar que, no texto, há sempre a retomada de outras proposições e de outros elementos já mencionados antes pelo autor evitando, assim, o máximo a contradição. Spinoza também utilizou o método geométrico euclidiano, como *more geometrico demonstrata*, em sua primeira obra publicada em vida e com autoria, *Princípios de Filosofia Cartesiana*<sup>16</sup>, que foi uma exposição geométrica sintética das Partes I e II dos *Princípios de Filosofia* de René Descartes (que havia escrito por meio do método analítico). Trata-se de uma inversão de método, uma “fidelidade infiel”<sup>17</sup>, pois Spinoza tornara em modo geométrico (*more geometrico*) sintético, nos *Princípios de Filosofia cartesiana*, o que Descartes havia feito em modo geométrico analítico nos seus *Princípios de Filosofia*. Diferentemente de Spinoza, Descartes trabalhou seu método por análise ou resolução, porque apresenta primeiramente os efeitos que dependem de uma causa. Sobre a questão do método analítico e sintético no método geométrico, é importante notar o que nos diz Descartes nas suas *Respostas às Segundas Objeções* de Mersenne:

<sup>14</sup> O uso de postulado e lemas aparece exclusivamente na Parte II da *Ética*, mais precisamente sobre o corpo. O postulado tem o mesmo caráter não demonstrativo do axioma, porém, em Spinoza, que segue o método de Euclides, diferentemente do axioma que precede a todos os elementos geométricos, tanto os postulados como os lemas são apresentados na *Ética* após uma proposição específica da Parte II da *Ética*, a saber, a proposição 13.

<sup>15</sup> Lancelot R. Fletcher, um professor de filosofia na Yale University, criou um índice lógico para a *Ética* intitulado *A Ética de Spinoza: o índice e suas implicações*. Foi criado a partir de um software de computador, o Houdini 3.0, editor de rede de hypertext projetado por Neil Larson da *MaxThink*, Inc. O índice lógico é formado por 624 nós. Por sua vez, Pierre Macherey (1998, p. 277-459) já havia elaborado uma complexa “rede demonstrativa da *Ética*” mostrando a associação de cada elemento entre as cinco partes da obra.

<sup>16</sup> Utilizamos e citamos esta obra da seguinte forma: PPC1P14D2= *Princípios da Filosofia Cartesiana*, Parte I, Proposição 14, Demonstração 2.

<sup>17</sup> Esta hipótese, que é creditada à Chauí (1999, p. 331-365), aparece exhaustivamente em sua *A Nervura do Real*, Parte II, cap.3. Spinoza justifica explicitamente as razões dessa mudança de método em uma carta endereçada ao seu amigo Ludovico Meyer, autor do prefácio ao PPC: “Desejaria que fizésseis notar que muitas proposições são demonstradas por mim de outro modo que elas o são por Descartes, não para corrigi-lo, mas somente para melhor manter minha própria ordem, e não aumentar o número de axiomas e, pela mesma razão, tive de demonstrar numerosas proposições que Descartes simplesmente apresenta sem demonstrá-las, e acrescentar coisas omitidas por ele.” (Ep15, SO4, p. 15). Sobre se haveria uma fidelidade spinozana à obra de Descartes cf. também Homero Santiago (2004) que, em seu *Espinosa e o Cartesianismo*, ao analisar a estrutura dos PPC, questiona: “Trata-se de uma obra espinosana, ao menos no sentido forte do adjetivo? [...] até que ponto vai a fidelidade, até que ponto vai a infidelidade de Espinosa com relação a Descartes?” (SANTIAGO, 2004, p. 16). Como Spinoza havia dito a Meyer, a mudança de método deveu-se mais pela busca de uma melhor ordem que de uma correção no pensamento de Descartes em seus *Princípios*.

A análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas; [...] A síntese, ao contrário, por um caminho todo diverso, e como que examinando as causas por seus efeitos (embora a prova que contém seja amiúde também dos efeitos pelas causas) demonstra na verdade claramente o que está contido em suas conclusões, e serve-se de uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas [...]. (DESCARTES, 2010, p. 235-6).

Contrariamente a Descartes<sup>18</sup> que, ao empregar o método analítico partiu do homem (o *cogito*) para explicar Deus<sup>19</sup>, Spinoza, como veremos, utilizou o método dedutivo ao explicar que Deus é o fundamento ontológico para se chegar à compreensão do que é o homem. O pensador holandês segue aquele princípio segundo o qual, por exemplo, se quisermos entender que “o homem é um animal racional”, precisaremos entender antes o que é homem, o que é animal e o que é razão. Além desta obra, o PPC, há certo ensaio ou tentativa de exposição geométrica (tal como encontramos com o *ordine geometrico* na *Ética*), num Apêndice geométrico em seu *Breve Tratado de Deus, do Homem e do seu Bem-estar*. Quanto às outras obras<sup>20</sup> que Spinoza não utilizou o método geométrico e seguiu um discurso menos sistemático e discorrido comparado à *Ética* (embora os prefácios e apêndices marquem um momento não geométrico como veremos) na qual seus principais conceitos estavam também relacionados temos, por exemplo, o *Tratado da Emenda do Intelecto*, o *Tratado Político*, *Tratado Teológico-Político* e o *Compêndio de gramática da Língua hebraica*.

Conforme observou Gilles Deleuze (1997), a *Ética* não seria um texto homogêneo, retilíneo e contínuo, pois se expressaria como se fosse três livros distintos. Segundo o filósofo francês, em um texto intitulado *Spinoza e as três “Éticas”* em *Crítica e Clínica*, a *Ética* seria composta de três elementos constitutivos: 1) os signos ou afectos, 2) as

<sup>18</sup> Para uma análise entre o método geométrico de Descartes e de Spinoza, sendo aquele um método analítico (indutivo) e este um método sintético (dedutivo) cf. também FRAGOSO, E. A. R. **O Método Geométrico em Descartes e Spinoza**, 2011, p. 25: “Não obstante as considerações cartesianas, Spinoza escreve a *Ética* numa ordem geométrica e com as matérias dispostas na ordem sintética. [...] esta não é uma mera opção ou um simples discordar das objeções de Descartes quanto à disposição sintética. Nesta disposição spinozista sintética, ou na opção de Spinoza pela síntese, estão implícitos algumas importantes distinções existentes entre os dois sistemas.”

<sup>19</sup> Podemos citar, aqui, o método utilizado no *Discurso* e nas *Meditações* onde Descartes começa primeiro com o homem e o *cogito* para depois chegar a Deus e ao conhecimento absolutamente verdadeiro. Ou seja, pela análise, Descartes começa com as coisas mais simples até chegar as mais complexas. Conforme observou Regina Shöpke (2000, p. 5), em Spinoza, ao contrário, “Deus não pode ser conhecido por analogia (não se pode partir do homem para se chegar a Deus). O conhecimento de Deus é imediato. Afinal, se Deus existe e é causa de tudo, ele tem que ser uma idéia dada e não algo a que se chega por inferências.”

<sup>20</sup> Conforme questionou bem Chauí (1999, p. 564), ao analisar o uso da geometria nas outras obras spinozanas: “Porque o texto geométrico dos *Princípios da Filosofia cartesiana* é seguido de um Apêndice não geométrico? Há ordem geométrica no *Teológico-Político* e no *Político*? Porque a exposição geométrica do Apêndice do *Breve Tratado* e a das primeiras versões da *Ética* não correspondem à versão geométrica final que conhecemos? Essas indagações, incessantemente retomadas pelos comentadores da obra espinosana, dizem respeito a um ponto bastante preciso: qual a necessidade da ordem geométrica para e na Filosofia de Espinoza?”

Noções ou conceitos e 3) as Essências ou perceptos (relação com os três gêneros de conhecimento: imaginação, razão e intuição). Neste sentido, a obra seria apresentada por 3 livros: 1) o livro dos Signos, 2) o livro dos Conceitos e 3) o livro dos Perceptos<sup>21</sup>. Anteriormente, Deleuze (2017) em outra obra, *Spinoza e o problema da expressão*, havia sistematizado a existência de “Duas Éticas” (*Apêndice: Estudo formal do plano da Ética e do papel dos escólios na realização desse plano: as duas Éticas*)<sup>22</sup>. No entanto, bem antes deste estudo deleuzeano, Paul Louis-Couchoud (a quem Deleuze não deu nenhum crédito nos seus textos) em uma obra sobre Spinoza de 1902, *Benoit de Spinoza*<sup>23</sup>, já havia teorizado a existência de duas *Éticas*, uma “parte não geométrica” e outra “parte puramente geométrica”; a primeira parte seria dos prefácios, dos apêndices e dos escólios, a segunda, das proposições e das demonstrações.

## 2.2 Ontologia e Imanência: substância, atributo e modo

A filosofia de Spinoza tem como marca fundante uma imanência.<sup>24</sup> A imanência spinozana consiste numa explicação absoluta das coisas por elas mesmas, sendo estas produzidas imanentemente por uma causa maior, ou melhor, a causa de si (*causa sui*) como veremos adiante. Spinoza foi um dos grandes pensadores que, nas palavras deleuzeanas, erigiu o “melhor” dos planos de imanência, pois livrou este das ilusões da transcendência. A filosofia spinozana sofreu com uma propaganda que percorreu desde o século XVII e que deu origem à construção do pejorativo “spinozismo” cujas ideias deveriam ser combatidas, dentre elas, o panteísmo<sup>25</sup>, o ateísmo e o misticismo judaico<sup>26</sup>. Todavia, a filosofia spinozana

<sup>21</sup> “A *Ética* das definições, axiomas e postulados, demonstrações e corolários, é um livro-rio que desenvolve seu curso. Mas a *Ética* dos escólios é um livro de fogo, subterrâneo. A *Ética* do Livro V é um livro aéreo, de luz, que procede por relâmpagos. Uma lógica do signo, uma lógica do conceito, uma lógica da essência: a Sombra, a Cor, a Luz.” (DELEUZE, 1997, p. 170).

<sup>22</sup> Segundo Deleuze (2017, p. 381), há duas “*Éticas*” que coexistem: uma constituída pela linha ou o movimento contínuo das proposições, demonstrações e corolários, a outra, descontínua, constituída pela linha interrompida ou a cadeia vulcânica dos escólios.

<sup>23</sup> Cf. COUCHOUD, P-L. **Benoit de Spinoza**, 1902, p. 164.

<sup>24</sup> “Imanência é a Natureza dando-se espontaneamente uma ordem, ordenando-se a si mesma por uma necessidade que é o mais natural em si mesmo, diferenciando-se a si mesma sem fragmentar-se nem separar-se de si, conservando-se presente em cada uma de suas expressões.” (CHAUI, 1999, p. 901).

<sup>25</sup> É necessário que refutemos tal rotulação na filosofia spinozana a partir da diferença teórica entre os termos panteísmo e panenteísmo. Do grego, Pan (Todo), Theos (Deus), o “Panteísmo” foi um termo utilizado pela primeira vez em 1705 por John Toland (1679-1722), e também utilizado na sua obra *Pantheisticon* (1720) para explicitar a identidade de Deus e o Mundo ou a natureza. Segundo os spinozistas, o termo não seria adequado para tratar da Substância imanente uma vez que, para Spinoza, Deus não é tudo, mas tudo está em Deus. Por conseguinte, a ontologia spinozana estaria de acordo com a concepção de “Panenteísmo”, termo utilizado por Christian Krause (1781-1832) para designar a síntese do teísmo e o panteísmo ao afirmar que tudo está em Deus.

<sup>26</sup> Conforme assinalou Nogueira (1976, p. 67), não fazia sentido em encontrar na *Ética*, por exemplo, algum propósito oculto que levasse à atribuição corrente de que o spinozismo teria fundamento místico-religioso, sobretudo, relacionado aos sentimentos cabalístico-judaicos.

aproxima-se mais de um monismo<sup>27</sup> da matéria para a explicação do real. Por sua vez, Victor Delbos (2002) admitia que houvesse, em Spinoza, um panteísmo conforme um racionalismo realista<sup>28</sup> segundo o qual não se admitia a separação transcendente entre os modos e Deus nem a afirmativa de que os modos seriam Deus.

Spinoza considerou a existência da chamada substância única para expressar a totalidade. O monismo da substância consistia em uma realidade autoprodutiva e autodeterminante, ou seja, no qual tudo estaria contido numa só coisa (o efeito interno à causa). Diferentemente da concepção transcendente da religião judaico-cristã de que Deus é criador de todas as coisas, a Substância, segundo Spinoza, está para uma realidade (o ser) que produz as coisas (que são seus modos). O filósofo holandês retoma, com a proposição 29, escólio, da Parte I da *Ética*, a terminologia escolástica de *Natura Naturans* e *Natura Naturata*<sup>29</sup> para designar a Substância, seus atributos e seus modos, ou seja, a natureza que autoproduz e aquilo que é produzido pela natureza. Segundo Delbos (2002, p. 63), Spinoza usou estes termos que foram oriundos do pensador cristão Tomás de Aquino na sua *Suma Teológica*, mas o pesquisador francês admite outras fontes medievais que influenciaram o autor da *Ética*, como São Boaventura, Guilherme de Ockham e Vicente de Beauvais.

No que se refere à noção de substância, termo fundamental em sua ontologia, Spinoza rompeu com a tradição aristotélica segundo a qual confundiu propriedades e atributos considerando a substância um sujeito de inerência de predicados. Para Spinoza, a substância é o que existe por si e em si. Como definiu: “Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir da qual deva ser formado.” (E1Def3, SO2, p. 45). Das proposições de 1 a 8, há a demonstração

<sup>27</sup> Para uma leitura coletiva e crítica sobre o problema do monismo em Spinoza com alguns confrontos com a tradição filosófica, cf. GOFF, P (Ed.) **Spinoza On Monism**. London and New York: Palgrave Macmillan, 2011, sobretudo p. 223-292.

<sup>28</sup> Sobre o método racionalista em Spinoza e a recusa de um racionalismo puro e absoluto em relação ao tradicional racionalismo, diz Nogueira (1976, p. 43-4), “[...] a razão que [Spinoza] utilizou, não se esgotou em si mesmo, porque não era estática, à semelhança da de quase todos os racionalistas comuns [Descartes e Leibniz, por exemplo]. Por isso é que ele não foi, como pretende a maioria, apenas racionalista, ou muito menos, como ainda querem outros – racionalista puro.”

<sup>29</sup> “[...] por Natureza naturante nos cumpre entender aquilo que é em si e é concebido por si, ou seja, os atributos da substância, que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é [...] Deus enquanto considerado como causa livre. Por natureza naturada, entretanto, entendo tudo aquilo que segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que são em Deus, e que sem Deus não podem ser nem ser concebidas.” (E1P29S, SO2, p. 71). Anteriormente, no *Breve Tratado*, capítulos 8 e 9, Spinoza apresentou respectivamente a Natureza naturante (KVI/8/1) e a Natureza naturada (KVI/8/2 e KVI/9/1). É importante observar que embora pareçam ser dois termos distintos, a Natureza naturante e a Natureza naturada são uma só coisa, pois explicam senão duas perspectivas de uma única Natureza, ou seja, Deus. Sobre estes termos sob o ponto de vista do problema da expressão, conforme assinalou Deleuze (2017, p. 17), “[...] Deus se exprime por si mesmo ‘antes’ de exprimir-se em seus efeitos; Deus se exprime constituindo por si a natureza naturante, mas antes de se exprimir produzindo em si a natureza naturada.”



da prova da univocidade da Substância. Segundo o pensador holandês: “Na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo.” (E1P5, SO2, p. 48). A razão desta proposição é que duas coisas infinitas e perfeitas (como a substância) não podem existir simultaneamente uma vez que haveria uma limitação entre ambas, o que seria absurdo. Além disso, Spinoza postula a unidade da Substância à medida que considera seu agir, sua essência e sua existência uma só coisa.

Por conseguinte, a questão da Substância necessariamente nos leva a outra questão que é Deus. Diz Spinoza, na definição 6 da Parte I: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.” (E1Def6, SO2, p. 45). Mas, antes de tratar sobre Deus na Parte I da *Ética*, Spinoza havia estabelecido *Axiomas* onde discutiu a chamada *causa sui* que é uma das propriedades da qual derivam outras propriedades de Deus. Nas palavras do pensador holandês: “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente.” (E1Def1, SO2, p. 45). Deus, ou seja, a Natureza<sup>30</sup> (*Deum seu naturam*) é a máxima spinozana do conceito de Deus ora representado pela noção de causa primeira de todas as coisas e as leis universais da natureza, pois conforme Spinoza: “Tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido.” (E1P15, SO2, p. 56). Neste sentido, Deus não poderia ser representado como uma persona, ou seja, temos aqui uma crítica ao antropomorfismo de Deus segundo o qual se atribuem a Ele vontades, ações e leis humanas, bem como se atribuem poderes régios ao divino. Deus não é um criador, pois criação implicaria sua carência; Deus não castigaria ou recompensaria os homens; ele é autoprodutor e imanente ao todo e fora Dele não há nada.

Assim, Spinoza rompe com a concepção judaico-cristã da transcendência de Deus, ao afirmar que “Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva.” (E1P18, SO2, p. 63)<sup>31</sup>. Isto implica numa grande quebra de paradigma, pois Deus não é mais visto como um ser criador, que se distancia do mundo e suas criaturas; Ele produz, ou melhor, autoproduz todas as coisas. Por isso, Deus é causa imanente, interna e não externa dos efeitos das coisas. Ademais, Deus é um ente cuja existência é necessária, pois não depende de outra coisa para existir. Em Deus, não há finalismo (como discutiremos mais adiante), pois, se, por exemplo,

<sup>30</sup> Segundo o prefácio da Parte IV da *Ética*, “[...] aquele Ente eterno e infinito que chamamos Deus ou a natureza, pela mesma necessidade por que existe, age.” (E4Pref, SO2, p. 206).

<sup>31</sup> Esta proposição é fundamental para entendermos o princípio da imanência na filosofia de Spinoza, pois mostra que, sendo Deus ou a substância absolutamente infinita imanente, o real ou o absoluto passa a ser explicado de forma imanente. Causa e efeito, Todo e Parte, Infinito e Finito coexistem numa só realidade, pois todos estão conectados internamente; não há uma separação transcendente destas realidades, por isso trata-se de um plano de imanência.

criasse o homem do nada (*creatio ex nihilo*) ou criasse um mundo melhor possível que outros (numa referência leibniziana), cairia numa carência e num antropomorfismo, isto porque Ele é causa de si, não sendo coagido por ninguém, é necessário por si mesmo. Então, se Deus não é antropomorfo, pode-se dizer que Ele nem nos ama nem nos odeia e não tem livre-arbítrio para criar as coisas, ao contrário, age por si mesmo e necessariamente produz. Neste sentido, vontade e potência humana não pertencem à essência e à necessidade de Deus. Segundo Spinoza, a liberdade e a necessidade pertencem somente à natureza de Deus. Conforme apresentou na definição 7 da Parte I, é livre a coisa que determina-se por si só a agir e é coagida a coisa que é determinada por outro a existir de maneira certa e determinada.

Por conseguinte, para Spinoza, somente Deus é realmente livre por ser *causa sui*, porque tem como potência a liberdade e por não ser determinado ou coagido por nada ou ninguém. O todo no sistema imanente spinozano é algo ao mesmo tempo eterno e dinâmico, pois há uma autoprodução de efeitos necessários que, por sua vez, se atualizam. O homem enquanto inserido nesta totalidade imanente é um modo finito da substância, e como veremos adiante, referente aos atributos e aos modos da substância: o homem é apenas uma modificação deste ser, que é a substância, mas que também é expressão finita deste ser divino. Ao mesmo tempo em que Spinoza utilizou os conceitos da tradição (Deus, substância) também os subverteu empregando-os com outros sentidos baseados na sua filosofia da imanência. Como foi dito anteriormente, Spinoza tomou emprestado alguns termos escolásticos, como *natura naturans* e *natura naturata* para designar, diferentemente da tradição, a causa e o efeito, ou seja, a natureza que (auto) produz e a natureza que é produzida, ou seja, a substância e seus atributos e as modificações ou os modos.

Portanto, como vimos acima, para o pensador holandês, a substância é dita única, mas não no sentido numérico<sup>32</sup>. Neste sentido, segundo a relação ontológica entre a substância, seus atributos e seus modos infinitos e finitos como veremos, detidamente, no próximo subtópico, a substância pode ser dita qualitativamente múltipla, mas quantitativamente única, pois na imanência, não há a exclusão da multiplicidade (como os atributos e os modos) que é expressão finita da unidade (a substância). Ao explicar a teoria ontológica da Substância (Deus) nas proposições iniciais da Parte I da *Ética*, enquanto um ser absolutamente infinito<sup>33</sup>, Spinoza passa adiante a tratar da atribuição e da modificação deste

---

<sup>32</sup> Como assinalou Guimaraens (2010, p. 55), “A natureza interna da substância envolve uma atual multiplicidade de infinitas formas formantes através das quais a substância se exprime.”

<sup>33</sup> “Segundo Spinoza, é crucial estabelecer a diferença entre aquilo que é infinito por sua essência e o que é infinito por sua causa. Para tanto, é necessário perceber que o problema do infinito pode ser enfrentado de dois modos: ou pela imaginação, ou pelo entendimento.” (GUIMARAENS, 2010, p. 40). Para Spinoza, o infinito não

ser. O filósofo holandês define a noção de atributo: “Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela.” (E1Def4, SO2, p. 45). O atributo ficou conhecido tradicionalmente como o que é atribuído a um sujeito, seja como caracterização, determinação ou qualificação. Para Aristóteles, o termo significava “acidente por si” e indicava um caráter ou determinação da substância que tem causa nela mesma. Segundo Spinoza, o atributo é aquilo que pertence e que constitui a essência da Substância, pois são pontos de vista ou perspectivas sobre a substância que variam de acordo com o nosso entendimento. A substância seria, em outros termos, como o objeto “em si” e o atributo, como o objeto “percebido”. Além disso, os atributos infinitos seriam expressões diferentes de uma única substância, o que poderia levar a seguinte questão: como os atributos, não sendo comuns entre si, podem ser a essência de uma mesma substância indivisível?

Para Spinoza, conhecemos apenas dois dos infinitos atributos infinitos de Deus que constituem sua essência<sup>34</sup>. Segundo Deleuze (2002, p.59), “conhecemos apenas dois [atributos] porque só podemos conceber como infinitas as qualidades que envolvemos em nossa essência: o pensamento e a extensão, na medida em que somos espírito e corpo.” Por conseguinte, isto acontece porque, segundo Spinoza, a substância corresponde a cada atributo qualitativa ou formalmente. Assim, não é o número maior de atributos conhecidos que nos levarão a Deus; não se trata da quantidade, mas da qualidade entre os atributos que já exprimem a essência da substância, tal como a Extensão e o Pensamento. Neste sentido, devemos ressaltar que, mesmo existindo uma infinidade de atributos, para Spinoza, “Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si.”(E1P10, SO2, p. 51). E a partir do escólio desta proposição, o autor da *Ética* deixa claro que os atributos nada têm a ver com a diferenciação entre as substâncias:

Disto transparece que, embora dois atributos sejam concebidos realmente distintos, isto é, um sem a ajuda do outro, não podemos daí concluir, porém, que eles constituem dois entes, ou seja, duas substâncias diversas. [...] Logo está longe de ser absurdo atribuir a uma substância vários atributos; [...]. (E1P10S, SO2, p. 52).

O atributo pode parecer uma realidade a parte<sup>35</sup>, pois cada um é concebido por si e, assim, ele não pode existir como duas substâncias do mesmo atributo. Neste sentido,

---

pode ser concebido como uma duração sem fim. Entendido apenas pelo intelecto, o infinito é a propriedade positiva da substância.

<sup>34</sup> A explicação de Spinoza para este problema foi expresso da seguinte forma: “Coisas que nada têm em comum uma com a outra também não podem ser entendidas uma pela outra, ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito de outra.” (E1Ax5, SO2, p. 46).

<sup>35</sup> No entanto, como bem ressaltou Deleuze no capítulo 2 do seu *Spinoza e o Problema da Expressão*, “Espinoza não diz que os atributos existem por si, nem que são concebidos de maneira tal que a existência suceda sua essência ou dela decorra. Ele também não diz que o atributo é em si e é concebido por si, como substância. Ele somente diz que o atributo é concebido por si e em si.” (DELEUZE, 2017, p. 43).

Spinoza ressalta ainda a questão da unidade substancial: “Não pode verdadeiramente ser concebido nenhum atributo da substância do qual se siga que a substância possa ser dividida”. (E1P12, SO2, p. 55). A partir desta teoria dos atributos de uma única substância, Spinoza rompe com a concepção cartesiana do dualismo substancial, a saber, da substância pensante (mente) e da substância extensa (corpo). O atributo enquanto gênero determinado de existência infinita exprime a existência de um gênero de ser a partir da potência infinita da Substância. Segundo o autor da *Ética*, há uma conexão ontológica que se estabelece em todos os atributos, porque toda modificação é a modificação da própria substância. Se cada atributo constitui aquilo que o intelecto percebe como essencial de Deus, ele será, portanto, eterno, pois segundo Spinoza (E1P19): “Deus, ou seja, todos os atributos de Deus são eternos.” É importante também ressaltar que, os atributos não são maneiras de ver o entendimento, e que, não há uma hierarquia entre a relação substância-atributo como bem diz Deleuze (2002, p. 58):

Os atributos não são maneiras de ver o entendimento visto que o entendimento espinosista só percebe o que é; tão pouco se trata de emanções, pois não existe nenhuma superioridade, nenhuma eminência entre a substância em relação aos atributos, nem de um atributo em relação a outro.

Em suma, visto que os atributos são considerados a essência de Deus, ou a substância, expressados de diferentes maneiras e de atividades diferentes (tais como a relação de um atributo extensão com um atributo pensamento), veremos como a partir dos atributos, temos as modificações da substância representadas pelas coisas que não diferem completamente de Deus, mas são afecções nas quais os atributos de Deus se exprimem. Por sua vez, Spinoza definiu o conceito de modo (*modus*) da seguinte forma: “Por modo entendo as afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido.” (E1Def5, SO2, p. 45). Mas o que nosso filósofo quis dizer, afinal, por afecções da substância? Se, por um lado, demonstramos que os atributos referem-se às expressões essenciais e imanentes à Substância, temos agora a teoria da afecção, ou seja, da modificação da substância expressa pelos modos. Os modos vistos enquanto maneiras finitas de Deus são também as modificações ou manifestações da coisa que *é*, ou seja, que existe. Diferente da causalidade de si da substância (*causa sui*), qual seja, da substância ser concebida *per si* e em si segundo a qual sua existência é necessária, os modos são modificações substanciais e são concebidos por outras coisas (*in alio*), ou seja, aquilo cuja existência não é necessária. Os modos estão ligados às coisas singulares que, por sua vez, dependem de outras coisas singulares para existir (*ad infinitum*). Por exemplo, a existência do homem implica, segundo Spinoza, uma determinação ou uma aparente possibilidade e não uma necessidade, uma vez

que o homem pode existir ou não existir por ser concebido por outra coisa. Há uma distinção entre necessidade e contingência na natureza: “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa.” (E1P29, SO2, p. 70). A necessidade é aquilo que está conforme e determinado pela natureza, ou seja, Deus enquanto existe necessariamente, por outro lado, a contingência está no plano das possibilidades e daquilo que é indeterminável, como as coisas singulares que dependem de outra coisa para existir.

Os modos seriam variações do ser e de atuar de uma substância. É o efeito determinado e expressão determinada da substância. O movimento e o repouso, por exemplo, são modos infinitos; nosso corpo e nossa mente são modos finitos. Os modos são, por conseguinte, efeitos necessários produzidos pela potência dos atributos substanciais. Logo surgem alguns problemas na teoria dos modos em Spinoza: como a substância única aparece como coisas diferentes? E como Spinoza soluciona o problema da gênese do infinito ao finito, ou seja, da substância aos modos? Na *Ética*, Spinoza não sistematizou com clareza os modos, mas ao analisarmos a carta Nº 64<sup>36</sup> do filósofo holandês endereçada a seu amigo G. H. Schuller<sup>37</sup> veremos que ele explica que há dois gêneros de modos conforme seu caráter infinito e finito, assim, levando à sistematização dos estudiosos spinozanos, que classificaram em modos infinitos imediatos, modos infinitos mediatos e modos finitos. Dito isso, vejamos algumas explicações possíveis para esses tipos de modos: Os modos infinitos imediatos são aqueles causados pelos atributos. Segundo Deleuze (2002, p. 92): “o modo infinito imediato (entendimento infinito para o pensamento, repouso e movimento para a extensão) é infinito por sua causa e não por natureza.” Outro exemplo são as ideias das essências como parte das ideias de Deus. Segundo Chauí (1995, p. 51): “o modo infinito imediato do pensamento é o intelecto divino. O pensamento é a essência da inteligibilidade. ” Por sua vez, os modos infinitos mediatos são aqueles modos causados pelos modos infinitos imediatos. Segundo Deleuze (ibid):

---

<sup>36</sup> Para a citação das *Epistolæ* (Cartas), utilizamos o seguinte sistema de abreviação e sigla: por exemplo, Ep21 = Carta nº 21.

<sup>37</sup> Antes disso, citemos a carta anterior, de Schuller a Spinoza, no momento em que aquele pergunta a respeito dos modos: “[...] gostaria de ter exemplos daquelas coisas que são imediatamente produzidas por Deus, e daquelas que o são por modificação infinita. Do primeiro gênero me parecem ser o pensamento e a extensão, do segundo, o entendimento no pensamento e o movimento na extensão, etc.” (Ep63, SO4, p. 63). Em seguida, Spinoza responde: “[...] Finalmente, para os exemplos que vós pedis, os de primeiro gênero são, para o pensamento, o entendimento absolutamente infinito; para a extensão, o movimento e o repouso; os do segundo gênero, a face de todo o universo [*facies totius universi*] que, embora varie de infinitas maneiras, permanece sempre a mesma. Vede sobre esse ponto o escólio do lema 7, que vem antes da proposição 14, parte II [da *Ética*].” (Ep64, SO4, p. 64).

O modo infinito mediato é para a extensão, a *facies totius universi* [a face de todo o universo], isto é, o conjunto de todas as relações de movimento e de repouso que regula desta vez as determinações dos modos como existentes, e sem dúvida, para o pensamento, as relações de idéias que regulam as determinações das idéias como idéias de modos existentes.

O modo infinito mediato do atributo extensão é o universo físico onde a “Extensão é a essência do mundo físico”. (CHAUI, 1995, p. 51). O modo infinito mediato do pensamento são os conjuntos de todas as ideias existentes. Por conseguinte, os modos infinitos<sup>38</sup> derivam da natureza absoluta dos atributos de Deus e dos modos infinitos decorre outros modos infinitos. Por fim, os modos finitos são aqueles causados pelos modos infinitos mediatos; os modos finitos causam-se uns aos outros. Segundo Chaui (1995, p. 50), esses modos “[...] são determinados a existir e a ser pela atividade necessária dos atributos divinos e pela ordem e conexão necessária de causas e efeitos na Natureza Naturada, de sorte que tudo o que existe é necessário e não há contingência no universo”.

O princípio de movimento e de repouso constituído nos indivíduos é um exemplo do modo finito corporal. O Pensamento, por sua vez, é constituído de conexões entre ideias e é o modo finito da mente. Dito os três tipos de modificação da substância, temos em Spinoza como questão crucial à teoria dos modos, as coisas singulares. Nenhuma coisa singular ou coisa finita tem uma existência determinada, pois só pode existir e ser determinada a operar se for determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; até o infinito. A coisa singular é a coisa finita, um modo finito, o homem, por exemplo, constituído por dois modos finitos (o corpo e a mente) dos atributos extensão e o pensamento de uma única substância. Trata-se de um processo, como vimos, *ad infinitum* onde cada coisa singular dependerá de outra coisa singular para vim a ser concebida.

Na filosofia de Spinoza, esta questão implica numa afirmativa: não existe individualidade (o ser que é, por exemplo) nas relações de coisas singulares, ou seja, finitas, fora a própria substância, pois é a relação substância-modos que explica a existência e a inteligibilidade das coisas singulares. Mesmo que não haja uma individualidade entre as coisas singulares, Spinoza garante que, cada modo tem uma essência singular e é constituído, nos atributos, por um grau de potência em relação a uma potência infinita, a potência de Deus, que condiciona a essência e a atualização dos modos e esta essência atuante dos modos é a

---

<sup>38</sup> Segundo Spinoza, “Todo modo que existe necessariamente e é infinito deve ter necessariamente se seguido ou da natureza absoluta de um atributo de Deus ou de algum atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e é infinita.” (E1P23, SO2, p. 66).

força do ser. Para Spinoza, não há uma gradação ou hierarquia de seres<sup>39</sup>, pois a ordem causal (a substância) vai do infinito ao finito e deste para àquele conforme o plano da imanência.

### 2.3 O problema do finalismo no Apêndice da Parte I da *Ética*

Neste tópico, trataremos de uma questão de suma importância na teoria spinozana, a saber, a denúncia da doutrina do finalismo na ontologia a partir do apêndice da obra magna *Ética*. Servindo-se de um complemento às demonstrações da Parte I (*De Deus*), que totalizam 36 proposições, o Apêndice, no seu aspecto “não geométrico”, reforça ou reajusta o entendimento do leitor sobre aquilo que foi visto e também o prepara para muito do que se segue no restante da obra. Num primeiro momento, mostraremos da forma mais analisada possível, as ideias principais contidas no apêndice, bem como a pertinência de seus problemas no tocante à pesquisa sobre a finalidade imanente humana, que será desdobrada também na ética e na política. Pois antes de discutirmos sobre essa finalidade humana no plano ético e político, faz-se necessário compreender a fundamentação do processo finalista a partir dos seus abusos e das suas ignorâncias. Assim, explicitaremos a crítica spinozana às tradições teológicas e metafísicas sobre a transcendência de Deus e também de algumas correntes filosóficas da modernidade no que se refere às causas finais. Além disso, apresentaremos detidamente sobre os preconceitos ou os chamados modos de imaginar denunciados por Spinoza.

#### 2.3.1 *Asylum ignorantiae: crítica ao Deus transcendente*

O problema do finalismo foi, desde a antiguidade, um dos grandes problemas da metafísica e da ética<sup>40</sup>. Do grego, *télos*, o fim metafísico, diz Aristóteles, é aquilo que a natureza procura, ou seja, o término ou consecução de algo, o que está em vista de algo (*to*

<sup>39</sup> Segundo Spinoza, entre a relação Substância-Atributos-Modos não há uma perda de ser. O modo, por exemplo, não é um ser “menos” da Substância cuja determinação é positiva e imanente as suas essências (atributos) e as suas expressões e modificações (modos).

<sup>40</sup> Sobre o problema do finalismo no campo da filosofia prática aristotélica cf. VAZ, H. L. **Escritos de filosofia IV: introdução a ética filosófica** 1, 2015, p.116-7, grifos do autor: “Na ciência da *práxis* ou ciência prática, o fim é a perfeição do agente pelo conhecimento da natureza e das condições que tornam melhor ou excelente o seu agir (*praxis*). Nessa caracterização do *fim* ou do objeto da ciência da *práxis*, tem lugar uma circularidade causal que é própria desse objeto.” Sobre a teoria aristotélica acerca da causa final cf. ARISTÓTELES. **Metafísica**, mais precisamente, o Livro I, capítulo 3, 2015, p. 15: “Ora, as causas são entendidas em quatro diferentes sentidos. [...] (4) Num quarto sentido, dizemos que causa é o oposto do último sentido [causa eficiente ou movente], ou seja, é o fim e o bem: de fato, este é o fim da geração e de todo movimento.” Ainda sobre a análise do finalismo no pensamento dos antigos, como bem questionaram alguns estudiosos spinozanos: “A aceitação ou recusa do finalismo e o debate em torno dessa noção demonstram as interseções das filosofias clássicas, seus diálogos implícitos ou explícitos, que podemos listar: se conhecer é conhecer causas, ou pelas causas, essas causas são apenas mecânicas, sem finalidade, ou não?” (ROCHA & GUIMARAENS, 2011, p. 7).

*hou eneka*).<sup>41</sup> Neste sentido, a questão da finalidade, mais especificamente, da natureza, corresponde aos fins da própria natureza<sup>42</sup>. Por sua vez, a discussão filosófica acerca do Fim nos leva ao problema do finalismo enquanto causalidade do fim, que seria a causa total do que se passa no mundo. Segundo Platão e Aristóteles, no *Fédon* (97C) e na *Metafísica* (I, 3), respectivamente, Anaxágoras foi o primeiro dos antigos a admitir a causalidade do fim. Para Platão<sup>43</sup>, segundo Anaxágoras, a inteligência (*nous*) é a causa ordenadora do mundo; para Aristóteles, tudo o que existe na natureza existe para um fim enquanto razão de ser no mundo. Na modernidade, o mecanicismo, por exemplo, de Bacon e Descartes eliminou da ciência os princípios aristotélicos como a causa final<sup>44</sup>. Eles foram os primeiros pensadores que inauguraram para a idade moderna, a rigorosidade de um método científico que removesse os fins, origem de todo erro e deturpação do verdadeiro conhecimento. Nossas ações e fins podem ser explicados a partir de nossos planos e objetivos desde que estes não constituam uma causalidade à parte na natureza (o que Spinoza fala com a expressão império num império), ou seja, um domínio privilegiado do homem em relação ao mundo.

Francis Bacon (1561-1626) foi, antes de Descartes e Spinoza, por exemplo, o primeiro moderno a realizar uma crítica ao finalismo. Criticando o dogmatismo na filosofia e a herança escolástica influenciada pelo aristotelismo, Bacon com seu empirismo busca refutar as bases do pensamento dos antigos, sobretudo de Aristóteles. Somado a isso, a necessidade de um novo método na ciência, algo característico no século XVII. É a partir de sua grande obra, *Novum Organum*, que se propõe pelo título ser uma superação do conhecido *Organon* de Aristóteles, que Bacon tenta superar o dogmatismo e o racionalismo. O pensador inglês aponta para a necessidade de reformas na ciência, de novos métodos e instrumentos. Com isso, Bacon conduz sua crítica à utilização metódica das causas finais. Estando de acordo, em parte, com Aristóteles, que conhecer é conhecer pelas causas, o Verulano conservou também

<sup>41</sup> No Livro XII da *Metafísica* temos: “Que, depois, o fim se encontre entre os seres imóveis, o demonstra a distinção <de seus significados>: fim significa: (a) algo em vista do qual e (b) o próprio propósito de algo; no segundo desses significados o fim pode se encontrar entre os seres imóveis, no primeiro não.” (ARISTÓTELES, 2015, p. 563).

<sup>42</sup> Sobre o problema da finalidade na natureza e sua interpretação pela filosofia moderna, cf. DUFLO, C. **La finalité dans la nature: De Descartes a Kant**, 1996, p. 9, tradução nossa: “[...] Do século XVII ao século XVIII, o debate sobre a finalidade vai mobilizar diretamente ou indiretamente uma grande parte de forças implantadas para elaborar uma resposta a essa questão que excede em muito a simples física, mas que a envolve também como um todo. Supor uma finalidade na natureza, em todo caso, até o século XVIII, é supor também, inseparavelmente, um Deus providencial, que é autor dessa natureza e que decide esses fins, que são Seus fins. Porque o debate sobre as causas finais é também teológico.”

<sup>43</sup> Cf. PLATÃO. **Fédon**, 1991, p. 104.

<sup>44</sup> No entanto, entendendo que o termo “causa final”, do latim, *causa finalis*, foi elaborado e utilizado pelos escolásticos e não por Aristóteles. Como bem precisou Duflo (1996, p. 11), Aristóteles falou apenas, em seu Livro I da *Metafísica*, do fim (*to telos*), da quarta causa como fim e não a junção “causa final”. Assim, outra grande diferença na forma como foi tratada as causas por Aristóteles e pelos escolásticos foi que, para aquele, elas foram designadas como substantivos e, para estes, elas foram designadas como adjetivos.



aquelas quatro causas que a escolástica reinterpreto de Aristóteles, mas com uma (grande) diferença apresentada no Livro II, aforismo 2 do *Novum Organum*:

A infeliz situação em que se encontra a ciência humana transparece até nas manifestações do vulgo. Afirma-se corretamente que o *verdadeiro saber é o saber pelas causas*. E, não indevidamente, estabelecem-se quatro coisas: a matéria, a forma, a causa eficiente e a causa final. Destas, a causa final longe está de fazer avançar as ciências, pois na verdade as corrompe; mas pode ser de interesse para as ações humanas. (BACON, 1979, p. 93-4, grifos do autor).

Assim, vemos que, apesar de Bacon conservar os termos escolásticos que designam as causas na *Metafísica* de Aristóteles, ele denuncia a causa final ou o finalismo que será um empecilho para o verdadeiro conhecimento científico, mas ressaltando que ele pode ser de interesse para a ação humana, e poderíamos dar como exemplo a ética ou a política. O finalismo, nesse sentido, preocupou Bacon também pelo seguinte motivo, qual seja, porque ele implica um problema teológico inadmissível na ciência. Poderíamos citar o caso do uso de analogias que, muitas vezes, fazem os homens, tomados por ignorância, suporem que suas ações equivalem aos processos mecânicos naturais, levando-os a todo tipo de antropomorfismo e antropocentrismo. Em suma, Bacon fez o que Spinoza retomou e aprofundou: uma crítica às causas finais<sup>45</sup>, causas essas que resultam senão dos nossos desejos<sup>46</sup>.

Renê Descartes (1596-1650), por sua vez, também aparece nesse período dos seiscentos como um dos precursores à crítica do finalismo, mas com algumas diferenças como apontaremos. O mecanicismo da ciência moderna, que nasceu, por exemplo, com as figuras de Copérnico e Galileu, e a concepção segundo a qual explicar a natureza é o mesmo que dizer o que é a coisa, junto a isso, as mudanças de paradigma sobre as causas finais, prepararam o terreno para Descartes. Houve uma revolução científica que propôs novos modelos para a ciência, na área da matemática e da mecânica. Os pensadores mecanicistas conceberam o fim (*télos*) como inadequado para a geometria, pois não constituía uma explicação racional da natureza. Assim, a questão não era mais saber o objetivo que as coisas visariam, mas o mecanismo e o movimento da ação dessas coisas. Os *Princípios de Filosofia* (1644) de Descartes nos fornece mais explicitamente sobre a rejeição às causas finais<sup>47</sup>. É

<sup>45</sup> Ainda no que se refere a essa crítica às causas finais, cf. o Livro I, aforismo 48 do *Novum Organum*, onde Bacon se dirige duramente a uma parte de filósofos: “[...] o intelecto humano, que se não pode deter, busca algo. Então, acontece que buscando o que está mais além acaba por retroceder ao que está mais próximo, ou seja, às causas finais, que claramente derivam da natureza do homem e não do universo. Aí está mais uma fonte que por mil maneiras concorre para a corrupção da filosofia. Há tanto imperícia e leviandade dessa espécie de filósofos, na busca das causas do que é universal, quanto desinteresse pelas causas dos fatos secundários e subalternos.” (BACON, 1979, p. 24-5).

<sup>46</sup> Cf. DUFLO, 1996, p. 19.

<sup>47</sup> Além dos *Princípios*, também encontramos uma crítica de Descartes ao finalismo nas *Meditações*, IV, ao mostrar que nosso entendimento é finito e limitado para conhecer os fins divinos: “[...] todo esse gênero de causas que se costumam tirar do fim não é uso algum nas coisas físicas ou naturais; pois não me parece que eu

nessa obra que o filósofo francês propôs uma apresentação completa de seu pensamento, superando assim seu *Discurso do Método* e as *Meditações*. Os *Princípios* simbolizou naquele período seiscentista uma ruptura com o método de ensino tradicionalmente escolástico, pois Descartes com esta obra, no formato de um “manual escolar”, bem diverso dos manuais aristotélicos dos escolásticos, fez introduzir a filosofia nas escolas. A rejeição do finalismo surgirá na primeira parte (*Dos princípios do conhecimento humano*) dos *Princípios*, mas do ponto de vista metodológico<sup>48</sup> no que se refere à busca pelas causas finais. No artigo 22 da Parte I dos *Princípios*, o pensador francês diz explicitamente que não devemos examinar o fim com que Deus criou as coisas, mas somente o meio pelo qual as produziu. E em seguida, diz a respeito desse artigo:

Não nos deteremos também a examinar os fins que Deus se propôs a criar o mundo, e por isso rejeitaremos completamente a investigação das causas finais da nossa filosofia, porque não devemos presumir tanto de nós próprios ao ponto de crer que Deus nos quis fazer participantes dos seus intentos. (DESCARTES, 2006, p. 37).

Notemos que, Descartes claramente se opõe às chamadas causas finais e o seu uso filosófico, bem como seu uso científico. No entanto, poderíamos questionar: mas isso fez Descartes um autor necessariamente contrário ao finalismo?<sup>49</sup> Conforme veremos, o filósofo francês, por conta de sua posição religiosa, como um cristão e defensor de um Deus transcendente, considerara o fim ou os desígnios divinos. Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que Descartes não se interessa em examinar sobre os “fins que Deus se propôs a criar o mundo” para justificar (pois como ressaltara no artigo 27, nosso intelecto é finito para conhece-los), em seguida, sua crítica às causas finais, veremos que ele não deixa de cair no próprio finalismo que advém daquelas causas. Isso ficará evidente na continuação desse artigo 22 da Parte I: “[...] Considerando-O [Deus], porém, como o autor de todas as coisas, esforçar-nos-emos apenas por encontrar, pela faculdade de raciocinar, que Ele depôs em nós o modo como puderam ser produzidas as coisas que apreendemos por intermédio dos sentidos. [...]” (ibid). Neste sentido, percebemos a linguagem antropomórfica de Descartes em relação a Deus, pois para ele, Deus é um ser o qual poderíamos atribuí-lo como Autor e criador das criaturas.

---

possa sem temeridade procurar e tentar descobrir os fins impenetráveis de Deus.” (DESCARTES, 2010, p. 171-2).

<sup>48</sup> Para Duflo (1996, p. 34), a recusa cartesiana das causas finais não é ontológica, pois há finalidade, mas metodológica, ou seja, não podemos saber nada senão o que Deus nos revela. Por sua vez, como concluíram Rocha e Guimaraens (2011, p. 8). “Portanto, Descartes não recusa a ideia da finalidade; o que ele recusa é, de uma parte, um antropocentrismo que reduz a infinidade divina e, de outra parte, o uso das causas finais como método para a ciência que o homem pode produzir por seus próprios meios. Além disso, fora da revelação, os fins de Deus permanecem desconhecidos e incognoscíveis.”

<sup>49</sup> Sobre a tese de um “antifinalismo parcial” em Descartes, cf. GUEROULT, **Spinoza**, t. 1 (*Dieu*), 1968, p. 399.

Numa segunda abordagem, no artigo 64 da Parte II (*Dos Princípios das coisas materiais*) dos *Princípios*, Descartes mostrou que sua Física opera conforme a matemática, reforçando a ideia de que seu mecanicismo não permitiria o recurso às causas finais<sup>50</sup>, pois a matemática (assim como para Spinoza) não busca pela finalidade das coisas, mas a essência ou as propriedades delas. Devemos notar também que quando Descartes fala de um Deus que cria ou produz algo, temos um exemplo de causalidade eficiente e é justamente isso que o pensador francês tenta contrapor com a causalidade final. No entanto, é inegável que Descartes recorra ao discurso finalista que poderia ter eliminado na sua crítica às causas finais<sup>51</sup>. Por consequência, Descartes não recusou rigorosamente a finalidade ficando preso ao antropocentrismo e ao antropomorfismo divino que assume o fim de Deus, embora tenha negado ao mesmo tempo as causas finais.

E, nesse contexto do século XVII, Spinoza vai além de Descartes (já que este conservou a finalidade de um Deus transcendente) ao retomar inovadoramente a crítica da causa final<sup>52</sup> que denuncia a antropomorfização de Deus ou a Natureza, pela atribuição a um finalismo e uma vontade, precisamente no Apêndice à Parte I (*De Deus*) da *Ética*. No Apêndice, Spinoza começa com um breve resumo do que fizera no decorrer da parte I da *Ética*, como a explicação da natureza de Deus e de suas propriedades, ou seja, que ele existe necessariamente; que ele é único e age pela só necessidade de sua natureza; que é causa livre de todas as coisas e que tudo depende dele, pois fora dele, não há nada. Segundo o nosso filósofo, tudo foi predeterminado (*praedeterminata*)<sup>53</sup> por Deus, não pela sua liberdade da vontade ou absoluto beneplácito, mas por sua potência infinita (a autoprodução da realidade necessária). Em seguida, o pensador holandês discorre sobre os preconceitos anteriormente

---

<sup>50</sup> “Na Física só aceito princípios que também tenham sido aceitos na Matemática, de modo a poder provar por demonstração tudo quanto deduzirei, e estes princípios são suficientes para explicar por este processo todos os fenômenos da Natureza.” (DESCARTES, 2006, p. 90).

<sup>51</sup> Como observou Duflo (1996, p. 30), Descartes conservou, a partir da religião cristã, todos os termos e qualidades metafísicas a Deus, como onipotência, suprema bondade, perfeição, beleza e obreiro de todas as coisas que são nada mais que características de uma “filosofia finalista da natureza”.

<sup>52</sup> Como bem assinalou o filósofo brasileiro Farias Brito (2012, p. 207), “Spinoza é conhecido na história da filosofia como o mais poderoso adversário da teleologia. Efetivamente ninguém a combateu com mais vigor e energia; ninguém a refutou com mais fortes argumentos. E demais, foi ele o primeiro que abertamente se levantou contra a chamada concepção teleológica do mundo e contra ela formulou uma condenação decisiva e formal.”

<sup>53</sup> Sobre o termo predeterminação, como bem ressaltou Pierre Macherey (1998, p. 209, tradução nossa), “Spinoza coloca sob este termo um significado totalmente diferente daquele que é espontaneamente ligado a esta expressão e do qual ele não pode recusar as ambiguidades: é precisamente isso que ele faz quando assumiu, também sob certas condições, os temas tradicionais de onipotência e de onisciência divina, que ele comprometeu-se a reprimir por conta própria, em vez de empurrá-los para o inferno, a partir de pensamentos malignos ou incompletamente formados; [...]”

tratados no texto da Parte I. Assim, ele diz ter tido o cuidado de remover esses preconceitos<sup>54</sup> que poderiam impedir suas demonstrações tornando-as imperceptíveis. No entanto, ressalta que

como ainda restam não poucos preconceitos que também, e até mesmo ao máximo, poderiam, e podem, impedir que os homens possam abraçar a concatenação das coisas da maneira como a expliquei, fui levado a pensar que aqui valia a pena convocá-los ao exame da razão. (E1A, SO2, p. 77).

Dos preconceitos anteriores ao Apêndice, poderíamos citar o caso da transcendência (Deus é causa imanente e não transitiva)<sup>55</sup> e da antropomorfização de Deus (Deus não tem potência e vontade como os reis)<sup>56</sup> concebido pelos homens. Acresce-se a isso, todo um problema de ignorância e superstição (como veremos adiante), que para Spinoza, não é nada mais do que um “asilo da ignorância”<sup>57</sup>. Dito disso, o autor da *Ética*, a fim de mostrar que existe um ponto de partida para todos os preconceitos, explicita o principal deles, qual seja, o preconceito (*praejudicio*) finalista:

De fato, todos os preconceitos que aqui me incumbo de denunciar dependem de um único, a saber, *os homens comumente supõem que as coisas agem, como eles próprios, em vista de um fim*; mais ainda, dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo: dizem, com efeito, que Deus fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse. (E1A, SO2, p. 78, grifo nosso).

É dessa maneira que Spinoza mostra que o finalismo (enquanto doutrina, *doctrina de fine*) leva ao absurdo de que Deus pensaria e faria as coisas como os homens. Há, claramente, uma crítica às ficções humanas, pois sabendo que os homens, evidentemente, agem com vista de um fim (enquanto crença em fim, ou motivo e motor da ação), eles exteriorizam seus objetivos e metas e imaginam que estes possam se adequar à vontade de uma instância superior. Mais ainda, os homens imaginam que Deus, tendo um fim certo (suas criações na

<sup>54</sup> Como observou de forma precisa Homero Santiago (2011), antes de buscarmos remover esses preconceitos, devemos saber o que é o preconceito, bem como sua gênese: “O que é um preconceito? Uma noção prévia, afirmação injustificada, vitimada de parcialidade; sumariamente, é uma *consequência sem premissa*. Ora, pensar o preconceito positivamente é compreender a sua gênese e dessa forma restituir-lhes as premissas, sua positividade; é pensar com o preconceito, levando-o a sério, até o ponto em que ele se revele em sua *verdade de preconceito* [...]” (SANTIAGO, 2011, p. 117, grifos do autor). Somente, assim, Spinoza poderia remover estes preconceitos a partir do conhecimento de suas causas.

<sup>55</sup> Cf. E1P18.

<sup>56</sup> Para um exemplo nítido da crítica ao antropomorfismo, veremos na Parte II da *Ética* o seguinte: “Por potência de Deus o vulgar entende a livre vontade de Deus e seu direito sobre tudo que é e que, em vista disso, é comumente considerado como contingente. Ademais, amiúde comparam a potência de Deus com a potência dos reis.” (E2P3S, SO2, p. 87). Mais adiante, também denunciou Spinoza que o vulgo considera Deus como um homem ou uma imitação do homem. (E2P35).

<sup>57</sup> Conforme bem observou Moreau (2020, p. 525) nas notas de tradução à *Ética*, a expressão “*ignorantiae asylum*” já se encontra na Ep3, de Oldenburg a Spinoza, caracterizando um termo depreciativo para qualidades ocultas. O pesquisador francês também constata que o uso do termo “*asylum*” remonta desde o século 16, pelo pensador e escritor italiano Jules César Scaliger em seu *Exotericæ exercitationes de subtilitate* (1557). Todavia, em Spinoza, o termo não mais caracterizaria em geral às qualidades ocultas, mas a algo específico: a vontade de Deus.

natureza) fez coisas para atender as suas necessidades. A partir disso, o homem cai na ilusão teológica da transcendência e da superstição<sup>58</sup>. Quanto a isso, Spinoza dedica uma obra, a saber, o *Tratado Teológico-Político*, onde mostra, logo no prefácio, que o medo é a causa e origem da superstição entre os homens (TTPPref)<sup>59</sup>. Somado ao medo, temos, antes de tudo, o desconhecimento das causas, pois se os homens conhecessem melhor a natureza, não precisariam cultuar a Deus como agradecimento aquilo que Ele lhes concedeu. No entanto, tal como veremos com o problema da imaginação, a superstição também aparece como necessária na condição humana; ela é uma “ilusão necessária”<sup>60</sup>.

Portanto, esse “único preconceito”, diz Spinoza, deve ser analisado quanto à causa que leva as pessoas a segui-lo e praticá-lo haja vista que todos “são por natureza tão propensos a abraçá-lo.” O pensador holandês também leva em consideração à demonstração da falsidade desse preconceito finalista e, conseqüentemente, o que decorre dele a partir de outros preconceitos que serão analisados por Spinoza e que trataremos detidamente no subtópico que se segue.

### 2.3.2 *Dos preconceitos ou modos de imaginação e a crítica à causa final*

A partir do fundamental preconceito finalista surgem os demais preconceitos: bem e mal, mérito e pecado, louvor e vitupério, ordem e confusão, beleza e feiura, entre outros. Curiosamente, Spinoza nos adverte que, antes de tudo, deve ficar claro que esses preconceitos mencionados não devem ser deduzidos da natureza da mente humana, assunto que já fugiria do escopo do Apêndice. No entanto, podemos adiantar que esses preconceitos serão deduzidos pela mente humana quando analisarmos, por exemplo, as partes II e IV da *Ética* onde Spinoza discute, respectivamente, a questão da potência da imaginação e a perfeição e a imperfeição problematizando também sobre o bem e o mal. Em seguida, no Apêndice, Spinoza toma como fundamento aquilo que é admitido por todos, ou seja, que “todos os

<sup>58</sup> Como bem observou Santiago (2011), a superstição aparece no sistema spinozano como sinônimo de transcendência, ou antes, como causa e estabelecimento da transcendência. “Espinoza pouco fala, como nós, em ‘superstições’, garantindo assim ao termo singular uma consistência particular que está longe de designar apenas algumas práticas que se possam nomear ‘supersticiosas’. Nessa medida, a análise do problema da transcendência no espinosismo é uma análise do surgimento e do estabelecimento da superstição.” (SANTIAGO, 2011, p. 109). Por sua vez, conforme observou Macherey (1998, p. 229), a superstição surge a partir do sentimento religioso oriundo de condições naturais do homem que se desenvolvem e se cristalizam na mente.

<sup>59</sup> Conforme observaram Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau (2012, p. 698), em nota de tradução ao TTPPref, essa problemática do medo já aparece no poema mitológico *Tebaida*, III, 661 do escritor latino Públio Papínio Estácio. Ademais, os estudiosos spinozanos, ressaltam o mesmo problema no *Leviatã* de Hobbes, I, capítulos 11 e 12.

<sup>60</sup> Esta expressão foi utilizada por Santiago (2011, p. 113), para mostrar que somos determinados por essa ilusão que é real, pois “se por um lado é o negativo da imanência, por outro possui a positividade de todo efeito determinado e que possui causa determinada.”

homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo cômicos disto.” (E1A, SO2, p. 78). Com isso, fica entendido entre outros motivos a razão pela qual os homens recorrem ao preconceito finalista e que relação tem seus apetites e suas utilidades (conforme veremos no subtópico 2.5). Esta colocação implica um dos problemas mais discutidos na ética spinozana, a saber, o livre-arbítrio (como veremos no capítulo 2).

Os homens, diz o autor da *Ética*, opinam serem livres porque são cômicos (*conscii*) de suas volições e de seu apetite, mas não conhecem, nem por sonho (*nec per somnium*), as causas que os determinam a apetecer e a querer algo, pois as ignoram. Sabendo que os homens agem em vista de um fim, muitas vezes, compreendido pelo vulgo como algo exterior a sua natureza, eles agem em virtude do útil<sup>61</sup> que apetecem “donde ansiarem por saber somente as causas finais das coisas realizadas e sossegarem tão logo as tenham ouvido.” (E1A, SO2, p. 78). Assim, Spinoza critica uma tradição que remonta à metafísica aristotélica, à teologia e, de uma parte, ao “antifinalismo parcial” cartesiano.<sup>62</sup> Essas pessoas que pensam e agem segundo causas finais não se esforçam em duvidar das verdadeiras causas precedentes. Se elas não conseguem ouvir sobre essas causas finais por outras pessoas, diz Spinoza, elas se voltam para si e refletem sobre os fins que costumam ser determinados em circunstâncias parecidas, e, nesse momento, julgam seu engenho (*ingenium*) conforme o alheio. Por conseguinte, impera uma ignorância ao acreditarem que as coisas na natureza existem como meios (utilidades) aos homens:

[...] como encontram em si e fora de si não poucos meios que em muito levam a conseguir o que lhes é útil, como, por exemplo, olhos para ver, dentes para mastigar, ervas e animais para alimento, sol para aluminar, mar para nutrir peixes, daí sucede que considerem todas as coisas naturais como meios para o que lhes é útil. (E1A, SO2, p. 78).

Nesse sentido, prossegue Spinoza, por verem que esses meios são mais achados que providos por eles, logo inferem uma causa ou um ser que fosse capaz de prover para eles os meios que lhes convêm. Assim, imaginam Deus como uma figura piedosa e bondosa provedora desses meios que nos são úteis. O problema consiste em que, ao considerarem as coisas como meios, os homens creem que elas se fizeram a si mesmas, atribuindo-as a uma providência divina. Os homens acreditam que existem seres dirigentes da natureza dotados de liberdade como eles pensam ter. Assim, segue o pensador holandês, surge a ideia de que existem deuses dirigindo

<sup>61</sup> Sobre isso, como assinalou Ramond (2010, p. 73), para Spinoza, “[...] a crença na finalidade provém de uma extensão indevida, à natureza toda, da motivação primeira dos homens (precisamente a busca da ‘utilidade’), na confusão do ‘útil próprio’ [...] com o ‘útil verdadeiro’[...].”

<sup>62</sup> Gueroult defendeu que o antifinalismo cartesiano foi senão parcial e limitado devido suas posições teológicas. Cf. GUEROUT, M. *Spinoza*, t. 1 (*Dieu*), 1968, p. 398-9.

tudo ao homem e seus usos. Ao dirigir bens, os homens prestam culto e tributam honra a esses deuses “donde sucedeu que cada um, conforme seu engenho, excogitasse diversas maneiras de cultuar Deus para que este lhe tivesse afeição acima dos demais e dirigisse a natureza inteira para o uso de seu cego desejo e de sua insaciável avareza.” (E1A, SO2, p. 79).

É desta forma, diz o pensador holandês, que o preconceito finalista transforma-se em superstição, tão profundamente enraizada na mente humana pelo processo do conhecimento imaginativo (como veremos adiante no subtópico 2.4). Pois a superstição explica porque muitos se dedicam e se esforçam para entender e explicar tudo pelas causas finais. A ignorância chega a tal ponto, diz Spinoza, que os homens fazem a natureza e os deuses delirarem como eles. Nesse sentido, também atribuíram, a partir do preconceito finalista e da superstição advinda, os desastres e doenças naturais como vinganças ou ira dos deuses. Nas palavras do nosso filósofo,

Em meio a tantas coisas cômodas da natureza, tiveram de deparar com não poucas incômodas: tempestades, terremotos, doenças, etc.; e sustentaram então que estas sobrevieram porque os Deuses ficaram irados com as injúrias a eles feitas pelos homens, ou seja, com os pecados cometidos em seu culto. (E1A, SO2, p. 79).

Mesmo a experiência mostrando que tantos os cômodos quanto os incômodos na natureza afetam todos igualmente, nem por isso os homens largaram tal superstição, preferindo, assim, permanecerem em estado de inata ignorância. Estes homens não se deram o mínimo esforço de destruir essas estruturas do preconceito e excogitar novas formas de compreender a realidade. Em seguida, Spinoza mostra a importância da matemática na eliminação do preconceito finalista, pois a matemática não voltada para fins interessa-se pelas essências e propriedades das figuras, mostrando aos homens uma norma de verdade. A matemática, ressalta o filósofo holandês, é capaz de abrir os nossos olhos contra esses preconceitos comuns e de nos conduzir ao conhecimento verdadeiro das coisas (conhecimento genético). Ainda sobre o finalismo, diz Spinoza em uma espécie de axioma, que a natureza não tem nenhum fim prefixado e as causas finais são senão ficções humanas. Nesse momento, nosso autor começa uma segunda análise do Apêndice.

A doutrina do finalismo<sup>63</sup> causa uma inversão na ordem necessária da natureza, pois o que é causa passa a ser efeito e vice-versa, assim como o que é primeiro passa a ser

---

<sup>63</sup> “No Apêndice [da Parte I da *Ética*], a proposição 16 era invocada não só para refutar o preconceito finalista, mas também para mostrar que a finalidade subverte a ordem da natureza (*naturam omnino evertere*), pondo o efeito como causa e a causa como efeito, isto é, põe os modos (intelecto e vontade criadoras) como causas e os atributos (o que existe em si e por si e por si é concebido) como criaturas.” (CHAUI, 1993, p. 81). Segundo Chauí, haveria duas subversões na natureza: 1) o preconceito de que Deus age segundo sua vontade guiada por seu intelecto e 2) os modos intelecto e vontade substituem a causa livre imanente transformando-a numa ação determinada por um fim extrínseco contrariando a ordem necessária da natureza.

posterior e o que é supremo e perfeito torna-se imperfeito. Veja que Spinoza conserva aqui os termos perfeito e imperfeito (um dos preconceitos listados acima), mas emprega-os para se referir às coisas produzidas por Deus, ou seja, a substância absolutamente infinita. Por exemplo, diz-se perfeitíssimo aquela coisa que é produzida imediatamente por Deus e quanto mais uma coisa precisar de causas intermediárias para ser produzida, diz-se que ela é imperfeita. A doutrina finalista também tem como característica suprimir a perfeição de Deus ao pressupor que este age em vista de um fim, o que implicaria que Ele apetece algo e tem carência. Em seguida, Spinoza dirige-se a dois personagens fundamentais para a doutrina da finalidade; eles são os verdadeiros responsáveis e mestres propagadores do preconceito finalista. São os Teólogos (*Theologi*) e os Metafísicos (*Metaphysici*)<sup>64</sup>, que distinguem entre um fim de indigência e um fim de assimilação<sup>65</sup>. Estes “seguidores”, como diz Spinoza, não mostraram mais que seus engenhos em mostrar que as coisas seguem fins porque dependeu de Deus, que fez tudo em vista de si, antes e depois de sua criação. A fim de exemplificar essa ignorância, Spinoza não foi menos pedagógico. Se uma pedra, por exemplo, caísse de um telhado sobre um homem matando-o, estes seguidores do finalismo logo infeririam que a pedra caiu para matá-lo. Poderíamos responder que isso ocorreu devido a um vento que soprou no momento que o homem caminhava, mas eles questionariam: Por que o vento soprou naquele momento em que o homem caminhava? Se respondermos que o vento se levantou na ocasião porque, antes, quando o tempo ainda estava calmo, o mar agitara-se, e porque o homem foi chamado por um amigo, insistirão, todavia, por que o mar agitara-se e por que o homem fora chamado naquele momento. “E assim, mais e mais, não cessarão de interrogar pelas causas das causas, até que te refugies na vontade de Deus, isto é, no asilo da ignorância.” (E1A, SO2, p. 81).

Ignorantes nessas questões, os teólogos e os metafísicos ficam admirados com a arte mecânica e concluem que não passam, na verdade, de artífices do sobrenatural e do divino. Para eles, acrescenta Spinoza, questionar pelas causas verdadeiras dos milagres e buscar entender as coisas naturais como um douto, é motivo para acusação de heresia (fato que marcou a vida do pensador holandês desde a sua saída, pela excomunhão, da Comunidade judaica). Quando os homens entenderem que tudo o que ocorre, ocorre em virtude deles

<sup>64</sup> Segundo Macherey (1998, p. 249), estes metafísicos e teólogos, por exemplo, os verdadeiros propagadores da doutrina do finalismo (*tenants du finalisme*), são artistas da argumentação, novos sofistas que se dispõem a persuadir e iludir o vulgo.

<sup>65</sup> Como ficará subentendido, o fim de indigência seria um fim de carência ou falta, que anseia preencher uma falta própria enquanto que o fim de assimilação seria o fim para satisfazer uma necessidade alheia. A respeito destes termos, como explicou Moreau (2020, p. 524, tradução nossa) numa nota à E1A: “Fim de indigência (que preenche uma necessidade) e fim de assimilação (que consiste em tornar-se semelhante a si mesmo) - como apontou Alexandre Matheron, Spinoza parece aqui zombar um pouco desse vocabulário teológico.”



próprios, julgarão as coisas como aquilo que lhes é utilíssimo. Assim, surgiram as noções ou os preconceitos humanos ditos acima para a explicação da natureza, como bem e mal, ordem e confusão, quente e frio, beleza e feiura. Somado a isto, quando se reputam livres, temos noções de louvor, vitupério, pecado e mérito. Sobre o bem e o mal, diz Spinoza, o bem é aquilo que conduz à boa saúde e ao culto divino, e o mal, o contrário disso. Não entendendo a natureza, o homem imagina-a, pois “tomam a imaginação pelo intelecto”, e creem erroneamente haver ordem nas coisas. A partir da imaginação, os homens percebem a natureza pelas noções de confusão e de ordem, preferindo esta a aquela. Mas, como diz Spinoza, o erro consiste em que os homens acreditam numa ordem na natureza para além da relação de nossa imaginação. Com isso, também relacionam a imaginação a Deus, pois Ele teria criado tudo conforme uma ordem.

Sobre outras noções, Spinoza diz que não são nada além de “modos de imaginar” (*imaginandi modos*). Conforme somos afetados e conforme apetecemos as coisas, imaginamos que, na natureza, há algo bom ou mau, belo ou feio, assim, podemos dizer que há uma relatividade<sup>66</sup> na estética e nos sentidos, pois há coisas que nos agradam ou desagradam como a simples visão, o tato, o olfato, o paladar e a audição. Neste sentido, segue Spinoza, tudo isso mostra que cada um julga conforme a disposição do seu cérebro, ou seja, toma por coisas as afecções da imaginação. O que a um parece bom, ao outro parece mau; o que a um parece ordenado, ao outro parece confuso; o que a um agrada, ao outro desagrada, e assim por diante. Numa perspectiva spinozana, tudo é uma questão de conveniência ou não com a nossa natureza (nosso *ingenium*), donde a expressão “cada cabeça uma sentença”<sup>67</sup>, pois há uma relatividade de juízos, gostos e opiniões. Julgando as coisas conforme a disposição do cérebro, os homens imaginam mais do que entendem. Em suma, essas e todas as outras noções que o vulgo costuma utilizar para a compreensão da natureza resumem-se em modos de imaginação. Contrariamente a uma tradição essencialista da linguagem e escolástica (os transcendentais), Spinoza critica estas noções como se fossem nomes ou entes que existem além da imaginação, e, por isso, as chama de entes não de razão, mas de imaginação.

Portanto, como vimos, o pensador holandês propõe uma diferença entre a ação da natureza ou a ordem necessária da natureza e a ação humana, ou a ordem comum da

---

<sup>66</sup> Há uma relatividade, pois não há uma norma de verdade em si nas coisas, já que nós que atribuímos tudo a todas as coisas. Assim, conhecemos mais pelas nossas afecções, que dizer, pelo estado do nosso corpo, que pelos corpos exteriores.

<sup>67</sup> Moreau (2020, p. 526) em uma nota explicativa acerca dessa expressão, buscou ressaltar a gênese da mesma: desde o poeta e dramaturgo romano Públio Terêncio Afro (185 a.C. - 159 a.C.), que escrevera em sua comédia *Formião* (*Phorminio* 454, 2.4.14): “Tantas cabeças, tantas opiniões; cada um a sua maneira de ver.”

natureza<sup>68</sup>. Os homens são ignorantes por desconhecerem as causas das coisas, pois se considerando livres, eles são conscientes de suas volições e apetites, mas ignoram a causa disso. Neste sentido, Spinoza denuncia a ignorância do Deus provedor de todas as coisas da natureza para os homens. Não há, na natureza, fim prefixado e todas as causas finais são ficções humanas, pois o que há são causas eficientes, como Deus. Devemos observar que Spinoza denuncia a finalidade em Deus, que pressupõe sua carência ou desejo para agir ou fazer algo. No entanto, a finalidade do homem não é negada<sup>69</sup>, ao contrário disso, é mostrado que faz parte de sua natureza, tal como a imaginação e a ignorância que nasce com ele. No próximo subtópico, a fim de explorarmos um pouco mais esse processo imaginativo, abordaremos o problema da imaginação, desenvolvida adiante na Parte II da *Ética*, fundamental para compreendermos a sua relação com a ética a partir dos chamados gêneros de conhecimento humano.

#### 2.4 O problema epistemológico da positividade da imaginação

Spinoza afirma ainda mais claramente que Descartes que o problema da imagem verdadeira não se resolve no nível da imagem, mas apenas pelo entendimento. [...] A imagem, em Spinoza, possui um duplo aspecto: ela é profundamente distinta da ideia, é o pensamento do homem enquanto modo finito, e no entanto é ideia e fragmento do mundo infinito que é o conjunto de ideias.<sup>70</sup>

Após a exposição, no Apêndice da Parte I, sobre os preconceitos que enquanto modos de imaginar são originados pelo finalismo, tão denunciado por Spinoza como o “asilo da ignorância”, veremos como a imaginação será problematizada adiante na *Ética*, mais precisamente na Parte II (*Da origem e natureza da mente*). Isso para que possamos compreender que existe uma positividade e um papel da imaginação na filosofia spinozana<sup>71</sup>,

<sup>68</sup> Martin Lin (2006, p. 349-350), por exemplo, entendendo o sistema ontológico spinozano como um naturalismo, descartou qualquer incompatibilidade ou contradição na ordem natural quando admitimos que Deus não age conforme fins, mas os homens tendo suas ações dirigidas aos fins.

<sup>69</sup> Sobre a questão se Spinoza eliminara a finalidade humana, como bem observou Rocha e Guimaraens (2011, p. 17, grifos dos autores), “[...] a refutação do *finalismo* não é a supressão da ideia de *finalidade*, presente ao menos em três momentos decisivos da obra spinozana, quando o filósofo evoca o *modelo de natureza humana* para o qual aponta o projeto ético.” Portanto, como mostraremos ao longo dessa pesquisa, há pressupostos de uma realidade positiva da finalidade em parte na filosofia de Spinoza referida aos modos finitos homens, sobretudo no agir ético e político, tal como veremos nos próximos capítulos.

<sup>70</sup> SARTRE, *A imaginação*, 2017, p. 14-5. Nesta obra, o pensador francês ao se defrontar com o problema histórico da imaginação e o seu papel na filosofia, buscou primeiro pelo sistema dos metafísicos, como Descartes, Spinoza e Leibniz. Sartre entendeu que, diferente deste outros pensadores racionalistas, Spinoza foi um dos únicos que concebeu a distinção entre imaginação e pensamento sem, no entanto, separá-los totalmente, porque a imaginação faz parte do primeiro gênero de conhecimento, como veremos. Todavia, nas palavras de Sartre, a imaginação e o entendimento estão “separados entre si e continuamente ligados” (ibid).

<sup>71</sup> Segundo o pesquisador francês spinozano Paul Sévérac, em seu artigo *A potência da imaginação em Spinoza*, há uma importante função da imaginação para a ética de Spinoza. Como Sévérac (2011, p. 395) questionou: “[...] a imaginação é somente aquilo de que nos devemos libertar, ou talvez ela possa, se não ser livre, ao menos participar de nossa conquista da liberdade?”. Com isso, o autor francês se apoia no conceito de “potência de

bem como o processo finalista que advém dela. Primeiramente, analisemos uma das primeiras definições da Parte II: “Por ideia entendo o conceito da mente, que a mente forma por ser coisa pensante.” (E2Def3, SO2, p. 84). Em seguida, Spinoza apresenta uma explicação ou advertência para essa definição; ele aponta para um problema conceitual: diz que prefere o termo conceito (*conceptum*) no lugar de percepção (*perceptionem*) para se referir à mente, porque aquele designa a ação da mente, e este, o padecimento da mente. Se compararmos com obras anteriores, como o *Breve Tratado* e o *Tratado da Emenda do Intelecto*, no que trata à teoria do conhecimento, veremos que Spinoza evoluiu, na *Ética*, seu pensamento sobre o uso do termo “percepção”<sup>72</sup>. Embora Spinoza não opte pelo termo percepção na mente, veremos mais adiante, na Parte II, vários momentos em que a mente opera não só por pensamento, mas também através de percepções e imaginações.

Por conseguinte, ao longo do *De Mente*<sup>73</sup>, veremos que antes de abordarmos a imaginação, precisaremos passar por um das teorias fulcrais da epistemologia spinozana: a pluralidade simultânea (*plura simul*)<sup>74</sup> da mente e do corpo. A mente e o corpo, enquanto dois modos finitos, produzidos por diferentes atributos (extensão e o pensamento da substância

---

imaginar” (E2P17S, SO2, p. 106), que explica a virtude na faculdade de imaginar. Sobre a noção de potência da imaginação, cf. AURÉLIO, D.P. **Imaginação e Poder:** Estudo sobre a filosofia de Espinosa, 2000, sobretudo o cap. VI (*O arco e a flecham ou a potência da imaginação*). Para Aurélio (2000, p. 224), a imaginação contribui para a construção da vida prática, pois “é no interior desse mundo constituído pela representação imaginária de si mesmo e das coisas que decorre e se organiza o quotidiano, a ‘vida prática’. Tanto para o ‘sábio’ como para o ‘vulgo’, é nesse mundo que se recorta o ‘útil’ que todos, por natureza, procuram e em vista do qual se movem e actuam.”

<sup>72</sup> No KV e no TIE, Spinoza optou pelo termo percepção, por exemplo, para explicar suas teorias do conhecimento, como “modos de percepção” (*modi percipiendi*). No TIE, os modos de percepção são quatro: 1) ouvir dizer (*ex auditu*), 2) experiência vaga (*experientia vaga*), 3) produto de um raciocínio (*ratio*) e 4) Intuição (*scientia intuitiva*) ou percepção da coisa pela sua essência ou causa próxima. O “[...] quarto modo de percepção é apresentado como sendo exemplificado e tipificado pelas idéias matemáticas ainda abstratas, o que realmente a reduz a um tipo de idéias adequadas [...]” (TEIXEIRA, 2001, p. 31). No KV, por sua vez, Spinoza chamou de opinião o que seria o primeiro e segundo modo no TIE: 1) Opinião, 2) Crença (racional) e 3) Conhecimento claro e distinto. Os dois primeiros são dedutivos, o último, intuitivo. Estes três modos são “causas próximas” de todos os afetos; são conceitos ou a consciência do conhecimento de nós e das coisas fora de nós segundo o qual o primeiro modo leva ao erro, mas o segundo e o terceiro, à verdade. Spinoza classifica-os mais precisamente desta forma: “1. Simplesmente por crença (que provém ou da experiência ou do ouvir dizer). 2. Ou bem por uma verdadeira crença. 3. Ou bem por uma intelecção clara e distinta.” (KVII1/2, SO1, p. 52).

<sup>73</sup> Algumas traduções da *Ética*, principalmente as francesas, traduzem mente por espírito (*l’esprit*), mas Spinoza utiliza o termo latino *mens* para mente, diferenciando-se, assim, também do conceito escolástico de alma (*anima*). O título *De Mente* utilizado para representar a Parte II da *Ética* trata-se de uma abreviação adotada pelos editores da *Opera Posthuma* a fim de resumir a temática principal de cada parte. Assim, ao longo dessa pesquisa, utilizaremos, algumas vezes, os títulos *De Deo*, *De Mente*, *De Affectibus*, *De Servitute humana* e *De Libertate humana*, que correspondem às cinco partes da *Ética*.

<sup>74</sup> Essa teoria tem divergido conceitualmente conforme as várias interpretações clássicas dos estudiosos spinozanos, como Gilles Deleuze (2002, 2017) e Martial Gueroult (1974), que defendem um paralelismo do corpo e da mente, e, mais recentemente, Chantal Jaquet (2011) e Marilena Chauí (2016), que se referem respectivamente à união psicofísica e pluralidade simultânea ou união da mente e do corpo. Conforme veremos, é mais coerente optarmos por união ou pluralidade simultânea, pois estaria mais próximo do vocabulário latino do autor da *Ética*, afastando-se, assim, de qualquer concepção paralelista de cunho leibniziano.

única) são concebidos por si mesmos e, logo, um não determina e nem causa o outro<sup>75</sup>. Com isso, podemos dizer que Spinoza não tratou o corpo e a mente como um dualismo hierárquico entre ambos, e isto já mostra, inicialmente, a ruptura com uma tradição, mais precisamente com a metafísica cartesiana<sup>76</sup>. Ainda sobre o corpo e a mente, devemos observar também que, na Parte II da *Ética*, Spinoza começa com algumas definições importantes; uma definindo o corpo como um modo que exprime de forma definida e determinada a essência de Deus como coisa extensa (E2Def1), a outra, como vimos acima, define a *idea* como um conceito da mente, que a mente forma como coisa pensante (E2Def3). Spinoza, por conseguinte, começa a tratar, nas duas primeiras proposições da Parte II, sobre o Pensamento e a Extensão para defini-los como atributos da Substância-Deus. Neste sentido, conclui o nosso autor, os “modos de qualquer atributo têm como causa Deus enquanto considerado apenas sob aquele atributo de que são modos, e não enquanto considerado sob algum outro.” (E2P6D, SO2, p. 89). Assim, cada atributo é concebido por si mesmo, e conseqüentemente, seus modos envolvem o conceito de seu próprio atributo e não de outro. Em seguida, Spinoza apresenta uma de suas teorias mais caras de sua ontologia e de sua epistemologia: “A ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas.” (E2P7, SO2, p. 89). Para esclarecer essa proposição, ele nos ofereceu o seguinte exemplo: “[...] um círculo existente na natureza e a ideia do círculo existente, que também está em Deus, são uma só e mesma coisa, que é explicada por atributos diversos; [...]” (E2P7S, SO2, p. 90). A ideia central é que a mente é a ideia do corpo e o corpo é objeto daquela (E2P13). Assim, a mente, que é uma ideia, tem a mesma ordem e conexão do corpo, que é uma coisa, uma extensão. Mente e corpo coexistem, agem e padecem simultaneamente, diferenciando-se, assim, da psicologia cartesiana segundo a qual uma ação da mente implicaria numa paixão do corpo, e uma ação do corpo, numa paixão da mente.<sup>77</sup>

<sup>75</sup> Já na Parte I, nas Definições, essa problemática aparece na definição de coisa finita onde Spinoza mostra que na *Natureza Naturante*, o corpo é dito finito e limitado à medida que existem outros corpos maiores, assim também, com relação ao pensamento para concluir que: “um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.” (E1Def2, SO2, p. 45).

<sup>76</sup> Nas *Meditações*, VI, diz Descartes, “[...] há grande diferença entre espírito [mente] e corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito sempre indivisível.” (DESCARTES, 1991b, p. 221). Diferentemente de Descartes, não há, para Spinoza, mais de uma substância na natureza. O corpo e a mente não são duas substâncias distintas, uma extensa (*res extensa*) e outra pensante (*res cogitans*) em relação a uma substância infinita (um Deus transcendente), mas dois modos produzidos por dois atributos (extensão e pensamento) de uma única substância (um Deus imanente). Assim, há uma completa diferença ontológica e epistemológica entre os sistemas filosóficos de Descartes e Spinoza.

<sup>77</sup> Nas *Paixões da Alma*, I, Descartes tratou disso mais precisamente no artigo 1 onde temos o seguinte: “O que é paixão em relação a um sujeito é sempre ação a qualquer outro sujeito.” (DESCARTES, 1991a, p. 77). A paixão e a ação são uma só e mesma coisa para dois sujeitos diversos, ou seja, o agente e o paciente.

Voltando ao nosso escopo inicial, qual seja, referente ao problema da imaginação e da percepção na mente (levando em consideração à possível dicotomia entre conceito e percepção), veremos que o problema da percepção na mente aparece a partir do corolário da proposição 11 da Parte II da *Ética*:

quando dizemos que a Mente humana percebe [*percipere*] isto ou aquilo, nada outro dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado pela natureza da Mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da Mente humana, tem esta ou aquela ideia; e quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia não apenas enquanto constitui a natureza da Mente humana, mas enquanto, em simultâneo com a Mente humana, tem também a ideia de outra coisa, então dizemos que a Mente percebe a coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente. (E2P11C, SO2, p. 94).

Assim, vemos que Spinoza nos apresenta duas formas de percepção da mente, quais sejam, uma primeira, onde a mente tem esta ou aquela ideia e a segunda, onde a mente tem a ideia de outra coisa, mas percebe a coisa parcial e inadequadamente. Lembremos, mais uma vez, que para Spinoza, conforme a definição 2 de ideia, a mente é uma coisa pensante, e assim, o conceito a implica e não a percepção. No entanto, vemos aqui que a mente percebe (ela também opera pela percepção), mas a partir de Deus, pois ela é “uma parte do intelecto infinito” Dele. Num primeiro momento, a mente, então, pode ter uma ideia adequada ou verdadeira, mas também que ela pode ter uma ideia inadequada, parcial ou falsa como veremos. Na proposição seguinte temos:

O que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a Mente humana deve ser percebido [*percipi*] pela Mente humana, ou seja, dessa coisa será dada necessariamente na Mente a ideia; isto é, se o objeto da ideia que constitui a Mente humana for corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela Mente. (E2P12, SO2, p. 95).

Lembremos que, para Spinoza, a mente é ideia do corpo e este é objeto da ideia. Ou seja, segundo a proposição acima, a Mente percebe o seu corpo e tudo o que acontecer nesse corpo a Mente perceberá. Acresce-se a isso, que o que acontece no corpo de uma mente é “dado necessariamente o conhecimento em Deus” enquanto constitui a natureza da mente humana. (E2P12D). O conhecimento dessa coisa (corpo) estará necessariamente na Mente, que o percebe. Logo depois, Spinoza seguirá com a proposição 13 que abrirá sua famosa “pequena física”<sup>78</sup> dos corpos, aplicada não só ao indivíduo homem, mas a todos os corpos na

---

<sup>78</sup> Interpretação comum entre os pesquisadores spinozanos, como Chauí (2016, p. 159), que ao explicar sobre a “pequena física”, assim a caracterizou: “Composta de cinco axiomas, sete lemas, uma definição e seis postulados, a exposição sobre a natureza do corpo não é um tratado de física (não há teoremas ou proposições), mas a apresentação de um conjunto de propriedades comuns a todos os corpos e das quais será possível deduzir a particularidade do corpo humano.”

natureza.<sup>79</sup> Em geral, essa proposição mostra que o objeto da ideia (corpo) da mente é um modo certo da extensão existente em ato. Mais ainda, que ninguém poderá conhecer adequadamente a mente se não conhecer antes a natureza de seu corpo.

Apresentada a “pequena física” da proposição 13, Spinoza retomará na proposição seguinte o problema da percepção da Mente: “A Mente humana é apta a perceber muitíssimas [*plurima percipiendum*] coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu Corpo de múltiplas maneiras.” (E2P14, SO2, p. 103). Ora, diz Spinoza, sabendo que o corpo é passível de ser afetado de muitas maneiras por corpos externos e também podendo afetar de muitas maneiras outros corpos, simultaneamente sua mente (sua ideia) como percebe tudo o que acontece no seu objeto, perceberá muitíssimas coisas. Em seguida, nos corolários 1 e 2 da proposição 16, Spinoza deixará ainda mais claro que a Mente humana percebe a natureza de muitíssimos corpos junto com a natureza de seu corpo e que as ideias que temos dos corpos externos dizem mais sobre a constituição do nosso corpo do que a natureza daqueles (como havia explicado no Apêndice do *De Deo*). Por fim, a partir da proposição seguinte, Spinoza se dedicará a tratar mais especificamente da imaginação. Vejamos como se dá essa análise que será fundamental para nosso objetivo nesse tópico:

Se o Corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de um Corpo externo, a Mente humana contemplará [*contemplabitur*] esse mesmo corpo externo como existente em ato ou como presente a si até o Corpo ser afetado por uma afecção que exclua a existência ou a presença daquele mesmo corpo. (E2P17, SO2, p. 104).

Como vimos, o que a Mente percebe do seu corpo e de sua afetação com corpos externos, diz mais respeito à constituição do seu corpo do que ao conhecimento verdadeiro daqueles corpos externos. Assim, na medida em que o corpo passa a envolver, ou seja, passa a convir e se compor com a natureza de algo alheio, a sua Mente contemplará, terá uma visão, uma percepção desse corpo externo<sup>80</sup> e o considerará como “existente em ato ou como presente a si”. A mente conservará a “imagem” (como veremos) desse corpo como se ele ainda existisse até o momento em que seu corpo for afetado de forma que exclua essa

---

<sup>79</sup> “[...] Com efeito, as coisas que até aqui mostramos são bastante comuns e não pertencem mais aos homens do que aos demais Indivíduos, os quais, embora em graus diversos, são entretanto todos animados.” (E2P13S, SO2, p. 96). Além disso, Spinoza tratará, de acordo com o princípio físico da inércia, do movimento e do repouso, que todos os corpos, sem exceção, estarão determinados a dois Axiomas: “Todos os corpos se movem ou repousam” (E2P13Ax1, SO2, p. 97) e “Todo corpo se move ora mais lentamente, ora mais rapidamente.” (E2P13Ax2, SO2, p. 97).

<sup>80</sup> Neste sentido, haverá um processo de representação da mente. Sobre o problema da representação e da imaginação em Spinoza, cf. GARRETT, D. A representação e a consciência na teoria naturalista de Espinoza da imaginação. In: HUENEMANN, C. (Org.). **Interpretando Espinoza: Ensaio crítico**, 2010, p. 19, grifos do autor: “[...] uma percepção de qualquer estado corpóreo interno que tenha sido ao menos parcialmente influenciada por um corpo externo irá se qualificar como uma *representação* imaginativa desse corpo no relato de Espinoza.”

existência ou presença percebida daquele corpo externo. A contemplação da mente acontecerá sempre quando o ato de seu corpo for afetado por corpos externos repetidamente. No escólio da proposição 17, Spinoza nos mostra um exemplo bastante didático: a diferença entre a ideia de Pedro, que constituía a essência da mente do próprio Pedro, e a ideia de Pedro na mente de outro homem, no caso, de Paulo<sup>81</sup>. A primeira mostra a essência mesma do corpo de Pedro; a segunda, todavia, mostra mais a constituição do corpo de Paulo do que a natureza de Pedro. Com isso, Spinoza concluirá sua tese segundo a qual as afecções do corpo humano (no caso de Paulo) são nada mais que as imagens das coisas, “cujas ideias representam os Corpos externos como que presentes a nós, ainda que não reproduzam as figuras das coisas. E quando a Mente contempla os corpos desta maneira, diremos que imagina.” (E2P17S, SO2, p. 106). Assim, temos também a ideia da imaginação em Spinoza. No entanto, como o autor ressaltará, as imaginações da mente (*Mentis imaginationes*) não são, consideradas em si mesmas, erro, pois “a Mente não erra pelo fato de imaginar, mas erra somente enquanto se considera que ela carece da ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si.” Em seguida, Spinoza atribui uma potência de imaginar (*imaginandi potentiam*) que poderia ser uma virtude e não um vício caso a mente soubesse que as coisas que ela imagina não existem verdadeiramente; assim como, Spinoza também fala da possibilidade de uma “faculdade de imaginar da mente” que, caso dependesse de sua só natureza, seria livre.

Na proposição 18 da Parte II, Spinoza explicitamente afirma que a mente imagina dada a seguinte situação: se o corpo humano for afetado uma vez por dois ou mais corpos simultaneamente, quando a mente imaginar um deles, recordará imediatamente dos outros. Mas, como havíamos discutido anteriormente, como poderia a mente, ligada ao conceito e ao pensamento (atividade), operar segundo a percepção (ligada ao padecimento), e, conseqüentemente, a imaginação? Para o autor da *Ética*, a mente imagina porque seu corpo é afetado e disposto pelos vestígios (*vestigis*) do corpo externo, mas, por hipótese, diz Spinoza, “o corpo foi então disposto de modo que a Mente imaginasse dois corpos em simultâneo;” (E2P18D, SO2, p. 106). Com isso, a mente ao imaginá-los, poderá imediatamente se recordar de um a partir de outro. Neste sentido, temos, aqui, o que o autor da *Ética* chamou de memória (*Memoria*)<sup>82</sup>, que consiste em alguma concatenação (*concatenatio*) de ideias que envolvem a natureza das coisas fora do corpo humano. Isso ocorre também na mente segundo a “ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano.” (E2P18S, SO2, p. 107). A

---

<sup>81</sup> Este exemplo já fora empregado semelhantemente no TIE onde diz Spinoza: “Pedro, por exemplo, é algo real; mas a ideia verdadeira de Pedro é a essência objetiva de Pedro, em si mesma algo real e totalmente diverso do próprio Pedro.” (TIE §34, SO2, p. 13).

<sup>82</sup> Sobre a relação entre a memória e a imaginação, cf. TIE §82.

concatenação, adverte Spinoza, terá dois sentidos: primeiro como concatenação das ideias (segundo a ordem do intelecto) e segundo como concatenação das afecções do corpo (segundo a ordem da imaginação/memória). Note que, neste momento, Spinoza esforça-se em distinguir entre a imagem e a ideia, assim como entre a imaginação e o intelecto<sup>83</sup>.

Por conseguinte, a fim de ilustrar esta problemática da concatenação das ideias, que explica porque a mente ao pensar em uma coisa é levada a pensar em outra diferente da primeira, Spinoza nos expõe o seguinte exemplo:

[...] a partir do pensamento da palavra *pomum*, um Romano imediatamente incide no pensamento de um fruto que não possui nenhuma semelhança com aquele som articulado nem algo em comum senão que o Corpo do mesmo homem foi muitas vezes afetado por essas duas coisas, isto é, que esse homem muitas vezes ouviu a palavra *pomum* enquanto via o fruto; e assim, cada um, a partir de um pensamento, incide em outro, conforme o costume de cada um ordenou as imagens das coisas no corpo. Pois um soldado, por exemplo, tendo visto na areia os vestígios [*vestigii*] de um cavalo, a partir do pensamento de cavalo incide imediatamente no pensamento de cavaleiro e daí no pensamento da guerra, etc. Mas um camponês, a partir do pensamento do cavalo, incide no pensamento do arado, do campo, etc., e assim cada um, conforme costumou juntar e concatenar as imagens das coisas desta ou daquela maneira, a partir de um pensamento incidirá em tal ou tal outro. (E2P18S, SO2, p. 107).

Essa passagem terá uma importância para a análise da linguagem em Spinoza, pois ela mostra o papel das palavras (o caso de *pomum*, maçã) e dos signos<sup>84</sup>, como os vestígios que os corpos deixam impressos sobre outros corpos. Spinoza também deixou claro de que forma a concatenação do pensamento e da imagem acontece de forma simultânea e imediata, com os exemplos do Romano, do Soldado e do Camponês que, por verem e ouvirem certas palavras e marcas, são levados ao pensamento de outras coisas.

Na proposição 19, por exemplo, fica claro porque, certa forma, a Mente depende das ideias das afecções pelas quais seu corpo é afetado para poder conhecê-lo e saber que ele existe. Mais adiante, diz Spinoza: “A mente humana percebe [*percipit*] não somente as afecções do Corpo, mas também as ideias dessas afecções.” (E2P22, SO2, p. 109). Para explicar o que seriam essas ideias das afecções, Spinoza demonstra que as ideias das ideias

<sup>83</sup> Depois de mostrar que as ideias falsa, fictícia e duvidosa, oriundas da imaginação, distinguem-se da ideia verdadeira, diz Spinoza: “[...] compreende aqui por imaginação o que tu quiseres, desde que seja algo diverso do intelecto [...]” (TIE §84, SO2, p. 31). Advertindo para essa diferença, mais uma vez, diz o nosso filósofo: “[...] quando não distinguimos entre imaginação e intelecto, julgamos que aquelas coisas que mais facilmente imaginamos nos sejam mais claras, e isso que imaginamos, julgamos inteligir.” (TIE §90, SO2, p. 33). Por sua vez, na Parte II de sua *Ética*, retomará essa mesma diferença ideia/intelecto e imagem/imaginação: “[...] por ideia não entendo as imagens tais quais as que se formam no fundo do olho [*fundo oculi*] e, se quiseres, no meio do cérebro, mas conceitos do Pensamento.” (E2P48S, SO2, p. 130). Também na proposição seguinte: “[...] recomendo aos Leitores que distingam acuradamente entre ideia, ou seja, conceito da mente, e imagens de coisas que imaginamos. É necessário também que distingam entre ideias e as palavras pelas quais significamos as coisas.” (E2P49S, SO2, p. 131).

<sup>84</sup> Sobre as palavras e os signos enquanto atividades da imaginação, cf. TIE §§88-9.



das afecções seguem em Deus da mesma maneira que é referida a Ele e da mesma maneira que as próprias ideias das afecções. Assim, as ideias das afecções do corpo encontram-se na mente e em Deus enquanto constitui a essência da Mente humana, que percebe não só as afecções do seu Corpo, mas também suas ideias. Mas Spinoza vai além ao afirmar que não só a Mente precisa perceber as ideias das afecções do seu Corpo para conhecê-lo como também precisa disso para conhecer a si própria. (E2P23). Nas proposições 24 e 25 da Parte II, o pensador holandês demonstrará que a Mente não tem um conhecimento adequado das partes que compõem seu corpo e que a ideia de uma afecção do corpo não envolve o conhecimento adequado do corpo externo (tal como foi demonstrado na proposição 16). Em seguida, o autor da *Ética* afirma que quando “a mente imagina um corpo externo, nesta medida não tem dele conhecimento adequado.” (E2P26C, SO2, p. 112). Assim, a mente tem um conhecimento inadequado, portanto, falso, porque ela os imagina como se estivessem presentes, o que não acontece de fato.

Segue-se que essas ideias das afecções do corpo referidas apenas à mente são confusas e não claras e distintas. Elas são, segundo o pensador holandês, “como consequências sem premissas, isto é (como é conhecido por si), ideias confusas. C.Q.D.” (E2P28D, SO2, p. 113). E, assim como as ideias das afecções do corpo referidas à mente não oferecem um conhecimento adequado dele, também a ideia da ideia de uma afecção do Corpo não envolverá o conhecimento adequado da Mente. Spinoza mostra, como consequência, que há uma percepção da Mente segundo uma ordem comum da natureza (no encontro fortuito das coisas), onde a mente não tem nem de si nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores conhecimento adequado, mas confuso e mutilado. Por outro lado, se a mente, a partir de sua contemplação de muitas coisas, entender as conveniências, as diferenças e oposições entre elas, internamente disposta, a Mente “contempla as coisas clara e distintamente”. (E2P29S, SO2, p. 114). Assim, a mente percebe as coisas adequadamente quando disposta internamente e, contrariamente, percebe as coisas confusamente quando disposta externamente.

Segundo Spinoza, todas as ideias são verdadeiras<sup>85</sup> porque todas se referem a Deus, e somente nesse sentido, podemos dizer que elas não podem ser falsas, pois em Deus não há nada de falsidade, que é apenas um modo de pensar positivo (E2P33D). Isso nos leva

---

<sup>85</sup> Conforme definiu na Parte II da *Ética*, “Por ideia adequada entendo a ideia que, enquanto é considerada em si, sem relação ao objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas da ideia verdadeira.” (E2Def4, SO2, p. 85). Já na Parte I da *Ética*, Spinoza havia escrito sobre a noção de ideia verdadeira (*Idea vera*) como um axioma: “A Ideia verdadeira deve convir com seu ideado.” (E1Ax6, SO2, p. 47).

a concluir que a ideia verdadeira é norma de si e índice de si mesma (*Index sui*).<sup>86</sup> Mais ainda, a ideia verdadeira poderia até ser entendida como “inata”,<sup>87</sup> em nós na medida em que a consideramos uma parte da ideia de Deus (*Idea Dei*), enquanto constitui a essência de nossa Mente. A ideia verdadeira será também sinônimo de ideia absoluta, adequada<sup>88</sup> e perfeita existente em nós. Quanto à falsidade, diz Spinoza, ela é apenas uma privação (*privatione*) de conhecimento pelas ideias inadequadas, ou seja, falsas, confusas e mutiladas. Mas a falsidade não pode ser absoluta para as ideias, pois elas são verdadeiras como a pouco dissemos. Nem tampouco a falsidade pode ser absoluta privação, segundo o pensador holandês, “não os Corpos, mas as Mentes são ditas errar e se equivocar.” (E2P35D, SO2, p. 117). Não se trata também de defender uma ignorância absoluta, pois uma coisa é ignorar, outra é errar. O caso diz mais respeito à confusão e à mutilação de uma ideia a princípio verdadeira por sua natureza, do que uma falsidade ou erro absoluto dela. No escólio da proposição 35, Spinoza mostra, em um exemplo, um detalhe preciso da imaginação: quando olhamos para o sol, imaginamos uma distância de 200 pés, erro advindo da imaginação, e, assim, ignoramos a verdadeira distância dele e a causa dessa imaginação. O problema é que, mesmo que conheçamos a verdadeira distância do sol, imaginaremos que ele está mais próximo não porque imaginamos necessariamente uma distância equivocada do sol em relação a nós e por desconhecermos essa distância, mas pela própria disposição do nosso corpo, ou seja, pela afecção do nosso corpo em relação ao sol. Em seguida, na proposição 36, Spinoza mostra que as ideias inadequadas e confusas se sucedem com a mesma necessidade que as adequadas. Com isso, poderíamos inferir que a imaginação, enquanto uma ideia inadequada teria uma positividade no sistema epistemológico de Spinoza. Conforme dissemos anteriormente, para Spinoza, nenhuma ideia é falsa, mas verdadeira enquanto está referida a Deus, mas é falsa se “referida à Mente singular de alguém.” (E2P36D, SO2, p. 118).

Mais adiante, na Parte II, Spinoza dirá que a mente será mais apta para perceber adequadamente as coisas quanto mais seu corpo ter muitas coisas em comum com outros

---

<sup>86</sup> É a partir dessa concepção de Ideia verdadeira que Spinoza desenvolverá, por exemplo, no TIE, a formulação de uma emenda intelectual a partir de um método reflexivo pela ideia verdadeira. Cf. TIE §§36-8.

<sup>87</sup> Cf. TIE §39. Segundo o autor da *Ética*, já no seu escrito primevo TIE, defende que a nossa ideia verdadeira é um “instrumento inato”. Assim, antes dela ser empregada como método na epistemologia do TIE, a ideia verdadeira encontra-se presente em cada modo finito. Conforme ressaltou Teixeira (2001, p. 41), “Parece uma sorte de petição de princípio afirmar que ‘temos uma idéia verdadeira’, visto que é a idéia verdadeira que procuramos e um paradoxo afirmar que a idéia verdadeira deve ser o ponto de partida do método.”

<sup>88</sup> Numa carta dirigida a Tschirnhaus, Spinoza demonstra em que medida a ideia verdadeira e a ideia adequada coincidem: “Não reconheço qualquer diferença entre a ideia verdadeira e a ideia adequada, senão que o termo verdade relaciona-se apenas à concordância da ideia com seu objeto, enquanto que o termo adequada relaciona-se com a natureza da ideia em si mesma. Então não há nenhuma diferença entre uma ideia verdadeira e uma adequada além dessa relação extrínseca.” (Ep60, SO4, p. 270).

corpos. Este comum se refere às noções comuns segundo as quais os corpos convêm em certas coisas, pois este comum a todas as coisas é o que está igualmente na Parte e no Todo sendo concebido adequadamente. Na proposição 40, a partir do seu escólio I, Spinoza fundamenta sua teoria dos gêneros de conhecimento (*cognitiones genera*). Primeiramente, o filósofo mostra que há certas noções, chamadas de comuns (*Communes*), que são fundamentos do nosso raciocínio. Spinoza contrapõe sua teoria das noções comuns com os chamados *Transcendentais*<sup>89</sup> (Ser, Coisa, algo) dos escolásticos, que são formados apenas por um determinado número de imagens do Corpo humano. A partir desses números, surge uma confusão entre as imagens desse corpo e assim a mente “imaginará confusamente todos os corpos sem qualquer distinção e os compreenderá como que sob um único atributo, a saber, sob o atributo do Ser, da Coisa, etc.” (E2P40S1, SO2, p. 121). Outras noções semelhantemente confusas, dirá Spinoza, são as chamadas *Universais* (*Universales*), como Homem, Cavalo, Cão, devido à formação simultânea no corpo de muitas imagens de forma que a mente não consegue “imaginar as pequenas diferenças dos singulares (a cor, o tamanho etc. de cada um) [...]” Estas noções universais não sendo formadas por todos da mesma maneira, variam para cada um conforme a disposição de seu corpo e de sua mente ao imaginar ou recordar algo. Em seguida, Spinoza entra numa polêmica acerca do nome e definição de homem<sup>90</sup> apresentando uma explícita crítica à tradição, sobretudo aristotélica que concebia o homem como um animal racional. Nas palavras do pensador holandês, “[...] não é de admirar que, entre os Filósofos que quiseram explicar as coisas naturais só pelas imagens das coisas, tenham nascido tanta controvérsias.” (E2P40S1, SO2, p. 121).

Por fim, para não nos alongarmos mais, concluiremos apresentando a questão da imaginação até o momento em que Spinoza classificou os chamados gêneros de conhecimento. Segundo nosso filósofo, percebemos muitas coisas e formamos noções universais, 1º) a partir dos singulares (experiência vaga), 2º) pelos signos (imaginação ou ouvir dizer) e 3º) pelas noções comuns (razão). Destas noções, as duas primeiras fazem parte

---

<sup>89</sup> Foi o que Spinoza já tratara em seus *Pensamentos Metafísicos*, Parte I, cap. 1, que ao analisar a metafísica geral, faz uma crítica aos conceitos escolásticos de ente real, fictício e de razão.

<sup>90</sup> Esta problemática será abordada antes pelo pensador holandês na já citada Parte I, cap. 1 de seus *Pensamentos Metafísicos*, que se dirige a uma tradição da antiguidade, como Platão e Aristóteles: “Assim, Platão, quando disse que o homem é um animal bípede sem penas, não errou mais do que os que disseram que o homem é um animal racional; [...] Aristóteles, mais ainda, errou gravissimamente se acreditou ter explicado adequadamente a essência humana por sua definição. Já se Platão fez bem, poderia perguntar-se, mas este não é o lugar para isso.” (CM/1/1 N°9, SO1, p. 235). Assim, vemos que essas definições clássicas nada diziam respeito à natureza humana, pois para Spinoza, uma definição verdadeira do homem seria aquela que define pela sua gênese, sua essência, suas propriedades (como acontece no método geométrico) e não seus meros acidentes (como racional, social ou político). Neste sentido, o filósofo holandês aproxima-se, certo sentido, de uma corrente crítica aos essencialistas da linguagem segundo os quais os nomes e não as coisas seriam mais importantes.

do que ele chama de primeiro gênero de conhecimento; a terceira, ele chamou de segundo gênero de conhecimento. Acresce-se ainda um terceiro gênero, a ciência intuitiva (*scientia intuitiva*), que “[...] procede da ideia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas.” (E2P40S2, SO2, p. 122). Em suma, podemos definir os principais aspectos dos gêneros de conhecimento da seguinte forma: 1) a Imaginação (*imaginatio*) como um conjunto de ideias inadequadas (passivas); imagens confusas e obscuras da nossa experiência sensível; 2) A Razão (*ratio*), como as noções comuns (*notioni communis*)<sup>91</sup> sobre leis necessárias entre um todo e suas partes; é também a consciência das relações de causas e efeitos; e, por fim, 3) a Intuição (*intuitione*), que é a ideia adequada (ativa) das coisas conhecendo sua natureza íntima pelas suas causas e efeitos necessários, ou seja, é a certeza intelectual que nos faz saber que sabemos.

Portanto, como concluirá Spinoza dessa sistematização do conhecimento, o primeiro gênero de conhecimento é a “única causa da falsidade” (E2P41, SO2, p. 122), enquanto o segundo e o terceiro gênero são “necessariamente verdadeiros” e, somente partir desses é que podemos distinguir o verdadeiro do falso. (E2P42). Embora a imaginação seja a única causa de falsidade, todavia, sendo um conhecimento parcial, também não deixa de seguir necessariamente na natureza humana cuja mente é capaz de inteligir, imaginar, contemplar e abstrair as coisas. Ora, como vimos, os modos de imaginar ou os preconceitos oriundos do finalismo, sendo ideias inadequadas, não estariam totalmente ausentes (e nem poderiam) na mente humana, porque afinal todas as ideias são verdadeiras ou são parcialmente verdadeiras (confusas e mutiladas).

## 2.5 Fim e Apetite: o problema da causa eficiente e o fim imanente na *Ética* IV

Este tópico tem como objetivo mostrar o problema da causalidade final e eficiente (questão já debatida por nosso filósofo no Apêndice da Parte I da *Ética*) e o que consideraremos como finalidade imanente<sup>92</sup> do homem na obra magna, mais precisamente, a

<sup>91</sup> Trata-se do que é comum a todos e que está igualmente na parte e no todo. Por serem “comuns”, estas noções estão no segundo gênero de conhecimento (racional), mas mesmo que sejam claras e distintas e, ainda não nos proporciona a essência das coisas, pois não diferem dos chamados transcendentais (que definem e associam as coisas pela imaginação) e dos universais presentes no primeiro gênero de conhecimento (imaginativo).

<sup>92</sup> Dos pesquisadores spinozanos que poderíamos dialogar acerca dessa noção, podemos citar, primeiramente, Gueroult, que no capítulo VI, § XXIII de seu *Spinoza*, t. 2 (L’âme), utilizou o termo “finalidade interna imanente” ao explicar a física spinozana contraposta à cartesiana distinguindo respectivamente uma “física concreta” (metafísica) e uma “física abstrata” (mecanicista): “A física concreta, metafísica, faz-nos passar para o seu interior, nos *conatus* singulares que cada um tende à existência, cuja potência interna expressa diretamente a da substância, e os acordos ou desacordos de sua unidade ontológica absoluta. Disso restaura-se essa *finalidade interna imanente* da qual Kant fala, uma certa metafísica da forma, irredutível a uma coalizão exterior de partes, já que a comanda e é sua razão última.” (GUEROULT, 1974, p. 188, grifo nosso, tradução nossa). No entanto,

partir da análise do prefácio e da definição 7 da Parte IV (*Da servidão humana ou das forças dos afetos*). Para tanto, buscaremos aqui colocar como notas, em alguns momentos, as divergências entre os intérpretes spinozanos sobre a questão da teleologia<sup>93</sup>. Como veremos, é comum que a questão da finalidade humana seja vista com negatividade por uma boa parte dos pesquisadores spinozanos, por ser um problema “ousado e provocativo”<sup>94</sup> para o sistema ontológico antifinalista do nosso autor.

Depois de Spinoza ter feito sua denúncia aos preconceitos ou modos de imaginação (bem e mal, belo e feio, perfeito e imperfeito, ordem e confusão, etc), no apêndice ao *De Deo*, e, mais precisamente ao preconceito primário, que seria o do finalismo, veremos como estas questões são retomadas na Parte IV da *Ética*. Embora tenhamos dado um grande salto (da primeira à quarta parte da *Ética*), buscaremos, aqui, sem fuga da nossa problemática, mostrar como Spinoza retomou e elucidou mais ainda sua análise acerca do finalismo, da causa final e da causa eficiente. No prefácio à Parte IV, Spinoza inicia dando uma definição nominal de servidão (problema que será detidamente visto no nosso capítulo 2). Mas antes, como adverte o próprio autor, faz-se necessário uma discussão daquilo que foi visto como os preconceitos apontados já no Apêndice da Parte I, como a perfeição e a imperfeição e o bem e o mal. Em seguida, o pensador holandês ilustra sua questão inicial com o seguinte exemplo:

Quem decidiu fazer alguma coisa e a perfaz, dirá que sua obra está perfeita [*perfectam*]; e não só ele próprio, mas também cada um que tenha conhecido ou acreditado conhecer a intenção do Autor [*Auctoris*] daquela obra e seu escopo. Por exemplo, se alguém tiver visto uma obra (que suponho não estar ainda acabada), tendo sabido que o escopo do Autor daquela obra era edificar uma casa, dirá que a casa está imperfeita [*imperfectam*], e, ao contrário, dirá que está perfeita logo que vir que a obra chegou ao fim [*finem*] que seu Autor decidira dar-lhe. Ao passo que se

---

como veremos, Gueroult assume uma postura diversa admitindo um “antifinalismo integral” em Spinoza. Dos estudiosos spinozanos mais recentes temos Antonio Negri, em *Espinosa e nós*, que apresenta algumas passagens que nos leva a essa relação entre finalidade humana e imanência na ética e na política de Spinoza: “A relação entre singularidade e multidão, é, portanto, teleológica. Mas se trata de uma teleologia que nada tem a ver com a teologia. A finalidade, aqui, vem de baixo [imane], é intrínseca à práxis, ao movimento ético do *fazer multidão*.” (NEGRI, 2016, p. 196, grifo do autor). Mais adiante, Negri utilizará para interpretar o pensamento spinozano termos como “teleologia materialista” (p. 198) e “*telos* imanente” (p. 207). Por sua vez, Marcos Ferreira de Paula também mostra a lógica de uma finalidade imanente em Spinoza ao ressaltar que: “Ainda que não haja finalismo, é importante frisar, nesse ponto, que precisamente a lógica inscrita no fato mesmo da existência das coisas e de suas relações necessárias permitirá que o pensamento encontre *sentido* na existência e na vida, um sentido que está inscrito ele mesmo numa ordem que é imanente, intrínseca, ao real, à existência, às coisas e suas relações.” (PAULA, 2017, nota 11, p. 49, grifo do autor). Já para o uso do termo “finalidade imanente”, mas apresentado num contexto diverso do nosso, a saber, na interpretação da organização e dos fins da cidade na política de Aristóteles, cf. Diogo Pires Aurélio em seu *A vontade de Sistema: estudos sobre filosofia e política*, 1998, p. 130.

<sup>93</sup> Gleizer (2014, p. 213-5) classificou em dois os grupos de intérpretes: os que 1) defendem a negação de toda teleologia e aqueles que 2) defendem a legitimidade de algumas explicações teleológicas para as ações humanas em Spinoza. Gleizer, por exemplo, estará de acordo com a posição do segundo grupo, que é representado, por exemplo, por E. Curley e D. Garrett.

<sup>94</sup> Cf. LIN, 2006, p. 352-4. Para Lin, a figura de Spinoza como um inimigo de toda forma de teleologia é uma distorção, pois sua rejeição se dá especificamente à providência divina, conforme podemos notar no Apêndice da Parte I da *Ética*.

alguém vê uma obra, da qual nunca viu semelhante, e não conhece a intenção do artesão [*opificis*], certamente não poderá saber se aquela obra é perfeita ou imperfeita. (E4Pref, SO2, p. 205).

Nessa passagem, não muito diferente das conclusões tiradas da análise dos “preconceitos” no Apêndice da Parte I, veremos que, segundo Spinoza, perfeição e imperfeição nada são senão “modos de imaginar” que os homens utilizam. Nesse caso, Spinoza também nos trás um elemento novo, qual seja, a figura do Autor (*Auctoris*)<sup>95</sup>, que é considerado como um sujeito de intenção. Assim, a perfeição é concebida pelo Autor quando a sua intenção é realizada, do contrário, a imperfeição é concebida pelo Autor quando sua intenção é constringida, ou melhor, não obteve o fim ou escopo desejado. O exemplo da casa é bastante elucidativo uma vez que Spinoza mostra que é através da perspectiva de um Autor ou de alguém em relação a este que, tendo imaginado uma casa edificada conforme a intenção do Autor, temos razões para crer que ele teve seu fim almejado. Por outro lado, se alguém, por exemplo, por desconhecer a obra de um determinado Autor e seu fim, concluirá que há um inacabamento da obra, portanto, teríamos aí algo imperfeito. Numa outra situação, Spinoza também nos apresenta a figura do artesão (*opificis*) para mostrar que, no momento em que alguém ver uma obra nunca vista antes e que desconhece a intenção ou fim do autor, concluirá que esta obra pode ser perfeita ou imperfeita.

Por conseguinte, para que fique claro o que apresentaremos, devemos nos atentar para estas noções de “fim”, “escopo” e “intenção” de um Autor. Estas noções serão fundamentais para entendermos o problema aqui proposto, que seria entender a finalidade por uma causalidade eficiente. Spinoza, então, segue denunciando o que chama de “ideias universais” que os homens formam, por exemplo, a partir de modelos<sup>96</sup> de casas, edifícios, torres, etc., e suas preferências por alguns modelos de coisas a outros. Tudo isso, como reforçará nosso filósofo, provém da ideia de perfeito e imperfeito, pois o homem chamou aquele o que está próximo do seu modelo, o que mais convém com sua ideia universal formada, e este, ao contrário, o que está distante do seu modelo, o que menos convém com sua ideia universal formada (mesmo que, na opinião do artesão, uma coisa estivesse completamente acabada). Em seguida, Spinoza mostra que os homens também atribuem perfeição e imperfeição às coisas naturais e às coisas feitas pelas suas mãos,

---

<sup>95</sup> Chauí explicou sobre o termo de forma bastante elucidativa: “Espinoza [...] articula o termo *auctor* à ideia de causa eficiente enquanto causa adequada que encontra em si mesma seu próprio sentido, dando-lhe o significado daquilo que responde por alguma coisa ou é responsável por alguma coisa porque esta segue necessariamente da essência do agente.” (CHAUI, 2016, p. 386). Acresce-se a isso, que a figura do autor relaciona-se também com o *sui juris*, conforme veremos no tocante à filosofia política de Spinoza.

<sup>96</sup> Como veremos com mais detalhes, no próximo capítulo, sob o ponto de vista da ética, Spinoza pensou num “modelo de natureza humana”.

pois os homens costumam, tanto das coisas naturais como das artificiais, formar ideias universais que eles têm como modelos das coisas, e creem que a natureza (que estimam nunca agir senão por causa de algum fim [*finis*]) as observa e propõe para si mesma como modelos. (E4Pref, SO2, p. 206).

Notemos que, nesse trecho, o filósofo holandês retoma o problema do finalismo presente no Apêndice ao *De Deo*, ao mostrar o problema da inferência finalista sobre a natureza, ou seja, que na natureza ou Deus, haveria uma causa final, uma providência ou desígnio para suas ações. O homem, então, a partir de certas noções universais projeta e exterioriza modelos para as coisas que ele produz e de onde ele produz (presente na própria natureza). Seguindo este raciocínio, veremos que, para o homem, se algo acontece na natureza que venha convir menos com o seu modelo concebido a ser alcançado, é porque houve uma falha da própria natureza. Mais ainda, ignorantemente ele atribui um pecado à natureza, porque deixou que se tornasse sua coisa como imperfeita. Assim, os homens consideraram as coisas naturais de perfeitas e imperfeitas mais devido ao preconceito (*praejudicio*) que do verdadeiro conhecimento das coisas. E Spinoza, então, remete-nos ao Apêndice da Parte I, para lembrar que a natureza não age em vista de um fim, pois Deus, um “Ente eterno e infinito”, existe e age pela sua necessidade, ou seja, como vimos anteriormente, Deus é causa imanente e eficiente e não causa transcendente e final. A razão ou a causa por que Deus age e existe é uma só, assim, se Deus não existe por causa de um fim, também não agirá por causa de algum fim.

Por conseguinte, Spinoza torna ainda mais enfática a questão da causalidade final<sup>97</sup>:

Ora, a causa que é dita final nada mais é que o próprio apetite humano [*humanum appetitum*], enquanto considerado como princípio ou causa primeira de uma coisa. Por exemplo, quando dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa, certamente não entendemos nela outro senão que um homem, por ter imaginado as comodidades da vida doméstica, teve o apetite de edificar uma casa. Por isso, a habitação, enquanto considerada como causa final [*finalis causa*], nada outro é que este apetite singular, que na realidade é a causa eficiente [*causa*

---

<sup>97</sup> “Espinoza rejeita expressamente as causas finais, mas explica o universo por uma essência suprema e por essências particulares. Ora, essa noção de essência, ao supor a anterioridade de uma natureza inteligível em relação a que deve manifestar-se e produzir-se, não seria o substituto da idéia de uma pré-ordenação por fins?” (DELBOS, 2002, p. 175). Por sua vez, ressaltou Chauí (2011, p. 222), “[...] Espinoza não nega que façamos algo em vista de um fim, porém afirma que o fim é causa eficiente, e não causa final; é o apetite, e não a norma ou o modelo. Em suma, o fim é apenas a exteriorização do apetite do agente.” Seguindo uma linha diversa, Jonathan Bennett (1984, p. 215-220), defende a negação de todo o finalismo, da ação divina à humana. Ainda sobre a rejeição à teleologia humana segundo Bennett cf. BENNETT, 1983, p. 6-7. Como uma resposta crítica às objeções de Bennett, disse Curley (1990, p. 40, tradução nossa): “Agora não estou convencido de que seja a intenção de Spinoza oferecer uma teoria não teleológica da motivação humana. Então, eu não concordo que Spinoza esteja sendo inconsistente, quando, mais tarde na *Ética*, ele interprete seu princípio de *conatus* porque não pode dar uma explicação satisfatória do que é agir a partir da orientação da razão.” Para o pesquisador norte-americano, a crítica de Bennett faz sentido se entendermos que a crítica de Spinoza ao finalismo teve como alvo particular o fim divino e não o fim humano. Para outra crítica à interpretação de Bennett cf. GARRETT, 1999, p. 310-323.

*efficiens*]<sup>98</sup>, considerada como primeira porque os homens comumente ignoram as causas de seus apetites. (E4Pref, SO2, p. 207).

Nessa passagem do prefácio, podemos ver que Spinoza nos apresenta uma nova definição ou ressignificação para a causa final, pois enquanto no Apêndice da Parte I, ele mostrara que a causa final (sobre o finalismo divino) nada mais é que a “ficção” humana, aqui, ele apresenta-a como “o próprio apetite humano”. No entanto, no Apêndice ao *De Deo*, Spinoza já havia relacionado este apetite com aquilo que nos é útil. Mas o que é este apetite humano?<sup>99</sup> Conforme veremos ainda na Parte IV da *Ética*, há uma relação conceitual intrínseca entre apetite (*appetitus*) e fim (*finis*). Atentemo-nos ainda para o exemplo de Spinoza sobre a habitação de uma casa, reforçando o paradigma do Autor (*Auctoris*) enquanto sujeito de intenção cuja causa é eficiente, porque pressupõe um agente<sup>100</sup> que faz alguma coisa. Assim, o Autor, a partir do seu modo de imaginar, vendo a comodidade da vida doméstica, terá o apetite (o que Spinoza acima chamou de “intenção”, “fim” ou “escopo”) de edificar uma causa. No entanto, por desconhecer a causa que o leva a apetecer, o homem (Autor) considera sua habitação como causa final e não como causa eficiente ou apetite singular. Há, nesse sentido, uma espécie de alienação e exteriorização daquilo que é efeito produzido por um agente. E é justamente o ápice dessa falsa projeção que conduz os homens, segundo Spinoza, ao asilo da ignorância, que considera uma finalidade externa à natureza ou Deus.

Segundo o autor da *Ética*, embora os homens sejam cômicos (*conscii*) de suas ações e de seus apetites, são ignorantes de suas causas, ou seja, não sabem o que realmente determina que façam apetecer algo. Podemos explicar essa situação com um exemplo simples: um homem pode ter consciência (ser cômico, estar ciente) em agir para conseguir uma água a fim de satisfazer um apetite seu (a sede), no entanto, ele pode muito bem desconhecer as verdadeiras causas que o determinaram a sentir essa necessidade fisiológica. Spinoza também,

---

<sup>98</sup> A causa eficiente seria o princípio do movimento e do repouso dos seres. Conforme Chauí (1995, p. 105), a causa eficiente é aquela que produz um efeito, ou seja, quando há um agente que faz alguma coisa. A pesquisadora também fala de uma “causa eficiente imanente” para explicar a causa de Deus em Spinoza, ou seja, a causa imanente segundo a qual produz seu efeito sem separar-se, diferentemente, como acontece na “causa eficiente transitiva” com o Deus judaico-cristão, por exemplo. Por sua vez, Duflo (1996, p. 40, nota 1), observou que a causa eficiente em Spinoza tinha relação com uma “causalidade genética”, ou seja, a explicação pela produção. Além disso, diferentemente da tradição aristotélica que distinguiu quatro causas, a causa eficiente reuniria todas estas.

<sup>99</sup> Jean-Michel Fontainer (2007, p. 27-8), em seu *Vocabulário latino da filosofia*, define o apetite desde a tradição ciceroniana, como *ad-petere*, “buscar alcançar”, tendo como correspondente o antigo termo grego *hormé* “termo com que os estoicos designavam o movimento pelo qual a alma se dirige para alguma coisa e, mais particularmente, a tendência instintiva inscrita na natureza em cada ser e que constitui necessariamente seu princípio de ação inicial.”

<sup>100</sup> Como bem assinalou Duflo (1996, p. 43, tradução nossa), “Quando analisamos a relação entre meios e fins em nossa ação, sabemos que um terceiro termo, o agente, é necessário para fazer o X para o Y.” Assim, haveria três categorias de ação: o meio, o fim e o agente, que o imaginamos como um modelo.



no Apêndice da Parte I, mostrou que, assim como a ilusão do livre-arbítrio, onde os homens se creem livres ignorando as causas que os levam a agir, no prefácio à Parte IV, eles têm consciência de suas ações, mas desconhecem as causas dos apetites que os determinam. Em seguida, nosso autor retoma sobre a perfeição e a imperfeição, noções claramente já abordadas no Apêndice da Parte I, como ficções. Todavia, é curiosa a mudança de definição de perfeito e imperfeito do Apêndice da parte I ao prefácio, pois, enquanto naquele, perfeito e imperfeito dizem ser modos de imaginar (*imaginandi modos*), neste, perfeito e imperfeito dizem ser modos de pensar (*modi cogitandi*). Assim, não ficou claro se, para Spinoza, modo de imaginar e modo de pensar seriam a mesma coisa nesse caso específico. Isso se torna problemático, pois conforme vimos no tópico anterior, sobre a imaginação, para o pensador holandês, há uma diferença entre a ideia e a imagem, bem como entre o pensamento e a imaginação<sup>101</sup>.

Por conseguinte, prosseguiu Spinoza: “perfeição e imperfeição são realmente modos de pensar, a saber, noções que costumamos forjar por compararmos indivíduos de mesma espécie ou de mesmo gênero;” (E4Pref, SO2, p. 207). Analisando adiante, veremos porque não houve contradição por parte do filósofo holandês ao considerar perfeição e imperfeição como modos do pensamento, pois há a conservação desses termos na sua própria ontologia do necessário. Assim, empregados de outra forma, daquela imaginada e difundida pelo preconceito dos teólogos e dos metafísicos, perfeição, por exemplo, aparece como uma definição na *Ética*<sup>102</sup>. Para Spinoza, temos o costume de remeter todos os indivíduos da natureza a um gênero (generalíssimo), que diz respeito à noção de Ente pertencente a todos os seres na natureza. Neste sentido, “comparamos uns aos outros, e descobrimos que uns têm mais entidade ou realidade que outros, nesta medida dizemos que uns são mais perfeitos que outros;” (E4Pref, SO2, p. 207). Assim, podemos dizer que, para o pensador holandês, não há necessariamente o perfeito e o imperfeito, mas antes um grau de perfeição ou realidade dos seres (dos modos finitos a Deus). No entanto, é comum que recorramos às noções de impotência, de falta e de imperfeição aos seres de acordo como a nossa mente é afetada, assim como, às noções de perfeição quanto àquelas coisas que nada carecem. Em seguida, em defesa

<sup>101</sup> No entanto, é fato que Spinoza já tenha relacionado em obras anteriores, como os *Pensamentos Metafísicos*, o modo de pensar com a imaginação: “[...] entendemos por modo de pensar [*modi cogitandi*] [...] todas as afecções do pensamento, como intelecto, alegria, *imaginação*, etc.” (CM/1/1 N°3, SO1, p. 233, grifo nosso).

<sup>102</sup> “Por realidade e perfeição entendo o mesmo.” (E2Def6, SO2, p. 85). Sabendo que conceito de perfeição também implica o de realidade, assim temos já na Parte I da *Ética*: “Quanto mais realidade ou ser cada coisa tem, tanto mais atributos lhe competem.” (E1P9, SO2, p. 51). Assim, quanto mais um ser tem mais realidade ou atributo, mais ele é perfeito. Deus, por exemplo, é o Ente perfeitíssimo, porque tem infinitos atributos infinitos, e, portanto, tem mais realidade. O modo finito homem, por sua vez, por fazer parte apenas de dois atributos (extensão e pensamento) da substância única, terá apenas uma parte ou grau da perfeição divina.

da causalidade eficiente, Spinoza afirma que “o que quer que siga da necessidade da natureza da causa eficiente, acontece necessariamente.” (E4Pref, SO2, p. 208). Assim como perfeito e imperfeito, o autor da *Ética* também concorda que bem e mal são apenas modos de pensar que não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmo.

Mais adiante, entrando nas *Definições* da Parte IV da *Ética*, o filósofo holandês define o que será fundamental para a problemática dessa pesquisa, ou seja, o Fim: “Por fim [*finem*], por causa da qual fazemos algo, entendo o apetite.” (E4Def7, SO2, p. 201)<sup>103</sup>. Ora, se Spinoza no Apêndice à Parte I (*De Deus*) da *Ética* tratou da crítica ao finalismo de Deus como uma ilusão humana por confundirmos aquilo que é causa e o que é efeito na natureza, na Parte IV, o pensador tratou o finalismo humano a partir da noção de Apetite ou Desejo<sup>104</sup> e de *conatus* ou potência de agir (E3P7D). Spinoza associou, como discutiremos detalhadamente adiante, a potência à própria virtude (E4Def8) entendida como essência ou poder do homem que o determina a fazer alguma coisa segundo as leis de sua natureza (aquilo que está dentro dos limites de seu corpo e de sua mente, o que ele pode). Assim, entendido o fim como apetite, como seria possível daí diferenciar entre um fim externo e um fim interno (tal como problematizamos com a ideia de finalidade imanente em Spinoza), sem cair na contradição do apetite “interno” ou apetite “externo”, já que todo fim em si mesmo, seja como doutrina (finalismo) seja como crença ou invenção (finalidade) é internamente elaborado pelo homem? A resposta poderia ser encontrada se nos atentarmos para as diferenças entre os objetos desses fins, que estes sim, podem ser internos ou externos, adequados ou inadequados à nossa natureza. Dessa forma, o fim externo seria aquele que tem como objeto coisas externas, inalcançáveis ou que entram em contradição com a essência de nossa natureza, tal como o meu desejo de ver espíritos, de poder voar, de alcançar uma vida num mundo suprassensível, etc. Já o fim interno, mesmo imaginativo, seria aquele cujos objetos são internos, que trabalha

---

<sup>103</sup> Dentre umas das interpretações críticas desta definição podemos citar Chauí (1993, p. 99): “Compreendemos, então, porque Espinosa poderá, sem contradição, definir o apetite como ‘fim pelo qual fazemos alguma coisa’ (depois de haver afirmado que tomá-lo como fim era ignorância da causa), fazer reaparecer o contingente e o possível (expulsos como imagens no Livro I [Parte I da *Ética*], nos *Cogitata*, no *De Emendatione* e na *Korte Verhandeling*), e manter a definição da virtude como potência, tal como o fizera no Livro III [Parte III da *Ética*].” Ademais, “o fim é sim elemento da maneira inadequada através da qual o homem tenta conhecer a causalidade eficiente de seu *conatus*, e por isso é apetite [...]. Logo, quando Spinoza define o fim no início da Parte IV da *Ética*, não lhe está a atribuir qualquer densidade ontológica, está sim a qualificá-lo como uma modalidade intelectual do apetite, do *conatus* humano que, esse sim, tem densidade ontológica.” (CAMPOS, A. S., *Jus sive Potentia*, 2010, p. 242 *Apud* ROCHA & GUIMARAENS, 2011, p. 18).

<sup>104</sup> Conforme veremos mais detidamente no nosso segundo capítulo, segundo Spinoza, o apetite (*appetitus*) relaciona-se tanto ao esforço (*conatus*) da mente e do corpo como ao afeto Desejo (*cupiditas*), que “é o apetite quando dele se tem consciência” (E3P9S, SO2, p. 148). Mais ainda, “O desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer.” (E3AD1, SO2, p. 190). Portanto, segundo o pensador holandês, não haveria diferença entre apetite e desejo. (E3AD1S).

com coisas reais, uteis e possíveis de acordo com a experiência no plano de imanência, pois diz respeito àquilo que o indivíduo pode conseguir de acordo com a essência de sua natureza.

Portanto, Spinoza subverteu a tradição metafísico-teológica ao considerar o fim como causa eficiente (nosso apetite singular) e não como causa final (um fim exterior ao nosso ser, já que posto para Deus), como fora criticado no Apêndice da Parte I. Por outro lado, há uma finalidade interna<sup>105</sup> presente no homem (não por natureza, mas por uma decisão, por uma inventividade) que, ao apetecer, organiza e busca por meio de intenções e fins, aquilo que seja útil para sua natureza. Isto porque, para Spinoza, tal como se confirmará na ética e na política, não há a negação de uma finalidade imanente (nem a redundância desta a uma finalidade transcendente), pois podemos conceber, por outro lado, um fim em si do homem que não ultrapassa (transcenda, exteriorize, aliene) a sua natureza e nem a ordem necessária da natureza. A finalidade imanente ou interna não é algo dado na natureza, logo, não tem uma configuração ontológica necessária, pois é algo engendrado e construído pela mente humana. O homem não nasce com essa finalidade imanente, ele a constrói a partir do momento em que ele permite ver seus motivos de ação como causa eficiente, assim, reconhecendo-se como autor de suas próprias ações por meio da organização dos seus próprios fins ou apetites.

Assim como a imaginação (primeiro gênero de conhecimento) ou a ideia inadequada se sucede da mesma ordem que as ideias adequadas, a finalidade enquanto modo de imaginar sucederá necessariamente na natureza do modo finito<sup>106</sup>. Todavia, quando o homem não só tem consciência de suas ações e de seus apetites (considerando estes não como causa primeira); quando reconhece as causas que o determinam a agir e apetecer; quando sabe que ele é autor (causa eficiente) de sua ação e do que produz; quando não exterioriza seu fim à natureza ou Deus (como causa final), ele passa a desejar ou apetecer racionalmente<sup>107</sup> (como veremos no capítulo 2).

---

<sup>105</sup> Entendendo esta finalidade interna como uma ruptura à tradição metafísica, precisa bem Chauí (2016, p. 391-2, grifo nosso), “[...] enquanto a tradição metafísica considerara a causa final uma causa externa que, à distância, move o agente, Espinosa concebe uma *finalidade interna* que é operação da própria causa eficiente determinada por uma outra, isto é, por uma afecção.”

<sup>106</sup> Nesse sentido, segundo Rocha e Guimaraens (2011, p. 11), “Relacionar as coisas a fins faz parte das condições naturais da existência humana – algo que o projeto ético tem que levar em conta. Do contrário, se tornaria uma utopia abstrata e reativa. Trata-se de visar um fim: a representação de um modo de vida humana mais perfeita – relativizando aqui a noção de fim, e compreendendo que esta é resultante da imaginação (e do desejo).”

<sup>107</sup> Podemos pensar nesse homem cuja finalidade aproxima-se da racionalidade e da consciência, como bem observou Homero (2019, p. 115), em seu artigo *O filósofo espinosista precisa criar valores?*, como aquele sujeito que “fazendo uma coisa ou outra [...] entenda por que e para quê e busca conseguir o que quer, escolha um rumo a seguir; em suma, forje-se um fim que organize a sua vida.”

## 2.6 Uma recepção crítica da filosofia alemã ao antifinalismo de Spinoza

Neste ponto, apenas como nota complementar, retomaremos algumas questões estabelecidas anteriormente acerca da crítica ao finalismo em Spinoza, mas do ponto de vista de dois filósofos alemães: Immanuel Kant (1724-1804), que a partir de sua análise da teleologia na obra *Crítica da Faculdade do Juízo* faz uma análise crítica ao antifinalismo spinozano, e, Friedrich Nietzsche (1844-1900), que combatendo a teleologia fará também considerações críticas ao antifinalismo de Spinoza em obras como *Genealogia da Moral*, *Além do bem e do mal* e outros textos. Assim, ressaltaremos que o objetivo deste tópico não se reduz apenas às interpretações críticas de uma filosofia posterior a Spinoza, mas também a apresentação de debates e análises que, em geral, apontam para a fragilidade dessas interpretações.

### 2.6.1 A interpretação crítica de Kant à crítica spinozana ao finalismo

Este subtópico tem como objetivo expor a interpretação crítica de Kant à refutação de Spinoza ao finalismo a partir de sua *Crítica da Faculdade do Juízo* ou *Terceira Crítica*<sup>108</sup>, precisamente, a Segunda Parte, sobre o juízo teleológico. Com isso, buscaremos cumprir aqui duas tarefas: a primeira, de analisar brevemente alguns conceitos da *Terceira Crítica*, como os juízos reflexivo (ou reflexionante) e determinante, para a problematização de uma questão específica da teleologia kantiana<sup>109</sup> a ser debatida com a filosofia de Spinoza; a segunda, de explicitar propriamente a crítica de Kant ao sistema ontológico spinozano, sobretudo sua crítica à teleologia, mostrando as contradições de sua filosofia do ponto de vista do chamado sistema de conformidade a fins na natureza. A *Terceira Crítica* de Kant, contrariamente à *Primeira* e à *Segunda Crítica*<sup>110</sup>, teve como objeto principal o que podemos esperar indo além do problema do conhecimento e da moral (o que devemos fazer) ao investigar o que podemos conhecer aquilo que aparece necessariamente ligado a uma perspectiva teleológica, que considera não só a razão e o entendimento, mas nosso sentimento ou admiração, por exemplo. Este sentimento, longe de ser um conceito confuso sobre uma coisa é, para Kant, como um prazer estético (arte e sublime) ou admiração (natureza) determinado por um jogo entre a imaginação e o entendimento, respaldado, todavia, pela moral. Sobre isto, o filósofo trabalha na *Primeira Parte* da *Terceira Crítica* com a questão

<sup>108</sup> A *Crítica da Faculdade do Juízo* (*Kritik der Urteilskraft*), de 1790, cuja edição que utilizamos é a de 1793.

<sup>109</sup> Além da *Terceira Crítica*, outras obras de Kant discursam sobre a teleologia, como a *Ideia de uma História universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784) e a *A Religião nos limites da Simples Razão* (1793).

<sup>110</sup> Tratam-se respectivamente da *Crítica da Razão Pura* (*Kritik der reinen Vernunft*) e *Crítica da Razão Prática* (*Kritik der praktischen Vernunft*).

estética do belo e o sublime (da qual não nos deteremos aqui). Na *Introdução da Terceira Crítica*, Kant define a ideia de Juízo como a faculdade de pensar o particular como parte do universal<sup>111</sup>. O que está em jogo na *Terceira Crítica* é o juízo estético que visa superar o abismo entre os mundos da natureza e da liberdade ao mostrar outras vias para captar a inteligibilidade na natureza até onde não alcança a inteligibilidade aquela dada por nossas categorias de conhecimento (razão e entendimento).

Este juízo é um modelo subordinativo onde o universal relaciona-se com o particular por meio de uma reflexão. Assim, Kant classificou, na Introdução (IV. *Da faculdade do juízo como uma faculdade legislante a priori*) da *Terceira Crítica*, dois tipos de juízo: um “reflexionante” ou reflexivo e outro “determinante”. A distinção do juízo determinante e do juízo reflexionante é a seguinte: o primeiro é a faculdade de pensar o particular como contido no universal, quando o universal é dado e subsume, sob ele, o particular; o segundo é a faculdade de pensar o particular contido no universal, quando somente o particular é dado devendo-se encontrar o universal. Conforme assinalou o pensador alemão:

No caso de este [o universal] (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade de juízo, que nele subsume o particular, é *determinante* [...]. Porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente *reflexiva*.” (KANT, 2012, p.11, grifos do autor).

Com isso, de um lado, no juízo determinante, a lei é-lhe indicada *a priori*, não possuindo, então, uma lei para si mesma para poder subordinar o particular na natureza ao universal; por outro lado, no juízo reflexionante, há a obrigação de elevar-se do particular na natureza ao universal, necessitando de um princípio (*a priori*) que não é retirado da experiência cuja lei é dada a si mesma e não na natureza: “[...] só a faculdade de juízo reflexiva pode dar a si mesma um tal princípio como lei e não retirá-lo de outro lugar (porque então seria faculdade de juízo determinante), nem prescrevê-lo à natureza [...]” (idem). O juízo reflexivo será fundamental para entendermos, segundo Kant, como somos conduzidos ao princípio teleológico (a conformidade a fins da natureza), que é um conceito *a priori*<sup>112</sup> (racional pensado sobre a realidade dos objetos), regulador e não constitutivo<sup>113</sup>. Nas palavras do

<sup>111</sup> “A faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal.” (KANT, 2012, p. 11). E o que seria esse universal, poderíamos nos perguntar, é o que o pensador alemão associará à regra, ao princípio e à lei.

<sup>112</sup> Kant indica este conceito na seguinte passagem: “A conformidade a fins da natureza é por isso um particular conceito *a priori*, que tem a sua origem meramente na faculdade de juízo reflexiva.” (KANT, 2012, p. 12).

<sup>113</sup> Por ser um juízo reflexivo, ele é regulativo, pois apenas reflete e não determina os objetos na natureza, bem como seus mecanismos e leis. Na *Segunda Parte da Terceira Crítica*, Kant (2012, p. 245-6) explica: “Compreende-se que isto [o juízo teleológico] não seja um princípio para a faculdade de juízo determinante, mas sim para a reflexiva, que seja um princípio regulativo e não constitutivo e por ele somente receba um fio

pensador alemão, “esse ajuizamento pertence por isso à faculdade reflexiva do juízo e não à faculdade determinante.” (KANT, 2012, p. 224). Este juízo é necessário para compreendermos a natureza e suas leis, a partir dos princípios da observação e da investigação, porém, mas sem recorrer à explicação da natureza segundo fins em si mesmos.

Na *Segunda Parte da Terceira Crítica (Crítica da Faculdade de Juízo Teleológica)*, inicialmente, ao tratar da chamada conformidade a fins objetiva na natureza no parágrafo 61, os juízos teleológicos aparecem como indispensáveis devido aos fatos empíricos<sup>114</sup> em alguns objetos que só podem ser compreendidos se concebermos suas partes dirigidas ao fim do todo (o universal). Neste sentido, temos, por exemplo, em analogia ao princípio teleológico, a característica de um organismo, ou seja, seu primado do todo em relação às suas partes (cada uma existindo mediante e em função de outras), compreendido por uma conformidade a fins que não é um fato objetivo, porque nosso entendimento é incapaz de explicar as partes como efeito causal do todo existente. Argumentando sobre o juízo teleológico, na *Segunda Parte da Terceira Crítica, Apêndice*, Kant irá apresentar um conceito fundamental, o de fim terminal<sup>115</sup>; um fim em si mesmo que pudesse explicar a existência do mundo e da sua própria criação. Como veremos adiante, este fim terminal relaciona-se com o homem na medida em que este seria o único ser cuja causalidade é dirigida teleologicamente, incondicionada e independente das determinações da natureza. Mas isso não implica que, para Kant, a teleologia possa responder questões como “qual seria o fim da existência das coisas na natureza?”, pois nada na natureza tem um fim em si mesmo<sup>116</sup>. Neste sentido, também não existe um Deus criador racional como fim último do todo, pois quando o conceito de Deus é posto na ciência da natureza para explicar a conformidade a fins da natureza e para justificar a existência divina, adverte Kant (2012, p. 248), “então não há consistência interna em nenhuma destas ciências e um dialeto enganador envolve-as em incerteza, pelo fato de deixarem confundir as respectivas fronteiras.” A partir disso, segundo o

---

orientador para considerar, segundo uma nova ordem legisladora, as coisas da natureza relativamente a um fundamento de determinação que já foi dado, e alargar o conhecimento da natureza segundo um outro princípio, nomeadamente o das causas finais, porém sem danificarmos o princípio do mecanismo da sua causalidade.”

<sup>114</sup> Segundo Klotz (2009, p. 189), “[...] o juízo teleológico não é um juízo objetivamente válido, mas um modo de julgar subjetivamente necessário para a compreensão de estruturas empiricamente dadas, pertencendo à faculdade do juízo, e não ao entendimento ou à razão.”

<sup>115</sup> Nas palavras do filósofo alemão, “Um fim terminal é aquele que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade.” (KANT, 2012, p. 310).

<sup>116</sup> Depois de ter mostrado alguns exemplos de fenômenos na natureza que parecem ter o fim de manter os seres vivos, como por exemplo, o crescimento de plantas e de ervas para bois ou carneiros, etc.; Kant (2012, p. 232) enfatiza: “Perguntamo-nos então se isto deve ser ajuizado como um fim da natureza, pois que contém uma utilidade para o homem; na verdade a utilidade para o reino vegetal não pode ser invocada, pois, pelo contrário, tanto foi o retirado às criaturas marítimas quanto a vantagem para as terras aumenta.” Para Kant, a conformidade a fins objetiva, fundada numa conveniência, não é uma conformidade a fins das coisas em si mesmas, sendo então puramente relativa e contingente dependendo da coisa a que é atribuída.

pensador alemão, gera-se uma confusão com o sentido de “fim da natureza” como se se tratasse de uma dedução teológica segundo a qual há um fim divino ordenador na natureza; essa mesma crítica kantiana aparece, mais adiante na Segunda Parte da *Terceira Crítica*, com a chamada “Teologia física”, que fala da tentativa errônea da teleologia de se tornar uma teologia para resolver o problema existencial no mundo.

A Teologia física é tratada no *Apêndice*, § 85. *Da teologia física* onde trata das condições e dos limites do juízo teleológico. Para Kant (2012, p. 317), a teologia física se funda nos princípios meramente teóricos do uso da razão e com isso ela não concebe o conceito de uma divindade para justificar nosso ajuizamento teleológico da natureza. Segundo o pensador alemão, existem duas formas de finalidade: 1) a finalidade externa (entre diversos entes naturais entre si, ou entre estes e o ser humano) e a finalidade interna (produtos orgânicos). A finalidade externa ou relativa seria, para Klein (2013, p. 92), “Essa relação pode ser chamada de utilidade (quando se refere aos homens) ou de conveniência (quando se refere às outras coisas).” No entanto, essa finalidade externa funda um conceito contingente porque estabelece uma série de meios e fins em que algo não é considerado como “fim em si mesmo”, mas apenas a partir de outra coisa. Neste sentido, temos a finalidade interna para explicar a relação particular entre as partes e o todo e que não se subordina às leis mecânicas da natureza. Para algo ter uma finalidade interna ou fim natural, diz Kant, é preciso que a coisa seja causa e efeito de si mesma. Ou seja, é “necessário que as partes (segundo a sua existência e a sua forma) somente sejam possíveis mediante a sua relação ao todo.” (KANT, 2012, p. 238). Segundo o filósofo alemão, ao explicar sobre a Teologia moral, no *Apêndice* da *Terceira Crítica*, o homem aparece como o ser racional capaz de dar sentido e fundamento à existência para a criação no mundo, porque somente ele interpreta a natureza a partir do princípio da finalidade, seu juízo teleológico. Isso explica o porquê, segundo Kant, do homem se diferenciar dos outros seres na natureza, por exemplo<sup>117</sup>. O homem é, diz o pensador alemão, “[...] o fim terminal da criação por ser justamente ele quem dá um fundamento racional (prático) pelo qual a natureza terá de concordar com a felicidade proposta no plano moral (soberano bem moral derivado)<sup>118</sup>.”

---

<sup>117</sup> O homem, capaz de fundamentar racional e moralmente o mundo, é o fim terminal em relação aos seres da natureza dependentes segundo sua existência, segundo Kant, e que precisam de uma causa suprema. E é neste sentido que, “o homem é o fim terminal da criação, pois que sem este a cadeia dos fins subordinados entre si não seria completamente fundamentada; e só no homem – mas também neste somente como sujeito da moralidade – se encontra a legislação incondicionada relativamente a fins, a qual por isso torna apenas a ele capaz de ser um fim terminal ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada.” (KANT, 2012, p. 312).

<sup>118</sup> FERRAZ, 2009, p. 105.

Portanto, a partir de uma breve análise da *Terceira Crítica* com suas noções, por exemplo, de faculdade de juízo reflexivo e determinante, fim terminal, entre outros, tentamos explicar de que forma a discussão sobre a teleologia é posta por Kant, mais precisamente, com o juízo teleológico do homem utilizado para compreender a natureza a partir de um princípio regulativo capaz de explicar a causalidade dos seres e dos objetos na natureza onde não há um fim em si mesmo, pois o fim é apenas prescrito e inferido por aqueles. Para tanto, explicitamos de que maneira o pensador alemão conclui que o homem enquanto ser racional e moral é o fim terminal da natureza e da sua própria criação. Dado o que foi exposto acima, a partir do contexto do problema da faculdade de juízo teleológica, podemos agora discutir sobre a crítica kantiana à filosofia de Spinoza. Victor Delbos (2016) buscou articular os elementos da filosofia moral e metafísica de Kant com a de Spinoza, mas longe de mostrar este como um precursor daquele, o pesquisador francês nos forneceu alguns problemas interpretativos, por exemplo, como a tentativa de relação entre ambos os filósofos, mais precisamente, na recepção do spinozismo na Alemanha:

Essa tendência da Alemanha em reconstituir o spinozismo foi contrariada e por um instante barrada pela filosofia de [Immanuel] Kant [1724-1804]. A filosofia de Kant oferece um contraste tão grande com a filosofia de Spinoza, que temos dificuldades em explicar como as doutrinas alemãs saídas do kantismo foram tão facilmente imbuídas do espírito spinozista. (DELBOS, 2016, p. 238).

Para Kant, a filosofia dos grandes racionalistas, como Descartes, Spinoza e Leibniz, foi marcada por um dogmatismo, sobretudo a ontologia spinozana que se mostrou obscura e abstrata ao não explicar a constituição do sujeito e suas condições de possibilidades de conhecimento (questões fundamentais do criticismo kantiano). Assim, a filosofia spinozana foi analisada pelos kantianos<sup>119</sup> no contexto da chamada “querela do panteísmo”<sup>120</sup> a partir de uma carta de 1785 de Jacobi a Mendelssohn (*Carta a Moses Mendelssohn sobre a Doutrina de Spinoza*<sup>121</sup>), um problema que será fortemente repercutido até Hegel<sup>122</sup>. No que

<sup>119</sup> Sobretudo os pós-kantianos que compõem o idealismo alemão, como Fichte, Schelling e Hegel. No entanto, conforme detalhou Moreau (1982, p. 93), “Kant, pela sua parte, quis manter-se a parte da querela [do panteísmo]; não que o spinozismo lhe tenha sido completamente estranho: no seu tratado *O único Fundamento [O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus]*, quando ele explica que a ordem da natureza está, em relação a Deus, numa dependência metafísica que não é uma dependência moral, quer dizer, que não supõe uma intervenção da sua vontade, pode-se ver aí uma interpretação daquela necessidade geométrica em virtude da qual o que se segue da natureza eterna de Deus, não é um mecanismo bruto, mas um sistema ordenado.” Mas conforme veremos, ao analisar o problema ontológico e teleológico de Spinoza na *Segunda Parte da Terceira Crítica*, Kant entra no rol dos partidários do chamado “panteísmo spinozista”.

<sup>120</sup> Conforme assinalou Moreau (1982, p. 90), “A divulgação feita por Jacobi do spinozismo secreto de Lessing provoca nos meios intelectuais, na Alemanha, um debate apaixonante, que ficou célebre com o nome de *Pantheismusstreit* (querela do panteísmo).”

<sup>121</sup> *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785) cuja segunda edição (1789) foi amplamente desenvolvida. A publicação do livro evidenciava um conhecimento profundo da filosofia de



se refere ao impacto do problema teleológico de Spinoza em Kant, Delbos (2016, p. 246) questionou:

[...] a ideia teleológica que Kant fez da natureza e da história não teria como resultado diminuir a potência prática da Razão? Se o desenvolvimento dos seres e da espécie humana se realiza segundo uma lei da finalidade, não seria necessário dizer que a natureza e a história preparam para a vida moral, e portanto, numa certa medida, a produzem? Kant não teria assim indiretamente aberto o caminho de um novo spinozismo, esse spinozismo teleológico que a Alemanha tendia a construir?

Com base nessa visão teleológica de Spinoza propagada pela Alemanha do século 18, temos a interpretação crítica de Kant a Spinoza, que inicia-se com uma discussão acerca dos sistemas dos pensadores clássicos em relação ao problema da causalidade na *Terceira Crítica, Segunda Parte*, mais precisamente na *Segunda divisão: dialética da faculdade de juízo teleológica*, §72. *Dos Diversos sistemas sobre a conformidade a fins da natureza*:

O sistema da *causalidade*, que é atribuído a Epicuro ou Demócrito, tomado à letra é tão evidentemente disparatado que não justifica que com ele percamos tempo; pelo contrário, o sistema da fatalidade (do qual Espinosa é apresentado como autor, ainda que tudo leve a crer que ele seja muito mais antigo), que se refere ao suprassensível (que por isso a nossa compreensão não atinge), não é tão facilmente refutável. (KANT, 2012, p.259, grifo do autor).

A partir dessa passagem, Kant classificou os sistemas sobre a conformidade a fins em duas espécies: 1) *idealismo* dos fins naturais (não intencional) e 2) o *realismo* dos fins naturais (intencional). Spinoza faria parte do sistema de idealismo da conformidade a fins, pois não há no sistema deste filósofo qualquer intenção, mas a necessidade da natureza de um ser originário<sup>123</sup>, uma unidade do mundo. O problema do fatalismo em Spinoza, que aqui Kant menciona e confessa dificuldade para refutar, refere-se à ideia de que tudo na natureza é necessário, ou seja, determinado a existir e operar de uma maneira certa e determinada. Como vimos, para Spinoza, não há na natureza coisas contingentes, pois tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa. (E1P29). Neste sentido, a ideia de contingência, bem como a possibilidade enquanto escolha entre várias alternativas, contradiz a necessidade da Natureza, ou seja, Deus enquanto causa de si (*causa sui*), causa

---

Spinoza por Jacobi, diferentemente como acontecia com seus contemporâneos cujo conhecimento sobre Spinoza não passava, na maioria das vezes, de um ouvir falar.

<sup>122</sup> Uma das grandes críticas de Hegel, que justificaria a ideia de panteísmo em Spinoza, diz respeito à identificação spinozana de Deus e Natureza (*Deus sive natura*). Com isso, concluiu Hegel (2014, p. 307) que o “sistema de Spinoza é o panteísmo e o monoteísmo absoluto elevado no pensamento.” Para o pensador alemão, o Deus de Spinoza seria uma totalidade inseparável em que não há determinidade, ou seja, um ser abstrato que não teria atingido o status de sujeito.

<sup>123</sup> Kant (2012, p. 261) toma o chamado “ser originário” para referir-se à unidade ontológica spinozana que considera a existência de um único ser, como vimos, a substância absolutamente infinita (Deus). Esse ser originário é também o que o pensador alemão denominará, mais adiante, como o “sujeito que subsiste sozinho como ser original [...]” (KANT, 2012, p. 317).

imane e eficiente (não transcendente)<sup>124</sup>. Daí porque os pensadores posteriores, como Leibniz e Hegel, interpretarão isso em Spinoza como um “determinismo absoluto” e um “necessitarismo”. Dessa forma, este sistema ligado a fins na natureza não deve ser visto como algo intencional, deduzido de um ser originário, “mas sim da necessidade da sua natureza e da unidade do mundo que daí resulta.” (KANT, 2012, p. 259). Assim, haveria um fatalismo da conformidade a fins, que seria um idealismo da conformidade a fins, ou seja, da causalidade ou da determinação da natureza.

Já no §73, intitulado *Nenhum dos sistemas citados realiza aquilo que afirma*, Kant apontou uma contradição nestes sistemas filosóficos que ora explicavam os nossos juízos teleológicos sobre a natureza e defendiam a negação de uma parte da vontade desses juízos (idealismo da natureza), ora reconheciam estes juízos como verdadeiros ora defendiam a possibilidade de uma natureza seguida de causas finais. Assim, diz o filósofo alemão:

[...] Espinosa pretende dispensar-nos de qualquer investigação a propósito do fundamento da possibilidade dos fins da natureza<sup>125</sup>, e assim retira a esta ideia toda a realidade, de modo que ele a atribui, sobretudo, não a produtos, mas a acidentes pertencentes a um ser originário, e dá a este ser, enquanto substrato destas coisas naturais e no que diz respeito a esses produtos, não a causalidade mas sim a simples subsistência, e (por causa da necessidade incondicionada deste ser originário, juntamente com todas as coisas naturais consideradas seus acidentes) assegura na verdade às formas da natureza a unidade do fundamento que é exigível a toda conformidade a fins, mas ao mesmo tempo retira-lhes a contingência, sem a qual nenhuma *unidade quanto ao fim* <Zweckseinheit> pode ser pensada, e com ela toda *intencionalidade*, assim como retira a inteligência ao fundamento originário das coisas naturais. (KANT, 2012, p. 261, grifos do autor).

Assim, para o pensador alemão, o problema de Spinoza não foi tanto o de ter negado o fim na natureza, mas o de ter-se atribuído este fim aos “acidentes”, o que seria numa interpretação spinozana mais adequada, os modos da substância única, e ao mesmo tempo retirar a contingência. E, conseqüentemente, careceria ao filósofo holandês a explicação sobre um juízo teleológico como algo formulado subjetivamente pelo homem enquanto sujeito racional. Além disso, retirando da natureza a contingência, a intencionalidade e a inteligência (além do livre-arbítrio e da vontade<sup>126</sup>), Spinoza impossibilitaria a unidade (o todo) como um fim. Kant, a partir daí, afirmou que o spinozismo não foi capaz de realizar o que pretendeu mesmo que tenha fornecido uma explicação da conexão final das coisas (modos) da natureza, que ele

<sup>124</sup> Como vimos, foi desta forma que Spinoza rompeu, na proposição 18 da Parte I de sua *Ética*, com a concepção judaico-cristã da transcendência de Deus (criador apartado das criaturas).

<sup>125</sup> É o que Spinoza denunciara no Apêndice da Parte I da *Ética* sobre o finalismo. Como vimos acima, o finalismo é uma espécie de asilo da ignorância (*asylum ignorantiae*), porque pressupõe um desconhecimento das causas, como a substância ou Deus e com isso invertendo a ordem da natureza (necessária) por uma ordem comum dos homens (contingente).

<sup>126</sup> O problema da liberdade da vontade, bem como da crítica spinozana ao livre-arbítrio será tratado detidamente no nosso próximo capítulo.

não nega (pois como vimos, os homens agem, bem distintos de Deus ou Natureza, em vista de fins). Assim, diz Kant (ibidem, grifos do autor), “[...] se concedemos também essa espécie de existência aos seres do mundo, aquela unidade ontológica não é por esse fato, todavia, imediatamente *unidade final*, e não torna esta de forma alguma compreensível.” Há, assim, uma contradição dentro da unidade ontológica de Spinoza segundo a qual temos nela a substância (o absoluto, o ser ou sujeito originário) e as coisas do mundo (seus modos). Para tanto, conclui Kant,

Torna-se então fácil ver que Espinosa, pelo fato de reduzir os nossos conceitos da conformidade a fins na natureza à consciência do nosso próprio ser, num ser que tudo abrange (porém ao mesmo tempo simples), por procurar aquela forma simplesmente na unidade deste último ser, teria de ter a intenção de afirmar, não o realismo [que admite fins na natureza], mas sim meramente o idealismo da conformidade a fins da mesma. Não podia num entanto realizar essa intenção porque a simples representação da unidade do substrato não pode efetuar sequer a ideia de uma conformidade a fins, ainda que somente não intencional. (KANT, 2012, p. 262).

A partir disso, o problema de Spinoza foi o de ter reduzido a noção da conformidade a fins na natureza (a finalidade que os homens pensam e agem sobre as coisas naturais) a nossa consciência que temos do ser (Substância ou Deus), que por sua vez, não é dotado de qualquer fim. Assim, o pensador holandês teria uma noção idealista do finalismo ao negar qualquer intencionalidade do todo, e conseqüentemente, também do sujeito. Mais adiante, diz Kant (2012, p. 295, grifos do autor):

[...] aqueles que procuram, para as formas da matéria objetivamente conforme a um fim, um princípio supremo da possibilidade das mesmas, sem precisamente lhes conceder uma inteligência, têm gosto em fazer do universo uma substância única e onivoltante (panteísmo) [...] uma única *substância simples* (espinosismo), simplesmente com o fim de extrair aquela condição de toda a conformidade a fins: a unidade do fundamento.

Depois de ter acusado Spinoza de fatalismo, aqui o pensador alemão reduz ao panteísmo tudo o que considera ser “spinozismo” (uma influência da querela do panteísmo). Com isso, o pensador holandês, na visão do filósofo alemão, não teria resolvido não só o problema da conformidade a fins na natureza como também declarou esta vazia de sentido ao retirar toda a realidade do ser (com a ideia de substância única), como sua intenção e sua inteligência, transformando-a “num puro equívoco de um conceito ontológico universal de uma coisa geral.” (KANT, 2012, p. 317). Com isso, Kant criticou a fundamentação da ontologia antifinalista spinozana, que excluiu o fim na natureza e nela negando um princípio supremo regido por alguma inteligência divina (o que Kant estaria de acordo se considerarmos sua crítica feita pela chamada Teologia física). A substância única seria, como vimos, Deus enquanto ente absolutamente infinito constituído de infinitos atributos e seguido de infinitos

modos. Esta substância é *simples* e não composta pelos seus atributos e modos, pois se trata de perspectivas diferentes de um mesmo ser, ou seja, a essência (os atributos) e a afecção (os modos) de uma única substância.

Por conseguinte, para Kant, não haveria soluções para o problema da substância simples de Spinoza, levando em conta a forma como ela se constituiria na natureza seja como unidade de fins (a contingência) ou como unidade de uma substância infinita (que é necessária). Somado a isto, a dificuldade do autor da *Terceira Crítica* em compreender a verdade da ontologia antifinalista de Spinoza que deveria ser mais esclarecida e desenvolvida, um problema que poderia ser visto do ponto de vista ontológico e ético. Ontologicamente, Spinoza nega, como vimos, que a realidade ou a natureza opere com finalidades ou contingências, mas eticamente (como veremos no nosso próximo), a finalidade humana será indispensável para a construção dos valores, sentidos e objetivos da própria ética e da política, Ou seja, a finalidade humana que, se tida como imanente, consistirá na consequência do esforço (*conatus*), ou seja, a conservação do ser, e na busca daquilo que seja útil à potência, e com isso, nossa liberdade e felicidade. Para Spinoza, como mostramos, a ideia de causa final é inconcebível na realidade das coisas naturais não passando, assim, de uma ignorância. No entanto, a noção de finalidade, que não é o mesmo que finalismo, opera senão nos desejos e apetites humanos, nos seus modos de pensar, ou seja, nas nossas relações com as coisas exteriores que desejamos e apeteçemos. Como vimos anteriormente, o fim não é mais visto, para Spinoza, na perspectiva escolástica da causa final que ordenaria a natureza inteira (Deus), mas a partir de uma causalidade eficiente segundo a qual numa determinada ação reconheça-se seu agente como autor de sua causa e de seus efeitos.

Portanto, Kant considerou que poderíamos refletir uma finalidade na natureza (por meio do juízo teleológico reflexivo), através do homem enquanto este é fim terminal, que tem a faculdade de julgar subjetivamente compreendendo as relações das partes com o todo (o universal), e assim, entendendo por meio de princípios da observação e da investigação, os fenômenos da natureza sem determiná-los às causas finais. Com isso, o pensador alemão analisou a ontologia spinozana reconhecendo sua deficiência quanto ao chamado sistema de conformidade a fins na natureza, por conta de seu panteísmo, fatalismo e idealismo que negava toda intencionalidade na natureza. Por sua vez, Spinoza, contrariamente a Kant, havia criticado a possibilidade de pensar em fins na natureza, pois contradiriam a necessidade desta. Todavia, o pensador holandês não veria com bons olhos a ideia de que o homem teria um privilégio em relação aos demais seres por ser fim terminal, embora todo pensamento finalista a respeito da natureza seja fruto da ignorância oriunda da condição humana como modo finito

de uma substância única (um ser sem intenção, vontade ou fim). No entanto, isso não nos levaria à negação absoluta da finalidade humana na filosofia spinozana, mas antes à operação natural do apetite, que determina a ação do homem em vista de fins que, em outras instâncias, podem ser éticos e políticos, como a liberdade e a felicidade. Apesar das diferenças teóricas entre Spinoza e Kant, podemos constatar, entre ambos, como principal ponto comum o que se segue: não há fim em si mesmo nas coisas da natureza e nem poderia este fim ser obra de alguma divindade, mas algo concebido pela mente humana<sup>127</sup>.

### 2.6.2 A crítica nietzscheana ao antifinalismo de Spinoza

A crítica e a interpretação empreendida por Nietzsche no tocante ao problema do antifinalismo spinozano será analisada por nós, principalmente, a partir da abordagem de duas obras: *Além do Bem e do Mal* e *A Gaia Ciência*<sup>128</sup>. Além disso, com o auxílio de comentadores nietzcheanos, analisaremos alguns trechos de uma carta e dos *Fragmentos Póstumos* do autor alemão sobre Spinoza e o problema do finalismo. Nietzsche, em 1881, numa carta ao seu amigo Franz Overbeck<sup>129</sup>, mostrou sua admiração pela filosofia de Spinoza mostrando este como o seu precursor<sup>130</sup>. No entanto, analisando detidamente esta carta, veremos que o pensador alemão não apenas parece enaltecer o filósofo holandês, mas também mostra implicitamente suas insuficiências interpretativas em relação ao pensamento spinozano. A princípio, quando Nietzsche afirma que Spinoza foi seu precursor, ele não apenas mostrou sua estima por este, mas também a valorização de si mesmo como um pensador pretensamente capaz de resolver e de superar seu “precursor”, coisa que ficará

<sup>127</sup> Entretanto, ressaltando a diferença na forma como ambos os pensadores relacionaram a finalidade com a mente humana, pois enquanto Spinoza concebeu o pensamento finalista pela ignorância das causas, pela imaginação, Kant entendeu o pensamento finalista a partir de um juízo reflexivo, racional e regulativo.

<sup>128</sup> Para a consulta do original alemão destas obras e para a citação dos termos em alemão que problematizaremos adiante, utilizamos o site *Nietzsche Source*, que organiza as obras completas do pensador alemão: *Digitale Kritische Gesamtausgabe – Digitale Fassung der von Giorgio Colli undazzino Montinari herausge - gebenen Referenzausgabe der sämtlichen Werke Nietzsches*. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/>. Acesso: 10 de Maio de 2019 às 22h. Cotejamos as traduções brasileiras das obras de Nietzsche realizadas por Paulo César de Souza, consideradas atualmente traduções usuais pelos pesquisadores nietzcheanos, dada a formação do tradutor: Paulo César é Licenciado em história pela Universidade Federal da Bahia, doutorou-se em literatura alemã na USP. É editor e tradutor, tendo recebido dois prêmios Jabuti, pela tradução das obras de Nietzsche e de Brecht.

<sup>129</sup> Franz C. Overbeck (1837-1905) foi um teólogo protestante e professor da Universidade da Basileia, onde conhece Nietzsche e torna-se seu colega até o resto de sua vida. Sua obra *Como o cristianismo é a nossa teologia do presente* (1873), que mostrava os fundadores da Igreja como deturpadores dos ensinamentos de Cristo, inspirou Nietzsche em seu *O Anticristo*.

<sup>130</sup> Sobre a relação em comum entre Spinoza e Nietzsche cf. MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L. C. (Org.). **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**, 2011, p.13: “[...] Nietzsche reconhece em Spinoza seu precursor – ‘e que precursor!’, exclamou certa vez [na referida carta a Overbeck]. Porque, justamente, Spinoza havia empreendido a crítica do sujeito metafísico e de suas ideias correlatas: o livre-arbítrio, a ordem moral do mundo, a existência do bem e mal como valores transcendentais, a ideia de causa final e de um desinteresse possível.”

evidente a partir das suas obras de maturidade como veremos. Nietzsche, de fato, diz na carta<sup>131</sup>, que se reencontrou com “cinco pontos capitais de sua doutrina”, quais sejam, a negação do livre-arbítrio, a negação do finalismo, a negação da ordem moral do mundo, a negação do desinteresse ou o não egoísmo e a negação do mal.

Com isso, destes cinco pontos, daremos ênfase ao problema da negação do finalismo em Nietzsche a partir de sua crítica ao antifinalismo de Spinoza. No entanto, mostrando em que medida ambos os filósofos diferiram, pois como disse o pensador alemão, há divergências enormes devido às diferenças de tempo, de cultura e de ciência. Nietzsche, como dirá alguns de seus intérpretes<sup>132</sup>, em suas obras, sentiu a necessidade de ter adversários e foi a partir da eleição de certos pensadores, como Spinoza, que ele estabeleceu seu “contato de certa forma pessoal.” No momento em que Nietzsche escreveu a carta a Overbeck, ele esteve impelido, foi um “ato instintivo”, para aproximar-se do autor da *Ética*. No entanto, em datas anteriores, Nietzsche já fizera referências a Spinoza, como por exemplo, em seu *Humano, demasiado humano*, quando fala do direito do mais forte citando o *Teológico-Político*. Considerou Spinoza como um “gênio do conhecimento” e o “mais puro dos sábios”. Conforme aponta Marton (2009, p. 2), em obras como *Miscelâneas de opiniões e Sentenças* (o segundo livro de *Humano, demasiado humano*), Nietzsche apresenta os principais interlocutores que ele propôs defrontar-se, como Epicuro, Montaigne, Goethe, Spinoza, Platão e Rousseau, Pascal e Shopenhauer<sup>133</sup>. Mas naquele presente momento da carta a Overbeck, Nietzsche precisava de uma fonte que o levasse ao pensamento de Spinoza.<sup>134</sup> Ele solicitou ao seu amigo, alguns livros, como um de história de filosofia moderna de Kuno Fischer<sup>135</sup> sobre

<sup>131</sup> Cf. a referida carta na íntegra traduzida por André Martins em MARTINS, A. (Org.). **O Mais potente dos Afetos: Spinoza e Nietzsche**, 2009, p. XVII.

<sup>132</sup> Cf. MARTON, S. Introdução. In: **O Mais potente dos Afetos: Spinoza e Nietzsche**, 2009, p. 2.

<sup>133</sup> Nietzsche citará também Spinoza, na *Genealogia da Moral*, dentre outros diferentes pensadores. Logo no Prólogo à *Genealogia*, Nietzsche faz uma crítica à tradição filosófica que tinha estima pelo valor moral da compaixão, caracterizado por uma negação à vida, por uma abnegação e sacrifício. Mais precisamente, no aforismo 5, o autor alemão cita alguns pensadores que, segundo ele, não teriam estimado a compaixão, entre eles, temos Spinoza: “Pois essa moderna preferência e superestima da compaixão por parte dos filósofos é algo novo: justamente sobre o *não-valor* da compaixão os filósofos estavam até agora de acordo. Menciono apenas Platão, Spinoza, La Rochefoucauld e Kant, quatro espíritos tão diversos quanto possível um do outro, mas unânimes em um ponto: na pouca estima da compaixão.” (NIETZSCHE, 2009, p. 11, grifo do autor).

<sup>134</sup> Conforme bem precisou Marton (2009, p. 3), a “Overbeck [Nietzsche] solicita que retire da biblioteca da Basileia e lhe faça chegar dois livros de Hellwald, *História da civilização* e *A Terra e seus habitantes*, além do ‘volume de Kuno Fischer sobre Spinoza’.”

<sup>135</sup> Kuno Fischer (1824-1907), filósofo alemão e professor de Heidelberg, foi o fundador do pensamento neokantiano. Escreveu uma história da filosofia moderna (*Geschichte der neuern Philosophie*) em dez volumes um dos quais dedicados a Spinoza. Para outro estudo de Fischer sobre a vida e a filosofia de Spinoza, cf. FISCHER, K. Vida e caráter de Baruch Spinoza. In: BENJAMIN, C (org.). **Estudos sobre Spinoza**, 2014, p. 13-54. Ademais, sobre um problema da leitura de Spinoza empreendida por Nietzsche a partir de Fischer cf. ESCALANTE, R. P., Las pulsiones y la pregunta por el entender: Spinoza, Nietzsche y Kuno Fischer, 2017, p. 165-186.

o pensador holandês. Foi a partir deste autor, que Nietzsche teria tido seu primeiro estudo detalhado sobre o pensamento de Spinoza. Além de Spinoza, o pensador alemão também teve acesso às pesquisas sobre Kant por Fischer.

Depois que Overbeck atende ao seu pedido enviando o exemplar, Nietzsche debruça-se na segunda parte do primeiro volume dedicado à “Escola cartesiana” e mais precisamente, sobre a filosofia spinozana<sup>136</sup>. A partir disso, o pensador alemão esteve de acordo com a concepção de conhecimento em Spinoza segundo a qual seria “o mais potente dos afetos”, pois não seria um conhecimento do tipo voltado para a vida asceta e para a verdade, mas ligado à afetividade humana. No entanto, a partir de 1882, a visão nietzscheana de Spinoza torna-se outra: haverá um afastamento do pensador alemão, pois mesmo admirando o antifinalismo e o antimoralismo spinozano, ele o combaterá ferozmente em suas obras<sup>137</sup>, como em *Além do Bem e do Mal*, *Genealogia da Moral* e *A Gaia ciência*, conforme veremos.

Mesmo admirando a recusa de Spinoza pelas causas finais, Nietzsche o acusará de ter cometido uma “inconsequência”<sup>138</sup>. Como vimos acima, Nietzsche consultou sobre Spinoza a partir de Fischer, no entanto, não está certo que ele tenha atribuído inconsequência ao pensador holandês a partir da leitura de Fischer. Segundo Stegmaier (2011, p. 166), tudo indica que Fischer foi uma fonte primordial para o contato de Nietzsche com a filosofia spinozana. Mas a questão que fica é qual a origem dessa acusação de “inconsequência”? Stegmaier dirá que foi Trendelenburg<sup>139</sup>, autor de *Sobre os pensamentos fundamentais de Spinoza e sua repercussão* (1849). Este autor aparece numa seção da obra de Kuno Fischer e isso indica que Nietzsche também o tomou como conhecido. Trendelenburg parece defender, segundo Stegmaier, que Spinoza acabou voltando-se, de toda forma, para a finalidade. Por sua vez, Fischer revida a crítica de Trendelenburg afirmando que ele não determinou corretamente

<sup>136</sup> Marton, op. cit.

<sup>137</sup> “Se, em julho de 1881, o filósofo afirmava ter, como Spinoza, a ‘tendência geral’ de ‘fazer do conhecimento o mais potente dos afetos’, agora entende que a astúcia desse consistiu justamente em levar a inteligência a voltar-se contra esse afeto. Julga ‘astúcia, astúcia, astúcia, mesclada com estupidez, estupidez, estupidez o ‘não-mais-riir e não-mais-chorar preconizado por Spinoza’ [A *Gaia ciência*, §333], com sua pretensão ingênua de destruir os afetos submetendo-os à análise e à vivissecação. Pois, com o propósito de ‘*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*’, ele se negou a ver que o conhecer nada tem de divino e que, ao contrário, resulta justamente de impulsos diferentes e conflitantes [A *Gaia ciência*, §37].” (MARTON, 2009, p. 7, grifo da autora).

<sup>138</sup> Sobre isso cf. STEGMAIER, W. “Inconsequência de Spinoza?”. In: MARTINS, A. SANTIAGO, H. OLIVA, L. C. (Org.). *As ilusões do Eu: Spinoza e Nietzsche*, 2011, p. 163-182.

<sup>139</sup> Adolfo Trendelenburg (1802-1872) foi professor na Universidade de Berlim. Pesquisador de Platão e Aristóteles, ele estudou com Hegel e Schleiermacher. Trendelenburg buscou uma espécie de “realismo ideal” a partir da relação entre o materialismo e o idealismo. “Foi Trendelenburg que censurou Spinoza como ‘inconsequente’, ainda que sua filosofia pretensamente devesse estar afastada de toda teleologia, com seu princípio da autoconservação, todavia, para ele, ela se fazia tributária do pensamento teleológico. [...] Fischer, no entanto não acolhe o conceito de ‘inconsequência’ de Trendelenburg.” (STEGMAIER, 2011, p. 166-7).

nem entendeu o pensamento fundamental de Spinoza, já que havia dado mais primazia à teoria dos atributos deste do que à teoria da substância ou Deus (E1Def3 e 6)<sup>140</sup>. Apesar de tudo, Fischer não colocou a questão da inconseqüência no conceito de *conatus* spinozano e nem deu uma resposta que contribuísse com o problema. Com toda essa controvérsia, poderíamos nos questionar se realmente Nietzsche leu diretamente, a princípio, Spinoza por Spinoza ou este a partir de outros, como Fischer e Trendelenburg<sup>141</sup>.

Por conseguinte, esta inconseqüência se deve ao fato do chamado “impulso de autoconservação” (com relação ao esforço ou *conatus*, como veremos no capítulo 2) fazer parte de um princípio teleológico supérfluo. Para entendermos este problema, nos direcionaremos para a primeira obra de Nietzsche a ser analisada, qual seja, *Além do bem e do Mal*, publicada em 1886, seguida do subtítulo *Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Considerado pelo próprio autor como um dos mais importantes e abrangentes livros, nele encontramos a maioria dos temas centrais da filosofia madura de Nietzsche, como o perspectivismo, a vontade de poder, a crítica à moral, a psicologia da religião, entre outros. No que se refere à problemática do finalismo em Spinoza, teremos um comentário polêmico acerca da filosofia do nosso autor holandês, mais precisamente no capítulo primeiro (*Dos Preconceitos dos filósofos*) onde Nietzsche dirá no aforismo 13 o seguinte:

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder – : a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *conseqüências* disso. – Em suma, nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *supérfluos!* – um dos quais é o impulso de autoconservação (nós o devemos à inconseqüência de Spinoza). Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia dos princípios. (NIETZSCHE, 2005, p. 19, grifos do autor).

A partir desse aforismo, podemos tirar algumas conclusões a respeito da análise de Nietzsche em relação à teoria spinozana do *conatus* ou o esforço do ser, que veremos mais detidamente no próximo capítulo. O que podemos adiantar é que, em geral, existe um problema na interpretação nietzscheana que vai além da “inconseqüência” apontada pelo pensador alemão sobre Spinoza. Primeiramente, devemos observar que, o termo “impulso de autoconservação” foi traduzido conforme o original alemão *Selbsterhaltungs-trieb* (impulso de autopreservação ou autoconservação) do aforismo 13 de *Além do Bem e do Mal*. Neste sentido, se analisarmos

<sup>140</sup> Segundo Stegmaier (2011, nota 34, p. 178-9), Fischer “[...] acusa Trendelenburg de ter entendido os atributos como ‘forças’, não compreendendo, assim, o pensamento fundamental de Spinoza. Pois, segundo Spinoza, os atributos seriam ‘como diferentes definições ou expressões de uma e mesma coisa’ [...] E assim, sem querer, Fischer trouxe mais motivos para o debate. [...] Com isso, de fato, finda a controvérsia sobre Spinoza entre Fischer e Trendelenburg.”

<sup>141</sup> Cf. o já supracitado STEGMAIER, 2011, nota 36, p. 180-1.



a teoria dos afetos, Parte III da *Ética*, objeto de estudo do nosso próximo capítulo, veremos dois pontos que contradiria a colocação de Nietzsche. Primeiro, que Spinoza não utilizou exatamente o termo “impulso de autoconservação”, embora seja familiar o termo conservação (*conservatione*)<sup>142</sup> que o pensador holandês utiliza, mas entendendo-o como efeito do esforço (E3P6-7) e não como o próprio esforço; esse esforço está latinizado por *conatus*, do ser de perseverar na existência<sup>143</sup>. Ou seja, para Spinoza, o esforço consiste numa essência ou força interna do ser, do homem, por exemplo, de afirmar sua existência e de perseverar nela a partir da manutenção e conservação de sua natureza (aquilo que convêm com ela). Este processo de conservação, como veremos, será resultado de uma relação afetiva entre vários corpos. O segundo ponto, refere-se à associação deste “impulso de autoconservação” (entendendo que Nietzsche se refira ao esforço em Spinoza) como parte de “princípios teleológicos supérfluos”<sup>144</sup>, no original alemão, “*ueberfluessigen teleologischen Principien!*”. Isso porque, segundo Nietzsche, a conservação apareceria como uma espécie de fim do esforço do ser e, assim, a teleologia apareceria num campo em que ela teria sido banida, com a crítica de Spinoza ao finalismo na natureza, conforme vimos no *Apêndice* da Parte I da *Ética*.

Conforme apresentamos em tópicos anteriores (2.5. Fim e Apetite: o problema da causa eficiente e o fim imanente na *Ética* IV), vimos que existe um problema teleológico em Spinoza quando o autor relaciona um tipo de finalidade interna do ser modo finito homem a partir do seu apetite (*appetitus*), assim, o pensador holandês relacionou o “fim” (E4Def7) não a uma causalidade final, mas a uma causalidade eficiente. Na medida em que o homem tem um esforço para algo, no caso, sua conservação, e, conseqüentemente, aquilo que é útil a sua natureza, o que advém desse esforço se torna, pelo Desejo ou apetite desse homem, seu fim. No entanto, mesmo que mostremos que ao longo desta pesquisa, haja um fator teleológico na relação entre o nosso *conatus* e o nosso apetite (o que ficará mais claro no capítulo 2, 3.2.1. A relação entre Desejo, Apetite, *conatus* e Fim), a colocação de Nietzsche ainda mostra-se inconsequente. Temos, então, na acusação da “inconseqüência spinozana”, uma inconseqüência ou um anacronismo feito pelo pensador alemão a começar pelo termo

<sup>142</sup> O termo “conservação” e o emprego do verbo “conservar” serão de uso corrente na *Ética*, como por exemplo, nas Partes III e IV. Cf. E3P9S, E3AD1, E4P4D, E4P20, E4P21, E4P22, E4P25, E4P26 e E4P31D. No entanto, cumpre observar, mais uma vez, que a conservação não é o princípio do *conatus*, mas é a conseqüência do esforço do ser de perseverar na existência.

<sup>143</sup> “Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser.” (E3P6, SO2, p. 14).

<sup>144</sup> No entanto, como ressaltou e questionou Stegmaier (2011, p. 165-6, grifo do autor), “Porém, até o próprio Spinoza considerava como ‘ficções’ (*figmenta*) os princípios nascidos das necessidades e das carências e que principalmente as *causae finales*, os fins, pertencem às ficções humanas. Pois, também para Spinoza, elas são princípios teleológicos supérfluos. Será que então o princípio próprio de Spinoza, o *conatus in suo esse perseverandi*, o esforço do ser por perseverar em seu ser, também estaria incluído entre esses? *Seria* Spinoza então inconsequente?”

inadequado “impulso de autoconservação”<sup>145</sup>, que não se aproxima totalmente dos termos spinozanos “conservar” (*conservare*) e “perseverar” (*perseverare*) para designar o esforço (*conatus*). Além disso, o problema terminológico se agrava também em outra obra de Nietzsche, qual seja, *A Gaia ciência*.

Nietzsche publicou *A Gaia ciência* em 1882 e a ampliou numa segunda edição em 1887. Considerada uma das suas obras mais importantes, nela o pensador alemão tratou de diversos problemas relacionados à arte, à história, ao conhecimento, à ilusão e à verdade. É neste escrito que surge sua grande teoria da “morte de Deus”, a ideia do “eterno retorno” e a figura do famoso Zarathustra. É considerada uma obra de grande diversidade quanto a sua forma, pois nela temos uma estrutura literária, humorística e em forma, por exemplo, de aforismos, diálogos, poemas e ensaios. No livro IV (*Sanctus Januarius*), Nietzsche retoma, o que já fizera em *Além do Bem e do Mal*, o problema do que chama de “instinto de autoconservação” (*Selbsterhaltungs-Trieb*) no aforismo 349, apresentando, mais uma vez, um debate com a concepção spinozana de *conatus*:

*Ainda a procedência dos eruditos.* – Querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à *expansão do poder* e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação. Veja-se como sintomático que alguns filósofos – por exemplo, Spinoza, que era tuberculoso – consideravam, tinha de considerar decisivo justamente o chamado instinto de autoconservação: eles eram, precisamente, homens em estado de indigência. O fato de nossas modernas ciências naturais terem de tal modo se enredado no dogma spinoziano (por último, e da forma mais grosseira, o darwinismo, com a doutrina incompreensivelmente unilateral da “luta pela existência” –) deve-se, é provável, à procedência da maioria dos investigadores da natureza: nesse aspecto eles são “do povo”, seus antepassados foram gente pobre e humilde, que conheceu muito de perto a dificuldade de seguir adiante. [...]. (NIETZSCHE, 2012, p. 217, grifos do autor).

Analisando os termos neste aforismo, percebemos que Nietzsche, diferente do que fizera em *Além do Bem e do mal*, acrescenta o termo “preservar” (no original alemão, *erhalten*) com relação ao “instinto de autoconservação”. Ora, temos aí outro problema, do ponto de vista terminológico spinozano, pois enquanto já mostramos a equivocidade do termo “autoconservação” para designar o *conatus* de Spinoza, temos agora o termo “preservar”. Ao definir o esforço como a perseverança do ser na existência, veremos que Spinoza utilizou o verbo *perseverare*, que se diferencia totalmente da noção de autoconservação e de preservar. Vejamos o porquê. Perseverar, em Spinoza, não está ligado a um processo inerte e estático do

<sup>145</sup> Os próprios especialistas em Nietzsche, como Scarlett Marton (2009, p. 9-10), reconhece esse equívoco na interpretação nietzscheana: “Confundindo a ideia spinoziana de a existência realizar-se e visar a conservar-se na duração e o impulso de autoconservação, Nietzsche interpreta-a de maneira equivocada. A partir daí, passa a acusar Spinoza de ingenuidade por atribuir valor ao que permanece eternamente idêntico, a atacá-lo por desprezar tudo o que muda, a criticá-lo por temer a impermanência.”

ser, pois como veremos na teoria dos afetos, o esforço ou a potência do ser, é uma essência atuante e, portanto, ativa e sujeita às afecções, pois ela pode aumentar ou diminuir conforme as múltiplas relações com outros corpos. Então, o perseverar não teria o sentido de um preservar, que mais afirmaria um estado de permanência e de imutabilidade.

Mais adiante no aforismo, vemos que Nietzsche relaciona este “preservar” com um estado de indigência, chegando a afirmar que limitaria o “verdadeiro instinto fundamental da vida”, que para ele é a expansão do poder. O pensador alemão associa o estado de saúde de Spinoza com o próprio estado de indigência, pois representado como um sujeito doente, tuberculoso<sup>146</sup>, o filósofo holandês teria recorrido a tais teorias. Entre outras coisas, percebemos que Nietzsche contrapõe sua teoria da “vontade de poder” com o “impulso de autoconservação.”<sup>147</sup> Afirmando também que o spinozismo teria levado ao darwinismo, Nietzsche afirma que a chamada luta pela existência é entendida apenas como exceção, uma “temporária restrição da vontade da vida”. Assim, a verdadeira luta deveria girar em torno da preponderância, do crescimento e da expansão de poder, pois a vontade de poder coincide com a vontade de vida. Criticando aquilo que ele chama de estado de indigência da vida, Nietzsche afirma que, na natureza, as coisas se seguem por meio da abundância e do desperdício chegando ao absurdo.

Por fim, analisaremos o problema da crítica nietzscheana à negação da teleologia em Spinoza a partir dos *Fragmentos Póstumos* de Nietzsche. Como bem registra Céline Denat<sup>148</sup>, a crítica de Nietzsche se dirige aquilo que Spinoza chamou de “asilo da ignorância” como vimos acima no Apêndice, Parte I da *Ética*. Nos *Fragmentos Póstumos*, Nietzsche cita esse termo spinozano nos tomos V e XII, respectivamente com os títulos *Spinoza ou teleologia como asylum ignorantiae* e *A razão última de todo o acontecimento: ‘Deus o quis’ asylum ignorantiae*. Em um dos *Fragmentos póstumos* de 1884, Nietzsche disse o seguinte: “Quando penso em minha genealogia filosófica, sinto-me em relação com o movimento antiteleológico, isto é, spinozista, de minha época, porém com uma *diferença* de considerar

<sup>146</sup> O que não é inteiramente falso, pois desde seu primeiro biógrafo, Johannes Colerus, houve o relato de que Spinoza sofria de uma doença pulmonar causada pelo pó de vidro oriundo do seu trabalho no polimento de lentes. Assim, o autor da *Ética* teria sofrido, na verdade, de uma doença chamada silicose.

<sup>147</sup> No entanto, Leonardo Lima Ribeiro (2013, nota 59, p. 117, grifos do autor), mostra que ao invés de uma contraposição entre a teoria da vontade de poder e da autoconservação (ou melhor, do *conatus*), teríamos um ocultamento e apropriação de Nietzsche influenciado na teoria do *conatus* de Spinoza: “[...] o que Nietzsche tenta ocultar em seu aforismo citado é que tudo aquilo que ele afirma como *vontade de vida* ou como *vontade de poder* parece ser basicamente uma homologia da noção spinozana de *conatus* [...] tais como *expansão de poder*. Ou seja, a impressão que tal aforismo dá aos leitores conhecedores de Spinoza é que Nietzsche entra em desacordo com a noção de *conatus* spinozano para, sub-repticiamente, utilizá-la em seu favor sob o título de *vontade de vida* ou *vontade de poder*. [...]”

<sup>148</sup> DENAT, 2011, nota 99, p. 148.

também o ‘fim’ e a ‘vontade’ em nós como uma ilusão<sup>149</sup>. Com base nisso, será necessário que entendamos, antes de tudo, em que consiste essa “diferença” nietzscheana que, obviamente, tem uma relação direta com a filosofia de Spinoza. Como podemos notar, Nietzsche trata, nesta passagem, de um contexto “pós-admiração” pelas doutrinas spinozanas em que ele se identificou (as cinco doutrinas capitais mencionadas na carta a Overbeck). O pensador alemão tem em alvo a crítica à doutrina do finalismo em Spinoza e ele assumirá que defende, como este, a negação teleológica, mas como veremos, apenas parcialmente. De que forma Nietzsche pretendeu mostrar que sua crítica divergia da de Spinoza? Ao referir-se ao seu tempo, “de minha época”, ele quis mostrar uma mudança de perspectiva em relação ao pensamento do seiscentista no que se refere ao antifinalismo; o alemão quis superar e levar adiante sua crítica antiteleológica<sup>150</sup>. Com isso, Nietzsche ataca dois conceitos, quais sejam, de “fim” e de “vontade” que, se analisados atentamente na obra maior *Ética*, veremos que eles mantêm-se em Spinoza.

Como vimos em tópicos anteriores, Spinoza dedicou um Apêndice (Parte I da *Ética*) com o objetivo de julgar os chamados preconceitos finalistas que nos levam à ignorância e à superstição; também escrevera um prefácio (Parte IV da *Ética*), onde o pensador holandês retomando sua crítica às causas finais nos apresentando uma denúncia aos modos de pensar, como bem e mal, perfeito e imperfeito, ordem e desordem, belo e feio, etc, e a questão do fim (definido em E4Def7) como o apetite, nosso útil, que segue uma causa eficiente e não uma causa final. Como veremos no próximo capítulo, sobre o *conatus*, na Parte III da *Ética*, Spinoza mostrou que o nosso esforço relacionado à mente se chama vontade (*voluntas*) e quando relacionado simultaneamente ao corpo e à mente, se chama apetite (*appetitus*). Devemos lembrar que, na Parte I (*De Deo*) e no seu apêndice, Spinoza procurou desconstruir a ideia antropomórfica de Deus segundo a qual este teria uma vontade livre. Para o pensador holandês, a vontade não é dita livre (E1P32), mas antes necessária, pois o que há são volições singulares, ou seja, vontades que se determinam sempre por outras vontades. Assim, a vontade, assim como o intelecto, em relação a Deus, não passa de um modo de pensar (E1P32D), ou seja, não pertence realmente a sua essência. Também para o

<sup>149</sup> NIETZSCHE, *FP*, XI, 26 [432] *Apud* DENAT, C. A crítica nietzchiana da finalidade: a antiteleologia spinozista “com uma diferença”?, 2009, nota 100, p. 148. Denat segue aqui a abreviatura *FP* para *Os Fragmentos Póstumos*, seguida do número do volume, do grupo e do número do fragmento entre colchetes. A autora utilizou a tradução francesa das obras completas de Nietzsche por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, *Œuvres philosophiques complètes*.

<sup>150</sup> “[...] Nietzsche sustenta que sua própria crítica da finalidade é a mesma de Spinoza, com a única diferença, de acordo com ele mesmo, de que iria mais longe que este último, ao negar qualquer finalidade, não somente na natureza, mas também no homem, no qual não haveria nem vontade nem, conseqüentemente, intenções finais.” (DENAT, 2009, p. 148, grifo da autora).

homem, por sua vez, a vontade entendida como livre-arbítrio não faz sentido como demonstrado no Apêndice, Parte I, salvo a vontade entendida como esforço ou potência relacionado exclusivamente à mente.

Por consequência, podemos dizer que Spinoza embora mantenha os termos *voluntas* e *finis*, os adapta, no entanto, ao plano da imanência, pois ambos não se relacionam às regras da transcendência, no campo da possibilidade, do contingente, do livre-arbítrio e das causas finais, mas no campo da necessidade, das causas eficientes e da afetividade humana (Desejo, apetite e *conatus*). Assim, o fragmento nietzscheano se torna abrupto se não levado rigorosamente em conta à ontologia e à afetividade na filosofia de Spinoza. No entanto, Nietzsche não apenas esteve certo quanto ao uso dos termos vontade e fim, conservados por Spinoza embora em um sentido diferente das tradições metafísicas (aristotélicas e cartesianas), como também quanto às dificuldades interpretativas geradas pelo seu antifinalismo. Como vimos, alguns pesquisadores<sup>151</sup> defenderam um antifinalismo parcial em Spinoza na medida em que, se analisarmos a crítica ao finalismo, veremos que o autor holandês não nega a realidade e a positividade da finalidade humana, pois a crítica ao *asylum ignorantiae* dirige-se ao abuso do preconceito finalista humano ao divino. Ou seja, o finalismo operado pela substância absolutamente infinita que, por exemplo, criando o mundo, o teria feito para os fins (às utilidades) dos homens, como reza o preconceito de teólogos e metafísicos. Por outro lado, outros estudiosos<sup>152</sup> defenderam um “antifinalismo integral” em Spinoza segundo o qual este teria eliminado qualquer possibilidade de pensar em fins, seja em Deus ou a natureza seja no modo finito homem. Esta última posição, conforme desenvolveremos nesta pesquisa, por um lado, pode ser problemática se se torna categórica ao afirmar que não há qualquer tipo de intenção, meta, objetivo e finalidade (mesmo que interna) dos modos finitos na forma como pensam e agem ético e politicamente. Entretanto, a tese do antifinalismo integral é coerente se entendemos que, de fato, não há realidade objetiva da

<sup>151</sup> Há intérpretes como E. Curley (1990), D. Garrett (1999), M. Lin (2006) que procuram mostrar que nem os estudos de Bennett (1984) e Gueroult (1968), por exemplo, e nem os próprios argumentos de Spinoza excluíam uma problemática teleológica da ação dos modos finitos como os homens. Assim, uma parte dos intérpretes defendeu um “antifinalismo parcial”.

<sup>152</sup> Dentre eles podemos citar comentadores como Gueroult (1968) e Bennett (1984), por exemplo, que defendiam um “antifinalismo integral” em Spinoza, sobretudo presente no Apêndice à Parte I da *Ética*. Gueroult (1968, p. 399), no capítulo XIV, §XV do seu clássico *Spinoza*, t. 1 (*Dieu*), defendeu o antifinalismo integral em Spinoza a partir também da ruptura deste com a filosofia cartesiana (marcada por um “antifinalismo parcial”) e a Escola: “No entanto, apesar dessas afinidades, as duas concepções permanecem muito opostas, e a refutação spinozista visa tanto Descartes quanto à Escola. Primeiro, ela busca a destruição da doutrina do entendimento criador, que permaneceu em Descartes. Para este, de fato, Deus age, não pela necessidade de sua natureza, mas pela liberdade de sua vontade. Sendo incompreensível e infinito, é certamente arbitrário e absurdo emprestar-lhe a finalidade própria do ser finito, antropomórfico e antropocêntrico, mas sua incompreensão faz com que seja igualmente gratuito negar uma ação segundo fins.”

finalidade (externa) na natureza e nos homens, pois ela não passa de uma ilusão, de um modo de pensar oriundo do nosso conhecimento imaginativo e das nossas relações afetivas de desejo e de apetite.

Segue-se, com tudo isso, que Nietzsche permanece na crítica ao antifinalismo de Spinoza no sentido de apontar as suas insuficiências. Todavia, o pensador alemão reconheceu que a antiteleologia spinozana tinha um objeto comum com a sua, que seria o problema do livre-arbítrio ou da vontade, fundamentais para a construção da crença finalista. Uma vontade que tivesse liberdade para escolher, faculdade de afirmar ou negar (conforme Descartes), entre fins possíveis. Para Nietzsche, a vontade não passaria de uma mera palavra e não uma faculdade. O pensador alemão, em sua filosofia, mais precisamente em obras como *A Gaia ciência*, criticou a crença na causalidade e na liberdade da vontade. Tudo isso não passaria de uma ignorância cristalizada pelo uso da linguagem. Assim, essa crença na vontade seria algo posto fora de nós. Tanto Nietzsche quanto Spinoza estiveram de acordo em considerar o finalismo um “asilo da ignorância”, como algo que exteriorizamos de nós mesmos para a natureza, e com isso, criamos, por exemplo, a ilusão de um “eu” independente do mundo<sup>153</sup>.

Em referência ao aforismo 15 da *Genealogia da Moral*, segundo o qual, para Spinoza, o mundo apareceria retornado à inocência reinante antes da invenção da má consciência, Nietzsche acrescenta, em um dos seus *Fragmentos póstumos* que se deveria “atingir a inocência do devir excluindo as finalidades. Necessidade, causalidade, - nada mais!”<sup>154</sup>. A princípio, desta forma, Nietzsche propôs uma visão de mundo de acordo com a ontologia spinozana onde o homem está além dos conceitos morais de bem e mal e de fins que nos iludem como num “passe de mágica.”<sup>155</sup> Para o pensador alemão, a crítica spinozana da finalidade, em termos de história da filosofia, apresentou-se como um ensaio ou tentativa de resolução do problema já que não foi levada até as suas últimas consequências. Pretendendo superar a antiteleologia spinozana, o pensador alemão apontou três insuficiências ou incoerências do spinozismo<sup>156</sup> que aqui enumeramos:

1) A assimilação entre Deus e natureza segundo a qual Deus enquanto causa imanente de todas coisas ainda permaneceria como um tipo de ordem intencional ou finalidade onde não mais deveria haver. Entretanto, poderíamos nos questionar e rebater essa posição que mais parece uma leitura desatenta e equivocada da *Ética*, Parte I de Spinoza onde

<sup>153</sup> DENAT, 2009, p. 151.

<sup>154</sup> NIETZSCHE, *FP*, IX, 7 [121], grifos do autor *Apud* DENAT, 2009, nota 123, p. 153.

<sup>155</sup> NIETZSCHE, *FP*, V, 6 [382], grifos do autor *Apud* DENAT, op. cit.

<sup>156</sup> DENAT, 2009, p. 155.

este demonstrara que Deus não é criador (no sentido transcendente), mas produtor e causa eficiente das coisas, desprovido de vontade e de fins.

2) O princípio da “autoconservação” (em alusão à teoria do *conatus*) que, como vimos acima, gerou a polêmica da “inconsequência” de Spinoza. Para Nietzsche, aqui, o finalismo ainda aparece latente no determinismo spinozano, sobretudo na determinação dos modos finitos e suas causas eficientes onde subsistiria a finalidade, a partir de seus desejos e apetites.

E, por fim, 3) A questão do método, que por sinal é negligenciada por Nietzsche, pois a partir do método geométrico, Spinoza com o auxílio das matemáticas propôs livrar-se dos preconceitos finalistas já que elas buscam definir as coisas pelas suas essências e não pelas suas finalidades.

Outro ponto que será decisivo e problemático na crítica nietzscheana à antiteleologia de Spinoza será o questionamento do filósofo germânico sobre o mecanicismo ou propriamente da teoria da causa eficiente do pensador holandês<sup>157</sup>. Assim, Nietzsche ao julgar genericamente o termo “causalidade”, conclui que a causa eficiente, nesse sentido, teria uma tendência finalista, e não passaria de outro nome para expressar o finalismo. Isso porque entendemos e percebemos o mundo a partir de causas e efeitos<sup>158</sup> e assim distinguimos e unimos as coisas, operação fictícia nossa. Nisto consistirá o que Nietzsche considerou um dos primeiros preconceitos gerando a crença ou necessidade “atomista”<sup>159</sup> reforçada pelo dualismo enquanto tendência de sempre opormos as coisas, como causa e efeito, bem e mal, verdadeiro e falso, etc. Em suma, causa final e causa eficiente seriam uma só e mesma coisa<sup>160</sup>, pois descrever o mundo em causas e efeitos seria ao mesmo tempo pensar em termos de vontade e fins.

Portanto, da recepção positiva nietzscheana (o momento de “encantamento” por Spinoza) à crítica do antifinalismo spinozano (a acusação de inconsequência), podemos concluir que, certa forma, como concordará os pesquisadores nietzscheanos<sup>161</sup>, o pensador

<sup>157</sup> Como bem ressaltou Denat (2009, p. 161, grifos da autora), “[...] Nietzsche mostrará, de um ponto de vista ainda mais paradoxal para nós, que a causalidade eficiente, contrariamente ao que sempre se acreditou, invariavelmente dissimula a crença finalista, da qual não passa de outro nome, pois dela se distinguiria apenas *verbal* ou *semanticamente*.”

<sup>158</sup> Cf. NIETZSCHE, **A Gaia Ciência**, 2012, §112, p. 131: “[...] Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais – na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente, mas o inferimos.[...]”

<sup>159</sup> Sobre este preconceito atomista cf. NIETZSCHE, **Além do bem e do mal**, 2005, §12, p. 18-9.

<sup>160</sup> NIETZSCHE, *FP*, XI, 34[53], grifos do autor *Apud* DENAT, 2009, nota 171, p. 164.

<sup>161</sup> Segundo Stegmaier (2011, p. 174-5), relacionando algumas teorias fulcrais em Spinoza e Nietzsche, “Assim, se entendida a partir do próprio contexto de Spinoza, a ‘inconsequência’ desaparece, e ao mesmo tempo o

alemão mais se aproximou que se distanciou do autor holandês. Embora não concordemos inteiramente, pois como vimos, a retomada de Spinoza na filosofia de Nietzsche se deveu mais pela necessidade deste de combater, criticar e superar o spinozismo que levá-lo adiante. Acresce-se ainda, que as confusões conceituais envolvendo o esforço (*conatus*) e a visão de Nietzsche com os termos “autoconservação” (*Selbsterhaltungs-Trieb*) e “preservar” (*erhalten*) devem ser apontadas, aqui, como verdadeiras inconseqüências interpretativas do ponto de vista da teoria dos afetos spinozana.

---

pensamento de Spinoza avança próximo do pensamento nietzschiano. Parece que então os *modi* [modos] precisam apenas ser traduzidos na vontade de poder e o *amor dei intellectualis* no *amor fati*. [...] confrontado com Spinoza, Nietzsche se tornou propriamente aquele que é insequente, caso assim se queira dizer.” Por sua vez, Marton (2009, p. 12) tentando reconciliar os pensadores diz: “Ambos abraçam uma posição naturalista; acreditam existir no homem um princípio natural, que constitui sua existência individual ou, se se preferir, que se efetiva nos seres microscópicos que constituem o organismo; defendem a ideia de que não se trata de um ente metafísico ou mesmo de algo transcendente; e o concebem, seja enquanto *conatus* ou vontade de potência, como um impulso dinâmico. Ambos assumem um naturalismo que caminha de mãos dadas com um projeto ético, que promove o reconhecimento e a aceitação do caráter necessário do que se efetiva, seja por meio do *amor dei intellectualis* ou do *amor fati*.”



### 3 POTÊNCIA, LIBERDADE E FELICIDADE: A FUNDAMENTAÇÃO DA FINALIDADE IMANENTE NA ÉTICA

Neste capítulo, pretendemos seguir adiante com a nossa problemática, qual seja, sobre os pressupostos da finalidade imanente da ação humana não mais focada diretamente ao contexto crítico do finalismo exposto no Apêndice da Parte I da *Ética*, mas à ética spinozana. Em geral, explicitaremos a partir de três grandes problemas da filosofia prática de Spinoza, quais sejam, a potência<sup>162</sup>, a liberdade e a felicidade, argumentos que sejam favoráveis para a fundamentação de uma finalidade imanente humana cujo papel na ética spinozana não contradiria a ontologia antifinalista. Primeiramente, será abordada a teoria afetiva (Parte III da *Ética*), como os afetos primários, que dará uma abertura, em seguida, ao problema do *conatus* ou o esforço do ser de perseverar na existência (a potência humana). Com isso, mostraremos como o *conatus* relaciona-se intrinsecamente aos conceitos de Desejo, Apetite e Fim. Numa segunda abordagem, no terreno da Parte IV da *Ética*, veremos alguns problemas como a servidão, o bem e o mal, o útil e o nocivo, a potência ou a virtude humana. Mais adiante, apresentaremos como um dos pontos mais centrais, a liberdade e a felicidade enquanto exercícios da potência humana e sua finalidade imanente na ética; além disso, o problema do *Amor Dei Intellectualis* mostrando que este tipo de amor pode ser entendido, do ponto de vista do modo finito homem, um fim ético em si mesmo (não algo transcendente a ser alcançado), ou seja, sua beatitude. Por fim, como complemento à problemática deste capítulo, explicitaremos algumas considerações sobre a ideia de perfeição e de modelo de natureza humana no TIE e na *Ética*.

#### 3.1 A dinâmica da vida afetiva: a teoria dos afetos primários

Nosso objetivo consistirá em, primeiramente, contextualizar a questão dos afetos na filosofia spinozana, mais precisamente presente na Parte III da *Ética*, *Da Origem e natureza dos afetos* e depois problematizar a noção de afetos primários ou primitivos no pensador holandês. Em seguida, explicitaremos o problema do *conatus* ou da potência humana em Spinoza e o que se segue disso para a relação entre as noções de apetite, desejo e fim. Já no início do prefácio ao *De Affectibus*, Spinoza dirige-se a um público específico da

---

<sup>162</sup> É importante ressaltar, aqui, que a noção de potência a ser aplicada para explicar a construção da finalidade imanente na ética spinozana distingue-se de uma acepção aristotélica de potência como potencial, ou algo que precisa ser atualizado no ser dessa potência. Contrariamente, Spinoza designa a potência como essência atual e, assim, a potência não seria uma atualização da essência, embora permita ela atuar ou operar de acordo com as variações afetivas, como veremos no que se segue.

tradição<sup>163</sup>, que embora não deixe explícito, sabemos que se tratava dos pensadores moralistas que acreditavam que o homem poderia suprimir os afetos e considerar-se o detentor de um mundo alheio à natureza:

Quase todos que escreveram sobre os Afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um império num império. Pois creem que o homem mais perturba do que segue a ordem da natureza, que possui potência absoluta sobre suas ações, e que não é determinado por nenhum outro que ele próprio. (E3Pref, SO2, p. 137).

Primeiramente, o que deve ficar claro é que, para Spinoza, não há um *imperium* ou estado<sup>164</sup> humano dentro da natureza (o mesmo seria dizer algo além de Deus), pois ao admitir isso defenderíamos um antropocentrismo, tornando toda a Natureza (Substância) subordinada à ordem comum dos homens. Em seguida, Spinoza destaca que muitos atribuíram aos afetos a causa da impotência e da inconstância dos homens, a um vício de nossa natureza, razão pela qual ridicularizam, desprezaram e amaldiçoaram as paixões<sup>165</sup>. Vários homens considerados eminentes falaram sobre os afetos, mas ninguém, segundo o pensador holandês “determinou a natureza e as forças dos afetos e o que, de sua parte, pode a Mente para moderá-los.” (E3Pref, SO2, p. 137). Em sentido contrário, nosso filósofo buscou encontrar uma explicação para os vícios dos afetos e das ações humanas a partir de uma maneira geométrica (*more geometrico*) mostrando que, na natureza, não há vícios que possamos atribuir a ela, pois a natureza é uma só e mesma em toda parte, ou seja, sua potência de agir, ou ainda, “as leis e regras da

<sup>163</sup> Cf. CHAUI, M. Laços do Desejo. In: **Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa**, 2011, p. 53, onde a filósofa brasileira explica que Spinoza pensa, em sua crítica, na tradição da filosofia moral e o discurso metafísico-teológico. Além disso, a tradição que remonta desde Aristóteles, marcada pelo discurso e a retórica das paixões, mostrando que estas seriam contrárias à natureza, à razão e à virtude.

<sup>164</sup> Sobre a equivalência do termo *imperium* para estado, como bem explicou Diogo Pires Aurélio (2009) em uma nota na sua tradução do *Tratado Político* de Spinoza: “No original, *imperium*, termo que Espinosa reserva para aquilo que, hoje em dia, corresponde aproximadamente ao conceito de estado, embora também o utilize para o simples mando ou domínio [...] redige-se ‘estado’ com minúscula, entre outras razões porque o contrário poderia sugerir a plena automatização do conceito, a qual não se verifica no texto.” (TP, nota 4 do tradutor).

<sup>165</sup> Spinoza, em uma carta ao seu amigo Henry Oldenburg, teve a mesma postura realista exposta no E3Pref em relação à natureza humana: “Pois não penso que me seja lícito provocar a natureza e, muito menos ainda, me lamentar dela, quando considero que os homens, como os outros seres, não são senão uma parte da natureza e quando desconheço como cada uma dessas partes concorda com seu todo e como se conecta com as demais.” (Ep30, SO4, p. 166). Cf. também TP1/4, onde Spinoza também discute sobre a natureza humana e a maneira como os homens denunciaram os afetos. No entanto, anteriormente a Spinoza, Descartes já fizera tal acusação à tradição filosófica sobre as paixões humanas em *As Paixões da Alma*, I, art. 2: “Nada há em que melhor apareça quão defeituosas são as ciências que recebemos dos antigos do que naquilo que escreveram sobre as paixões [...] o que os antigos delas ensinaram é tão pouco, e na maior parte tão pouco crível, que não posso alimentar qualquer esperança de me aproximar da verdade, senão distanciando-me dos caminhos que eles trilharam.” (DESCARTES, 2010, p. 297). Nesse sentido, segundo Jaquet (2011, p. 52), “Espinosa, a exemplo de Descartes, afasta os filósofos morais que creem que o homem perturba a ordem da natureza mais do que a segue e que fustigam os vícios humanos. ”

natureza”. Em suma, como geômetra, Spinoza procurou tratar das nossas ações e apetites como quem trata de linhas, planos ou corpos<sup>166</sup>.

Mas o que, afinal, é um Afeto? Nosso filósofo, então, nos ofereceu uma definição para Afeto (*affectus*)<sup>167</sup>: “Por afeto entendo as afecções do corpo pelas quais a potência de agir do próprio corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias dessas afecções.” (E3Def3, SO2, p. 139). As afecções, neste sentido, são as modificações ou alterações que os corpos e as mentes sofrem: são modificações corpóreas e significações psíquicas. No entanto, mesmo o afeto sendo entendido como as afecções, há uma diferença entre ambos<sup>168</sup>: enquanto o afeto consiste na variação de potência, algo que não representa nada, a afecção relacionada à ideia, é algo de representativo do corpo, pois mostra apenas as imagens ou ações que um corpo recebe de outro. O corpo afeta outro corpo e é afetado por outros corpos, pois como modo finito, é uma coisa singular<sup>169</sup> que depende de outras coisas singulares para existirem num processo *ad infinitum*. É interessante notar que, na definição de afeto, Spinoza também explica que ele pode ser entendido propriamente como um afeto se temos uma ação (*actionem*), agindo fundados em causa adequada, ou como uma paixão (*passionem*) se padecemos, agindo fundados em causa inadequada<sup>170</sup>. A partir de um discurso acerca das ações e das paixões humanas, Spinoza buscou compreender as causas adequadas e inadequadas<sup>171</sup> nas quais nossas ações estão fundadas. Os seres ora agem por si mesmos ora estão submetidos por outra coisa, ou seja, as paixões e por isso mesmo padecem. Com isso, é necessário que lembremos como exposto acima, o que disse Spinoza sobre os Afetos enquanto as afecções do corpo pelas quais a potência de agir do próprio corpo é aumentada ou diminuída e as ideias dessas afecções. Por sua vez, as afecções do corpo são as

---

<sup>166</sup> E3Pref.

<sup>167</sup> “Progressivamente, os tradutores franceses chegaram a um acordo sobre a necessidade de traduzir *affectus* por ‘afeto’ (*affect*, pouco corrente no francês contemporâneo e ausente do francês do século XVII, para marcar bem a diferença (mantendo, todavia, a semelhança) com ‘afecção’ (*affectio*).” (RAMOND, 2010, p. 18). Nesta mesma interpretação, Deleuze (2012, p. 26) ressalta o equívoco de muitos tradutores que remetem os termos *affectio* e *affectus* para afecção quando, na verdade, cada um tem seu correspondente, ou seja, a afecção e o afeto.

<sup>168</sup> Como bem explicou Deleuze, a afecção (“uma mistura de dois corpos”) é um modo de pensar que representa uma afecção do corpo enquanto o afeto é a variação contínua da força de existir. Em outras palavras, diz o filósofo francês: “Nós determinamos o *affectus* como a variação da potência de agir. E uma afecção (*affectio*), o que é? Numa primeira determinação, uma afecção é: um estado de um corpo enquanto sofre a ação de um outro.” (DELEUZE, 2012, p. 36). É dessa forma que Deleuze também realizará a diferença entre afeto e ideia ou ideias-afecções, que estão ligadas às ideias inadequadas.

<sup>169</sup> “Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada [...]” (E2Def7, SO2, p. 85).

<sup>170</sup> Segundo Chauí (1995, p. 66), que explica como se fundamenta esta relação entre paixão e ação na história filosófica, “A tradição e o século XVII definem a paixão e a ação como termos reversíveis, e recíprocos: a ação está referida ao termo de onde algo parte; a paixão, ao termo onde algo incide.”

<sup>171</sup> Nas palavras do nosso filósofo: “Denomino causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. E inadequada ou parcial chamo aquela cujo efeito não pode só por ela ser percebido.” (E3Def1, SO2, p. 139).

modificações do corpo, por exemplo, que é afetado por algo exterior a ele. A partir dos Postulados, Spinoza retoma o discurso sobre o corpo humano reforçando sua análise pela teoria dos afetos. O corpo humano é afetado de muitas maneiras onde sua potência de agir pode aumentar ou diminuir ou simplesmente manter-se neutra. (E3Post1). A potência de agir, como uma virtude, será uma questão referida mais adiante (Parte IV da *Ética*).

No que se refere à exposição epistemológica sobre as chamadas ideias adequadas (ou verdadeiras) e inadequadas (ou falsas), tratadas anteriormente na Parte II (*Da natureza e origem da mente*) da *Ética*, Spinoza diz que a mente tem ideias adequadas quando age necessariamente, mas padece quando tem ideias inadequadas (E3P1). O corpo e a mente são modos que agem e padecem simultaneamente (*simul*), pois uma ação e uma paixão do corpo correspondem a uma ação e uma paixão na mente e vice-versa. Além disso, como dirá Spinoza adiante na *Ética*, uma paixão nunca é vencida por uma razão, mas apenas por outra paixão mais forte e contrária; e uma paixão forte só será vencida por uma ação mais forte e contrária. (E4P7). É neste contexto em que se encontra a crítica de Spinoza aos estoicos segundo a qual a razão e a vontade teriam o império absoluto sobre as paixões. Todavia, não existe um domínio sobre as paixões, mas uma moderação (*moderandis*) delas.

Numa seção quase ao final da Parte III da *Ética* intitulada *Definições dos Afetos*, Spinoza expõe uma extensa lista com 48 afetos. Antes disso, no escólio da proposição 11 da Parte III, o autor da *Ética* já anuncia o que seria o afeto primário (*affectuum primum*). Os afetos considerados primários ou primitivos seriam a Alegria (*laetitia*), a Tristeza (*tristitia*) e o Desejo (*cupiditas*): “[...] não reconheço nenhum outro afeto primário além destes três, pois mostrarei na sequência que os restantes se originam deles.” (E3P11S, SO2, p.149). Neste sentido, a alegria seria a paixão pela qual a mente passa a uma perfeição<sup>172</sup> maior; a tristeza seria a paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor, e, por fim, o desejo seria a essência do homem, seu *conatus* e a consciência de seu apetite (E3P9S). Por sua vez, na proposição 51, Spinoza também mostra que existem tantas espécies de Alegria, Tristeza e Desejo e, também dos afetos que se derivam deles. É nesta proposição que Spinoza mostrará também que existem os afetos propriamente de alegria, como o amor, e os afetos de tristeza, como o ódio. Quanto ao desejo, “dão-se tantas espécies [...] quantas são as espécies de Alegria, Tristeza, Amor, etc. e, conseqüentemente (pelo que já foi mostrado), quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados. C.Q.D.” (E3P56, SO2, p. 184).

<sup>172</sup> Lembrando que, para Spinoza, o afeto não é a própria perfeição; ela foi definida na Parte II da *Ética* da seguinte forma: “Por realidade e perfeição entendo o mesmo.” (E2Def6, SO2, p. 85), que também está de acordo com a proposição 9 da Parte I segundo a qual quanto mais realidade uma coisa tem mais atributos lhe competem.

Por fim, ao final do escólio da proposição 59, última proposição da Parte III, Spinoza prepara o leitor, mais uma vez, para seu tratamento específico acerca das definições dos afetos “que por isso aqui repetirei por ordem, intercalando-lhes o que couber observar em cada uma.” (E3P59S, SO2, p. 189). Embora Spinoza tenha apresentado longamente, em suas proposições da Parte III, várias questões sobre estes afetos primários e seus derivados, somente nas *Definições dos Afetos* é que o autor tem o intuito de melhor resumir e sistematizar estas definições e com isso, aqui, justificamos a delimitação nesse tópico no que se refere aos afetos primários de Spinoza. A seguir, sistematizaremos os três afetos primários explicitando seus respectivos afetos derivados<sup>173</sup> que totalizam as *Affectuum Definitiones*.

a) Desejo, Alegria e tristeza ou dos afetos primários:

A primeira definição é a de Desejo (*cupiditas*), ou seja, “a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer.” (E3AD1, SO2, p. 190). Como também foi definido pelo escólio da proposição 9 da Parte III, o desejo é o apetite quando dele se tem consciência, assim, desejo e apetite não diferem entre si<sup>174</sup>, pois ambos designam a essência pela qual o homem é determinado a fazer algo que sirva para sua conservação. Sobre o apetite, ressalta Spinoza, tenhamos ou não consciência dele, ele permanecerá um só e mesmo; ele é o nosso esforço (*conatus*) relacionado à mente e ao corpo, esforço este que está no âmbito daquilo que entendemos por apetite, vontade, desejo ou ímpeto. O desejo do homem, portanto, tem como característica ser variável e oposto uns aos outros, pois “ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se.” (E3AD1Ex, SO2, p. 190). Por sua vez, a Alegria (*laetitia*), como vimos, aparece como a segunda definição dos afetos: “é a passagem do homem de uma perfeição menor a uma maior.” (E3AD2, SO2, p. 191). Por fim, a Tristeza (*tristitia*) “é a passagem do homem de uma perfeição maior a uma menor.” (E3AD3, SO2, p. 191).

Segundo sua teoria dos afetos, Spinoza mostrou que, pela definição de afeto, somos afetados e afetamos outros corpos de maneira que nossa potência de agir (nosso *conatus*) é aumentada ou diminuída. Neste sentido, os afetos de Alegria e Tristeza apresentam uma relação intrínseca à dinâmica do *conatus* na medida em que, quando somos afetados de afetos da Tristeza, e aqui podemos chamar de afetos tristes ou passivos, nossa potência de agir diminui; contrariamente, quando somos afetados de afetos da Alegria, e aqui chamamos de

<sup>173</sup> Com exceção dos afetos que Spinoza não teria enumerado como afeto, já que se relacionam à imaginação, como é o caso da Admiração (E3AD4) e do Desprezo (E3AD5).

<sup>174</sup> Embora Spinoza não diferencie o desejo do apetite, no entanto, ele mostra que, afim de não cair em uma tautologia, decidiu não definir um pelo outro. Assim, a princípio, o que distinguiria o desejo do apetite é que, enquanto naquele, temos consciência ou conhecimento das causas que nos levaram a agir de alguma forma, neste, já não temos um conhecimento seguro das causas que me levaram a agir e apetecer algo.

afetos alegres ou ativos, nossa potência de agir aumenta. A lógica dos afetos alegres e tristes segue a mesma lógica das ideias adequada e inadequada, das causas adequada e inadequada e da ação e paixão nos afetos, pois agimos ou padecemos de acordo com os afetos que experimentamos.

b) A Alegria e seus afetos derivados:

O primeiro afeto derivado da Alegria é o amor (*Amor*), ou seja, “a Alegria conjuntamente à ideia de causa externa.” (E3AD6, SO2, p. 192). Spinoza procurou mostrar a essência do amor, o que segundo ele se distingue do objeto dos autores que definiam o amor como “a vontade do amante de unir-se à coisa amada”. Isso seria apenas uma propriedade e não essência do amor. Para o autor da *Ética*, embora não tenha desenvolvido suficientemente, o amor pode ser concebido independente do desejo, por exemplo, de unir-se à coisa amada, quando ela está ausente ou de perseverar na presença dela. O segundo afeto derivado da Alegria é a Propensão (*Propensio*) ou atração: é a “Alegria conjuntamente à ideia de uma coisa que por acidente é causa de alegria.” (E3AD8, SO2, p. 193). O terceiro afeto é a Devoção (*Devotio*), ou “o Amor àquele que admiramos.” (E3AD10, SO2, p. 193). O quarto afeto derivado da Alegria é o Escárnio (*Irrisio*), que é aquele que tem origem na nossa imaginação de que algo que desprezamos esteja na coisa que odiamos. (E3AD11). Segundo Spinoza, ela é uma alegria não sólida, porque o homem odeia aquilo que escarnece. Em seguida, o quinto afeto é a Esperança (*Spes*), uma alegria inconstante ou instável pela ideia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência duvidamos. (E3AD12). O sexto afeto é a Segurança (*Securitas*), alegria originada da ideia de uma coisa futura ou passada de cuja existência não mais duvidamos. (E3AD14). O sétimo afeto é o Gozo (*Gaudium*), alegria ligada à ideia de uma coisa passada que ocorreu contra toda a esperança. (E3AD16).

Por sua vez, o Apreço (*Favor*), oitavo afeto, é “o amor a alguém que fez bem a outro.” (E3AD19). O nono afeto é a Superestima (*Existimatio*) que é, por amor, estimar o outro além da medida. (E3AD21). O décimo afeto é a Misericórdia (*Misericordia*) é o amor que o homem sente por ver o bem do outro e a tristeza por ver o mal do outro. (E3AD24). O Contentamento (*Acquiescentia in se ipso*), décimo primeiro afeto alegre, é o amor do homem por contemplar a si próprio e a sua potência. (E3AD25). O décimo segundo afeto alegre é a Soberba (*Superbia*), ou seja, o amor de si e o estimar-se além da medida. Diferentemente da Superestima que se refere ao objeto externo, a Soberba refere-se ao próprio homem. Por fim, a Glória (*Gloria*), décimo terceiro afeto alegre, é a alegria ligada à ideia de uma ação nossa louvada pelos outros.

c) A Tristeza e seus afetos derivados.

O primeiro dos afetos tristes é o Ódio (*Odiium*), ou seja, a tristeza ligada à ideia de uma causa externa. (E3AD7). O segundo é a Aversão (*Aversio*), tristeza ligada à ideia de uma coisa que acidentalmente é causa de tristeza. O terceiro é o Medo (*Metus*), uma tristeza inconstante ou instável causada pela ideia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência duvidamos. (E3AD13); ela está relacionada à outra paixão inconstante, que é a Esperança, pois para Spinoza, não existe Esperança sem medo e nem medo sem Esperança. O Desespero (*Desperatio*), quarto afeto triste, é a tristeza causada por uma ideia de uma coisa futura ou passada que não temos causa de duvidar. (E3AD15). O Remorso (*Conscientiae morsus*) é a tristeza ligada à ideia de uma coisa passada que ocorreu contra toda Esperança. (E3AD17). Em seguida, o sexto afeto triste, a Comiseração (*Commiseratio*) é a tristeza ligada à ideia de um mal que ocorre com o outro e que imaginamos ser semelhante; Spinoza cita o caso do afeto semelhante. O sétimo afeto triste é a Indignação (*Indignatio*), o ódio por alguém que fez mal a outro. (E3AD20). O oitavo afeto triste é o Despeito (*Despectus*), que é “por Ódio, estimar outrem aquém da medida.” (E3AD22). A Inveja (*Invidia*), nono afeto triste, é o ódio do homem que se entristecesse com a felicidade do outro e que, inversamente, fica feliz com o mal alheio. (E3AD23).

Em seguida, a Humildade (*Humilitas*), décimo afeto triste, é a tristeza causada pela contemplação do homem de sua impotência. (E3AD26). O décimo primeiro afeto triste é o Arrependimento (*Paenitentia*), ou seja, a tristeza ligada à ideia de um feito que acreditamos ter sido realizado pelo decreto livre da mente. O décimo segundo afeto triste é a Abjeção (*Abjectio*), ou seja, a tristeza por estimar-se aquém da medida. (E3AD29). Por fim, a Vergonha (*Pudor*), décimo terceiro afeto triste, é a tristeza ligada à ideia de uma ação que imaginamos que o outro vitupera. (E3AD31).

d) O Desejo e seus afetos derivados:

O primeiro afeto de desejo é a Saudade (*Desiderium*) ou carência<sup>175</sup>, é o desejo ou apetite de “possuir uma coisa, o qual é alimentado pela memória desta coisa e simultaneamente coibido pela memória das outras coisas que excluem a existência da coisa apetecida.” (E3AD32, SO2, p. 199). O segundo afeto de desejo é a Emulação (*Aemulatio*) é o desejo de alguma coisa criada por nós por imaginarmos que os outros tenham o mesmo Desejo. (E3AD33); segundo Spinoza, assemelha-se ao caso da imitação dos afetos, embora

---

<sup>175</sup> Poderíamos questionar, então, se nesse sentido o desejo em Spinoza seria uma carência, mas devemos nos atentar para o fato de que uma coisa é a definição de desejo (E3AD1), nossa própria essência, outra, a definição do afeto Saudade (E3AD32), que é apenas uma derivação ou alteração de seu afeto originário que é o desejo. Logo, seria um equívoco associar imediatamente a carência ao desejo spinozano, com base nessa definição de Saudade.

ele diferencie quem emula e quem imita. O Reconhecimento ou Gratidão (*Gratia, seu Gratitude*), terceiro afeto de desejo, é o esforço para fazer bem àquele que nos beneficiou por um afeto igual de amor. (E3AD34). A Benevolência (*Benevolentia*), quarto afeto de desejo, é o desejo de fazer bem àquele de que nos comiseramos. (E3AD35). Em seguida, temos a Ira (*Ira*), quinto afeto de desejo, que é o desejo que nos incita, por ódio, a fazer mal a quem odiamos. (E3AD36). O sexto afeto de desejo é a Vingança (*Vindicta*), desejo que somos impelidos, por ódio recíproco, a fazer mal a quem nos trouxe dano com afeto semelhante. (E3AD37). A Crueldade ou Ferocidade (*Crudelitas, seu Saevitia*), sétimo afeto de desejo, é o Desejo segundo o qual alguém faz mal a quem amamos ou de que comiseramos. (E3AD38). O Temor (*Timor*), oitavo afeto de desejo, é o desejo de evitar, por um mal menor, um mal maior que tememos. (E3AD39). A Audácia (*Audacia*), nono afeto de desejo, é o desejo de alguém fazer algo “com um perigo a que seus iguais têm medo de expor-se.” (E3AD40, SO2, p. 201).

A Pusilanimidade (*Pusillanimitas*), décimo afeto de desejo, é aquele desejo coibido pelo temor de um perigo que seus semelhantes ousam expor-se. (E3AD41). O décimo primeiro afeto de desejo é a Consternação (*Consternatio*), é o desejo de evitar um mal coibido pela admiração de um mal que teme. (E3AD42); segundo Spinoza, é um duplo temor. A Humanidade ou Modéstia (*Humanitas, seu Modestia*), décimo segundo afeto de desejo, é o desejo de agradar aos homens e de abster-se do que lhes desagrade. (E3AD43). Por fim, Spinoza conclui com os desejos que ele chama de imoderados de glória, de comer, de beber, de enriquecer e de copular: a Ambição (*Ambitio*), décimo terceiro afeto de desejo (E3AD44); a Gula (*Luxuria*), décimo quarto afeto de desejo (E3AD45); a Embriaguez (*Ebrietas*), décimo quinto afeto de desejo (E3AD46); a Avariza (*Avaritia*), décimo sexto afeto de desejo (E3AD47) e a Lascívia (*Libido*), décimo oitavo afeto de desejo. (E3AD48).

Spinoza, portanto, conclui suas *Definições dos Afetos* afirmando que nada existe além destes três afetos primários, a saber, o Desejo, a Alegria e a Tristeza, para explicar a origem de todos os outros afetos, que têm vários nomes por causa de suas várias relações e denominações extrínsecas. Além desses afetos, relacionados ao corpo, Spinoza ainda definiu outro afeto, em sua *Definição Geral dos Afetos*, mas relacionado à mente: a Paixão (*Pathema*) do ânimo, que é uma ideia confusa segundo a qual a mente afirma de seu corpo uma força de existir maior ou menor do que antes, assim, fazendo a mente pensar uma coisa de preferência a outra.



### 3.1.1 O problema do *conatus* ou da potência humana

Dito alguns pontos fundamentais sobre a teoria afetiva spinozana, como o problema dos afetos primários, quais sejam, a alegria, a tristeza e o desejo relacionado às duas primeiras, retomaremos aqui a teoria do *conatus* na *Ética*, mas com uma problemática mais desenvolvida que àquela realizada no capítulo anterior<sup>176</sup>, qual seja, a relação do *conatus* com a potência humana. Spinoza ficou consagrado como o filósofo da potência. Sobre a *Ética*, diz Deleuze (2002, p. 110), “Toda a *Ética* se apresenta como uma teoria da potência em oposição à moral como teoria dos deveres.” Tratada como possibilidade de mudança, o termo potência foi dado por Aristóteles para exprimir a capacidade de realizar mudança em si mesmo ou em outra coisa e de ser mudado por si ou por outra coisa. Por sua vez, na perspectiva spinozana, potência não envolve uma negatividade, como o que é ‘em potência’ sendo incompleto, inacabado ou por realizar, mas envolve uma positividade e afirmação da essência do ser. Na altura das proposições da Parte III da *Ética*, Spinoza retoma a questão da união psicofísica, assim como feito na Parte II<sup>177</sup>. Para o pensador holandês, assim como o corpo, a mente também age e padece. Segundo a adequação e a inadequação das causas, a mente age quando tem ideias adequadas e padece quando tem ideias inadequadas. Neste sentido, fica compreendido que, segundo Spinoza, a mente é capaz de considerar os objetos exteriores como presentes sempre que o corpo é estimulado ou afetado por imagens de tais objetos (o problema da imaginação como vimos no capítulo 1, 2.4).

O problema do *conatus* encontra-se fundamentado na Parte III da *Ética* pelas proposições 6 a 9 sendo desenvolvido mais adiante. A primeira delas diz que “Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser.” (E3P6, SO2, p. 146). O que Spinoza entende por coisa já sabemos pelas suas definições de coisa finita ou coisa singular, os modos finitos por exemplo. Como veremos na demonstração desta proposição, as coisas singulares são os modos que exprimem de maneira certa e determinada a potência de Deus. Essa coisa, nesse sentido, tem forças que, como veremos depois, o filósofo holandês associará a uma potência de existir. O esforço, por sua vez, será entendido como o próprio *conatus*<sup>178</sup>, elemento fundamental na ética spinozana. O termo *conatus* tem sido utilizado no

<sup>176</sup> Quando buscamos refutar algumas críticas de Nietzsche em relação aos termos relacionados ao *conatus* spinozano, como o “impulso de autoconservação” e o “preservar”.

<sup>177</sup> “Estudando a natureza e a origem dos afetos, a Parte III sistematiza esse novo tipo de abordagem mista, pois implica a união em ato do corpo e da mente através das modificações que os tocam conjuntamente.” (JAQUET, 2011, p. 39)

<sup>178</sup> Do latim, *conatus*, us, m. esforço; empresa; tentativa. O *conatus* foi indicado no Renascimento como o “hormé estoico” enquanto tendência ou instinto para a conservação. A ideia de conservação do ser para garantir a sua existência e evitar aquilo que é contrário a sua natureza apareceu, desde os estoicos, com a noção de

século XVII a partir da nova física que, ao apresentar o Princípio da Inércia (segundo o qual um corpo permanece em movimento ou em repouso se nenhum outro corpo atuar sobre ele modificando seu estado) torna possível a ideia de que todos os seres do universo possuem a tendência natural e espontânea à conservação e se esforçam para permanecer na existência. O termo *conatus* já fora empregado por René Descartes<sup>179</sup> e Thomas Hobbes.<sup>180</sup> No entanto, encontramos diferenças importantes entre a concepção de *conatus* em Hobbes, Descartes e Spinoza, pois, enquanto que para Hobbes e Descartes, o *conatus* está ligado à inércia e à velocidade, para o pensador holandês, o *conatus* articula-se com a intensidade ou a força (potência). Há uma diferença entre conservar o estado da coisa e perseverar no ser e isso é o que diferencia também o autor da *Ética* dos demais.

Assim, pela perspectiva spinozana, o *conatus* não se reduz a uma simples explicação mecanicista: o esforço não é entendido como a simples tendência a passar à existência, mas ao perseverar e manter-se na existência segundo as definições mecânica (conservar, manter, preservar) e dinâmica (aumentar, favorecer). Neste sentido, não é um perseverar no próprio estado (como uma pedra), por exemplo, mas regenerar-se, transformar-se e realizar-se (como os vegetais e animais). Segundo Chauí (1995, p. 63), “na verdade, os humanos não possuem *conatus*, são *conatus*.” Deleuze (2012, p. 112) faz uma crítica à noção de esforço afirmando que não traduz bem o pensamento spinozano, pois parece nos remeter à ideia de tentativa de esforçar-se quando na realidade já somos este próprio esforço. A partir

---

*oikeiosis*. Conforme assinalou Guimaraens (2010, p. 102), “Vale ressaltar que a teoria do *conatus* já está presente na Parte I da *Ética*. De acordo com a Proposição XXXIV da mesma parte, de tudo o que existe na natureza resulta algum efeito, na medida em que todas as coisas existentes exprimem de uma certa maneira a potência de Deus.” (GUIMARAENS, 2010, p. 102). Entretanto, antes mesmo da *Ética*, no *Breve Tratado*, Spinoza já havia tratado do *conatus* como “providência divina”: “O segundo atributo que nós chamamos próprio (ou *proprium*) é a providência, a qual para nós não é outra coisa que o *conatus*, que encontramos na Natureza inteira e nas coisas particulares, e que tende a manter e conservar seu próprio ser.” (KVII/5/1, SO1, p. 62). Por sua vez, também nos *Princípios de Filosofia Cartesiana*, já temos a noção de algo que esforça-se para manter-se no seu estado: “Cada coisa, na medida em que é simples, e não dividida, e na medida em que se considera apenas em si mesma, mantém-se, tanto quanto esteja em seu poder, sempre no mesmo estado.” (PPC2P14, SO1, p. 201).

<sup>179</sup> Nos *Princípios de Filosofia*, Descartes (2006, p. 70-71; 76-77; 77-78; 115) discute a questão do *conatus* ou esforço ou tendência, mais precisamente na Parte II (*Dos princípios das coisas materiais*), artigos 26, 37 e 39, e Parte III (*Do Mundo visível*), artigo 56, por exemplo. Segundo a visão mecanicista de Descartes para explicar a força centrífuga, o *conatus* é esforço para o centro (*conatus a centro*) e esforço para fora do centro (*conatus recedendi*). Além disso, no ensaio *A Dióptrica*, Primeiro Discurso (*Da Luz*), podemos já encontrar os fundamentos da teoria cartesiana do *conatus* com a noção de “inclinação” e movimento: “Pois é bastante fácil crer que a ação ou a inclinação para mover-se, que eu disse dever ser tomada como sendo a luz, deve seguir nisso as mesmas leis que o movimento.” (DESCARTES, 2018, p. 134).

<sup>180</sup> No *Leviatã*, Hobbes trata sobre o *conatus* precisamente no Capítulo 6 (*Da origem interna dos movimentos voluntários vulgarmente chamados paixões; e da linguagem que os exprime*) da Parte I, onde Hobbes fala do esforço (*conatus*) que pode ser um apetite ou desejo e aversão dependendo das circunstâncias: “Estes pequenos incios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e em outras ações visíveis, chamam-se geralmente Esforço [*endeavour*].” (HOBBS, 2003, p. 47). Hobbes inspirou-se na teoria da circulação do sangue do médico britânico William Harvey (1578-1657) para explicar os chamados movimentos animais (voluntários) e movimentos vitais (involuntários).

disso, o filósofo francês afirma que temos esse esforço ou potência a todo o instante, pois constitui a nossa essência. Embora a teoria do *conatus* assemelhe-se a uma teoria da individuação<sup>181</sup>, o *conatus* não pode ser visto como uma interioridade de cada coisa singular, um sujeito em si, pois não é senão a afirmação a partir de outras coisas singulares.

Para reforçar a proposição 6, Spinoza retoma uma proposição anterior segundo a qual uma coisa só é destruída por uma causa externa. (E3P4). Com isso, vemos que a coisa (e veja que não se especifica se é um corpo humano ou outros seres), certa forma, luta pela existência e contra tudo o que a impeça disso. Como força na ausência de obstáculo externo, o término ou o zero absoluto do *conatus* só se daria na morte do indivíduo que é, por exemplo, resultado das coisas exteriores que causam a morte como decomposição do corpo homem. Em seguida, diz nosso filósofo: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa.” (E3P7, SO2, p. 146). Aqui, vemos que o esforço aparece claramente como nossa essência atual. Mas o que seria essa essência atual ou atuante?<sup>182</sup> O *conatus* terá como equivalente a potência (E3P7D), que não é nada além da essência dada da coisa, sua essência atual. Essência esta que é força atuante do corpo e isso significa que esta força está sempre em ação para fazer algo. Adiante, Spinoza afirma que este esforço de perseverar no ser “não envolve nenhum tempo finito, mas indefinido” (E3P8, SO2, p. 147). O que significa dizer que o nosso esforço é indefinido? Certamente por indefinido não podemos definir como ilimitado ou infinito. Como demonstra o autor da *Ética*, o tempo que diz respeito à duração do *conatus* deve ser indefinido e não definido, pois partindo do pressuposto de que, enquanto não formos destruídos por uma causa externa, seguiremos na existência com a mesma potência pela qual existimos.

Até agora Spinoza tem mostrado de uma forma geral o esforço do ser para perseverar em sua existência sem considerar a mente, por exemplo; é o que o pensador holandês fará em seguida: “A mente, tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas, esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indefinida e

---

<sup>181</sup> Se partirmos do fato de que, em Spinoza, o *conatus* é a essência atuante de cada coisa singular, o que marcaria certa singularidade e individualidade de cada ser. Além disso, se levarmos em conta a maneira como cada essência singular é afetada, pois segundo o pensador holandês, “Qualquer afeto de cada indivíduo discrepa do afeto de outro tanto quanto a essência de um difere da essência de outro.” (E3P52, SO2, p. 186). Em discussão acerca da teoria da individuação, e diferenciando-a da de Duns Scotus, diz Deleuze (2017, p. 217), “Em Espinosa, a individuação não é nem qualitativa nem extrínseca, ela é quantitativa-intrínseca, intensiva. [...] Estando contidas no atributo, as essências dos modos não se distinguem de maneira extrínseca; mas, no atributo que as contém, elas não deixam de ter um tipo de distinção ou de singularidade que lhe é própria.”

<sup>182</sup> Sobre a questão de o *conatus* ser denominado de “essência atuante”, como bem explicou Chauí (2003, p. 138, grifos da autora): “Que significa defini-lo como *essência*? [...] significa que uma coisa qualquer não é a realização particular de um universal e que, por conseguinte, um ser humano não é a realização de uma natureza humana universal, mas uma singularidade individual por sua própria essência. Que significa defini-lo como *atual*? Afirmer que é uma singularidade em ato [...] uma força sempre em ação.”

é cônica deste seu esforço.” (E3P9, SO2, p. 147). Com isso, vemos que especificamente a mente, como seu corpo (o objeto da ideia), também se esforça, tem o seu *conatus* ou potência e ela é “cônica” (*conscia*) do seu esforço, ou seja, ela é cônica de si. Disso se segue outra observação interessante: a mente se esforça tendo ela uma ideia adequada ou inadequada.<sup>183</sup> O escólio da proposição 9, por sua vez, mostrará claramente em que medida Spinoza classificou o *conatus* do homem em relação ao seu corpo e a sua mente. O esforço referido apenas à mente chama-se vontade (*voluntas*), mas o esforço referido à mente e ao corpo chama-se apetite (*appetitus*). Do esforço relacionado à mente e ao corpo, temos o apetite, ou seja, a essência do próprio homem (Desejo como vimos acima) que segue aquilo que serve à sua conservação. Este esforço mente-corpo, a princípio, é mais fácil de ser compreendido pelo corpo humano (constituído pelos modos finitos corpo e mente dos atributos extensão e pensamento). No entanto, Spinoza não deixou exemplos mais evidentes desse esforço exclusivo da mente, além do que ele chamou de vontade. Assim como também não deu exemplo algum do esforço exclusivamente relacionado ao corpo. Algumas pesquisas já questionaram se o princípio dos corpos de movimento e repouso, apresentado na “pequena física” (Parte II da *Ética*), não seria um exemplo do *conatus* relacionado apenas ao corpo<sup>184</sup>.

Em seguida, ainda no escólio à proposição 9, Spinoza mostra que apetite e desejo seriam a mesma coisa (como vimos), pois o desejo é, para o homem, além de sua essência, a consciência de seu apetite<sup>185</sup>. Nas palavras do nosso autor, “Desejo é o apetite quando dele se tem consciência.” (E3P9S, SO2, p. 148). Com isso, a conclusão de que não nos esforçamos, queremos, apeteçamos, desejamos nada porque consideramos bom, mas porque julgamos algo bom que nos esforçamos, queremos, apeteçamos e desejamos algo. Sobre essa relação entre o desejo e seu objeto e quanto à relação deste com o Fim e o Apetite, veremos mais detidamente no próximo subtópico. Somos afetados de tal forma que a nossa potência de agir pode sofrer mudanças tanto no corpo como na mente, pois “O que quer que aumente ou diminua, favoreça

<sup>183</sup> Como bem ilustrou Deleuze (2012, p. 112-3), para explicar que não importa se um homem tenha uma mente envolvida na racionalidade ou na loucura, tanto um homem racional como demente ambos têm a mesma potência ou esforço constituinte de todo ser. Nisso eles não se distinguem. No entanto, eles se distinguem na medida em que são afetados diferentemente por afetos ativos (proporcionando-os ideias adequadas) no caso do homem racional e por afetos passivos (proporcionando-os ideias inadequadas) no caso do homem demente.

<sup>184</sup> Entretanto, para um estudo sobre a ideia de *conatus* do corpo em Spinoza a partir de uma discussão na física spinozana que refutaria essa relação do princípio de movimento e repouso do corpo com o *conatus*, cf. WINKLER, *The Conatus of the Body in Spinoza’s Physics*, 2016, p. 95-114.

<sup>185</sup> Todavia, conforme ressaltou Mishari, não é pelo fato do desejo ser a nossa consciência do apetite que torna este algo inconsciente, pois conforme defendeu: “Se o apetite (que é o *conatus* e o conjunto de afetos) é necessariamente consciente de si (como todo afeto), a afirmação segundo a qual o Desejo é apetite com a consciência dele mesmo não significa no mínimo que Desejo acrescenta algo (que seria consciência) ao apetite. Isso significa que, na linguagem comum, apreendemos principalmente a dimensão consciente dos afetos quando evocamos o termo ‘Desejo’, ao passo que usando o termo ‘Apetite’ acreditamos que podemos evocar uma força afetiva sem se referir (ou sem que ela se refira) à consciência.” (MISRAHI, 2005, p. 70, tradução nossa).

ou coíba a potência de agir de nosso corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe, a potência de pensar de nossa mente.” (E3P11, SO2, p. 148). Aqui entram em cena duas concepções importantes: a potência de agir do corpo e a potência de pensar da mente<sup>186</sup>. Sabendo que, pelo que foi exposto acima, tanto a mente como o corpo esforçam-se, segue-se que cada um terá sua potência para existir e para pensar, ou seja, enquanto o corpo esforça-se para agir e existir, sua mente também se esforça enquanto ideia para agir e pensar. Nesse sentido, dada a simultaneidade de ação e paixão entre a mente e seu corpo, a ideia e seu objeto, veremos que as potências do corpo e da mente agirão e padecerão nessa mesma pluralidade simultânea. Ou seja, como Spinoza irá concluir, a potência do corpo e a potência da mente trabalharão em conjunto para o esforço do corpo humano: “A mente, o quanto pode, esforça-se por imaginar coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do corpo.” (E3P12, SO2, p. 150). Assim, vemos que a mente age de tal forma coexistente ao corpo que, quando o corpo tem sua potência de agir refreada por certas paixões negativas (a tristeza, o ódio e o medo, por exemplo), ela se esforçará, utilizando-se da imaginação, para recordar de coisas que excluam a existência daquelas. “Daí segue que a mente tem aversão a imaginar coisas que diminuam ou coíbem a potência dela e do corpo.” (E3P13C, SO2, p. 151).

Por consequência, veremos que a partir da proposição 12 do *De Affectibus*, Spinoza adotará o princípio de que a imaginação será um recurso adotado pela potência da mente para conservar tanto ela como seu corpo. E isso explica aquilo que já discutimos anteriormente sobre a positividade da imaginação (Capítulo 1, 2.4.) na epistemologia spinozana. Outra proposição mostra com evidência o papel da imaginação no processo afetivo da mente e do corpo: “Só por imaginarmos que uma coisa tem algo semelhante ao objeto que costuma afetar a Mente de Alegria ou Tristeza, ainda que isso em que se assemelham não seja a causa eficiente destes afetos, contudo a amaremos ou odiaremos.” (E3P16, SO2, p. 153). Dentre outras proposições como a que diz que “Quem imagina que aquilo a que ama é destruído, se entristecerá; porém se alegrará se imagina que aquilo é conservado.” (E3P19, SO2, p. 155), assim como o seu contrário, “Quem imagina que aquilo a que odeia é destruído, se alegrará.” (E3P20, SO2, p. 156). O uso da imaginação no esforço da mente terá implicações até naquilo que será fundamental na teoria afetiva de Spinoza, qual seja, sobre o afeto semelhante ou o afeto comum. Este afeto comum diz respeito aquele afeto que

---

<sup>186</sup> A fim de explicitar melhor o sentido de “pensar” enquanto potência da mente, Deleuze (2017, p. 245) diz: “A potência de compreender ou de conhecer é a potência de agir própria da alma [mente].” Sobre a potência do corpo e da mente, diz Jaquet (2011, p. 194): “[...] é preferível limitar-se ao exame dos afetos dos homens para determinar a natureza da união psicofísica e da igualdade entre a potência de agir do corpo e a potência de agir da mente.”

imaginamos afetar uma coisa semelhante a nós e que nunca tínhamos nutrido nenhum afeto. (E3P27). Este tipo de afeto semelhante explicará o processo chamado “imitação dos afetos” (*affectuum imitatio*), que consiste no seguinte: é quando imaginamos alguém, que não temos nenhum afeto e nunca tivemos, afeta de alegria uma coisa semelhante a nós, e que conseqüentemente temos amor por ele, mas, ao contrário, se o imaginamos afetando essa coisa de tristeza, teremos ódio por ele. (E3P27C1). Como veremos, no próximo capítulo, este afeto comum terá um papel fundamental na teoria da constituição do estado civil.

Por fim, concluímos este subtópico mostrando que, adiante, no *De Affectibus*, Spinoza desenvolverá mais em outras proposições o problema da potência ou esforço para imaginar da mente: “A Mente se esforça para imaginar apenas o que põe sua potência de agir”. (E3P54, SO2, p. 182). Ou seja, o esforço da mente, sua própria essência, só pode esforçar-se para imaginar o que afirma sua potência. Em seguida, o pensador holandês mostra que, do contrário, por imaginar sua impotência e não sua potência, a mente se entristece. (E3P55). Como veremos (subtópico 3.2.2), a quarta parte da *Ética* explicitará a relação intrínseca entre o *conatus* e a ética spinozana onde a potência humana aparecerá como sinônimo de virtude.

### **3.1.2 A relação entre Desejo, Appetite, conatus e Fim**

Este subtópico tem como objetivo recapitular alguns problemas apresentados mais acima (Cap.1, 2.5) para aquilo que tratamos como finalidade imanente do homem articulando com o problema do *conatus* e o Desejo ou Appetite. Nossa intenção é uma análise rigorosa dos conceitos spinozanos de Desejo, Appetite, *conatus* e Fim mostrando que há uma correspondência entre eles. Conforme analisaremos, é possível que nos encontremos ou desencontremos com alguns pesquisadores spinozanos<sup>187</sup> no que se refere à relação desses conceitos que são fundamentais na teoria dos afetos e na ética de Spinoza. O maior problema que nos deparamos, e isso envolve o cerne da nossa pesquisa, é se o *conatus* teria uma correspondência com uma teoria da finalidade que, como vimos, pode ter mais de um sentido, pois ora a finalidade tem sido entendida como interna, intrínseca ou imanente ora enquanto uma instância superior, externa e, portanto, transcendente. Conforme vimos, no nosso primeiro capítulo, está claro que Spinoza erradica qualquer finalismo exterior baseado no antropomorfismo de Deus, por exemplo, e na inferência de leis e imaginações humanas sobre a natureza. Isso se tornou mais evidente a partir da definição spinozana de fim, que consiste

---

<sup>187</sup> Dentre os quais podemos citar Laurent Bove, Gilles Deleuze, Victor Delbos, Marcos Gleizer, Jonathan Bennett, Edwin Curley, Don Garrett, Michael Della Rocca, Martin Lin e Miroslav Fridl.

no próprio apetite humano (E4Def7), ou seja, não temos mais a noção do fim como algo ou objeto exterior (causa final) a ser alcançado de fora da nossa natureza, mas antes pertence a algo que consideramos útil porque apeteçemos para nossa própria essência enquanto um fim em si mesmo (causa eficiente).

Por consequência, tratemos primeiramente do Desejo (*cupiditas*). Como vimos, nas *Definições dos Afetos*, o Desejo aparece como um dos principais afetos, pois faz parte dos três afetos originários (Desejo, Alegria e Tristeza) que fazem derivar todos os demais. Mais ainda, o Desejo constitui a própria essência humana (E3AD1). Isso esclarece muito porque Spinoza não repudia os afetos, pois nós mesmos somos um afeto, que é o Desejo, e sem essa nossa essência não existiríamos, logo ela pertence a nossa natureza. O Desejo também foi definido por Spinoza, como vimos, como o apetite quando dele temos consciência. (E3P9S). Assim, vemos que Desejo e Apetite aparecem como sinônimos não havendo nenhuma diferença salvo se entendermos que Desejo se diz quando os homens são cômicos de seu apetite. Nas palavras do autor holandês: “[...] não reconheço nenhuma diferença entre o apetite humano e o Desejo. *Pois seja ou não o homem cômico de seu apetite, contudo o apetite permanece um só e o mesmo.*” (E3AD1S, SO2, p. 190, grifo nosso). Spinoza é muito prudente com os termos tanto que, para não cair numa tautologia, decidiu não explicar o Desejo pelo apetite, mas defini-lo de uma forma geral que pudesse expressar o que chamamos de apetite, vontade, desejo ou ímpeto (*impetus*). O que é, por sua vez, o Apetite (*appetitus*)<sup>188</sup>, além de ser também o Desejo? O autor da *Ética* definiu como vimos no escólio da proposição 9 segundo a qual o apetite seria o esforço (*conatus*) relacionado simultaneamente ao corpo e à mente; o apetite é a própria essência do homem que segue tudo aquilo para a sua conservação. Assim, tanto o apetite como o desejo teriam duas características comuns: 1) serem constitutivos da nossa essência e que nos determinam a fazer ou agir por algo de acordo com as afecções dadas e, conseqüentemente, 2) por se relacionarem simultaneamente com o nosso *conatus* da mente e do corpo.

Cumpra ainda outra observação acerca do Desejo, pois em Spinoza, os desejos dos homens são variáveis conforme a singularidade de cada modo finito. Representados pelos ímpetos, volições e apetites, os Desejos “são variáveis e não raro tão opostos uns aos outros que ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se.” (E3AD1S, SO2, p. 190). Com isso, o Desejo parece, a princípio, não ter um objeto certo que nos determinaria a

---

<sup>188</sup> Como bem especificou Chauí (2011, p. 22), “Apetecer é o esforço para chegar a algum lugar ou a alguma coisa, mas é também necessidade natural, isto é, fome e sede. Entre o ataque e a demanda, a atividade e a passividade, a necessidade e a falta, *appetitus* é apetite, avidez, agressão, paixão e desejo.”

agir. Isso é o que levou alguns intérpretes como Laurent Bove a defenderem uma teoria do “desejo sem objeto”.<sup>189</sup> Em Spinoza, diferentemente da psicanálise de Freud, o desejo não é carência ou falta<sup>190</sup>, pois sendo o desejo nossa essência, nada pode nos ser mais acrescentado exteriormente. Com isso, só podemos desejar aquilo que pode constituir nossa essência e que contribua para a conservação da nossa natureza. O Desejo também, nesse sentido, pode ser entendido a partir de duas vias: pela racionalidade (afetos alegres ou ativos) e pela passividade (as paixões tristes ou os afetos passivos). Como vimos, o Desejo pode ser tanto racional como passivo de acordo com os afetos que dele derivam.<sup>191</sup> Por exemplo, vimos que a Saudade é um tipo de desejo que envolve a carência, pois é o desejo de possuir algo, e a emulação, por sua vez, que envolve a imaginação, de algo criado por nós exteriormente. Esses seriam exemplos de Desejos passivos, pois envolvem ideias inadequadas e afetos passivos. Entre outros afetos de desejos que são passivos e tristes, poderíamos citar a Crueldade, a Ira, o Temor, a Ambição, entre outros. Dito isso, o que seriam os Desejos ativo e passivo em Spinoza? Seriam eles desejos mais ou menos conscientes em relação às causas dos nossos afetos e das nossas afecções?

Para tanto, a fim de entendermos o chamado desejo ativo ou racional e desejo passivo<sup>192</sup> ou irracional, devemos ir um pouco adiante, mais precisamente na Parte IV da *Ética* onde Spinoza explicitou-os de forma mais desenvolvida que na Parte III. A primeira proposição que enfatiza bem essa problemática do desejo ativo e passivo é a seguinte: “O Desejo que se origina da Alegria é mais forte (sendo iguais as outras condições) do que o Desejo que se origina da Tristeza.” (E4P18, SO2, p. 221). Em outras palavras, temos a definição de desejo alegre, como vimos, que seria aquele que envolveria os afetos ativos (que aumentam a potência) e o desejo triste, que envolveria os afetos tristes (que diminuem a potência). Em seguida, demonstra o pensador holandês, a força do desejo de alegria é definida

<sup>189</sup> Para explicar o “desejo sem objeto”, diz Laurent Bove (2010, p. 26): “[...] o desejo é compreendido como potência: não desejo ‘de algo’, mas a própria potência de afirmar a vida e de produzir efeitos.” Mais adiante, diz o pesquisador francês: “[...] é interessante distinguir entre desejo sem objeto e as estratégias dos desejos conscientes, que, estes sim, possuem objetos. [...] existe uma estratégia do desejo não teleológica, e por isso mesmo sem objeto.” (BOVE, 2010, p. 32).

<sup>190</sup> Sobre isso diz Balthasar Thomass (2009, p. 29, grifos do autor): “Julgamos que o desejo é, antes de mais, uma *carência*. Julgamos desejar aquilo que não temos, aquilo que não somos. Ora na realidade, desejamos simplesmente aquilo que nos permite ser nós mesmos, aquilo que realiza a nossa *essência*.” Por sua vez, em confronto com a psicanálise, Bove (2010, p. 33) interpreta a filosofia de Spinoza da seguinte forma: que a falta é apenas uma imaginação e que não faz sentido falar de uma falta de essência na ontologia spinozana onde tudo é positivo e necessário: “contrariamente ao que dizem Lacan e Freud, não pode haver falta; a falta é sempre produzida como efeito ilusório da imaginação.”

<sup>191</sup> Segundo Chauí (2011, p. 95), “[...] a essência do ser humano é o desejo, e desejamos seja quando somos passivos, seja quando somos ativos.”

<sup>192</sup> Spinoza estende sua discussão acerca do desejo ativo e passivo até a quinta parte da *Ética*, ao mostrar que os apetites ou desejos que provêm de ideias adequadas são considerados uma virtude, do contrário, estes apetites ou desejos suscitados por ideias inadequadas são considerados paixões. (E5P4S).



pela própria potência humana e pela potência da causa externa enquanto a força do desejo de tristeza é definida apenas pela potência humana, assim, sendo aquela mais forte. Por conseguinte, além de apontar para a atividade e a passividade do Desejo, Spinoza explicitará a racionalidade e a irracionalidade do desejo, como dissemos acima, e reforçará acerca das causas da impotência e das inconstâncias humanas e por que os homens não observam os ditames da razão. Os homens não seguem os preceitos da razão quando têm desejos tristes, mas quando têm desejos alegres, pois como dirá o nosso autor, cada um deve amar a si mesmo e buscar o que lhe seja útil e apetecer ou desejar tudo o que lhe sirva para uma “maior perfeição” (E4P18S, SO2, p. 222) a partir de seu esforço de perseverar no ser. Entendendo o Desejo como nossa essência determinada a agir de acordo com dadas afecções, podemos prosseguir com a ideia de desejo racional ou ativo numa próxima proposição da Parte IV que diz que o homem não pode agir determinado por ter ideias inadequadas, mas é determinado por entender. (E4P23). Quando o homem (seu Desejo) é determinado a fazer algo a partir de ideias inadequadas, ele padece, porque faz algo que não é percebido pela sua própria essência (sua virtude), mas ele age, pelo contrário, quando é determinado por entender, ou seja, faz algo percebido pela sua própria essência. (E4P23D). É desta forma que Spinoza explicou o Desejo ativo ou racional<sup>193</sup>, pela determinação de fazer algo através do esforço de entender por meio de ideias adequadas, e o Desejo passivo ou irracional, pela determinação de agir por meio apenas de ideias inadequadas. Por fim, no apêndice ao *De Servitute Humanâ*, mais precisamente nos capítulos 2 e 3, Spinoza retoma o problema dos Desejos ativos (racionais) e passivos (irracionais) mostrando que “aqueles sempre indicam nossa potência e estes, ao contrário, indicam nossa impotência e um conhecimento mutilado.” (E4A2, SO2, p. 266). Em seguida, afirma que os desejos definidos pela potência ou razão são sempre bons enquanto os outros (passivos) só podem ser bons ou maus. (E4A3).

Nosso próximo passo será recapitular um pouco o problema do *conatus* e em seguida sobre o Fim (*finis*). O *conatus*, como vimos no subtópico anterior, é descrito por Spinoza como o esforço do ser de perseverar na existência. Como o Desejo e o Apetite enquanto essência, o *conatus* é também essência singular do modo finito homem. Essa essência atuante tem uma duração indefinida e jamais busca a sua autodestruição salvo pelas influências das causas exteriores. Retomando à problemática presente na proposição 9, escólio, da Parte III da *Ética*, vemos que nosso filósofo atribui dois tipos de esforços de

---

<sup>193</sup> Spinoza explicou também o desejo racional na seguinte proposição: “O Desejo que se origina da razão não pode ter excesso”. (E4P61, SO2, p. 256). Ou seja, tal desejo racional é aquele que existe enquanto nós agimos pela nossa própria essência. Esse desejo não se excede porque não podemos exceder-se enquanto essência, querendo o que não podemos ou o que não é comum com a nossa natureza, o que seria contraditório.

acordo com a constituição do ser humano. Primeiramente, nosso esforço relacionado apenas à mente, ou seja, a vontade, e o nosso esforço relacionado tanto à mente como ao corpo, o apetite, que dele temos o Desejo como consciência desse apetite. Vimos também que o *conatus* também se refere à força ou potência humana para existir e agir e pensar, ou seja, temos a potência de agir e existir do corpo e a potência de agir e pensar da mente, por exemplo. Além disso, pela pluralidade simultânea mente-corpo/ideia-objeto, tanto a potência do corpo como a potência da mente agirão e padecerão em conjunto e até mesmo no sentido de um auxílio mútuo. Como? Por exemplo, a partir do momento em que a mente ver a potência do seu corpo enfraquecida, ela agirá (a partir do recurso à imaginação) por aquilo que leve ao seu aumento, bem como o corpo ao ver a potência de sua mente enfraquecida, ele agirá por aquilo que leve ao seu aumento.

Por último, nosso último conceito a ser recapitulado e aprofundado será o de Fim. Como vimos, desde o capítulo 1, o Fim é definido nominalmente por Spinoza na Parte IV da *Ética* da seguinte forma: “Por fim, por causa do qual fazemos algo, entendo o apetite.” (E4Def7, SO2, p. 210). Assim, desde o prefácio ao *De Servitute Humanâ*, na discussão acerca da causa final e eficiente, Spinoza rompeu com a tradição aristotélica da escolástica que admitia a causalidade final na natureza mostrando que, a causa final é apenas a causa considerada primeira de uma coisa pelo homem, que antes de tudo ela é o seu próprio apetite na busca daquilo que lhe é útil. Em suma, a causa final é, na verdade, o apetite enquanto causa eficiente. Spinoza combateu o asilo da ignorância humana, que admitia uma exterioridade da ação do homem e de sua autoria de certos efeitos e que foram postos para uma instância transcendente, no caso, para um Deus provedor de todos os fins. Assim, surgiu a ideia de uma finalidade transcendente. Em contrapartida, discutimos também a partir da ruptura spinozana de causa final, a fundamentação de um novo tipo de finalidade, que estaria longe da transcendência e próxima ao plano da imanência: seria uma finalidade interna, em si mesma do homem expressa pelo seu apetite, que também não é nada mais que a sua essência. Ao observarmos a *Ética*, Spinoza pouco desenvolve sobre o problema do fim tal como passa a ser apresentado a partir da definição 7 da Parte IV<sup>194</sup>. O que temos mais evidente é a crítica do filósofo holandês bastante desenvolvida no Apêndice da Parte I e no Prefácio à Parte IV no que toca ao fim transcendente, mas não temos no decorrer da obra, proposições que sistematizem e desenvolvam mais o problema do fim enquanto apetite. No entanto, como

---

<sup>194</sup> Conforme veremos, Spinoza tratou desse tipo de fim imanente que entendemos segundo nossa pesquisa, por exemplo, em outras obras de juventude como o KV e o TIE, embora não apresente sistematicamente essa relação intrínseca entre fim e apetite.

veremos, isso pode ter, segundo nossa pesquisa, uma razão pela qual não haveria qualquer falta ou omissão de Spinoza a respeito disso. Assim, precisamos nos atentar para a relação entre os termos filosóficos spinozanos que são bastante próximos. Termos estes que se apresentam tão interligados que não nos admira que o sistema de Spinoza seja realmente fundamentado por uma imanência radical. Dentre estes termos podemos citar, por exemplo, as seguintes conexões terminológicas: substância-Deus-Natureza, perfeição-realidade-*conatus*-potência-virtude, desejo-apetite-essência-fim, dentre outras.

Por conseguinte, embora muitos conceitos pareçam redutíveis, Spinoza, que prezou muito pela ordem geométrica e pela rigorosidade das definições das coisas, não negligenciou nem mesmo aqueles conceitos da tradição que foram subvertidos. Por esse motivo, temos um problema de conceitos aqui que envolve a relação entre Desejo, apetite, *conatus* e fim. Mas nosso segundo problema anunciado nesse subtópico se refere à possibilidade do *conatus* ter uma correspondência com o fim imanente. De que forma isso seria fundamentado e inferido segundo a própria filosofia de Spinoza? Vejamos: se o fim é causa eficiente e não causa final, como foi criticado de forma geral e ontológica, no *Apêndice* da Parte I, e se ele é apetite, ele é também desejo<sup>195</sup>, porque o desejo e o apetite são a mesma coisa para Spinoza e se o fim é apetite ou desejo, ele também é *conatus*, porque o apetite tem relação com o *conatus* da mente e do corpo. Com isso, pela aproximação lógica entre desejo, apetite, *conatus* e fim enquanto essência própria do homem e aquilo que o determina a agir segundo a sua natureza e em favor de sua conservação, poderíamos nos questionar se o *conatus* seria o próprio fim imanente do homem.

Como vimos, desde o capítulo 1, alguns grupos de pesquisadores se dividiram em relação ao problema da relação entre *conatus* e finalidade ou teleologia. Começamos por alguns pesquisadores que criticam essa correspondência. Bove concebeu o *conatus* como um desejo sem objeto “porque não é nada mais que a produtividade real em nós e através de nós, que funciona sem finalidade alguma e sem motivação alguma.”<sup>196</sup> O pesquisador francês ainda explica que nossos hábitos mentais nos levam a pensar na finalidade, como as ideias de “estratégia para...”, “ação para...”, etc. Tal como o desejo, a estratégica do *conatus* não seria teleológica, mas sim sem objeto. Tais estratégias estariam ligadas ao imaginativo e ao que está distante das reais estratégias. A vida é, antes de tudo e essencialmente, um *conatus* sem

---

<sup>195</sup> Para Mishari (2005, p. 129), o Desejo assume explicitamente, na ação humana, o papel da própria finalidade ética: “Assim, o Desejo é tanto o fato primeiro, como a essência do homem, e o objetivo último, como a finalidade da ética: esta última consiste, com efeito, em buscar caminhos para a melhor realização possível do Desejo.”

<sup>196</sup> BOVE, 2010, p. 32.

objeto nem fim<sup>197</sup>. Sobre a determinação do *conatus*, o autor francês defendeu ainda que nenhuma teleologia explica a orientação desse esforço, porque o *conatus* é antes de tudo “força produtiva, afirmação matemática e poderosa da existência em e por seus efeitos. [...] sua estratégia não é interpretativa, mas estritamente eficiente: é antes um esforço sem objeto e sem fim.” (BOVE, 2010, p. 79). Deleuze, em seu *Spinoza e o problema da expressão*, ao discutir a diferença entre Leibniz e Spinoza no que se refere ao finalismo diz: “A teoria espinosista do *conatus* só tem uma função: mostrar o que é o dinamismo, retirando dele toda a significação finalista.” (DELEUZE, 2017, p. 257). Com isso, claramente ele exclui a relação entre *conatus* e finalidade, o que cairia no que ele chama, em *Spinoza: filosofia prática*, de “ilusão teológica de finalidade” (DELEUZE, 2002, p. 66) ao mostrar que àquele se refere a uma dinâmica oriunda da sua própria dinâmica afetiva, por exemplo, de variação de potência.

Ao tratar sobre o desejo enquanto expressão do *conatus*, Aurélio<sup>198</sup> afirma que tal essência não é de um “movimento finalizado” em direção a algo exterior, pois o desejo é pura pulsão e expressão mental do apetite. Mas talvez um dos maiores críticos à ideia de finalidade e sua relação com o *conatus* em Spinoza na literatura anglofônica seja Jonathan Bennett, autor de *A Study of Spinoza's Ethics* onde defende, no capítulo 9, a negação de toda finalidade em Spinoza. Em outro texto, no seu artigo intitulado *Teleology and Spinoza's Conatus*, Bennett critica qualquer ideia de teleologia humana a partir da concepção spinozana de *conatus*<sup>199</sup>. Esboçando os argumentos que levariam a constatação de que Spinoza errou em seu sistema, ao utilizar uma linguagem possivelmente teleológica para explicar o *conatus*, Bennett<sup>200</sup> apresenta alguns pontos que explicariam certa confusão no pensamento spinozano sob o contexto *conatus*-teleologia. Richard N. Manning em seu artigo *Spinoza, Thoughtful Teleology, and the Causal significance of content*, chega a defender em parte a crítica de Bennett<sup>201</sup>.

Quanto ao grupo de pesquisadores spinozanos que, ao debaterem sobre o problema da finalidade e o *conatus* em Spinoza, defenderam parcial ou totalmente uma

<sup>197</sup> Ibidem, p. 75, nota 63.

<sup>198</sup> AURÉLIO, 2000, p. 223.

<sup>199</sup> Bennett se espantou a princípio, pois segundo ele, Spinoza rejeitou toda teleologia embora sua concepção de *conatus* nos levasse à ideia de uma orientação ou fim: “Spinoza diz que as explicações teleológicas são sempre impróprias; contudo, ele atribui aos organismos um direcionamento - ele o chama *conatus* - que em suas mãos se torna um princípio de interesse próprio. Mas ser auto-interessado é ter um certo tipo de objetivo ou propósito, que é toda a essência da teleologia ou ‘causas finais’. O que está acontecendo aqui?.” (BENNETT, 1983, p. 7, tradução nossa).

<sup>200</sup> BENNETT, 1983, p. 14

<sup>201</sup> Sobre o *conatus* e a condicional teleológica diz: “[...] Acho que Bennett está certo: devemos ler a doutrina do *conatus* francamente, apoiando apenas o padrão de inferência não teleológica.” (MANNING, 2002, p. 185, tradução nossa). Embora, um pouco adiante, Manning (2002, p. 190) pretenda mostrar que Bennett não tenha exposto adequadamente seus fundamentos para a rejeição do pensamento teleológico em Spinoza.

análise teleológica<sup>202</sup>, comecemos por Michael Della Rocca em seu texto *Psicologia Metafísica de Spinoza*, que em um dos tópicos sobre teleologia humana investiga os pressupostos teleológicos na psicologia humana nos textos de Spinoza, bem como daqueles que negam isso. Sobre o posicionamento inicial e posterior de Bennett de sua crítica, descreveu o pesquisador norte-americano:

Ele recentemente reconheceu que Spinoza permite mesmo que os desejos e outros estados psicológicos causem ou expliquem as ações humanas (Bennett 1990). É como se isso fosse uma concessão, já que, em Bennett 1984, Bennett atribuía a Spinoza uma rejeição mais completa da teleologia. Em resposta a críticas de Curley, Bennett recuou de sua posição extremada. Não obstante, embora conceda que Spinoza aceita a teleologia no sentido acima, Bennett ainda quer manter que Spinoza rejeita um componente crucial da teleologia. (DELLA ROCCA, 2011, p. 327).

Sobre esse debate entre esses pesquisadores, é importante ressaltar que esta resposta crítica de Edwin Curley a Bennet está presente em seu artigo *On Bennett's Spinoza: The Issue of Teleology*. Curley mostra que, diferentemente da posição generalizada de Bennett segundo a qual Spinoza rejeita integralmente a teleologia, Spinoza em parte aceita a finalidade da ação humana. Assim, Curley não fica convencido com a teoria não teleológica que afirma a inconsistência de Spinoza sobre o princípio do *conatus*<sup>203</sup>. Por fim, o pesquisador norte-americano conclui que a crítica de Bennett na verdade se limita apenas a uma crítica particular à teleologia divina e não à teleologia humana<sup>204</sup>.

Por sua vez, Don Garrett, em seu texto *Teleology in Spinoza and Early Modern Rationalism*<sup>205</sup>, também admite certa teleologia parcial em Spinoza, mais precisamente na discussão acerca do *conatus* onde estabeleceu três pontos que, segundo ele, evidenciam a aceitação teleológica do pensador holandês. Também seguindo o posicionamento de Curley, Garrett rebateu a crítica de Bennett sobre a negação de toda a finalidade. Em seguida, podemos também mencionar Martin Lin, em seu artigo *Teleology and Human action in Spinoza*, enquadrando-o como um dos pesquisadores que defendem alguns aspectos teleológicos em Spinoza. Para Lin, haveria três problemáticas teleológicas em Spinoza: 1) a providência divina, 2) o fim da ação humana e 3) o que ele chama de “teleologia imprudente” (*unthoughtful teleology*)<sup>206</sup>. A argumentação principal de Lin é a relação da teleologia na psicologia presente nas partes III e IV da *Ética* de Spinoza. Com isso, poderíamos incluir o pesquisador spinozano como um dos que incluiriam a relação *conatus*-fim. No entanto, a defesa segundo a qual o *conatus* se relacionaria com uma finalidade é bem mais antiga. Em *O*

<sup>202</sup> Sobre o histórico desse grupo e a posição de seus integrantes, cf. GLEIZER, 2014, p. 215.

<sup>203</sup> CURLEY, 1990, p. 40.

<sup>204</sup> Ibidem, 1990, p. 50, nota 5.

<sup>205</sup> GARRETT, 1999, p. 313.

<sup>206</sup> LIN, 2006, p. 318.

*Spinozismo*, Delbos, um dos pesquisadores spinozanos franceses da velha guarda, viu no esforço uma espécie de “finalidade interna”<sup>207</sup>. Em outra obra, *O problema moral na filosofia de Spinoza e na história do spinozismo*, Delbos (2016, p. 113) ao tratar do esforço em direção à virtude afirmou que é um esforço que tem si mesmo seu “princípio e finalidade”, o que pressupõe um fim interno do *conatus*. Mais ainda, defendeu que o esforço do indivíduo constitui o seu primeiro “objeto essencial”. Marcos Gleizer, por sua vez, analisando a E4Def7, ressalta que a associação de Spinoza do fim e o apetite não constitui uma contradição, como se quisesse associar este à mera causa final, pois ele deu essa definição de fim como “apetite sem fazer nenhuma referência à ignorância das causas”, pois se “Spinoza associasse de forma indissolúvel a mera caracterização do apetite como fim à crença do livre-arbítrio (apetite como causa primeira), ele não poderia oferecer esta definição.”<sup>208</sup> Essa interpretação poderia se aplicar também à relação *conatus*-fim uma vez que o apetite, como vimos, é o *conatus* relativo ao corpo e à mente.

Por fim, Miroslav Fridl, em seu artigo *Spinoza on Human Teleology*, defendeu a presença de uma teleologia implícita na epistemologia, na ética e na política de Spinoza<sup>209</sup>. Na epistemologia, seu fim seria seguir o terceiro gênero de conhecimento (intuição), primordial para a liberdade e felicidade humana; na ética, o fim seria aquele que levaria o homem ao percurso e exercício de seu conhecimento adequado para a liberdade; e por último, na política, onde o fim seria a paz e a segurança numa sociedade organizada, sobretudo democrática. Com isso, Fridl defende um processo de “teleologização” na teoria do *conatus* que partiria desde a E3P7 e culminaria na E3P28. Nesta proposição, segundo Spinoza, a mente recorreria a um esforço de imaginar que produziria para o corpo uma projeção ou objetivo futuro a ser alcançado, qual seja, o desejo de obter uma alegria ou de evitar uma tristeza. Assim, tomando o *conatus* não como um mero esforço pelo qual o homem diferiria dos outros seres, o autor croata compreendeu como um fim enquanto o homem está consciente (desejo), mas também

---

<sup>207</sup> “[...] o esforço de cada ser para perseverar em seu ser não pode conduzir senão exterior e momentaneamente à inércia; concebido como a realização de uma essência, ainda que rejeite toda a finalidade externa [de Deus ou Natureza], ela não deixa de introduzir uma espécie de equivalente da *finalidade interna*.” (DELBOS, 2002, p. 123, grifo nosso).

<sup>208</sup> GLEIZER, 2014, p. 233-234

<sup>209</sup> Todavia, limitando-se mais aos problemas epistemológicos e éticos, o autor não aprofundou o papel dessa teleologia humana na política, o que trabalharemos no último capítulo de nossa Tese. Fridl se enquadraria fortemente no grupo dos spinozanos que compreendem a realidade da finalidade humana dentro da ontologia antifinalista spinozana, como colocará dentre os principais objetivos de seu artigo: “Eu mostrarei que na filosofia de Spinoza há um espaço para uma teleologia humana, especialmente em casos que são de grande importância para o sucesso do homem em preservar [*preserving*] seu ser e aumentar seu poder de agir. Nomeadamente, os argumentos que o próprio Spinoza expõe, ou algumas outras exposições ao lado de Spinoza (internalismo causal) que não são, por si só, suficientemente fortes para excluir todas as possibilidades de atuação teleológica humana.” (FRIDL, 2018, p. 78, tradução nossa).

apoiado sobre a imaginação e as crenças: “Quanto à teleologia humana, penso que a crença e a imaginação exigem uma explicação teleológica do *conatus perseverandi*, porque enfatiza a consciência e a intencionalidade em dirigir o agir do homem.”<sup>210</sup>

Assim, há evidência de pressupostos teleológicos<sup>211</sup> que pode ser encontrada na teoria do *conatus*, pois se considerarmos que o ser se esforça em *prol de e para*<sup>212</sup> sua conservação e de seu útil, logo, poderíamos associá-lo a um finalismo intrínseco do homem. Em favor da explicação teleológica parcial (mais especificamente nos humanos) em Spinoza, Gleizer afirmou que “na medida em que explicações teleológicas se fazem em termos de representações, volições e desejos, elas não podem se aplicar à ação divina.”<sup>213</sup> Sobre essa diferença entre recusar a finalidade em Deus e no homem, já discutimos exaustivamente no nosso capítulo 1. O que nos importa aqui é saber se o *conatus* em si mesmo seria um fim próprio ou (se em caso negativo) se isso seria uma inferência forçada para o pensamento de Spinoza presente nas partes III e IV da *Ética*. Que o *conatus* é um esforço do ser para perseverar e, a partir disso, com sua conservação, é evidente, mas não nos precipitemos. Esta proposição não apresenta de imediato um direcionamento ou finalidade, mas antes uma ação necessária da essência humana. É, antes de tudo, da natureza do *conatus* o esforço para a realização de nossa conservação, ou seja, o *conatus* não é coagido por nenhuma causa externa anterior para se esforçar, pois como vimos, ele próprio já nasce e existe como esforço ou potência de agir e de pensar. Isso implica que, se se trata de um fim exterior a ser alcançado capaz de suprir a falta de uma essência, não faria sentido relacionar o *conatus* a este fim, pois o esforço é a própria essência singular do modo finito. No entanto, a única relação possível entre o *conatus* e o fim, consiste no fato de que, segundo Spinoza, tanto o *conatus* é apetite (quando relacionado à mente e ao corpo) (E3P9S) como o fim, que seria o próprio apetite humano (E4Def7). Ambos representam, nesse sentido, a essência humana, ou seja, um apetite enquanto aquilo que nos determina a agir e fazer algo em prol de nosso útil. Mas isso também implicaria, num certo sentido, que o *conatus* e o fim seriam redutíveis? Na perspectiva proposta por nossa pesquisa, de que em Spinoza podemos conceber uma finalidade imanente

---

<sup>210</sup> FRIDL, 2018, p. 95.

<sup>211</sup> “A crítica da validade objetiva dos modelos imaginativos e a exclusão da legitimidade da projeção antropomórfica de nosso comportamento teleológico sobre Deus ou a Natureza não conduzem Espinosa a negar o caráter teleológico de nosso comportamento, nem tampouco a recusar a validade de todo e qualquer modelo que permita orientar e avaliar a nossa conduta.” (GLEIZER, 2014, p. 217-8).

<sup>212</sup> Sobre o grupo de pesquisadores que defendem aspectos teleológicos em Spinoza, diz Gleizer (2014, p. 219-220), “Um segundo tipo de evidência a favor da interpretação do grupo (2.1) consiste na presença, frequente na *Ética*, de esquemas explicativos da conduta humana formulados em proposições acerca do *conatus* dotadas da seguinte forma geral: ‘se um agente A (crê ou sabe) que fazer x lhe será útil ou prejudicial, então A se esforçará, tanto quanto puder, por fazer ou por evitar x, respetivamente’”

<sup>213</sup> GLEIZER, 2014, p. 227.

no modo finito, isso seria possível, ou seja, o *conatus* e o fim seriam redutíveis, mas somente se o objeto deste fim não se encontrar além da essência e da natureza humana, um fim transcendente. Nesse sentido, o *conatus* se distinguiria deste completamente<sup>214</sup>. Além disso, é importante notar que, entre o *conatus* e a conservação do ser, este que deveria se apresentar como fim ou objeto daquele e não o contrário (e isso nos lembra daquela inconsequente crítica nietzscheana). Há uma anterioridade: primeiramente o *conatus* enquanto causa eficiente, depois seu efeito, ou seja, a conservação da natureza humana.

Segundo Spinoza, “não nos esforçamos, queremos, apeteçemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apeteçemos e desejamos.” (E3P9S, SO2, p. 148). Isso implica que, somente a partir do nosso *conatus* ou apetite (nosso fim imanente) que determina por meio de nossa necessidade imaginativa um objeto de desejo a ser almejado. Além disso, esta passagem diz respeito ao julgamento de valor de bom e mau, como veremos adiante, segundo o qual nós que atribuímos valor às coisas não por elas mesmas, mas pela nossa utilidade que dela pode advir. Isso também mostra que, para Spinoza, nossa potência não carece nada, antes ela imagina essa carência. Mas isso não pode implicar a negação de uma ação humana movida por algum fim, pois o homem age em vista de fins, o problema é que ele ignora os fins realmente imanentes e necessários para a sua essência. Na parte IV da *Ética*, Spinoza mostrou que o esforço para se conservar é o fundamento da virtude e que não pode ser concebido por nenhum outro princípio anterior. (E4P22C). Assim, é o *conatus* que, como dissemos, não precisa de nada além de sua essência para ele realizar-se e agir, pois o que basta para ele é a conservação do seu ser, o seu útil, o verdadeiro fim imanente. Um pouco adiante, o filósofo holandês diz: “Ninguém se esforça para conservar o seu ser por causa de outra coisa.” (E4P25, SO2, p. 226)<sup>215</sup>. Esta proposição confirma o que dissemos anteriormente, a saber, que a potência humana não depende da causa de outra coisa, de outra potência exterior. Como demonstra Spinoza, este esforço é definido pela só essência da coisa. Neste sentido, podemos dizer que há um fim imanente do *conatus* se somente se quando não há um fim além daquilo que ele propõe, ou seja, a conservação do seu ser. Em seguida, em outra importante proposição, o pensador holandês mostra que o esforço de entender ou esforço da mente é o primeiro e único fundamento da virtude (sobre o problema da virtude veremos mais

---

<sup>214</sup> Sobre a negação de uma finalidade transcendente no *conatus*, diferenciando Spinoza de Descartes, explica Stern (2016, p. 63): “O *conatus* espinosano não se resume a uma finalidade transcendente, nem necessita de um Deus criador que lhe dê impulso. O *conatus* é esforço intrínseco pela preservação da individualidade. [...] *Conatus* é esforço intrínseco e imanente de perseverar na existência.”

<sup>215</sup> Cf. também E4P52S.



detidamente no subtópico 3.2.2) e, “não nos esforçaremos para entender as coisas *por causa de algum outro fim* [...]” (E4P26, SO2, p. 227, grifo nosso). Com isso, fica evidente mais uma vez que, em relação ao *conatus* não deve existir nenhum fim externo a ele mesmo, pois ele próprio, esforço de perseverar na existência, só tem como fim em si mesmo a conservação de seu ser.

Portanto, concluímos aqui que há mais que uma relação conceitual entre os termos spinozanos de desejo, apetite, *conatus* e fim, pois além de representarem todos eles a noção de essência própria do modo finito homem, isso nos permitiu um exame mais detido sobre a possibilidade da correspondência entre *conatus* e finalidade entendendo esta como imanente ao que aquele propõe, ou seja, a conservação de seu ser.

### 3.2 O plano da servidão e a força dos afetos

Este tópico analisará brevemente o problema da servidão em Spinoza, mais precisamente como foi colocado na Parte IV (*A Servidão humana e a força dos afetos*) da *Ética*. Como veremos no decorrer desse capítulo, antes de tratarmos sobre a liberdade humana, devemos ter a noção do seu oposto, assim como, para entendermos a potência humana devemos analisar também o seu contrário, que é a impotência humana<sup>216</sup>. Nas palavras de nosso autor: “[...] é necessário conhecer tanto a potência como a impotência da nossa natureza para que possamos determinar o que pode a razão e o que não pode na moderação dos afetos.” (E4P17S, SO2, p. 221). O que está em jogo aqui é a pergunta clássica da ética: O que está e o que não está em nosso poder?<sup>217</sup>. O pensador holandês não nos apresentou uma definição nominal de servidão tal como faz nas definições gerais que abrem as partes de sua obra. A construção da definição real de servidão só será realizada a partir da sua gênese necessária, com a luta entre a força da nossa potência (*conatus*) e as forças

<sup>216</sup> Como nos confirma Delbos (2016, p. 134-5), “[...] não é verdade que a liberdade deve proceder geometricamente da servidão? Não é ainda verdade que, segundo inúmeros teoremas de Spinoza, a alegria do homem terá mais vivacidade e apreço quando não for imediata, que ela deve primeiro triunfar sobre a Tristeza?” Por sua vez, Homero (2019, p. 15-6), em seu *Entre Servidão e Liberdade*, discutiu os termos servidão e liberdade no sentido clássico da *transitio*, que é utilizada no pensamento de Pascal para explicar a condição humana situada entre dois abismos: o nada e o infinito. Assim, diante dessa transição, o pensador francês teria se preocupado com um meio, ou melhor, o “entre-dois”. Por conseguinte, Homero (2019, p. 17) resgata essa noção pascaliana e defende a ideia de uma transição na ética spinozana entre servidão e liberdade a partir da problemática dos variáveis graus de perfeição ou potência humana. O pesquisador spinozano conclui, então, que a servidão e a liberdade, tratados como graus ou variáveis de potência, são inseparáveis.

<sup>217</sup> Relatando o contexto da tradição clássica que inseriu esta problemática da ação humana, do que podemos e o que não podemos, diz Chauí (2011, p. 194) que, isso “retoma a questão ética tal como formulada por Aristóteles, a saber, como resposta à pergunta: o que depende de nós? Ou, na formulação estoica: o que está e o que não está em nosso poder? A resposta aristotélica, conservada pela tradição, fora: não dependem de nós ou não estão em nosso poder o que se faz por necessidade natural e por ação contingente da fortuna; depende de nós ou está em nosso poder o possível.”

externas dos afetos<sup>218</sup>. O Prefácio à Parte IV discute muitas questões, entre elas sobre o finalismo, a perfeição e a imperfeição, como vimos no capítulo 1. Logo no início deste prefácio temos o seguinte:

Chamo Servidão à impotência humana para moderar e coibir os afetos; com efeito, o homem submetido aos afetos não é senhor de si, mas a senhora dele é a fortuna em cujo poder ele está de tal maneira que frequentemente é coagido, embora veja o melhor para si, a seguir porém o pior. (E4Pref, SO2, p. 205).

Por essa passagem, Spinoza define a servidão, em outras palavras, como a nossa incapacidade para moderar (*moderandis*), que não é a mesma coisa de simplesmente refrear, controlar ou imperar, e coibir os afetos. O *moderare* é, antes de tudo, não medida ou mensuração, mas moderação; é um termo técnico de imposição realizada por um indivíduo, o *dominus* (senhor ou mestre) que deliberou ou decidiu acerca de alguma coisa. Mas que tipo de afetos devemos moderar e coibir para “escapar” à Servidão? Conforme diz Spinoza, seriam aqueles afetos passivos ou tristes, aqueles afetos que nos fazem padecer, ou seja, as paixões (como vimos, atribuímos ao afeto tanto a ação como a paixão) que diminuem nossa potência. Assim, os homens pensam, inadequadamente, noções como bem e mal, perfeito e imperfeito, que não passam de modos de pensar, ou seja, são efeitos da impotência humana, pois a servidão é um poderio sobre o homem. Devemos nos atentar para alguns termos técnicos aqui, como por exemplo, o de “senhor de si” ou juiz de si próprio (*sui juris*)<sup>219</sup> e fortuna (*fortunae juris*)<sup>220</sup>.

Ainda no trecho do prefácio citado acima, Spinoza cita a famosa máxima do poeta latino Ovídio: *Video meliora, proboque. Deteriora sequor*<sup>221</sup>. Esta expressão demonstra a total passividade humana diante daquilo que, paradoxalmente, parecendo ter consciência das coisas más, ao invés de aceitar aquilo que aumenta sua potência, o homem se ilude ao cair voluntariamente na sua impotência. A servidão, então, diz respeito tanto à impotência humana

<sup>218</sup> Cf. CHAUI, *Nervura do Real II*, 2016, p. 383.

<sup>219</sup> Como bem explicou Aurélio (2000, p. 210), sobre a diferença entre *esse sui juris* e *esse alterius juris*: “Ser autónomo, *esse sui juris*, é ter o poder de repelir o desejo de domínio de outrem, de maneira a ser o próprio a causa adequada das suas acções. Pelo contrário, *esse alterius juris*, é estar física ou psicologicamente sujeito ao domínio de alguém, não fazendo senão o que este determina.” Ainda sobre o termo *sui juris*, Aurélio (2009) optou por traduzi-lo, diferenciando-se das traduções de M. Chaui para “senhor de si”, como “jurisdição de si” em uma nota à tradução do *Tratado Político*: “[...] o conceito de *sui juris*, que traduzimos por ‘estar sob a jurisdição de si próprio’. [...] A opção adotada é, apesar de tudo, a que me parece mais próxima da concepção espinosana, se bem que se lhe possa apontar a ‘infidelidade’ de, ao traduzir ‘direito’ por ‘jurisdição’ [...]” (TP2/9, SO3, p. 280, nota 2).

<sup>220</sup> Sobre a utilização desse termo fortuna, que remonta ao sentido maquiaveliano de circunstância favorável ou desfavorável e referida aos bens incertos cf. TTPPref, SO3, p. 5.

<sup>221</sup> Para outras ocorrências dessa máxima, presente na obra *Metamorfoses*, VII, 20-21 de Ovídio, temos: “[...] os homens são comovidos mais pela opinião do que pela verdadeira razão, e porque o conhecimento verdadeiro do bem e do mal excita comovções do ânimo e frequentemente cede a todo gênero de lascívia; donde o dito do poeta [Ovídio]: *Vejo o melhor e o aprovo, sigo o pior.*” (E4P17S, SO2, p. 221). Spinoza refere-se à máxima também numa carta a Schuller. Cf. Ep58.

diante de paixões tristes como ao seu “aumento imaginário da força para existir e sua diminuição real [...]” (CHAUI, 2011, p. 90). A servidão é o enfraquecimento da força interna do *conatus* por forças externas que o submetem. Oposta à liberdade, a servidão é a determinação por causas externas, ideias inadequadas e paixões tristes. O indivíduo da servidão é aquele que é servo, *alterius juris* levado ao máximo, isto é, está sob o poder e jurisdição de outro, e para explicar estes casos, Spinoza empregou vários conceitos jurídicos tomados do direito romano, como *sui juris*, *obnoxius*, *moderandis*, *coercendis*, *coactus sit*, entre outros. *Obnoxius* diferencia-se de *alterius juris*, pois enquanto aquele diz respeito a estar submetido, este se refere ao poder de outrem. Este rigor terminológico explica-se pelo que Chauí (2016, p. 383) explicitou como a *prima significatio* da servidão que faz Spinoza, ou seja, um estudo sobre a significação primeira de um conjunto de termos que constituem o vocabulário de servidão. O indivíduo em estado de servidão<sup>222</sup> é aquele que se encontra desapaixonado do discernimento e que confunde o útil próprio com o útil comum.<sup>223</sup> Para tanto, Spinoza faz uma distinção entre o homem conduzido apenas pelo afeto (servo) e o conduzido pela razão (livre):

[...] o primeiro, queira ele ou não, faz [age] aquilo que ignora ao máximo; o segundo, porém, não se comporta à maneira de ninguém, a não ser à sua própria, e faz [age] somente o que sabe ser o primordial na vida e que por isso ele deseja ao máximo; por isso, ao primeiro, chamo servo, mas ao segundo chamo livre [...]. (E4P66S, SO2, p. 260).

No âmbito mais preciso da política, no TP e no TTP, por exemplo, essa dicotomia entre servo e livre da ética aparecerá como o escravo e o súdito<sup>224</sup>. O problema da servidão na política spinozana se expressará, principalmente, nos regimes da superstição<sup>225</sup> do poder teológico-político e nos governos tirânicos controlados por um só. Neste sentido, se por um lado há a impotência como condição humana, de uma sujeição (*alterius juris*), há também a possibilidade de certa autonomia como aquele que é senhor de si mesmo (*sui juris*). Para

<sup>222</sup> Conforme estabeleceu Delbos (2016, p. 120), relacionando esse estado de servidão e a fortuna, “O estado de servidão é sobretudo um estado de acaso onde tem lugar para a boa e para a má fortuna; é uma falta de certeza que faz com que as nossas alegrias sejam comprometidas, que nossas tristezas durem; a beatitude que nós perseguimos com toda força do nosso ser não passa de um sonho, que a realidade às vezes confirma, às vezes desmente; e é precisamente nossa maior miséria considerar a beatitude apenas um sonho, embora a vida prometa e a verdade a contenha.”

<sup>223</sup> Cf. AURÉLIO, 2000, p. 211.

<sup>224</sup> Conforme distinguiu Aurélio (ibid), “A distinção entre escravo e súdito transfere, pois, a questão do esse *sui juris* para a esfera do interior de cada um, onde podemos ainda encontrar novas gradações. De fato, o súdito, obedecendo, faz o que é do seu interesse, motivo pelo qual é de esperar que se recuse a obedecer quando não for esse o caso; o escravo, obedecendo, faz o que pode em ordem à sobrevivência, mas ninguém espera que continue a fazer o mesmo assim que tiver oportunidade de se recusar.” Sobre isso, nas palavras de Spinoza, cf. TP5/4.

<sup>225</sup> “A superstição sustenta um ciclo de medo e servidão, que mantém os homens presos a ideias inadequadas quanto à divindade, ignorantes das causas necessárias de seus desejos e ações, escravos da crença em poderes soberanos, em deuses de vontades tirânicas e misteriosas.” (STERN, 2016, p. 79).

Spinoza, os homens são, muitas vezes, sujeitos à servidão ora porque ignoram as causas que o levam ao conhecimento de Deus (substância absolutamente infinita) ora porque simplesmente são ignorantes voluntários: “A servidão é realmente voluntária, mas sob a condição de precisar que a vontade do indivíduo é apenas a crença que mostra a adesão à sua própria sujeição.”<sup>226</sup> Étienne de La Boétie, em seu clássico *Discurso sobre a Servidão Voluntária*, mostrou os motivos que levam uma multidão a se permitir ser escravizada cega e voluntariamente. Além disso, o que leva as pessoas a obedecerem a uma só governante. Segundo o pensador francês, entre ser livre ou ser súdito, o povo acaba preferindo este último<sup>227</sup>. Numa perspectiva spinozana, na servidão voluntária, a pessoa jurídica (*sui juris*) perde seus direitos tornando-se *alienus juris* caindo sob o direito de outrem. La Boétie nos alertou que, o maior problema é que o próprio povo, muitas vezes, constrói seu tirano, pois a partir do momento que muitos doam seus olhos, suas mãos e corpos, para resumir seus direitos doados, como a vida e a liberdade, para uma só pessoa, esta será mais dotada desses direitos nos comandando com uma força maior<sup>228</sup>.

Como veremos no nosso terceiro e último capítulo, sobre a política, ficará claro que Spinoza foi um seguidor de Maquiavel no campo da experiência e do realismo político, a quem se referiu como o “agudíssimo florentino”<sup>229</sup> no *Tratado Político*. Sabendo dessa influência, dentro do contexto ético sobre a servidão humana, o pensador holandês resgatou da filosofia maquiaveliana, a questão da fortuna<sup>230</sup> como um acaso que fundamenta a ação servil do homem. O problema acerca do poder da fortuna (*fortunae potestate*) remonta desde Aristóteles, com as noções de acaso e contingência<sup>231</sup>. No entanto, combatendo a contingência e a metafísica do possível, a filosofia spinozana está mais próxima de Maquiavel como veremos. No Capítulo 25<sup>232</sup> de *O Príncipe*, temos: “Não me é conhecido que muitos têm tido a opinião de que as coisas do mundo são governadas pela fortuna e por Deus, de sorte que a

<sup>226</sup> RIZK, 2006, p. 111.

<sup>227</sup> “[...] Que vício, ou antes, que vício infeliz ver um número infinito de pessoas não obedecer mas servir, não serem governadas mas tiranizadas, não tendo nem bens, nem parentes, nem mulheres nem crianças, nem sua própria vida que lhes pertença; aturando os roubos, os deboches, as crueldades, não de um exército, de um campo bárbaro contra o qual seria preciso despender seu sangue e sua vida futura, mas de um só;” (BOÉTIE, 1982, p. 12-3).

<sup>228</sup> Cf. BOÉTIE, 1982, p. 16.

<sup>229</sup> A origem do epíteto encontra-se já na seguinte passagem: “Os meios, porém, de que deve usar um príncipe que se move unicamente pelo desejo de dominar para poder fundar e manter um estado, mostrou-os o agudíssimo Maquiavel desenvolvidamente, embora não pareça bastante claro com que fim.” (TP5/7, SO3, p. 296).

<sup>230</sup> “fortuna, ae, f. fortuna; sorte; felicidade; acaso; riqueza; qualidade; quinhão; partilha; *fortuna secunda*, prospera, boa sorte; *fortuna adversa, misera*, má sorte.” (Dicionário Latim-Português/Português-Latim, 2012, p. 197).

<sup>231</sup> Cf. CHAUI, 2011, p. 121.

<sup>232</sup> Capítulo que tem como subtítulo *De quanto pode a fortuna nas coisas humanas e de que modo se deve resistir-lhes*.

prudência dos homens não pode corrigi-las, e mesmo não lhe traz remédio algum.”<sup>233</sup> Para o pensador italiano, independente de qualquer livre-arbítrio, a fortuna é árbitra de uma metade de nossas ações, mesmo que governemos a outra metade. O poder da *fortuna* existe onde não há uma resistência organizada. Sem controle ou impedimento, é uma região sem represas e sem obstáculos. Por este motivo, “[...] quando um príncipe se apoia totalmente na fortuna, arruína-se segundo variações daquelas.” (MAQUIAVEL, 1987, p. 104). Porém, o florentino fez da *virtù*<sup>234</sup> o poder para o príncipe escapar da fortuna. Para os estoicos, a reta razão tinha o poder sobre o desejo, o que foi negado por Spinoza, e era capaz de criar circunstâncias para dominar e alterar esse desejo. Isso porque a tradição estoica trabalhou com a dicotomia entre desejo e virtude e fortuna e vontade.

Spinoza, por sua vez, explicou o problema da fortuna em contrapartida com a liberdade (necessidade versus contingência) na medida em que entendemos que há uma diferença entre a “ordem comum da natureza” e a “ordem necessária da Natureza”. Assim, a fortuna, como acaso, nos arrasta para várias direções<sup>235</sup>, conforme somos afetados por várias coisas exteriores, pois não depende sempre de nós livrarmos-nos delas dada a determinação da natureza. No entanto, alguns comentadores têm apontado um fatalismo em Spinoza, uma vez que a “potência humana é bastante limitada e infinitamente superada pela potência das causas externas e por isso não temos um poder absoluto de adaptar para nosso uso as coisas que estão fora de nós.” (E4ACap32, SO2, p. 276). Vimos, aqui, que existe um problema que arriscaria a potência humana por conta de causas externas que poderiam superá-la. A servidão, como dito mais acima, significa essa impotência oriunda por afetos mais fortes que nós. Antes de tudo, devemos lembrar o que o pensador holandês nos diz no Axioma único ao *De Servitute Humanâ*: “Na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída”. (E4Ax, SO2, p. 210).

Assim, independente de qual afeto seja mais forte que minha potência submetendo-a, é uma verdade universal e aceita, para Spinoza, que existam outras potências que podem suprimir a minha, pressupondo com isso que exista um grau *ad infinitum* de

<sup>233</sup> MAQUIAVEL, 1987, p. 103

<sup>234</sup> Fontainer (2007, p. 135-7) faz um apanhado histórico sobre o termo latino *virtus*, de Cícero a Spinoza, mostrando que, relacionado à força (*fortitudo*), significa virtude e valentia. Mas a *virtù* de Maquiavel teria uma relação com o latino *virtus*? É o que nos esclarece Vinícius Soares de Campos Barros (2014, p. 55, grifos do autor): “Virtude ou *virtù*, no italiano de Maquiavel, provém de *vir* que, em latim, significa homem. Assim, para o secretário florentino, *virtù* vincula-se a *valor, capacidade, determinação, energia, engenhosidade e proeza*.”

<sup>235</sup> Spinoza exemplificou bem esse estado de fortuna da vida humana no *De Affectibus*: “[...] somos agitados por causas externas de muitas maneiras e que flutuamos tal qual as ondas do mar agitadas por ventos contrários, ignorantes de nosso desenlace e do destino.” (E3P59S, SO2, p. 189).

potência de outras coisas singulares. Já nas primeiras proposições da Parte IV, o filósofo holandês é muito realista em relação à finitude da potência humana enquanto ela é apenas uma parte da natureza e está sujeita às várias potências de causas exteriores: “Nós padecemos apenas enquanto somos uma parte da Natureza que não pode ser concebida por si sem as outras.” (E4P2, SO2, p. 212). Na proposição seguinte diz: “A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é infinitamente superada pela potência de causas externas.” (E4P3, SO2, p. 212). Isso mostra que o nosso *conatus* estará sempre e necessariamente sujeito à potência de coisas exteriores se ele não for mais potente que esta. Pode até parecer certo exagero quando Spinoza afirma que a nossa potência é “infinitamente superada” (*infinite superatur*)<sup>236</sup>. Porém, como o filósofo holandês explica, este estado da potência humana superada por causas exteriores marca um tipo de subordinação característica da servidão: “a potência humana é definida pela potência de outra coisa [...]” (E4P3D, SO2, p. 212).

A partir da proposição 5, Spinoza mostra que a força e o crescimento de uma paixão, ou seja, de um afeto passivo ou triste, pode superar nossa potência de perseverar no ser, na medida em que é definida por causas externas. Por consequência, essa força supera as demais ações ou a potência humana “de tal maneira que o afeto adere pertinazmente ao homem.” (E4P6, SO2, p. 214). Adiante, Spinoza resumirá o estado de servidão humana pela nossa submissão às paixões: “Enquanto os homens estão submetidos às paixões, não podem ser dito convir em natureza.” (E4P32, SO2, p. 230). Os homens não convirão em natureza porque para uma coisa convir em natureza ela deve convir em potência e não em impotência ou negação (em paixão). Por fim, Spinoza nos guia para a possível superação dessa impotência na *Ética*, como veremos adiante, a partir da potência da mente ou da razão ante os afetos passivos, pois somente assim, não seremos dominados absolutamente porque moderaremos os afetos, através da potência (*conatus*), para que possamos chegar ou aproximar-se da condição de homem livre. Além disso, a condução da razão será fundamental para o exercício de liberdade, o poder sobre os afetos e sobre a servidão na qual o homem está submetido às circunstâncias instáveis. Mas esta questão caberá ser explicada posteriormente em outro lugar.

---

<sup>236</sup> Logo após, no final do Apêndice à Parte IV, Spinoza retomará esta questão admitindo que a potência humana não tenha o poder absoluto diante das coisas exteriores: “Mas a potência humana é bastante limitada e infinitamente superada pela potência de causas externas; e por isso não temos um poder absoluto [*potestatem absolutam*] de adaptar para nosso uso as coisas que estão fora de nós. [...]” (E4ACap.32).

### 3.2.1 A problemática do bem e do mal: o útil e o nocivo em Spinoza

A ética de Spinoza é, sem dúvida, não normativa, pois não tem a preocupação de prescrever normas para agir, um dever ser (uma deontologia), mas antes propõe uma reflexão sobre a potência de agir, de existir e de pensar. Em outras palavras, há uma preocupação em separar aquilo que diz respeito às leis humanas, que se impõem geralmente como coisas contingentes com pretensões imaginativas e transcendentais, e às leis da natureza, onde o que acontece é a mais pura necessidade do plano de imanência. Foi a partir desse contexto que o autor holandês propôs, desde o Apêndice ao *De Deo*, como vimos, uma denúncia ao que ele chamou de “asilo da ignorância”, criticando noções (preconceitos finalistas, modos de imaginar) como bem, mal, ordem, confusão, beleza, feiura, etc. Neste subtópico, faremos uma análise (Parte III e IV da *Ética* e outras obras como o KV, CM<sup>237</sup> e Ep) acerca do bem e do mal em Spinoza, mostrando que, para além da crítica ontológica a estes conceitos<sup>238</sup>, bem e mal, ou antes, bom e mau realizam um papel central na ética<sup>239</sup>, embora representem diferentes estados de potência e de afetividade dos modos finitos. Desde a Parte I da *Ética*, o problema do bem e do mal aparece como um dos principais pontos de discussão. Há uma denúncia contra a convenção dos homens à natureza, pois estes por conveniência ou não, acham bom ou mau tudo aquilo que lhes agrada ou desagrade. Mas, diz Spinoza, encontra-se aí uma forte relatividade, pois “o que a um parece bom, a outro parece mau.” (E1A, SO2, p.

<sup>237</sup> Nos *Pensamentos Metafísicos*, o problema do bom e do mau, por exemplo, foi debatido na Parte I, capítulo 6 (*Do uno, do verdadeiro e do bom*). Segundo Spinoza, “Uma coisa considerada sozinha não é dita nem *boa* nem *má*, mas apenas relativamente a outra, à qual é útil adquirir aquilo que ela ama, ou o contrário; e por isso cada coisa, em relações diversas, pode ao mesmo tempo ser dita boa ou má.” (CM1/6 N°9, SO1, p. 247, grifos do autor). Em seguida, o pensador holandês caracteriza Deus como “sumamente bom” (*summè bonus*), sendo o útil para todos. Sobre isso, explica Jaquet (2009, p. 275), que este sumo bom diz respeito à beatitude e à felicidade eterna do homem a partir de Deus. No entanto, questiona a pesquisadora francesa: “É difícil compreender como Spinoza pode dizer que bem e mal são denominações relativas e ao mesmo tempo valorizar a pesquisa de um *summum bonum*. [...] Não haveria aí a incoerência reveladora da falência de um sistema incapaz de evitar o uso das ficções que ele denuncia?” No entanto, como irá explicitar Jaquet, Spinoza não cai nessa contradição, mas antes, utiliza-se conceitualmente de termos da tradição como sumo bem, beatitude, e lhes empregam um sentido outro longe de qualquer transcendência. Neste mesmo capítulo do CM, Spinoza reforça que tanto o bom e o mau como a perfeição, são relativos. (CM1/6 N°13).

<sup>238</sup> No Apêndice à *Ética* I, diz Spinoza ao criticar as noções dos ignorantes de Bem e Mal: “De fato, chamaram *Bem* a tudo que conduz à boa saúde e ao culto de Deus, e *Mal*, por outro lado, ao que é contrário a isso.” (E1A, SO2, p. 81, grifos do autor).

<sup>239</sup> Sobre isso, como bem observou Jaquet (2009, p. 274), que defende uma positividade das noções de bem e mal, “Após ter reduzido bem e mal a simples maneiras de pensar, Spinoza defende na realidade, contra toda expectativa, que, ‘apesar disso, nos será útil conservar esses vocábulos’. Assim, paradoxalmente, a libertação da servidão não passa pela supressão, mas pela manutenção das noções morais. Não apenas Spinoza opera uma reforma nestes conceitos, mas também lhes atribui o estatuto de definições.” Nessa mesma linha interpretativa, Homero (2019, p. 112) defende que o filósofo spinozista, por exemplo, poderia ser aquele que destruindo antigos valores absolutos e fins transcendentais, não deixaria de reinventá-los numa outra perspectiva: “Ainda que as noções de bem, mal, etc. nada digam da realidade, sabemos que organizam o real e por conseguinte a vida das pessoas dando contornos peculiares ao mundo humano. [...] os homens não escolhem forjarem valores e fins, fazem-no necessariamente.”

83). Há uma relatividade, como vimos no Capítulo 1, de juízos, gostos e opiniões baseados exclusivamente naquilo que os homens julgam conforme a disposição de seus cérebros; eles imaginam mais do que entendem.

A princípio, a exposição sobre o bem e o mal no Apêndice ao *De Deo* mostra-se como a primeira tratada por Spinoza na *Ética*. Em seguida, somente no *De Affectibus* que o problema do bem e do mal será retomado, mas com outra perspectiva. Enquanto no *De Deo*, bem e mal, ou bom e mau, foram vistos apenas como preconceitos ou modos de imaginar, no *De Affectibus*, bem e mal se configurarão como duas características da afetividade humana. No entanto, antes da *Ética*, o bem e o mal já fora objeto de estudo do *Breve Tratado*. É o que veremos aqui. Tanto na Primeira parte (*de Deus e de quanto Lhe pertence*), capítulo 10, como na Segunda Parte (*do homem e de quanto lhe pertence*) do KV, mais precisamente os capítulos 4 e 14, são dedicados ao bem e o mal. O problema inicial é saber o que são bem e o mal em si mesmos: se são entes de razão (*entia rationis*) ou entes reais (*entia realia*) no que o filósofo holandês responde:

[...] o bem e o mal não são outra coisa senão relações, então está fora de dúvida que devem ser colocados entre os *ENTIA Rationis*, pois jamais se disse que algo é bom, senão em relação a outro que não é tão bom ou não nos é tão útil como o primeiro. (KVI/10/2, SO1, p. 49).

Assim, o bem e o mal aparecem como coisas que não existem em si mesmo (por isso não são reais), nós que concebemos na realidade a partir das nossas relações entre as coisas que julgamos boa ou má, melhor ou pior. Quando dizemos que algo é bom “não se diz outra coisa senão *isto concorda com a ideia geral que nós temos de tais coisas.*” (KVI/10/3, SO1, p. 49, grifo do autor). As coisas devem concordar com suas ideias particulares e não por uma ideia geral, pois não são entes reais. Na Parte II do KV, no capítulo 4, Spinoza fala de um bem e de um mal do homem de acordo com a ideia de uma perfeição<sup>240</sup> que poderíamos nos aproximar: “chamaremos bom tudo o que nos aproxima dessa perfeição, e mau o que, pelo contrário, nos impede de alcançá-la ou não nos aproxima dela.” (KVII/4/6, SO1, p.60). Em seguida, nosso filósofo holandês irá tratar sobre o bom e o mau no âmbito das paixões, mostrando que o homem perfeito, então, será analisado segundo o critério do bem e do mal: “[...] nós as consideraremos uma após outra e começaremos com a *admiração*. Essa paixão, porque nasce da ignorância ou do prejuízo, é uma imperfeição no homem que estão sujeito a tal perturbação. [...]” (KVII/4/11, SO1, p. 61, grifo do autor).

Por fim, no capítulo 14 da Parte II do KV, o pensador holandês ao falar sobre o pesar, nos diz sobre o bem e o mal nas paixões. O que é o pesar? É uma tristeza nascida por

<sup>240</sup> Sobre o problema da perfeição humana, veremos mais adiante no tópico 3.4.



um bem que perdemos e que não temos a esperança de recuperá-lo. (KVII/14/1). Contra essas paixões tristes, como o pesar e o ódio, Spinoza aconselha que o homem deve amar a Deus: “por isso, propomos como regra firme e inabalável que Deus é a causa primeira e única de todo o nosso bem, e é quem nos livra de todo nosso mal.” (KVII/14/4, SO1, p. 77). Somente nesse sentido, Deus aparece como aquilo que será causa do meu bem e mal.

Por sua vez, retomemos a *Ética*. “Quem odeia alguém se esforçará para fazer-lhe mal, a não ser que tema originar-se daí um maior mal para si; ao contrário, quem ama alguém se esforçará, pela mesma lei, para fazer-lhe bem.” (E3P39, SO2, p. 169). Spinoza fala aqui de dois afetos distintos, o amor enquanto um afeto ativo que promove o bem, e o ódio enquanto afeto triste que promove o mal<sup>241</sup>. Que há uma relação entre os afetos e as noções de bem e mal parece evidente, mas ainda não está claro o que é esse bem e esse mal. Assim, antecipando a análise profunda que fará sobre o bem e o mal somente na Parte IV da *Ética*, diz Spinoza no escólio da proposição acima:

Por bem [*bonum*] entendo aqui todo gênero de Alegria e, além disso, o que quer que conduza a ela, sobretudo o que satisfaz a carência, seja qual for. Por mal [*malum*] entendo todo gênero de Tristeza, sobretudo o que frustra a carência. [...] chamamos bom [*bonum*] ao que desejamos; e, conseqüentemente, denominamos mau [*malum*] aquilo a que temos aversão; portanto, cada um, por seu afeto, julga, ou seja, estima o que é bom, mau, melhor, pior e, por fim, o que é ótimo e o que é péssimo. (E3P39S, SO2, p. 170).

Nessa passagem, vemos que, para Spinoza, o bem e o mal, em geral, dizem respeito à Alegria e à Tristeza (e aqui incluímos todos os afetos relacionados a estes dois gêneros). Há uma carência, não como falta essencial do ser, mas como aquilo que, dependendo da forma como ele é afetado, ele acreditará que carece de algo ou que satisfaz o que carecia.<sup>242</sup> O bem e o mal, nesse sentido, aparecem sinônimos de satisfação e frustração de nossas carências. Em seguida, o pensador holandês nos define bom e mau: é o que desejamos ou aquilo que temos aversão, o que é ótimo ou péssimo. É interessante notar que tanto os termos bem/bom como mal/mau em latim aparecem escritos da mesma forma, como *bonum* e *malum*. No entanto, pela forma como são definidos, percebemos que bem e mal dizem respeito a uma explicação mais geral (“todo gênero” de alegria ou tristeza, por exemplo) enquanto bom e mau teriam uma explicação mais específica. Ou seja, enquanto bem e mal se dirigiriam para uma totalidade de seres, bom e mau se dirigiriam para uma singularidade de cada ser. Como

<sup>241</sup> Como bem explicou Chauí (2016, p. 458), “[...] a alegria e o amor são bons, desde que não sejam arrastados pelo excesso. Em contrapartida, assim como a tristeza é diretamente má, também ‘o ódio nunca pode ser bom’, conforme enuncia a proposição 45 e, completa o corolário 1, são maus os afetos a eles relacionados, como a inveja, o escárnio, o desprezo, a ira e a vingança.”

<sup>242</sup> Daí porque o homem deseja as coisas chamando-as de boas, não porque são boas em si mesmas, mas porque eles a imaginam como boas e capazes de suprir suas carências ou necessidades. Cf. E3P9S.

veremos, para Spinoza, bem e mal são noções transcendentais e imaginárias quando impostas para uma maioria, daí porque ele distancie-se da tradição metafísica que considerara um bem e um mal absolutos no mundo. Mas por isso mesmo, também fica claro porque não há contradição do pensador holandês em utilizar *bonum* e *malum* igualmente para bem/bom e mal/mau: há uma ruptura do bem e mal como absolutos a favor da relatividade desses conceitos<sup>243</sup>.

Depois de oferecer alguns exemplos práticos, de pessoas que agem conforme o bom e o mau, Spinoza conclui: “cada um, por seu afeto, julga uma coisa boa ou má, útil ou inútil.” (E3P39S, SO2, p. 170). Assim, temos uma nova definição para bom e mau que ficará ainda mais clara quando analisarmos sobre o bem e o mal na Parte IV da *Ética*: o bom é o útil (*utilem*) e o mau é o inútil (*inutilem*). Todavia, esse inútil também será interpretado por Spinoza como aquilo que nos é nocivo (*noxium*) ou ruim, pois longe de significar uma simples indiferença, essa inutilidade diz respeito a tudo aquilo que diminui nossa potência de agir e de pensar por afetos tristes. Antes de entrarmos na problemática do bem e do mal no *De Servitute humanâ*, caberá uma análise sobre o problema do mal, um dos pontos centrais que o pensador holandês discutiu em suas cartas, as famosas correspondências sobre o mal<sup>244</sup>. O que deveria ser uma correspondência entre filósofos comprometidos com a busca da verdade se transforma numa grande disputa que envolverá de um lado o racionalismo de Spinoza e a teologia calvinista de seu amigo Blyenbergh. Na primeira carta, Blyenbergh faz algumas objeções a partir de sua leitura dos PPC e do CM de Spinoza. Ele se espanta com o fato de ali ter encontrado que, segundo Spinoza, não haveria um mal já que, não existindo mal no movimento ou na vontade da alma, o mal também não poderia ser causado por Deus, mesmo que ele fosse causa da tendência de cada movimento dos seres: “Nem vós nem o senhor Descartes parecem ter resolvido a dificuldade, ao dizer que o mal é um *não-ser* ao qual Deus nada em contribui [...]” (Ep18, SO4, p.83). Não entendendo bem o que Blyenbergh tinha em mente em relação ao mal, Spinoza responde em outra carta: “Quanto a mim, não posso concordar que o mal e o pecado sejam alguma coisa de positivo, e menos ainda que o que

---

<sup>243</sup> Para Spinoza, não se trata de julgar com valores absolutos de bem e mal, mas perceber a diferença dos modos de existência, como o bom e o mau. Segundo Deleuze (2002, p. 31), “A lei é sempre a instância transcendente que determina a oposição dos valores Bem/Mal, mas o conhecimento é sempre a potência imanente que determina a diferença qualitativa dos modos de existência bom/ mau.”

<sup>244</sup> Trata-se de um conjunto de oito cartas (Ep18-24 e 27) de dezembro de 1664 a junho de 1665 entre Spinoza e seu amigo Willem van Blyenbergh (1632-1696), que ficaram conhecidas como “as cartas do mal”. Sobre essas correspondências, analisa Deleuze (2002, p. 37) que são “de grande interesse psicológico. Blyenbergh é um corretor de sementes que escreve a Espinosa para questioná-lo sobre a problemática do mal. De início, Espinosa acredita que seu correspondente é movido pela procura da verdade. Ele percebe rapidamente que Blyenbergh demonstra antes de tudo uma disposição pela disputa, pelo desejo de ter razão e pela mania de julgar: mais do que um filósofo, ele é um teólogo calvinista amador.”

quer que seja possa ser ou acontecer contra a vontade de Deus.” (Ep19, SO4, p. 88). Assim, não só o mal não existe, como é impróprio falar de um mal quando se diz que os homens pecam contra Deus ou o ofendem. O pecado não existe porque contém as marcas da imperfeição e com isso não pode exprimir qualquer realidade.

Em seguida, nessa mesma carta, Spinoza demole um dos pilares do criacionismo cristão ao dizer que Adão não pecou contra as leis de Deus nem tampouco desagradou este. O mal, diz o nosso filósofo, é apenas uma privação; ela não é “algo positivo, mas só assim é chamada com respeito ao nosso entendimento e não com respeito ao entendimento de Deus.” (Ep19, SO4, p. 91). Na carta seguinte, seu correspondente ainda continua inconformado com alguns pontos expostos por Spinoza: “Deus, é, pois, o autor do mal? – , vós negais que ‘o pecado seja algo de positivo’ e acrescentais que ‘não se pode dizer impropriamente, que nós pecamos contra Deus.’” (Ep20, SO4, p. 99). Blyenbergh conclui que, como o mal não é nada ou uma privação, logo a existência não é um mal ou uma imperfeição e que o mal poderia nascer das coisas existentes. Ele questiona também Spinoza quanto a essa privação, que seria uma perda de perfeição do homem. O problema, diz o correspondente de Spinoza é que se Deus não tem nenhum conhecimento do mal, e se o mal não existe, como Deus poderia punir? Assim, parece haver um desespero por parte do calvinista que, diante da ausência do mal, não haveria punição divina para os pecadores e criminosos. Em resposta, Spinoza mostra-se explicitamente desconfortável com a comunicação de seu correspondente: “[...] não me parece que um intercâmbio de cartas entre nós possa servir ao nosso aprendizado.” (Ep21, SO4, p. 126). Nosso autor continua afirmando o que entende por privação, ou seja, que é apenas a falta de certa coisa, um ente de razão. Quanto ao espanto de Blyenbergh se Deus não punisse um crime ou pecado cometido e como se poderia impedi-los, Spinoza rebate-o respondendo que lhe causa grande surpresa que seu amigo, numa linguagem antropomórfica, trate Deus como um juiz que aplica penas.

Em outra carta, Blyenbergh questiona Spinoza ao pressupor que se tudo é medida pelo grau de perfeição (na concepção spinozana), os crimes poderiam ser agradáveis a Deus tanto quanto a justiça, pois “em realidade, não há erros, não há crimes, e tudo o que existe não pode conter senão a essência que Deus lhe deu, essência que, seja qual for, envolve uma perfeição.” (Ep22, SO4, p. 140). Em resposta, o autor da *Ética* (Ep23) explica, mais uma vez, a relatividade do mal<sup>245</sup> ao afirmar que, aquilo que se diz erro, crime ou mal não diz nada a

---

<sup>245</sup> Segundo Deleuze (2002, p. 40, grifos do autor), Spinoza mostra a relatividade do bem e mal, por exemplo, a partir de sua explicação da relação entre composição/decomposição e conveniência/inconveniência: “Será concebido como bom todo objeto cuja relação se compõe com o meu (*conveniência*); será concebido como mau

respeito da essência e que Deus não pode ser a causa do mal. Como exemplo, Spinoza narra o caso do matricídio de Nero e de Orestes. A ação de ambos foi a mesma, mas qual dos dois agiu de forma mais “correta” ou menos criminosa?<sup>246</sup> O ato de matar uma pessoa em si não é válida por si mesma se foi algo justo ou injusto, bom ou ruim. No entanto, Spinoza ressalta que Nero ao matar sua mãe ele o fez de modo ingrato, impiedoso, insubmisso (nisso consiste seu verdadeiro crime). Sendo assim, ele difere de Orestes que fez por vingança por que sua mãe matou seu pai Agamenon. Sobre a questão de Blyenbergh, sobre como Deus veria, por exemplo, o homem justo e o homem ladrão, diz Spinoza, que nem um nem outro agradaria ou desagradaria a Deus. E se existe uma diferença entre eles é que o justo é aquele que conhece mais a si mesmo e a Deus que o ladrão.

Nossa última análise acerca do bem e do mal em Spinoza perpassará pela quarta parte da *Ética* e, a partir disso, poderemos entender em que medida esse problema passará por um tratamento mais desenvolvido e com outros sentidos daqueles encontrados no KV, CM, Ep, *De Deo* e *De Affectibus*. Logo no prefácio ao *De Servitute humana*, quando Spinoza apresentou o que chamou de noções ou preconceitos, modos de imaginar, o bem e o mal é retomado tal como vimos no *De Deo*. Bem e mal não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas, são apenas modos de pensar que formamos por compararmos as coisas entre si: “Por exemplo, a Música é boa para o Melancólico, má para o lastimoso; no entanto, nem boa nem má para o surdo.” (E4Pref, SO2, p. 208). Como vimos, Spinoza buscou conservar esses vocábulos da tradição moral empregando-os num novo sentido porque ele viu que, mesmo sendo relativos, o bem e o mal são aplicados à ética para distinguir as ações e as paixões humanas. A par de uma proposta de um “modelo de natureza humana” (como

---

todo objeto cuja relação decompõe o meu, com o risco de compor-se com outros (*inconveniência*).” Em outra abordagem, em um de seus cursos sobre Spinoza, mais precisamente sobre a correspondência com Blyenbergh, Deleuze (2012, p. 137) explica que o que há em discussão, é a natureza do vício e da virtude que nada seriam senão relações de composição e decomposição e que são essas noções de vício e virtude que Spinoza utilizará como critério para diferenciar o bom do mau. Ainda sobre as relações de composição e decomposição, Deleuze (2002) articula o problema às chamadas leis dos encontros (*occursus*). O Mal é um mau encontro afetivo: “Todos os fenômenos que agrupamos sob a categoria do mal, doenças, morte, são deste tipo: mau encontro, indigestão, envenenamento, intoxicação, decomposição de relação.” (DELEUZE, 2002, p. 28). Para exemplificar ainda mais, o filósofo francês nos dá o exemplo do próprio Spinoza sobre o veneno que decompõe o sangue “[...] isto é [que], determinou as partes do sangue a entrar sob outras relações que caracterizam outros corpos (não é mais sangue).” (DELEUZE, 2002, p. 40). Por sua vez, o Bem é um bom encontro afetivo, um alimento, por exemplo, que nutre nosso corpo. Em suma, temos: o bom é o encontro com um corpo que convém (compõe) com nossa natureza, são os afetos que nos afetam de alegria aumentando a potência, mas o mau é um encontro com um corpo que não convém (decompõe) com nossa natureza, são paixões que nos afetam de tristeza diminuindo a potência.

<sup>246</sup> No entanto, numa perspectiva spinozana, poderíamos dizer que uma ação considerada em si não é nem boa nem má. O que irá determinar uma ação boa ou má será sua imagem na qual está associada tal ação, no caso, um afeto de alegria ou tristeza. Esta imagem pode ser tanto confusa como também clara e distinta. Esta ação se nos possibilita uma composição poderá ser chamada de boa e má ou ruim, se ela nos decompõe.

veremos detalhadamente no final deste capítulo), o pensador holandês distinguiu o bem e o mal como a aproximação ou o impedimento de reproduzirmos esse modelo. Com isso, também teremos a concepção de um homem perfeito ou imperfeito conforme esse mesmo modelo. A quarta parte da *Ética* abre com duas definições que serão fundamentais aqui: “Por bem entenderei aquilo que sabemos certamente nos ser útil” (E4Def1, SO2, p. 209) e “Por mal, porém, aquilo que sabemos certamente nos impedir que sejamos possuidores de um bem qualquer.” (E4Def2, SO2, p. 209). Ora, vemos aqui, além de retomar de obras anteriores aquilo que entende por bem e mal, Spinoza apresenta-os com o status de definições nominais, ou seja, como condições do discurso, próprio do método geométrico empregado.

Bem e mal aparecem, pela primeira vez no corpo spinozano, como importantes definições em um método geométrico. As definições de bem e mal carregam algo em comum: a noção do útil ou do não útil. Como explicamos acima, Spinoza tem uma visão relativista do bem e o mal, pois o que há na verdade é o bom e o mau de acordo com a disposição cerebral e a afecção de cada coisa singular. Vimos também que, algo será bom por ser a favor da conservação do nosso ser e do aumento da potência, bem como será má se for contrária à conservação do ser diminuindo nossa potência. O útil é justamente isso, o que contribui para perseverarmos no nosso ser; é certa forma a liberdade que temos, sem constrangimento externos, para alcançarmos esse esforço (*conatus*). Contrariamente a isso, o que nos impede de alcançarmos o útil, que não é necessariamente o inútil no sentido de ser algo indiferente (um “tanto faz” para o ser), certamente resultará no nosso dano, nossa nocividade. Poderíamos nos questionar se esse critério do útil<sup>247</sup> e do impedimento do não útil refletiria posteriormente na filosofia utilitarista, embora tenhamos estudiosos que venham a discordar disso<sup>248</sup>. Para pensarmos em uma possível relação do utilitarismo e a teoria do útil em

<sup>247</sup> No Apêndice à Parte IV, capítulo 8, fica claro que há, em Spinoza, um princípio de utilidade: “[...] o que quer que seja dado e que julgemos bom, ou seja, útil para conservar o nosso ser e fruir a vida racional, é-nos lícito usá-lo de todas as maneiras; e, absolutamente, a cada um é lícito fazer, por sumo direito de natureza, tudo que julgue contribuir para sua própria utilidade.” (E4ACap.8, SO2, p. 268).

<sup>248</sup> Antônio Negri (1993), por exemplo, diz que em Spinoza não há um utilitarismo no sentido moderno: “Confundir esta determinação ontológica com a moral do utilitarismo é, no mínimo, míope [...]” (NEGRI, 1993, p. 206). Também Sara Hornäk (2010, p. 187) nega, em parte, a relação de Spinoza com o utilitarismo: “É evidente que Espinosa assinala, em sua concepção aparentemente hedonista, uma maximização do prazer e uma minimização do desprazer, que consiste em instituir o máximo possível de afecções de alegria e o mínimo possível de afecções tristes, antecipando teorias como as de Jeremy Bentham ou de John Stuart Mill. No entanto, a diferença consiste em que essa referência parece não resolver a questão segundo a qual o utilitarismo baseia sua definição, em um modo de pensar teleológico e consequencial.” No entanto, a autora peca por não especificar esse pensar teleológico reduzindo-o a crítica spinozana ao finalismo divino e descartando a função da finalidade imanente do modo finito homem na ética. Dos que defendem um tipo de utilitarismo em Spinoza, mas diferente do que viria a surgir em meados do século XVIII, podemos citar Léon Brunschvicg (2014). Para este, o utilitarismo spinozano não se reduz à experiência de prazeres. Seu utilitarismo não se assemelha “aquele que uma psicologia empírica e fenomenista pôde explicar.” (BRUNSCHVICG, 2014, p. 225). Mais ainda, como dirá o autor francês, quanto à utilidade de uma coisa, o “utilitarismo de Spinoza, se define e se mede por seu grau de

Spinoza, precisaremos entender um pouco mais acerca daquele. Tim Mulgan nos alerta que o utilitarismo não pode ser entendido como um único princípio, mas a ideia principal é que “a moralidade e a política estão (e devem estar) centralmente preocupadas com a promoção da felicidade.” (MULGAN, 2012, p. 7). O chamado “princípio de utilidade” ou o “princípio da maior felicidade” foi um termo cunhado por Jeremy Bentham (1748-1832). O útil está associado a todos os componentes que me levem à felicidade e, principalmente, a felicidade de um maior número de pessoas. Segundo Bentham, o trabalho do legislador é utilizar seu conhecimento sobre o homem para a criação de leis que levem a felicidade do seu povo. O termo técnico “utilidade” diz respeito a um “instrumental para a felicidade” (MULGAN, 2012, p. 17).

Bentham buscou aproximar seu utilitarismo com o hedonismo<sup>249</sup> segundo o qual o prazer e a dor seriam a base da moral. A utilidade, segundo o pensador inglês, é a propriedade de um objeto que tenda a produzir benefício, vantagem, prazer e felicidade. Por sua vez, John Stuart Mill (1806-1873) aparece com uma das personalidades significativas do utilitarismo. Amigo de Bentham, Mill assumiu um forte empirismo em sua filosofia segundo a qual todo conhecimento está baseado na indução pela experiência. Assumindo um utilitarismo, Mill defendia que a felicidade é o único fim, pois é o que desejamos. A felicidade é um bem para cada pessoa e a felicidade geral é aquela que é um bem para muitas outras pessoas. Segundo Mulgan (2012, p. 35, grifo do autor), como Bentham “Mill é um hedonista. A felicidade é tudo que importa, e a felicidade *simplesmente* consiste no prazer e na ausência de dor.” O princípio de utilidade de Mill implicará também na sua filosofia política já que aquele deve se manifestar também na liberdade de expressão, na democracia e nos direitos das mulheres. Mas de que maneira poderíamos relacionar Spinoza e o utilitarismo? Certamente na concepção defendida tanto por Bentham como por Mill que o bom é aquilo que é útil, embora ambos os filósofos ingleses não atribuam isso a Spinoza, mas certamente tenham tido conhecimento e lido sobre. Mas como bem ressaltou Vázquez (2007, p. 168), precisamos

---

inteligibilidade.” (BRUNSCHVIG, 2014, p. 226). Ou seja, uma coisa é útil quando ela proporciona novas percepções dando matéria a nossa inteligência; uma coisa não é útil (nociva) quando diminui essa aptidão para perceber as coisas. Por sua vez, Don Garrett (2011, p. 369, grifo do autor), buscando uma possível relação entre Spinoza e os utilitaristas, diz: “Utilitaristas da regra defendem que pode ser mais útil adotar, em longo prazo, regras sem exceções do que tentar agir avaliando a utilidade em casos individuais. Pode ser tentador supor que, de maneira um pouco parecida, Spinoza defende (ou ao menos insinua) em 4p72 e 4p72s [E4P72 e E4P72S] que será útil para uma pessoa adotar uma política de boa-fé sem exceções, mesmo que essa política exija às vezes que se escolha a própria morte em vez do dolo feito a outrem. Em geral, Spinoza poderia bem admitir que às vezes aferrar-se a uma regra que não admite exceções *pode* ser útil, mais do que se permitir avaliar os méritos dos casos individuais.”

<sup>249</sup> “Bentham claramente endossa tanto o hedonismo psicológico quanto o *hedonismo ético* (a afirmação de que a moralidade trata basicamente da promoção do prazer e da redução da dor). No entanto, a relação entre eles não é clara.” (MULGAN, 2012, p. 24, grifo do autor).

entender melhor o sentido do bom como útil: útil para quem? O que é esse útil? Isso para que possamos escapar da falsa opinião segundo a qual o utilitarismo se reduz ao egoísmo ético (o que é útil para mim independente do outro) que nem mesmo seus teóricos defenderam. No entanto, o utilitarismo pode ser interpretado pelo oposto disso: a busca do útil para todos e não só um. O utilitarismo, segundo Vázquez (2007, p. 199), pode ser interpretada também como uma teoria teleológica e consequencialista ao relacionar nossa obrigação moral (o dever ser) com as consequências de nossas ações, ou seja, as vantagens e benefícios, o que é útil. Todavia, se há um princípio de utilidade em Spinoza, este se isenta de qualquer teoria da obrigação moral, pois diz respeito, antes de tudo, a um problema de potência do ser, e, portanto, do esforço por um grau maior da essência humana.

Continuemos nossa análise sobre o bem e o mal no *De Servitute humana*. Já nas proposições, diz Spinoza: “O conhecimento do bem e do mal nada outro é que o afeto de Alegria ou de Tristeza enquanto dele somos cômicos.” (E4P8, SO2, p. 215). Conforme vimos desde a Parte III, o bem e o mal estiveram associados, em geral, aos afetos do tipo alegres ou tristes. O bem e o mal aqui tem uma diferença importante quanto as suas funções: o bem serve para nossa conservação, enquanto o mal obsta a conservação; ademais, o bem favorece já o mal coíbe nossa potência. (E4P8D). O bem e o mal na medida em que estamos conscientes deles é um afeto de alegria ou de tristeza. Quando percebemos que uma coisa nos é útil e essa determinada coisa nos afeta de alegria ou de tristeza, assim dizemos que tal coisa é boa ou má. Portanto, podemos dizer que bem e mal é o conhecimento de um afeto de alegria ou de tristeza ligado a uma ideia de alegria ou de tristeza. Essa ideia de alegria e de tristeza não se distingue, como o próprio Spinoza ressalta, da ideia da afecção do corpo humano, senão conceitualmente.

Spinoza nos fala de um conhecimento verdadeiro do bem e do mal, tal como já vimos, no entanto, mesmo que tenhamos um conhecimento verdadeiro do bem e do mal ou consciência de tal afeto de alegria ou de tristeza que se sucede em nós, não poderemos coibi-lo, “mas apenas enquanto é considerado como afeto.” (E4P14, SO2, p. 219). Além disso, diz o pensador holandês, é necessário que seja um afeto mais forte. Nas proposições 15 e 16, temos a relação do Desejo originado pelo conhecimento verdadeiro do bem e do mal que pode ser extinto ou coibido por outros Desejos ou por um algo que se reporte ao futuro, podendo este Desejo ser coibido ou extinto por um Desejo de coisas do presente. Por consequência, este Desejo quando relacionado às coisas contingentes, pode ser “facilmente coibido pelo Desejo de coisas que estão presentes.” (E4P17, SO2, p. 221). No que se refere ao útil, a Parte IV da *Ética* apresentará passagens bastante pertinentes como esta. No escólio da proposição 18, o

pensador holandês mostra que a razão postula que cada um deve amar a si mesmo e buscar seu útil, que se resume naquilo que é necessário para a conservação do nosso ser. Os homens quando governados pela razão buscam seu útil comum: o próprio homem será o que há de mais útil para ele. (E4P18S). Em seguida temos: “Cada um, pelas leis de sua natureza, necessariamente apetece ou tem aversão ao que julga ser bom ou mau.” (E4P19, SO2, p. 223)<sup>250</sup>. Ou seja, utilizando-se do critério de que o bom é o que é útil e mau o que é nocivo (não útil), o homem apetece ou tem aversão pelas coisas julgando-as boas ou más. O homem é virtuoso quanto mais busca seu útil (sobre a virtude humana veremos especificamente no próximo subtópico).

Em seguida, Spinoza nos diz que o bom e o mau é aquilo que nos conduz a entender ou o que pode nos impedir de entender. (E4P27). Na proposição 29, mostra-se que nenhuma coisa pode ser dita boa ou má a não ser que tenha algo em comum conosco, ou seja, o que favorece ou não a nossa potência. A relação de composição e decomposição é evidente no discurso spinozano segundo o qual a coisa não pode ser má pelo que tem de comum conosco (nos compõe), mas pelo que é contrário à nossa natureza (nos decompõe). (E4P30). Temos, nessa teoria do bom e do mau, uma relação do que convém (*convenit*) e do que não convém com a nossa natureza. Boa é a coisa que convém; má a que não convém. Além disso, diz Spinoza, pode acontecer que, por algo ser diverso da nossa natureza, não seja nem boa nem má, mas contrária. (E4P31C). No próximo subtópico, veremos como o problema do útil ou o bom se articulará com a virtude humana.

### 3.2.2 O problema da virtude humana na Ética

Diferentemente como pensou a tradição metafísica, sobretudo em Aristóteles, para o qual a virtude aparece como algo exterior a ser alcançado, resultado do exercício e repetição de toda uma experiência e hábito<sup>251</sup>, em Spinoza, como veremos, a virtude não é algo almejado depois, nem um prêmio. A partir da leitura do *De Servitute humana*, explicitaremos sobre a virtude spinozana que, em geral, é o desenvolvimento da teoria do *conatus* ou a potência humana. Veremos como o *conatus* será apresentado em outro patamar, ou seja, não mais pela afetividade, mas pela ética; além disso, mostraremos que a virtude, como nossa

<sup>250</sup> Teremos algo semelhante, antes de Spinoza, por Hobbes (2003), em seu *Leviatã*, Parte I (*Do Homem*), cap. 6, segundo o qual o objeto que desejamos é o que chamamos de bom, e, aquilo que odiamos ou temos aversão é o que chamamos de mau.

<sup>251</sup> No Livro II da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles se refere à virtude por meio de duas espécies, quais sejam, a virtude intelectual e a virtude moral: “[...] a primeira, por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino – por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito [...]” (ARISTÓTELES, 1973, p. 267).



essência, tem um fim em si mesmo (imane) <sup>252</sup> e a busca do nosso útil será fundamental para entendermos a afirmação dessa virtude. O que é a virtude (*virtus*)? Nosso filósofo a definiu nominalmente da seguinte forma:

Por virtude e potência entendo o mesmo; isto é (*pela Prop. 7 da parte 3*) a virtude, enquanto referida ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem poder de fazer algumas coisas que só pelas leis de sua natureza podem ser entendidas. (E4Def8, SO2, p. 210).

Assim, Spinoza tornou sinônimas a virtude e a potência. Como vimos, a potência é o mesmo que nosso esforço para perseverar no ser <sup>253</sup>, que também é nossa própria essência. Aqui, a virtude também terá essas mesmas propriedades, quais sejam, como essência humana. Mais ainda, essa virtude terá um “poder” (*potestatem*), um poder de ação, ou seja, de fazer algumas coisas que podem ser entendidas pela lei de sua natureza. Mas o que isso quer dizer? Quer dizer que a virtude, ou nossa potência, só terá capacidade de fazer aquilo que convenha com a nossa natureza, que seja comum com ela: é o que podemos e até onde podemos. Assim, a virtude não pode fazer, agir ou querer algo que esteja além dela mesma <sup>254</sup>.

Nas primeiras proposições, Spinoza definirá nossa potência pela potência de Deus, pois constituindo a essência singular do indivíduo, esta potência é uma parte da essência infinita ou a Potência infinita de Deus. (E4P4D). Mais adiante, na proposição 22, teremos uma importante discussão acerca do útil e sua relação com a virtude humana:

Quanto mais cada um se esforça para buscar o seu útil, isto é, para conservar o seu ser; e pode [fazê-lo], tanto mais é dotado de virtude e, ao contrário, enquanto negligencia o seu útil, isto é, a conservação de seu ser, nesta medida é impotente. (E4P22, SO2, p. 224).

Ora, por essa proposição, Spinoza associa explicitamente a busca do nosso útil, ou seja, o esforço (*conatus*), com a virtude. Mas não só isso. Notemos que se fala de “quanto mais” e “tanto mais” em relação ao esforço e a virtude. Isso só pode significar que nosso filósofo trabalha em termos de grau ou variação do esforço e da virtude. Que há uma variação da nossa potência isso já sabemos pelo que explicamos mais acima sobre o *conatus*, ou seja, que a nossa potência pode ser ora aumentada ou diminuída. Mas que a virtude pode ser algo que dotamos mais ou menos é um elemento novo aqui. Nesse sentido, considerando que potência

<sup>252</sup> Como bem assinalou Chauí (2016, p. 424), “Sendo a virtude a realização racional da autoconservação ditada pela natureza humana, ela é uma causa eficiente que não carece de uma causa final para dirigi-la [...]”

<sup>253</sup> Como bem explicou Deleuze (2002, p. 108), sobre a relação intrínseca entre virtude e *conatus*: “O *conatus* como esforço bem-sucedido, ou a potência de agir como potência possuída (mesmo se a morte a interrompe) chamam-se Virtude. Por essa razão a virtude não é outra coisa senão o *conatus*, nenhuma outra coisa senão a potência, como causa eficiente, nas condições de efetuação que a fazem ser possuída por aquele que a exerce (IV, def. 8; IV, 18, esc.; IV, 20; IV, 37, esc.1).”

<sup>254</sup> Sobre isso, diz Chauí (2016, p. 429), “[...] a virtude, ao contrário, não está além do ser, agir e viver em ato, jamais posta numa finalidade que nos levaria a uma felicidade e a um bem situados além de nós. A virtude é, simplesmente, a alegria de viver.”

e virtude são uma só e mesma coisa, segue-se que quanto maior minha potência maior será minha virtude. No entanto, devemos ressaltar que não é por tornar minha potência maior ou menor que alcançaremos exteriormente uma virtude maior ou menor já que uma pressupõe a outra. Ainda sobre o esforço, podemos ver que Spinoza preocupa-se em estabelecer como critério seu princípio de utilidade, pois nos esforçamos em busca de algo que seja útil para a nossa natureza, ou seja, que a conserve. Como vimos, o *conatus* não tem um fim externo, mas um fim imanente ou objetivo essencial: a conservação de seu ser. Por consequência, essa proposição 22 é fundamental, pois ela mostra que quanto mais buscamos nosso útil mais afirmamos nossa virtude, mas se negligenciamos esse útil, nos tornamos impotentes e, conseqüentemente, menos somos dotados de virtude, pois menos a afirmamos.

Em seguida, Spinoza nos explica em que medida negligenciamos ao apetecer o útil. Negligenciamos o útil quando somos vencidos por causas externas e contrárias à nossa natureza. Ele nos oferece o exemplo daquele que tem aversão aos alimentos e o que se mata (*ipsum interficit*)<sup>255</sup>: ninguém faz isso pela necessidade de sua natureza, mas somente enquanto é coagido por outras causas externas, bem como por outros modos finitos. (E4P20S). Disso tudo, Spinoza insiste, é absurdo que o homem pela necessidade de sua natureza, desprezando o que lhe seja útil, se esforce para não existir ou para mudar de forma. Um pouco adiante, diz o autor da *Ética*: “Não pode ser concebida nenhuma virtude anterior a esta (a saber, o esforço para se conservar).” (E4P22, SO2, p. 225). Com isso, fica claro porque além do esforço e a virtude estarem relacionados, ambos existem e são concebidos por si mesmos, pois nem a virtude nem o esforço precisam de outra virtude ou esforço anterior. Assim, também poderíamos dizer que tanto o esforço como a virtude igualmente agem em vista deles próprios, como fim imanente. Se pudesse ser concebida uma virtude ou esforço anterior à essência da coisa seria concebida anterior a si mesma, o que implicaria numa contradição. (E42P22D). Por último, o pensador holandês conclui que, esse esforço para se conservar “é o primeiro e o único fundamento da virtude. Pois não pode ser concebido nenhum outro princípio anterior a este [...] e sem ele [...] nenhuma virtude pode ser concebida.” (E4P22C, SO2, p. 225).

Na proposição seguinte, o filósofo holandês discute em que medida o homem age ou não por virtude. O homem não é dito agir por virtude, ou seja, determinado a fazer algo por ter ideias inadequadas, mas somente se é determinado por entender. (E4P23). Notemos, antes

---

<sup>255</sup> A noção de suicídio ainda não fará parte do vocabulário spinozano, sendo, pois, um termo do século XVIII, cunhado pelo abade francês René Desfontaines (1750-1831), para designar o assassinato ou a morte de si mesmo.

de tudo, que a virtude tem como referência aquilo que nos determina a fazer algo. Essa mesma ideia também está presente na definição de Desejo (E3AD1), segundo o qual é o que nos determina a fazer algo dada uma afecção qualquer<sup>256</sup>. Isso confirma que, mais uma vez, Spinoza é coerente com seus termos mostrando sempre uma relação entre eles em suas definições, pois exprimindo igualmente a essência humana, tanto Desejo como Virtude dizem respeito a essa determinação interna da nossa ação. O homem quando é determinado a fazer algo pelas ideias inadequadas (distanciando-se da percepção pela sua essência) padece e não segue a virtude; do contrário, se é determinado a fazer algo por entender (ideias adequadas), percebendo pela sua própria essência, ele age e segue a virtude. Disso, segue-se que agir por virtude “nada outro é em nós que agir, viver e conservar o seu ser (os três significam o mesmo) sob a condução da razão, e isso pelo fundamento de buscar o próprio útil.” (E4P24, SO2, p. 226). Agir por virtude, diz Spinoza, é agir, viver e conservar-se sob a condução da razão que dita<sup>257</sup> que devemos buscar nosso útil. Como veremos no próximo capítulo, a busca pelo útil se dará não apenas pelo “útil próprio”, ou seja, aquilo que servirá individualmente para um único modo finito, mas uma vez inserido no campo político, os homens buscarão por um “útil comum” a todos.

Por fim, para concluirmos nossa discussão acerca da virtude humana, mostraremos que, para Spinoza, além de uma virtude “singular” e uma virtude entre os homens, há um sumo bem (*Summum bonum*), ou seja, uma maior virtude que é comum a todos que podem igualmente gozar dela. (E4P36). Trata-se do conhecimento que temos de Deus, o sumo útil da mente. Sobre isso, nos deteremos mais detalhadamente nos próximos pontos.

---

<sup>256</sup> Todavia, como nos ressaltou Paula (2017, p. 54), temos aqui um caso em que o Desejo nem sempre está consciente daquilo que ele deseja: “Quando, no exercício do nosso *conatus*, somos determinados a fazer algo, quando nos esforçamos por fazer ou obter algo, e temos consciência do nosso apetite, isso não significa que temos consciência, isto é, uma ideia, de tudo o que a ação envolve, com por exemplo o que nos determinou ‘a fazer algo’. Podemos desejar sem saber por que desejamos (é isso o que geralmente ocorre).”

<sup>257</sup> No entanto, como ressaltou Chauí (2016, p. 423), “[...] o preceito racional de buscar o útil próprio não é uma normal prescrita aos homens porque, sendo essa busca constitutiva da natureza da razão, que ‘nada postula contra a Natureza’, ela não poderia operar com instância que, do exterior, formularia regras aos homens, pois, neste caso, ela seria uma potência externa a eles e segui-la seria, no final das contas, uma passividade ou paixão, o que é absurdo.”

### 3.3 Liberdade e Felicidade ou a finalidade imanente da ética

Este tópico tem como objetivo apresentar, a partir da análise da *Ética* e de outros escritos, como o KV e o TIE, a fundamentação ontológica e a ética da liberdade e felicidade em Spinoza. Com isso, analisaremos, primeiramente, em que consiste a liberdade divina e sua potência para deduzirmos a liberdade humana como um processo de exercício da potência ou esforço do modo finito homem na busca de uma maior liberdade e, conseqüentemente, maior felicidade. Em que consiste essa liberdade e felicidade humana e qual papel teria uma finalidade imanente nesse processo de libertação e salvação (objetivo principal da ética spinozana) é o que pretendemos expor.

#### 3.3.1 Liberdade ontológica, Potência divina e crítica ao livre-arbítrio

Tratar sobre os fundamentos da liberdade em Spinoza é uma tarefa primordial para o entendimento da filosofia prática do nosso autor. Como vimos, pelas diversas questões que perpassam na *Ética*, a liberdade (desde o *De Deo*), apresenta-se como conceito-chave da obra spinozana, bem como objeto central a ser perseguido e desenvolvido que culmina na quinta parte. Com isso, poderíamos dizer que a liberdade constitui um objetivo primário da ética spinozana (e por que não seu fim imanente?). No entanto, devemos buscar pelas causas dessa liberdade, sob o ponto de vista da ontologia do necessário, que tanto os homens podem ignorar ou aspirar conhecê-las melhor. Neste subtópico, pretendemos explicitar o problema da liberdade a partir da ontologia do pensador holandês e, por consequência, a sua relação com a potência de Deus, a substância absolutamente infinita. Além da *Ética*, utilizaremos outros textos, como o CM, KV e Ep, no tocante à questão da liberdade e potência divina. Por fim, ainda dentro da análise acerca da liberdade no *De Deo*, explicitaremos a crítica spinozana ao livre-arbítrio.

Tradicionalmente, a liberdade passou a ser compreendida como autodeterminação ou autocausalidade, uma ação ausente de obstáculos exteriores. Também a liberdade foi pensada como necessidade, possibilidade ou escolha, segundo a qual ela seria limitada e determinada. Como veremos, numa perspectiva spinozana, haveria dois tipos de liberdade, a primeira, a chamada liberdade de indiferença<sup>258</sup>, ou seja, o poder de uma vontade de escolher ou mesmo de criar; a segunda, a Liberdade esclarecida, que é o poder de se regular por um

---

<sup>258</sup> Sobre o problema da liberdade de indiferença, Spinoza a explica nos *Pensamentos Metafísicos*, a partir do famoso exemplo do escolástico João Buridã, o “asno de Buridã”, que perece de fome ao não escolher entre o feno e a água, e que diz respeito ao indivíduo posto em um equilíbrio ou indiferença diante da escolha entre dois bens: “[...] se em lugar do asno supusermos um homem posto em tal equilíbrio, será preciso ter o homem não por coisa pensante, mas por um asno torpíssimo, se ele morrer de fome e sede.” (CM2/12 N°12, SO1, p. 277-8).

modelo e de realizá-lo<sup>259</sup>. Pela liberdade de indiferença, surgiu a noção vulgar de livre-arbítrio ou a vontade livre para determinadas escolhas. Todavia, existe uma diferença entre ser livre para fazer o que quiser e ser livre para fazer aquilo que pode ser feito de acordo com certas determinações externas. Spinoza, pensador da liberdade, problematizou filosoficamente sobre a liberdade a partir de sua crítica à liberdade da vontade ou livre-arbítrio segundo o qual seríamos livres para escolhermos entre vários possíveis.

Mas em que medida o problema da liberdade em Spinoza se fundamentou pelo discurso de uma ontologia do necessário?<sup>260</sup> Spinoza tratou a liberdade pela necessidade, pois ambas não sendo excludentes, são concordantes e complementares<sup>261</sup>, sendo também liberdade a potência interna da essência da substância como veremos. Como vimos, a ontologia spinozana rompe com qualquer base da metafísica do possível, da teologia da contingência e da moral do livre-arbítrio e dos fins. De que forma Spinoza associou a liberdade e o necessário contribuindo para a construção de uma ética ontológica é o que veremos agora. No que se refere à relação liberdade/necessidade e a liberdade divina, em suas *Cartas*, Spinoza havia destinado ao seu amigo Schuller em 1674 sobre a ideia de “livre necessidade”<sup>262</sup>, ou seja, uma necessidade da essência da própria coisa; trata-se da diferença não mais de necessidade e liberdade, mas de liberdade e coação. Assim, retomando a noção clássica de liberdade como espontaneidade de uma natureza na ausência de constrangimento externo. Em outra carta de 8 de outubro de 1674<sup>263</sup> de Tschirnhaus, médico e matemático alemão, endereçada a Spinoza, vemos em que medida o correspondente pretende compreender a noção de livre-arbítrio em Descartes e Spinoza:

---

<sup>259</sup> Sobre essa diferença entre os tipos de liberdade cf. Deleuze, 2002, p. 89: “Nunca somos livres em virtude de nossa vontade e daquilo que ela se regula, mas em virtude da nossa essência e daquilo que dela decorre.”

<sup>260</sup> “O necessário é a única modalidade daquilo que é: tudo aquilo que é, é necessário, ou por si, ou por sua causa. A necessidade é pois a terceira figura do unívoco (univocidade da modalidade, depois da univocidade dos atributos e da univocidade da causa.” (DELEUZE, 2002, p. 95). Por sua vez, segundo Ramond (2010, p. 47), “Sendo a liberdade necessidade interior e a coação, necessidade exterior, não se tratará, portanto, de escapar à necessidade (contrassenso corrente sobre a liberdade), mas, de acordo com um esquema bastante clássico da sabedoria, harmoniza-se com ela. (IV, apêndice 32).”

<sup>261</sup> Embora a tradição filosófica tenha inferido uma incompatibilidade entre liberdade e necessidade enquanto aquilo que expressa, por um lado, a vontade humana, e, por outro, as leis da natureza. Como bem observou E. A. da R. Fragoso (2007, p. 28), “Donde, liberdade em Spinoza significa autodeterminação, ou determinação interna, ou, ainda, a capacidade de se autodeterminar, oposto, por sua vez, não à necessidade, mas à coação, ao constrangimento.”

<sup>262</sup> Nas palavras do filósofo: “Vós vedes, então, que não ponho a liberdade num livre decreto [*libero decreto*], mas numa livre necessidade.” (Ep58, SO4, p. 265).

<sup>263</sup> Chauí (2011, p. 265) sistematizou o assunto dessa carta de forma bastante precisa: “Enviada por intermédio de Schüller (e assinada por este), a Carta 57 se desdobra em três momentos articulados internamente: no primeiro, Tschirnhaus apresenta um paradoxo; no segundo, propõe resolvê-lo apelando para a experiência, da qual se poderia extrair uma regra geral; e, no terceiro, entra na questão propriamente dita, a existência ou a inexistência do livre-arbítrio. O que articula os três movimentos da carta é o pressuposto [...] de que Descartes e Espinosa, aparentemente contraditórios, estão dizendo o mesmo, desde que se possa perceber de onde cada um deles fala ou o ponto a partir do qual suas perspectivas se desenham.”

É livre, diz Descartes, o que não está constringido por nenhuma causa. Reconheço com vós que em toda ação nós estamos determinados a agir por uma certa causa, e nesse sentido, não possuímos o livre-arbítrio. Ao contrário, penso como Descartes que [...] possuímos o livre-arbítrio. (Ep57, SO4, p. 263).

Todavia, a partir disso, como defenderá Spinoza, o livre-arbítrio não passa de uma ilusão, um preconceito, este mesmo livre-arbítrio que, para Descartes, designava a faculdade da mente para afirmar ou negar o que quiser. O pensador holandês entendeu como Descartes a liberdade como ausência de constringimento externo, mas como uma “livre necessidade”. Tschirnhaus afirma que tanto Spinoza como Descartes dizem a verdade acerca da liberdade, embora digam cada um a sua maneira. No entanto, o matemático alemão admite que se existe verdade absoluta nessa questão, “ela não pertence senão à opinião de Descartes.” (Ep57, SO4, p. 264)<sup>264</sup>. Tschirnhaus entendeu que, para Spinoza, a essência da liberdade consiste em não ser determinada por nada. Mas ao mesmo tempo em que o pensador holandês também admite que sempre sejamos determinados por causas externas, isso pareceu, aos olhos de Tschirnhaus, uma “verdade relativa”<sup>265</sup>. Numa correspondência posterior, endereçada a Schuller, Spinoza responde às objeções de Tschirnhaus sobre a liberdade. No entanto, o pensador holandês reprovava a maneira como o alemão entendeu sua concepção de liberdade e em seguida dá algumas definições:

Não sei de onde ele a tirou [a definição de liberdade]<sup>266</sup>. Quanto a mim, chamo livre uma coisa que é e age pela exclusiva necessidade de sua natureza; coagida, aquela que está determinada por uma outra a existir e a agir de uma certa maneira determinada. Deus, por exemplo, existe livremente, ainda que necessariamente, por que existe pela exclusiva necessidade de sua natureza. (Ep58, SO4, p. 265).

Assim, Spinoza tem em mente, ao definir a coisa livre e coisa coagida, sua famosa definição 7 presente na Parte I da *Ética*, que se consagrou como a definição da liberdade ontológica ou divina como veremos. Já nos CM, apêndice ao PPC, na primeira parte, ao expor a metafísica geral, o filósofo holandês já havia nos apresentado os argumentos que fundamentariam posteriormente a ontologia do necessário e o problema da liberdade:

<sup>264</sup> Na sua tentativa de conciliar Spinoza e Descartes, Tschirnhaus opta pela posição cartesiana, tendo em mente, por exemplo, os argumentos em defesa do livre-arbítrio nas *Paixões da Alma*, III, art.152, porque como observa Chaui (2011, p. 268), ele mescla ideias cartesianas com o estoicismo e o tomismo.

<sup>265</sup> Para Tschirnhaus, o argumento spinozano em relação ao livre-arbítrio seria uma “verdade relativa” a partir do momento em que ele mostra que há ainda causas externas que nos determinam independentemente de nossa liberdade, enquanto que, em Descartes, há uma “verdade absoluta”, pois ele diz que sempre poderemos resistir às causas externas, ter domínio sobre o corpo pela vontade e ter poder absoluto para agir racionalmente. Sobre isso cf. a supracitada CHAUI, *ibidem*, p. 269.

<sup>266</sup> Spinoza, em correspondência com Schuller, mostrou-se curioso em relação à fonte utilizada por Tschirnhaus para a citação de sua ideia sobre liberdade já que este não teria tido acesso ao manuscrito da Parte I da *Ética* que circulava entre os amigos do filósofo holandês, mas provavelmente apenas às obras anteriores, como o PPC, CM e KV.

[...] se atentar à natureza, e de que modo ela depende de Deus, constatará não haver nada de *contingente* nas coisas, isto é, que na realidade possa existir e não existir, ou seja, como se diz vulgarmente, algo que seja um *contingente real*; [...]. (CM1/3 N°9, SO1, p. 242, grifos do autor).

Tudo se faz e age, segundo o pensador holandês, conforme a potência divina, ou seja, pelo decreto de Deus e de sua vontade. Note-se, além disso, que por ser um Apêndice a uma obra de interpretação cartesiana (o PPC), é comum que Spinoza ainda discutisse e pensasse em termos cartesianos de “liberdade da vontade” (tanto humana como divina) como vemos na seguinte passagem: “Já no que atina à liberdade da vontade humana [...] nenhum homem quer ou opera algo a não ser o que Deus decretou desde toda a eternidade que ele quisesse e operasse.” (CM1/3 N°10, SO1, p. 243). Mais ainda, nesse ponto, somos livres em nossas ações e deliberamos muitas coisas pelo simples fato do querer. Por sua vez, na Parte II dos *Pensamentos Metafísicos*<sup>267</sup>, temos outra importante passagem que ilustra a filosofia do necessário do autor da *Ética* onde diz que,

[...] se os homens entendessem toda a ordem da natureza, constatariam que todas as coisas são tão necessárias quanto aquelas tratadas na matemática; mas porque esse conhecimento é sobre-humano, por isso algumas coisas são por nós julgadas possíveis, não porém necessárias. (CM2/9 N°2, SO1, p. 266).

Portanto, ao demonstrar algumas propriedades de Deus, na Parte II do CM, Spinoza o apresenta como um Ser onipotente cujo decreto faz depender todas as suas coisas criadas e que tem (tal como o homem) uma Liberdade: “ele decretou algumas coisas pela mera liberdade de sua vontade [...]” (CM2/9 N°1, SO1, p. 266). Assim, temos alguns exemplos das primeiras exposições nos escritos de Spinoza que fazem menção à liberdade divina. Por sua vez, no *Breve Tratado*, mais precisamente na Primeira Parte, temos formulações significativas do que o nosso filósofo desenvolveria na *Ética* acerca da liberdade divina ou ontológica.

No capítulo III (*que Deus é causa de tudo*) do KV, a fim de classificar a causalidade eficiente divina, Spinoza fez uma divisão em oito pontos onde afirma que: 1) Deus é causa emanativa, ativa ou eficiente, 2) Deus é causa imanente e não transitiva, 3) Deus é causa livre e não natural, 4) Deus é causa de si, 5) Deus é causa principal das obras criadas de imediato, 6) só Deus é causa primeira, 7) Deus é causa universal quando realiza obras diversas e 8) Deus é causa próxima das coisas infinitas e causa última das coisas finitas. (KVI/3/2). Assim, merece destaque para nossa discussão o terceiro ponto onde Deus apresenta-se como causa livre. No capítulo seguinte da Parte II do KV, o pensador holandês

<sup>267</sup> Utilizamos e citamos o apêndice ao PPC conforme a seguinte abreviatura e sigla: por exemplo, CM2/12 N°1 = *Pensamentos metafísicos*, Parte II, Cap. 12 e subseção 1.

afirma que todas as obras e ações necessárias são produzidas por Deus, que a perfeição divina consiste justamente nesse poder de produção conforme sua perfeição (*volmaaktheid*). Deus não poderia deixar de fazer aquilo que faz porque implicaria na sua imperfeição (KVI/4/2). A verdadeira liberdade, ou seja, a causa única, primeira e necessária seria Deus, e, assim, não existiria nenhuma causa exterior que o coaja ou necessite. (KVI/4/5). Tudo o que Deus faz é feito e produzido como causa livre e não como escolha entre poder ou deixar de fazer algo (e aqui Spinoza já rompe com a ideia de um livre-arbítrio divino). Portanto, se Deus tivesse feito antes as coisas diferentemente, seguiria que em algum momento ele foi imperfeito, o que é absurdo. (KVI/4/8).

Vejam agora como o problema da liberdade divina se fundamenta na obra maior *Ética* de Spinoza, mais precisamente a partir do *De Deo*. A Parte I abre com definições fulcrais para a construção da ontologia spinozana. Das oito definições, a sétima é a que nos expõe a questão da liberdade a partir da discussão dos conceitos de coisa livre (*res libera*) e coisa coagida (*res coacta*). Nas palavras do autor, diz a referida Definição:

É dita livre aquela coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar<sup>268</sup> de maneira certa e determinada. (E1Def7, SO2, p. 46).

A partir dessa definição, Spinoza deduzirá que somente Deus é esta coisa livre, pois é livre por existir pela necessidade de sua natureza e por agir como causa livre, ou seja, determinado por si só a agir, nas palavras do filósofo, porque “age somente pelas leis de sua natureza e por ninguém é coagido.” (E1P17, SO2, p. 61). Somente Deus existe pela “só necessidade de sua natureza (*pela prop. 11 e corol.1 da prop. 14*) e age pela só necessidade de sua natureza (*pela prop. Preced.*). Logo (*pela Def.7*), só ele é causa livre.” (E1P17C2, SO2, p. 61). Por outro lado, a coisa coagida, determinada por outra coisa a existir e agir, seria a coisa singular ou o modo finito. Ao definir a coisa livre como aquela que não é determinada por nenhuma outra coisa para existir e agir, Spinoza colocou o problema da Liberdade ontológica, ou seja, da Liberdade divina, ponto fundamental para deduzirmos a liberdade do modo finito homem. Notemos que, nessa definição 7, além da diferença entre coisa livre e coisa coagida, entre a coisa que existe e age por si (*per si*) e a coisa que existe e age por outra (*in alio*), haveria uma

---

<sup>268</sup> Sobre a diferença entre o operar e o coagir, como bem ressaltou Chaui (2016, p. 506), “Se agir é ser livre por necessidade de sua própria natureza, operar é ser determinado pela necessidade de uma causa externa. Mas operar não significa estar coagido. Ou melhor, a coação é uma forma de operar, mas nem todo operar é uma coação.”



diferença de determinação e entre dois tipos de liberdade.<sup>269</sup> Teríamos uma determinação de si, o agir de Deus, que seria uma autodeterminação e uma segunda determinação, a determinação ou o operar do modo por outra coisa<sup>270</sup>. Com isso, essas determinações implicariam também em dois graus de liberdade, uma que fosse maior ou absoluta e outra que fosse parcial ou em menor grau. Somado a isso, ainda poderíamos diferenciar na E1Def7, dois tipos de necessidade, uma livre e outra coagida<sup>271</sup>.

Ao afirmar que Deus age apenas pelas leis de sua natureza e por ninguém é coagido (E1P17), Spinoza deduz que Ele é causa livre e eficiente de todas as coisas, não estando submetido a nenhuma causa extrínseca que o leve a agir. Rebatendo os ignorantes, o pensador holandês diz que alguns confundem a causa livre de Deus com o poder de fazer com que as coisas em seu poder não ocorram ou não sejam produzidas por Ele (E1P17S). Sabendo que Deus é autoprodução do real ou a natureza naturante e é causa livre, resta dizer que ele tem uma potência infinita na qual seus modos finitos (como vimos), constituem uma potência finita, parte ou grau desta potência infinita divina<sup>272</sup>. Nosso autor definiu a potência divina da seguinte forma: “A potência de Deus é sua própria essência.” (E1P34, SO2, p. 76).

<sup>269</sup> Analisando a E1Def7, Hornäk (2010, p. 216) diferencia uma “liberdade absoluta” e uma “liberdade relativa”, que diz respeito, respectivamente, à liberdade aplicada a Deus e ao homem. Como dirá a autora, “Para Deus não existe a condição de ser coagido, entendido como contraparte à liberdade. Ele é poder absoluto. Mas o homem, em seu tempo de vida, encontra-se em uma relação de forças entre a autodeterminação e a determinação *que lhe é estranha*. (HORNÄK, *ibidem*, p. 218, grifos da autora). Por sua vez, Delbos (2016, p. 109, grifos do autor) mostrou que há entre Deus e o homem, uma liberdade naturante e uma liberdade naturada: “[...] a liberdade dos indivíduos no universo é uma liberdade *naturada*, enquanto a liberdade de Deus é uma liberdade *naturante*. Entre esses dois termos extremos, mas solidários, a liberdade da coisa produzida e a liberdade do Ser que produz, o homem pode, em relação a essas duas formas de liberdade, desenvolver sua própria liberdade.”

<sup>270</sup> Sobre o problema do uso dos termos agir (*agere*) e operar (*operari*) na E1Def7, como bem analisou Pierre Macherey (1992, p. 72-3), depois de concluir que coisa livre e coisa coagida não seriam definições abstratas, pois dizem respeito a seres fisicamente reais, afirmou que a coisa livre é simplesmente determinação enquanto a coisa coagida seria duplamente determinada, ou seja, “sobredeterminada” (*surdéterminée*). Com isso, Macherey (*idem*, p. 74) nos remete à teoria de Gueroult (1968, p. 338) sobre a “dupla determinação”. Por conseguinte, aquele mostra que a coisa livre e a coagida têm, respectivamente, uma determinação absoluta (porque é uma ação que tem seu princípio em si mesmo, como causa interna) e uma determinação relativa (porque remete à relação com os objetos, como causa externa). Por sua vez, na sua tradução da *Ética*, Robert Mishari (2005, p. 411, nota 14, tradução nossa) notificou a E1Def7 fazendo a seguinte distinção entre o agir e o operar: “*Ad agendum* (de *agere*, realizar, ser ativo). Além disso, na mesma definição 7, sobre a coisa ‘coagida’, Spinoza utiliza a expressão: *ad operandum* (de *operare*, trabalhar, obrar, produzir) para marcar a diferença entre a autonomia e a coação.”

<sup>271</sup> Isso segundo o que Spinoza apresentou numa carta endereçada a Schuller, “Com isso, eu expliquei suficientemente, segundo creio, qual a minha opinião sobre a *necessidade livre e aquela que é coagida*, assim como sobre a fictícia liberdade humana. A partir disso, se responde facilmente às objeções de vosso amigo [Tschirnhaus].” (Ep58, SO4, p. 266-7, grifo nosso). Ainda sobre o problema das duas necessidades na E1Def7 e do que opõe a liberdade e a coação, como bem explicou Ramond (2010, p. 47), a liberdade é necessidade interior enquanto a coação seria necessidade exterior.

<sup>272</sup> Para um entendimento acerca da dinâmica entre a Potência infinita, como causa e a Potência finita, como seu efeito, Spinoza explicou, na Parte V, sobre a causalidade da Potência: “A potência de um efeito é definida pela potência de sua causa enquanto sua essência é explicada ou definida pela essência de sua causa.” (E5Ax2, SO2, p. 281). Um exemplo que poderíamos fornecer e que já expomos no começo desse capítulo é a forma como nossa potência finita (*conatus*) aparece determinada a uma potência maior e infinita, que seria a potência de Deus. Cf. E4P4D.

Logo na proposição seguinte, diz: “O que quer que concebamos estar no poder de Deus, necessariamente é.” (E1P35, SO2, p. 77). Destas duas proposições do *De Deo*, podemos nos indagar sobre a natureza dessa potência infinita e necessária de Deus. No entanto, cumpre lembrarmos de algumas propriedades causais de Deus: 1) causa eficiente (produz efeitos necessários e reais), 2) causa de si (causa necessária dos efeitos; essência divina) e 3) causa absolutamente primeira (causa de todas as coisas e não é causado por nada)<sup>273</sup>. Assim, Deus não existe fundado nem numa causa intrínseca, como vontade e intelecto, nem numa causa extrínseca, como a criação do mundo e dos homens.

A potência de Deus, para Spinoza, é absoluta<sup>274</sup>, infinita e necessária, pois como vimos, Deus é um ente absolutamente infinito e tem uma existência necessária. Conforme a ontologia do necessário, tudo o que está em Deus é necessário e produz efeitos necessários, pois não há nada de contingente na natureza. No entanto, Spinoza ora fala de potência (*potentia*) ora de poder (*potestas*) de Deus, e sabemos que existe uma diferença conforme relata alguns pesquisadores spinozanos. Para Chauí (1999, p. 913), “[...] a *potentia* se refere à essência de Deus enquanto a *potestas* se refere à capacidade para produzir efeitos possíveis [...]”. Assim, diferente de potência, o poder<sup>275</sup> é a faculdade segundo a vontade do agente que pode ou não exercer uma ação. Por sua vez, diz Negri (1993, p. 248), “[...] A ‘potestas’ é dada como capacidade – conceptibilidade – de produzir as coisas; a ‘potentia’, como força que as produz atualmente.” Com isso, os termos potência e poder utilizados nas proposições 34 e 35 do *De Deo* não foram empregados segundo a tradição que afirma que a potência é a força da essência e o poder, a faculdade livre para usar ou deixar de usar a potência. Na proposição 35, o uso de poder de Deus tem a finalidade de indicar o erro daqueles que não compreendem que há uma diferença entre a capacidade de Deus produzir (Potência) e aquilo que ele produz efetivamente (Poder).<sup>276</sup>

<sup>273</sup> Em suma, essas propriedades parecem resumir a ideia de que, para Spinoza, a liberdade divina é a autodeterminação ou qualquer ausência de coação exterior. Como ressaltou Chauí (1999, p. 866-7), “Espinoza parece simplesmente repetir o que a tradição sempre entendera por liberdade divina, isto é, a ausência de coação ou de obstáculo externo.” (CHAUI, 1999, p. 866-7).

<sup>274</sup> Sobre o caráter absoluto na potência divina, como explicitou Deleuze (2002, p. 51), “O absoluto qualifica [...] as potências de Deus, potência absoluta de existir e de agir, potência absoluta de pensar e de compreender [...] duas potências do absoluto que são iguais e não se confundem com os dois grandes atributos que conhecemos [extensão e pensamento].”

<sup>275</sup> “Desde Aristóteles, o ‘estar em poder de’ situava o livre entre duas privações de poder: o não poder imposto pelo que é necessário por natureza e o não poder suscitado pelo que é contingente ou por fortuna. A distinção entre ‘estar em poder de’ e ‘não estar em poder de’ é dada pela diferença entre o que age por vontade e o que está submetido à necessidade natural [...].” (CHAUI, 1999, p. 868).

<sup>276</sup> Como bem assinalou Guimaraens (2010, p. 67), “A potência de Deus é concebida a partir da própria ação divina e o poder de Deus remete ao que decorre dessa ação.” Assim, o poder (*potestas*) tem um papel não só na política de Spinoza, mas na ontologia, pois poder e potência constituem uma relação de imanência, assim como, a relação causa e efeito.

Portanto, a potência de Deus atual, atualizada e atuante é a capacidade dele ser absolutamente infinito e de autoproduzir todas as coisas que se seguem necessariamente na natureza e que são parte da potência infinita de Deus. A potência humana, conforme vimos nesse capítulo, aparece como a expressão da potência de Deus, segundo Spinoza, porque faz parte das “coisas que exprimem de maneira certa e determinada a potência de Deus, pela qual Deus é e age; [...]” (E3P6D, SO2, p. 146), além disso, Deus é causa tanto do começo da existência como do perseverar no existir das coisas finitas (E1P24C). Por ser causa de si, Deus é eterno e tem uma Potência eterna. A essência da potência divina, que se identifica também com uma realidade (E1P11S) em grau maior, não é senão sua existência e sua ação livremente necessárias.

Ainda no que se refere ao problema da liberdade e da necessidade, mais precisamente na primeira parte ontológica da *Ética*, não é menos pertinente explicitar a questão da crítica de Spinoza ao livre-arbítrio tanto para entendermos como se fundamenta ontológico e necessariamente a verdadeira noção de liberdade (uma liberdade divina) quanto para deduzirmos as condições para uma liberdade humana. Como vimos, o problema liberdade/necessidade levou alguns correspondentes de Spinoza a admitir que não houvesse liberdade numa filosofia onde tudo seria necessário, levando a um possível fatalismo segundo o qual todos os acontecimentos estariam submetidos a um determinismo absoluto<sup>277</sup>. Para Spinoza, a necessidade não está nas causas externas, mas na ordem e conexão interna de nosso corpo e de nossa mente; ela é determinação externa e disposição interna do agente. A liberdade, por sua vez, não pode ser propriedade da vontade<sup>278</sup>, um decreto da mente, pois esta não é uma causa livre, mas determinada; a liberdade liga-se à essência e ao que dela decorre. A liberdade como vontade é uma ilusão da consciência e ignorância das causas, pois imagina o possível ou o contingente. No entanto, como demonstrou o filósofo holandês, na natureza, todas as coisas finitas produzidas, operam, existem e agem de uma maneira certa e determinada, de forma que, nada poderia ser contingente. (E1P29). Assim, o pensador

---

<sup>277</sup> Spinoza poderia até ser um determinista, mas não um predeterminista segundo o qual o destino seria inevitável. A causalidade necessária em Spinoza, por exemplo, não impõe nada ao futuro, apenas explica como as coisas são produzidas tal como existem. No entanto, no Apêndice ao *De Deo*, temos a seguinte afirmação que nos levaria a uma concessão spinozana para a predeterminação: “[...] tudo foi predeterminado [*praedeterminata*] por Deus, não decerto pela liberdade da vontade, ou seja, por absoluto beneplácito, mas pela natureza absoluta de Deus, ou seja, por sua potência infinita.” (E1A, SO2, p. 77). Sobre a implicação de um fatalismo, como ressaltou Delbos (2002, p. 118): “O determinismo de Espinosa não é uma fatalismo, pois admite que a necessidade à qual obedece o homem, longe de lhe ser sempre um constrangimento vindo de fora, pode ser-lhe interior, identificar-se, graças ao conhecimento verdadeiro, com a potência própria de sua natureza e constituir desse modo sua liberdade.” Com isso, Delbos defendeu não um determinismo “fatalista” e “idealista”, mas um determinismo “realista” segundo o qual as ações humanas estão de acordo com a ordem da natureza.

<sup>278</sup> A vontade nunca é livre, mas necessária, pois o que há são volições particulares, ou seja, vontades que são determinadas por outras vontades num processo *ad infinitum*. Cf. E1Def32 e E1Def32D.

holandês diferenciara o necessário (E4Def4), o contingente (E4Def3) e o possível (E4Def5) somente na Parte IV da *Ética*, mas estabeleceu isto desde o *De Deo*.

É emblemática a crítica spinozana, no Apêndice da E1, ao finalismo de Deus, como vimos no capítulo 1, bem como aos outros preconceitos daí derivados. O pensador holandês, por exemplo, criticou a ideia de que Deus teria a vontade para escolher entre o melhor dos mundos possíveis, mostrando claramente uma divergência com metafísicos como Leibniz. Spinoza, neste sentido, esteve preocupado com a causa que levava os homens a acreditarem e a viverem conforme uma noção preconceituosa e ilusória de livre-arbítrio ou de liberdade de vontade. No Apêndice da E1 temos:

[...] todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil sendo cômnicos disto. Daí segue [...] que os homens opinam serem livres porquanto são cômnicos de suas volições e de seu apetite, e nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer, pois delas são ignorantes. (E1A, SO2, p. 78).

Um dos motivos, por exemplo, que levam os homens à ilusão do livre-arbítrio, ou seja, da vontade livre, seria a sua impotência ou servidão pela força dos afetos passivos (como vimos anteriormente). No Apêndice do *De Deo*, Spinoza mostrou que os homens buscam coisas acabadas ou perfeitas conforme seus modos de pensar, e conseqüentemente, de seus engenhos e juízos. Há a ilusão da consciência dos homens que se creem livres<sup>279</sup> porque estão conscientes de suas ações, mas ignorantes das causas que determinam essas mesmas ações. Mas se os homens enganam-se ao crerem ser livres porque são conscientes de suas ações, e ignorantes das causas, resta saber se o homem, por outro lado, conhecendo estas causas não poderia se tornar livre ou menos não livre.

O problema da crítica ao livre-arbítrio realizada pelo pensador holandês não é nada mais que uma ruptura com a concepção judaico-cristã de que existe uma liberdade da vontade para escolher ou fazer o que quiser<sup>280</sup>. Como vimos acima, a “vontade não pode ser chamada causa livre, mas somente necessária.” (E1P32, SO2, p. 72). Logo, ela é apenas um modo de pensar como o intelecto. (E1P32D). Assim, a vontade não pode ser livre, pois

<sup>279</sup> No *Breve Tratado*, Spinoza já havia postulado o que seria uma verdadeira liberdade isenta de imaginações e preconceitos humanos, como os valores de bem e de mal: “[...] não se concebe corretamente em que consiste a verdadeira liberdade; a qual de modo algum é, como eles imaginam, poder fazer ou não algo bom ou mau. Ao contrário, a verdadeira liberdade é apenas, e não outra coisa senão a causa primeira, a qual não é de nenhuma maneira coagida ou necessitada por outro, e apenas por sua perfeição é causa de toda a perfeição.” (KVI/4/5, SO1, p. 37).

<sup>280</sup> Como explicitou Fontanier (2007, p. 89-90) sobre o papel que o livre-arbítrio exercerá na argumentação da teologia cristã, o “pleonasma *liberum arbitrium* (ou *liberum voluntatis arbitrium*) será útil aos teólogos cristãos para designar a vontade na livre disposição dela própria, mas também, mais particularmente, a responsabilidade do homem no pecado.”

envolve uma determinação e uma coação tanto quanto os modos finitos, assim, ela depende, necessariamente, de outras causas<sup>281</sup>. Vimos também que, explicitamente, Spinoza rompe com a concepção cartesiana de livre-arbítrio como uma faculdade absoluta de querer ou não querer, de afirmar ou de negar<sup>282</sup>, pois o que existe são volições singulares. Na mente, não há nenhuma vontade absoluta e livre e se a mente é determinada a querer isso ou aquilo por uma causa, é porque é determinada por outra. (E2P48). Assim, diz Spinoza, essa faculdade absoluta da mente que alguns acreditam não passa de ficções ou “não são nada além de entes Metafísicos, ou seja, universais que costumamos formar a partir de particulares.” (E2P48S, SO2, p. 129). No *De Mente*, Spinoza diz que, “Na Mente não é dada nenhuma volição, ou seja, afirmação ou negação, a fora aquela envolvida pela ideia enquanto é ideia.” (E2P49, SO2, p. 130).

Nas *Epistolae*, como vimos, Spinoza discutiu com seus correspondentes sobre o problema da liberdade/necessidade e também sobre o livre-arbítrio. Na já citada carta nº 58 a Schuller, o pensador holandês depois de responder às objeções de Tschirnhaus sobre a diferença entre o seu pensamento e o de Descartes acerca de coisa livre e livre arbítrio, faz algumas considerações críticas sobre o livre-arbítrio utilizando um exemplo muito clássico na filosofia:

[...] uma pedra, por exemplo, recebe de uma causa exterior, que a empurra, uma certa quantidade de movimento, e tendo cessado o impulso da causa exterior, ela continuará a se mover necessariamente. Essa persistência da pedra no movimento é uma coação, não porque seja necessária, mas porque se define pelo impulso de uma causa externa. [...] Seguramente, essa pedra, pois que tem consciência de seu esforço e não é de modo algum indiferente a ele, acreditará que é bastante livre e apenas persevera em seu movimento porque quer. Assim, é esta liberdade humana que todos se vangloriam de possuir e que consiste apenas no fato de que os homens têm consciência de seus apetites e ignoram as causas que lhes determinam. (Ep58, SO4, p. 266).

---

<sup>281</sup> Segundo Fragoso (2007, p. 30), “Donde, considerada à luz da relação entre liberdade e a vontade, a refutação spinozista da ‘vontade absoluta’ está intimamente ligada à refutação do ‘entendimento criador’, pois tanto a vontade quanto o entendimento são considerados como modos de pensar [...]”. Para Spinoza, tanto o entendimento finito como o infinito são apenas modos de pensar e pertencem à Natureza naturada (E1P31). Logo, o entendimento e a vontade não podem estar relacionados a Deus.

<sup>282</sup> A doutrina cartesiana do livre-arbítrio se encontra, por exemplo, nos *Princípios de Filosofia*, I, artigos 37-43. No art. 37, diz Descartes (2006, p. 40), “A principal perfeição do homem é ter livre-arbítrio e é isso que o torna digno de louvor ou censura.”. Por sua vez, no art. 39, diz Descartes (ibidem, p. 41), “Quanto ao mais, é evidente que possuímos uma vontade livre, que pode ou não dar o seu consentimento, e isso pode ser considerado uma das noções mais comuns [...]”. Cf. também as *Paixões da Alma*, III, art. 152 : “Noto em nós apenas uma coisa que nos possa dar a justa razão de nos estimarmos, a saber, o uso de nosso livre-arbítrio e o império que temos sobre as nossas vontades ; [...]” (DESCARTES, 1991a, p. 136).

Essa passagem mostra um exemplo que foi empregado da antiguidade, com Aristóteles até a modernidade, com Gassendi e Hobbes<sup>283</sup>. Mas analisemos, por exemplo, especificamente esse caso da Pedra na filosofia cristã de Agostinho. Em seu *O livre-arbítrio*, Agostinho trata sobre a liberdade humana e a origem do mal moral mostrando que a fonte do pecado se dá pelo abuso de um livre-arbítrio, um dom dado por Deus. O pensador cristão buscou por uma prova da existência de Deus a partir da verdade e pela via espiritual, defendendo que Ele, sumamente perfeito e bondoso, não poderia ser culpado pelo mal, que seria mais uma privação de um bem. O exemplo da pedra para explicar o livre-arbítrio foi utilizado no Livro III, capítulo I, 2 d'*O Livre-arbítrio*<sup>284</sup>. Agostinho (1995, p. 150) defendeu que o movimento da pedra seria algo natural ou involuntário enquanto o da alma humana seria voluntária, mostrando a diferença entre dois movimentos: o que é por natureza e o que é pela vontade. A queda da pedra, por exemplo, seria o movimento do desvio da alma humana (o pecado) pela busca do Bem imutável (Deus) e a sua preferência, nesse caso, por bens inferiores. Spinoza retoma o argumento de Agostinho, mas para refutá-lo<sup>285</sup>. O exemplo da pedra reflete o que já fora tratado no Apêndice do *De Deo*, sobre aquele que se crer livre, cômescio de sua ação e apetite, o nosso *fim* (E4Def7) que, como vimos, não é causa final, mas eficiente. O problema é quando este apetite ou fim nos determina não por um desejo consciente ou racional e isso explica porque nos tornamos ignorantes das causas e recorremos ao livre-arbítrio como uma máscara da verdadeira liberdade humana.

A pedra, diz Spinoza, como o homem, ingenuamente julga-se consciente até o momento em que ela não obtiver o conhecimento das verdadeiras causas que levaram a essa coação e determinação por uma causa externa. O problema é quando uma ação humana, no caso, a queda livre da pedra ocorre e surge a crença numa vontade arbitrária e numa autodeterminação que não existe. Assim, são os homens que acreditam que suas ações e consequências são causas de sua vontade livre e não são determinadas por outras coisas finitas. No entanto, diferentemente do exemplo dado por Agostinho, no caso de Spinoza, a queda da Pedra não se refere a um pecado teológico para com um Deus transcendente pelo

<sup>283</sup> Sobre isso cf. CHAUI, *Nervura do Real*, v.1, 1999, p. 79.

<sup>284</sup> No diálogo com Evódio, questiona Agostinho (1995, p. 149): “Negas, portanto, que o movimento pelo qual uma pedra é movida pertence à mesma pedra? Pois não falo, é claro, daquele movimento pelo qual movemos uma pedra, ou daquele que ela recebe de alguma força estranha, como por exemplo, quando é lançada ao ar. Mas sim daquele outro movimento pelo qual ela volta para a terra em virtude de seu próprio peso e aí cai.”

<sup>285</sup> Sobre a diferença entre os argumentos de Agostinho e Spinoza, observa Chaui (2011, p. 276): “Que diz Espinosa? Não diz, como Agostinho, que a queda é necessária ou natural para a pedra e voluntária para a alma. [...] Qual a força do argumento espinosano? Mostrar que a imagem da liberdade humana como livre-arbítrio da vontade em nada difere daquela que possuiria uma pedra consciente e que, portanto, a queda humana (o pecado) como ação voluntária livre é desprovida de sentido.”

mau uso do meu livre-arbítrio, mas antes, ao desconhecimento da ordem necessária da natureza, de suas causas e efeitos tanto dos fenômenos naturais quanto da natureza humana. (as causas que determinam nossos apetites).

### 3.3.2. *A potência de liberdade humana como finalidade ética*

Este subtópico tem como objeto de estudo analisar o problema da liberdade humana segundo as Partes IV e V da *Ética*, não especificamente sobre uma suposta liberdade humana plena, mas sobre o processo de liberação do modo finito a partir da realização de sua potência, processo que não se limita a uma simples, fácil e linear passagem da servidão à vida livre; nesse sentido, o método geométrico dedutivo deve ser respeitado<sup>286</sup>. No entanto, veremos que Spinoza está mais preocupado em expor hipóteses, condições e reflexões sobre como conquistar essa liberdade do que apresenta-la com uma receita fácil. Assim, veremos como o pensador holandês coloca a figura emblemática do homem livre enquanto um modelo ou exemplar a ser seguido e de que forma a liberdade humana está indissociável da potência da mente ou do intelecto constatando que, potência e liberdade humana estão intrínsecas e constituem uma relação necessária<sup>287</sup>. Além disso, veremos em que medida este processo ou o exercício de liberação é determinado na ação humana pela busca do que é útil e pela motivação do apetite, fundamentando uma finalidade imanente da ética.

O que é o homem em Spinoza já sabemos pelo que expomos no primeiro capítulo, ou seja, um modo finito (corpo e mente) que faz parte dos atributos extensão e pensamento de uma única substância e que existe e age de uma maneira certa e determinada. Dito isso, o que seria a liberdade do homem? Como vimos, no subtópico anterior, ao definir a coisa livre e a coisa coagida (E1Def7), o autor da *Ética* fundamenta ontologicamente sua verdadeira definição de liberdade enquanto um agir determinado por si mesmo segundo a necessidade de sua natureza. Ou seja, por dedução, Deus seria essa coisa livre enquanto a coisa coagida seria as coisas singulares e finitas, o modo finito homem, por exemplo, porque têm sua existência e

---

<sup>286</sup> Como bem observou Ramond (2010, p. 48-9), “[...] a *Ética* absolutamente não se apresenta como a passagem de uma servidão a uma liberação [...] a *Ética* não se divide em ‘dias’ ou em ‘livros’, mas envolve ‘partes’. A ‘liberação’ tantas vezes evocada a respeito de Espinosa não só não aparece no texto, mas não pode aparecer, ainda que o texto possa, sem dúvida, ajudar a conquista-la.” Ainda sobre o problema da transição da servidão à liberdade, como explicou Delbos (2016, p. 138), “A conversão da servidão à liberdade é uma transformação gradual pela qual a necessidade, que era força exterior, força deprimente, se torna força interna, força de expansão.” Mais ainda, segundo o pesquisador francês, existe não apenas uma passagem empírica da servidão à liberdade, mas também uma passagem lógica (DELBOS, 2016, p. 145), a mesma lógica da necessidade que pode nos submeter às paixões e também nos libertar delas.

<sup>287</sup> Segundo Bove (2010, p. 70), sobre a relação entre Potência e Liberdade: “Espinosa põe, assim a identidade da potência, da existência e da liberdade (se não se confunde a liberdade com a contingência, mas, ao contrário, se entende por liberdade uma potência, uma virtude ou uma perfeição).”

ação determinada por outra coisa, portanto não seria, a princípio, livre. Que isso têm fortes implicações ontológicas sobre a existência do homem já sabemos, mas até que ponto isso também limitaria necessariamente o agir humano é o que o pensador holandês se propõe a discutir nas duas últimas partes da sua *Ética*. O *De Libertate humanâ* poderia, inicialmente, ser visto como a principal parte da magna obra de Spinoza do ponto de vista da ética, pois é nela que encontramos a argumentação mais desenvolvida do que seria a liberdade humana, suas características, bem como as condições para a sua conquista. Mas o pensador holandês é cauteloso até nesse momento de liberação humana, que em si não é pleno, perfeito e acabado (não é o ápice da figura mística do sábio livre e asceta); esse processo sempre será um exercício de potência ou esforço por uma liberdade em grau maior.

Podemos observar que, desde o *Breve Tratado*, uma de suas primeiras obras, Spinoza se detém a discutir sobre a liberdade humana:

Por tudo o que foi dito se pode conceber facilmente o que é a liberdade humana, que eu assim defino: é uma existência firme que nosso intelecto detém por sua união imediata com Deus para produzir em si mesmo ideias e, fora de si mesmo, efeitos que concordem com sua natureza, sem que esses efeitos estejam submetidos a causas externas pelas quais eles possam ser alterados ou transformados. (KVII26/9, SO1, p. 112).

Como veremos, o autor da *Ética* ainda manterá firme na sua concepção de que uma verdadeira liberdade humana será aquela que resulta numa maior aproximação com o divino, como o amor intelectual de Deus. Assim como no TIE, Spinoza no KV entende por união imediata com Deus uma participação intelectual que não se dá de fora para dentro, mas num só plano de imanência onde as coisas (natureza naturada) se afirmam mais em Deus (natureza naturante) o que também equivale a dizer que é quando essas coisas conhecem necessariamente tanto suas causas como as da Natureza inteira.

A Parte IV da *Ética* é, sem dúvida, no que se refere à liberdade humana, um dos momentos mais reflexivos e delimitados sobre o problema, pois é nela que encontraremos os pressupostos e as condições (não de possibilidade) necessárias para o esforço da existência real do homem livre (*homo liber*). Mas como seria possível o homem livre e como isso era entendido por Spinoza?<sup>288</sup> No *De Servitute humanâ*, ao contrário do que alguns comentadores

---

<sup>288</sup> Como bem definiu Fontainer (2007, p. 89) sobre o conceito de livre e liberdade desde o mundo romano: “Para um camponês romano, este adjetivo [livre] e o substantivo feminino derivado definiam, antes de tudo, um status jurídico, o do homem que não é escravo, *servus*, e que possui sua própria terra; significavam, portanto, a independência [...]. Mas para o cidadão romano a *libertas* era também, positivamente, no âmbito da *res publica*, o direito de eleger os magistrados de sua escolha.”



estabelecem, como as proposições que sistematizam a figura do homem livre<sup>289</sup>, desde o escólio da proposição 66 que o filósofo holandês colocou a questão<sup>290</sup>: a partir da diferença entre o homem que age e faz aquilo que ignora ao máximo e o homem que não se comporta igual a ninguém, a não ser segundo a si próprio e faz e age somente o que sabe ser mais importante para sua vida e que ele deseja ao máximo. Assim, diz Spinoza, “o primeiro chamo servo, mas ao segundo chamo livre, sobre cujo engenho e maneira de viver gostaria de fazer ainda algumas observações.” (E4P66S, SO2, p. 260). Além disso, teríamos aí outra diferença importante: que o homem servo é aquele conduzido apenas pelo afeto ou opinião (*affectu, seu opinione*) enquanto o homem livre seria aquele conduzido pela razão (*ratione ducitur*).

Assim, anunciou Spinoza seu desejo de especificar melhor sobre o homem livre, seu engenho e sua maneira de viver. Mas resta uma dúvida: se o pensador holandês pretende falar sobre o homem livre, ele também deseja mostrar que sua existência pode ser possível, ou melhor, real e necessária dentro dos limites da ordem comum da natureza, pois esse homem, como se verá, se esforça em prol de sua utilidade e age pela necessidade de sua natureza. Esse problema se soma a outro: seria uma contradição pensar na liberdade do modo finito, uma coisa finita determinada?<sup>291</sup> Mais ainda, seria este homem livre um projeto ou exemplar ou fim a ser perseguido?<sup>292</sup> É o que agora veremos a partir do exposto nas E4P67-73. “Não há nenhuma coisa em que o homem livre pense menos do que na morte, e sua sabedoria não é uma meditação sobre a morte, mas sobre a vida.” (E4P67, SO2, p. 261). O homem livre, nesse sentido, será aquele que vive segundo a razão, e não se conduz pelo medo da Morte, pois deseja diretamente o bem, ou seja, agir, viver e conservar seu ser a partir do seu próprio útil. Como vimos, o bem aqui é o mesmo definido como aquilo que é útil à natureza humana

<sup>289</sup> Cf., por exemplo, PAC, A. B. *Ética IV 68-73: Modelo del Hombre libre?*, 2014, p. 297-308, que sistematiza o problema do homem livre somente a partir da proposição 68 da E4. Pac (2014, p. 297) questionou se esse modelo de homem livre não seria um argumento a favor de uma ética normativa em Spinoza.

<sup>290</sup> Convencionou-se que da E4P67 à E4P73, por exemplo, Spinoza discute sobre o homem livre, o fundamento da sua vida racional individual e interindividual, no entanto, já na E4P66, ele já anunciara o problema a partir dessa diferença entre o livre e o servo.

<sup>291</sup> Conforme questionou Chauí (2016, p. 486), “[...] pode-se afirmar a liberdade de um ser que não é causa de si, não é infinito nem eterno? Em outras palavras, um modo finito da substância poderia ser livre? Teria algum sentido falar em liberdade humana?”

<sup>292</sup> Segundo Delbos (2002, p.148), esse homem livre seria uma espécie de modelo de “natureza humana superior” fazendo uma alusão ao que Spinoza problematizou no KV, no TIE e no prefácio da E4, a perfeição humana, como veremos em detalhes no fim deste capítulo. Por sua vez, Luis Ramos-Alarcón Marcín (2013) pensou o modelo spinozano do homem livre sob o ponto de vista teleológico. Como escreveu o autor mexicano, “[...] buscaré mostrar que la causalidade final es un principio presente en la ética spinoziana, en cuanto se encuentra en el modelo de ser humano libre ou una naturaleza perfectible.” (MARCÍN, 2013, p. 424). No entanto, Marcín peca conceitualmente ao associar a combatida causalidade final com o projeto do homem livre, pois como vimos (Capítulo 1), há um fim humano em Spinoza, ou seja, nosso apetite, aquilo que nos move em busca do útil. Somente aí, como veremos, se infere uma verdadeira teleologia no homem livre, não enquanto causa final, mas como causa eficiente e imanente. (Cf. E4Pref, E4Def7).

(E4Def1). Sobre a morte, note-se que Spinoza parece dialogar e criticar uma tradição, qual seja, a metafísica platônica segundo a qual a filosofia deve ensinar e preparar o sábio para a morte<sup>293</sup>. A ruptura se dirige não só ao platonismo, mas a toda e qualquer filosofia ou religião que se dedique à mortificação da vida e, portanto, de sua negação, diminuição da potência; inverte-se o transcendente (preparação para a morte) para o imanente (preparação para a vida), pois a imanência desconsidera qualquer temor ou esperança de uma salvação *post-mortem*. Propondo uma ética da alegria, o pensador holandês vê o homem livre como aquele que medita sobre a vida, pois viver é um bem. Na proposição seguinte, temos: “Se os homens nascessem livres, não formariam nenhum conceito de bem e mal enquanto fossem livres.” (E4P68, SO2, p. 261). Lembremos, aqui, que o bem e o mal, principalmente àqueles entendidos vulgarmente como absolutos, são os que o homem livre deve combater, pois ele vive e age em função do seu útil, ou seja, pensa no bom e no mau enquanto relativos para cada ser, pois é aquilo que é útil ou nocivo para a sua conservação (*conatus*). Essa proposição é muito importante também pelo seguinte: se há liberdade humana ela não pode ter existência necessária, pois quando Spinoza diz “se os homens nascessem livres” ele está colocando uma hipótese falsa (E4P68S) que pode negar uma realidade<sup>294</sup>, ou seja, que existam necessariamente homens livres cujas ideias são adequadas e que não concebem nenhum conceito de bem e mal.

Por conseguinte, o homem não nasce livre, mas por hipótese ele poderia tornar-se livre<sup>295</sup>. Ou melhor, esse homem pode tornar-se menos não livre (pela sua condição ontológica determinada enquanto coisa finita). A liberdade humana, em Spinoza, não é uma

---

<sup>293</sup> Essa doutrina aparece de forma expressiva no diálogo *Fédon*, onde diz Platão (1991, p. 65) pelo personagem Sócrates: “Receio, porém, que, quando uma pessoa se dedica à filosofia ao sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto!”. Mais ainda, dialogando com Símiias, diz Sócrates: “Assim, pois, Símiias, em verdades estão se exercitando para morrer todo aquele que, no bom sentido da palavra, se dedica à filosofia, e o próprio pensamento de estar morto é para eles, menos que para qualquer outra pessoa, um motivo de terrores.” (PLATÃO, 1991, p. 69).

<sup>294</sup> Chauí (2016, p. 477) explicou a falsidade dessa hipótese considerando que “foi demonstrado que um homem é uma parte da Natureza cujas mudanças não podem ser explicadas apenas por sua essência e das quais é causa adequada.”

<sup>295</sup> Como diz Deleuze (2002, p. 89-90), na sua emblemática tese: “[...] o homem não nasce livre, mas torna-se livre ou liberta-se [...]”. Assim, Deleuze não diz que o homem por não nascer livre morra não livre, mas que ele pode se tornar menos não livre, pois a natureza do homem livre é um processo de atualização da potência. Alguns pesquisadores também compartilharam desta ideia. Para Silva (2013, p. 260), a “atividade espinosista não é a ação empreendida por um sujeito livre, capaz de se sobrepor à causalidade natural, mas é o tornar-se livre do indivíduo por meio da compreensão das causas atuantes na natureza.” Para Negri (1993, p. 298), “O homem não nasce livre, ele assim se torna [...] através de uma metamorfose na qual seu corpo e seu espírito, agindo concertadamente, reconhecem na razão o amor.” Por sua vez, na análise de Bove (2010, p. 67), “Se Espinosa escreve que um homem pode tornar-se ‘inteiramente livre’, é difícil, inversamente, conceber que um homem possa ser ‘inteiramente’ passivo; pois esse estado de total servidão suporia que ‘nossa natureza’ estivesse inteiramente em regime de heteronomia.”

posse definitiva, mas o esforço para o aumento do grau de liberdade<sup>296</sup>. Em seguida temos: “A virtude do homem livre é avaliada igualmente grande tanto ao evitar os perigos quanto ao superá-los.” (E4P69, SO2, p. 262). A virtude do homem livre, ou seja, a potência desse indivíduo, mostra-se capaz de evitar os perigos e até de superá-los. Que tipo de perigos? O filósofo holandês se refere aos afetos com que nos deparamos; ele ressalta, antes de tudo, que um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto mais forte. A audácia e o medo, por exemplo, são afetos grandes para o homem, o que exigiria dele uma “grande virtude ou fortaleza do ânimo” (E4P69D, SO2, p. 262) para superá-los. Além de ao mesmo tempo o homem livre ter uma virtude grande para evitar e superar os perigos, ele também tem uma grande Firmeza (*Animositas*) tanto para fugir de uma luta quanto para permanecer no combate. Adiante, Spinoza diz que o “homem livre que vive entre os ignorantes se empenha o quanto pode em evitar os benefícios dados por eles.” (E4P70, SO2, p. 262). À primeira vista, julgaríamos essa proposição como uma apologia ao egoísmo ou ao individualismo ético. No entanto, Spinoza longe de ser um teórico do egoísmo ético, é um naturalista cauteloso sobre as relações humanas, pois sabe que “Cada um julga por seu próprio engenho o que é bom [...]” (E4P70D, SO2, p. 263). Isso implica que o homem livre deve buscar unir-se aos homens pela amizade e não apenas pela retribuição de benefícios segundo o afeto deles, mas pelo livre juízo da razão a fazer e agir o que é primordial. Assim, adverte o holandês, “o homem livre, para que não seja odiado pelos ignorantes nem se curve ao apetite deles, mas à só razão, se esforçará o quanto pode para evitar seus benefícios dados por eles.” (E4P70D). O homem livre se esforçará para isso o quanto puder, pois mesmo ignorantes, os outros são homens e podem oferecer auxílios necessários. Com isso, o homem livre precisa ter cautela ao recusar um favor para que não pareça desprezar o outro, apesar de que a recusa pode ser feita desde que se considere o útil e o honesto.

Na sequência, outra proposição diz que: “Somente os homens livres são muitíssimo gratos uns para com os outros.” (E4P71, SO2, p. 263). Com isso, teríamos uma característica própria do homem livre, qual seja, que ele é grato com o outro, mas em que sentido? Segundo Spinoza, é a partir da verdadeira amizade, ou seja, aquela que, como dito anteriormente, não se relaciona ao interesse dos benefícios que os homens livres venham a receber dos não livres. Assim, demonstra o pensador holandês, que os homens livres são

---

<sup>296</sup> Por isso que, segundo Alexandre Matheron (2011e, p. 644), em seu artigo *Y a-t-il une théorie de la prudence chez Spinoza?*, ao problematizar sobre o modelo de natureza humana, que consiste na ideia de homem livre, afirmou que, embora não seja um modelo inteiramente realizado, nós podemos se aproximar dele mais ou menos. Ou seja, em graus de liberdade a partir da nossa potência.

“utilíssimos uns aos outros e se unem pela máxima ligação de amizade [...] e por um igual empenho de amor esforçam-se para fazer o bem uns aos outros [...]” (E4P71D, SO2, p. 263). Como vimos, o homem age conforme sua virtude ou potência que consiste em buscar sempre o que lhe é útil para sua natureza. O homem é muito útil para o homem, por isso ele se mostra benevolente esforçando-se para que o bem seja oferecido ao outro (como veremos, no Capítulo 3, isso será fundamental para a constituição do estado civil spinozano). No entanto, poderia restar uma dúvida: se somente os homens livres são gratos uns aos outros enquanto estes são livres ou se esses outros poderiam abranger também homens não livres. Quanto a isso, o filósofo holandês não especifica, mas também ele não se contradiz, pois ficou claro pelas proposições anteriores, que o homem livre não nega completamente a ajuda do homem servo ou não livre, que é aquele que age exclusivamente pelas paixões (tristes que diminuem sua potência). Assim, esse tipo de homem não poderia com o outro ser grato, mas ingrato.

Segundo Spinoza, “O homem livre nunca age com má-fé, mas sempre com boa-fé.” (E4P72, SO2, p. 264). A hipótese é a seguinte: embora o homem livre seja livre, ele poderia agir de má-fé, seguindo os ditames da razão e essa má-fé se tornaria sua virtude, ou seja, o que levaria a conservação do seu ser. No entanto, a hipótese leva ao absurdo, pois agindo de má-fé, os homens livres seriam contrários uns aos outros. (E4P72D). O pensador holandês aponta para outro absurdo: essa mesma ação por má-fé para a união de forças em prol de direitos comuns, pois entre a má-fé e a união há uma incompatibilidade na tentativa de se obter esses direitos comuns. Por fim, na última proposição do *De Servitute humana*, temos: “O homem que é conduzido pela razão é mais livre na cidade, onde vive pelo decreto comum, do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo.” (E4P73, SO2, p. 264). As implicações políticas dessa proposição serão analisadas em detalhes no próximo capítulo, quando tratarmos dos fundamentos da política spinozana por uma fundamentação da *Ética*. Nesse momento, o que nos interessa é ressaltar que essa proposição explicita o espaço político do homem livre, ou seja, a forma de viver e de agir desse indivíduo na sociedade. O homem livre, diz Spinoza, conduzido pela razão, e não orientado pelo Medo, esforça-se para conservar seu ser, ou seja, “se esforça para viver livremente, deseja observar a regra da vida e da utilidade comuns [...] e conseqüentemente [...] viver pelo decreto comum da cidade.” (EP73D, SO2, p. 265). Então, o homem livre é aquele que é racional, obedecendo a si mesmo, pois não se submete aos afetos conflitantes<sup>297</sup>, mas antes os conhece e os modera e, por

---

<sup>297</sup> No entanto, como ressaltou Joseph Moreau (1982, p. 61), “[...] na medida em que vivem segundo a razão, os homens não poderiam achar-se em conflito; não é que eles deixem de seguir o apetite, de procurar a sua

consequência, ele é ainda mais livre na cidade, pois tem garantido sua liberdade pelo decreto comum da cidade. No escólio dessa proposição, Spinoza conclui: “Esta e outras coisas semelhantes que mostramos sobre a verdadeira liberdade [*verâ libertate*] do homem referem-se à Fortaleza, isto é [...] à Firmeza e à Generosidade.” (E4P73S, SO2, p. 265).

Em seguida, o que seria ainda uma referência ao homem livre, temos a figura do homem forte (*vir fortis*) como aquele que segue a necessidade da natureza divina e que se esforça para conceber as coisas como elas são em si e afastar-se de tudo o que impede de adquirir um verdadeiro conhecimento; além disso, o homem forte esforça-se tanto quanto pode para agir bem e alegrar-se. Em suma, como um prenúncio do que será tratado no *De Libertate humana*, Spinoza diz: “Até que ponto se estende porém a virtude humana para conseguir isso, e o que ela pode, demonstraremos na Parte seguinte.” (E4P73S).

Dito sobre as características do homem livre, embora Spinoza não tenha se preocupado em mostrar pela experiência a existência histórica desse indivíduo, cumpre ainda resolvermos alguns problemas no que se refere às condições que nos levariam a pensar, não apenas no nível ético, mas também no ontológico, pois se o modo finito homem pode ser livre, que diferença haveria em relação à coisa livre (Deus)? Como vimos, a liberdade humana não é senão parcial, é uma parte de uma liberdade maior que pertence a Deus<sup>298</sup>. No entanto, mesmo com toda determinação<sup>299</sup> e coação, e não nascendo necessariamente, a liberdade dos modos passa a existir para tornar-se a ser. Embora o modo finito não tenha uma *causa sui*, há um esforço ou potência para uma “determinação interna”<sup>300</sup> à ação a partir das causas adequadas, ou seja, quando o homem conhece melhor as causas dos seus efeitos. Essa determinação, se possível, não separaria o homem da substância, tornando-se independente dela, mas antes, mostraria que ele está determinado internamente a produzir certos efeitos a

---

utilidade; porém, agem com conhecimento do seu verdadeiro bem, da sua verdadeira utilidade; e este bem que os homens racionais procuram, é comum a todos e todos dele podem igualmente disfrutar [...].”

<sup>298</sup> Conforme assinalou Gleizer (2014, p. 265), “[...] os modos, embora não possam ser causa livre no grau absoluto, podem, graças à participação interna de sua essência na potência causal da substância, ao *conatus* que esta participação funda e ao exercício da causalidade adequada, realizar, em certa medida, a atividade e a liberdade.”

<sup>299</sup> Segundo Moreau (1982, p. 52), para o qual o determinismo spinozano não excluiria a potência humana para sua liberdade, afirma que o “determinismo da natureza não exclui, portanto, o exercício do poder essencial a cada indivíduo; a individualidade, no espinosismo, não se reduz, como no mecanismo epicurista, a uma combinação fortuita de acidentes; ela é uma essência e uma força, fundada na necessidade eterna da natureza divina. É por este dinamismo metafísico que se salva, em Espinosa, a liberdade humana, e se torna possível o esforço para a sabedoria e para a beatitude.”

<sup>300</sup> Sobre a noção de determinação interna para explicar a liberdade humana, como bem apresentou Delbos (2016, p. 105-6), “[...] quando somos determinados por nós mesmos, nós somos livres; e esse gênero de determinação supõe, não que nossa ação seja sem razão, mas que nós possuímos em nós todas as razões de nossa ação. [...] A determinação interna que nos coloca e nos fixa na nossa natureza, longe de ser a negação da liberdade, é ao contrário o princípio: nós seremos tão mais livres quanto mais reduzirmos a potência das determinações externas à potência das determinações internas.”

partir de sua própria essência. O homem não pode conhecer todas as causas dos efeitos (por conta das ideias inadequadas) que lhe advêm, mas ele pode conhecer parcial e gradativamente certas causas (a partir do conhecimento racional e intuitivo).

Portanto, o homem livre, encarado como uma possível figura ou modelo ético a ser seguido, envolve uma potência ou esforço para tornar-se, ou seja, sabendo que sua liberdade não surge ou nasce necessariamente, mas antes aparece coagida e determinada, cabe ao homem livre o esforço para produzir adequadamente efeitos em si e fora de si, pois “[...] sua potência de agir pode ser preenchida em proposições variáveis por afecções ativas e passivas e que são estas variações que determinam seu grau de atividade ou passividade.”<sup>301</sup> Assim, o que torna possível a vida do homem livre é a sua capacidade de adquirir ideias adequadas, agir segundo os ditames da razão e buscar como fundamento primeiro, como fim imanente, seu útil, ou seja, sua conservação.

Na quinta Parte da *Ética*, Spinoza parece nos mostrar novos ares para o problema da liberdade que agora se destaca com um título: *Da Potência do Intelecto, ou da Liberdade humana*. Como vimos, na análise das proposições 67 a 73 da E4, o homem livre é apenas descrito como uma hipótese ou condição que dependeria do próprio esforço do modo finito. No *De Libertate humana*, diferentemente do *De Servitute humana*, o pensador holandês nos detalha e nos direciona para a conquista de uma liberdade humana através do esforço intelectual da mente; o autor nos convida a experimentar a mentalidade de um homem livre<sup>302</sup>. No prefácio à quinta parte, Spinoza anuncia uma nova etapa da obra:

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; com isso veremos o quanto o sábio é mais potente do que o ignorante. (E5Pref, SO2, p. 277)

Por esse trecho do prefácio, já evidenciamos os principais objetivos do *De Libertate humana*, quais sejam, traçar o caminho para a liberdade, conhecer o poder da potência da razão sobre os afetos, conhecer a felicidade e explicitar a diferença entre o sábio e o ignorante. Posto isso, Spinoza começa explicando sobre os conceitos essenciais que perpassarão a quinta parte, como a chamada potência da Mente ou razão, que também tem como sinônimo a potência do

<sup>301</sup> GLEIZER, 2014, p. 270-1.

<sup>302</sup> Como bem diferenciou Chauí (2016, p. 481) quanto ao tratamento sobre a liberdade entre as Partes IV e V: “[...] ao longo das proposições do *De servitute*, Espinosa opera com as noções comuns da razão, propriedades universais necessárias que seguem da essência ou da natureza dos homens, permitindo-lhe construir o *exemplar humanae naturae* como modelo da virtude própria do homem livre [...]. Em contrapartida, o *De libertate*, conforme anunciado nesse final do *De servitute* [E4P73S], volta-se para a concreção desse exemplar, demonstrando qual o alcance e o poder da virtude, ou como será dito no Prefácio da *Ética* V, tratar-se-á de demonstrar ‘a maneira ou a via que conduz à liberdade’”

intelecto. O que seria essa potência? O pensador holandês a definiu pelo que ela é capaz, ou seja, o império (*imperium*)<sup>303</sup> ou poder que ela teria sobre os afetos a fim de coibi-los (*coërcendum*) e moderá-los (*moderandum*)<sup>304</sup>. Faz-se necessário ressaltar que essa noção de moderação pode ser interpretada e confundida equivocadamente por regulação, refreio ou impedimento, o que fugiria da lógica exposta por Spinoza que o diferenciaria dos estoicos: “Pois já demonstramos acima que não temos império absoluto sobre eles. Os Estoicos, no entanto, consideraram que os afetos dependem absolutamente de nossa vontade e que podemos imperar absolutamente sobre eles.” (E5Pref, SO2, p. 277).

Quer dizer, há um império da potência da mente sobre os afetos (explicado mais adiante), mas que não é absoluto como pensou os estoicos para os quais a vontade da mente é absoluta para o controle e supressão das paixões. Numa crítica árdua a Descartes e a sua teoria da glândula pineal<sup>305</sup>, Spinoza procura romper com a concepção segundo a qual a vontade da mente determinaria as funções do corpo, como, por exemplo, “todos os movimentos excitados no corpo, bem como os objetos externos, e que a Mente, só porque o quer, pode movê-la de várias maneiras.” (E5Pref, SO2, p. 278). Aqui, o filósofo holandês critica explicitamente a tese do livre-arbítrio ou o livre decreto da mente, como vimos mais acima. Indo mais adiante na sua crítica a Descartes, Spinoza analisando as *Paixões da Alma*, conclui, segundo o pensador francês, que não existe uma Alma (*Aninam*) que não teria poder absoluto sobre as suas paixões. No entanto, como vimos, pela teoria da pluralidade simultânea, Spinoza nega que uma ação da alma, por exemplo, implique numa paixão do corpo e uma ação deste corpo numa paixão daquela. Mente e corpo seriam independentes por fazerem parte de dois diferentes atributos divinos, a extensão e o pensamento; não há uma hierarquia ou submissão ou império absoluto da alma sobre as paixões como propôs Descartes. É nesse sentido, então, que Descartes não teria entendido a união da mente e do corpo. Para não se alongar, o pensador holandês omite sobre a vontade e a liberdade cartesiana já que mostrou sua falsidade. Por fim, o prefácio prepara o leitor, mais uma vez, acerca dessa potência da Mente definida pela inteligência e com isso, procura anunciar que há, a partir do conhecimento da Mente, “remédios para os afetos” (*affectum remedia*) e que deles poderemos deduzir a felicidade.

---

<sup>303</sup> Como veremos no Capítulo 3, esse termo *imperium* apresentará outras significações no campo da política, onde passará a ser traduzido por estado ou regime político.

<sup>304</sup> Sobre o papel do *imperium* no processo de moderação, diz Chauí (2016, p. 534), o *imperium* realiza uma proporção entre a potência da mente e as causas externas, por isso ele se realiza “como *moderatio*, isto é, determinação de uma medida para as forças afetivas e como arbitragem racional de seus conflitos, pois são esses os dois sentidos fundamentais de *moderare*.”

<sup>305</sup> Nas palavras de Spinoza, “uma Hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas.” (E5Pref, SO2, p. 279).

Investigaremos, na Parte V da *Ética*, como se dá essa potência da mente e de que forma dela podemos deduzir a liberdade humana. Quanto à felicidade, assunto a ser tratado mais detidamente no próximo subtópico, veremos que, em Spinoza, ela não se dissocia da liberdade, pois como vimos, a felicidade é o mesmo que a liberdade da mente. Para o pensador holandês, o “afeto que é uma paixão deixa de ser paixão tão logo formemos dele uma ideia clara e distinta.” (E5P3, SO2, p. 282). Como vimos no início do capítulo, o afeto pode ser dito tanto um afeto, se temos uma ação que envolve uma ideia clara e distinta, como uma paixão se padecemos com as ideias confusas e mutiladas (E3Def2). Com isso, quanto mais conhecemos um afeto, tanto maior será nosso poder sobre ele, pois quando a “mente entende todas as coisas como necessárias, nesta medida tem maior potência sobre os afetos, ou deles padece menos.” (E5P6, SO2, p. 284). Mais adiante, enumerará os já referidos remédios para os afetos: 1) conhecer os afetos, 2) separar os afetos e o pensamento do que imaginamos (causas exteriores), 3) compreender as afeções das coisas a fim de superarmos uma compreensão confusa, 4) e a multiplicidade de causas que reforçam aqueles afetos referidos a Deus, por fim, 5) ordenar e concatenar os afetos entre si pela mente. (E5P20S). Ainda sobre a potência da mente, vemos que a mente tem como sumo esforço e virtude entender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento. (E5P25). Assim, a potência de pensar da mente é o poder (*potestas*) de entender clara e distintamente seus afetos.

Segundo Spinoza, uma ideia verdadeira ou a razão não vence uma paixão simplesmente por ser uma ideia verdadeira ou racional. Apenas uma paixão vence outra paixão e se for mais forte e contrária que a outra: “Os afetos que se originam da razão ou são excitados por ela são mais potentes, se se tem em conta o tempo, do que aqueles referidos às coisas singulares que contemplamos como ausentes.” (E5P7, SO2, p. 285). Essas paixões certamente são alegres, e, conseqüentemente, ativas, pois se originam da razão, e é por isso que elas são mais potentes. Mais ainda, como diz o autor da *Ética*, o afeto oriundo da razão é mais potente porque ele se refere necessariamente às propriedades comuns das coisas contempladas por nós como presentes e tal afeto sempre permanecerá o mesmo. (E5P7D). Com isso, não podemos dizer, em Spinoza, que a razão suprime um afeto, pois um afeto pode ter origem na própria razão o que o tornaria mais forte. Em relação ao conhecimento que podemos ter dos nossos afetos, o pensador holandês propôs uma “reta regra de viver” (*rectam vivendi rationem*), ou seja, certos dogmas de vida que consiste em confiar os afetos à memória e aplica-los às coisas particulares da nossa vida a fim de que nossa imaginação seja afetada por eles e deles tenhamos em mãos. (E5P10S). Dentre esses “dogmas de vida”, temos, por exemplo, o Amor ou a Generosidade, que pode vencer o Ódio. Seguindo o escólio da



proposição 10, Spinoza mostrou a noção de um “amor da Liberdade” (*Libertatis amore*) quando se refere à moderação dos afetos e apetites. (E5P10S, SO2, p. 289). A partir desse amor da Liberdade, conhecemos virtudes e verdadeiras causas e enchemos o ânimo do gozo que se origina desse conhecimento, e aquele que exercita e se esforça para isso, e, em pouco tempo, dirigirá suas ações pelo “império da razão” (*rationis imperio*). Como advertido no prefácio, eis aí o verdadeiro império da potência da mente, que não é um império com poder absoluto e repressor sobre as paixões como pensaram os estoicos<sup>306</sup>, mas é uma potência racional e moderadora. A potência da mente, enquanto liberdade da mente humana é definida pelo só conhecimento (ideias adequadas) enquanto que a impotência da mente seria a privação do conhecimento (ideias inadequadas). (E5P20S).

Sabendo que a liberdade humana prescrita no *De Libertate Humanâ* aparece de forma expressiva intelectualmente na ideia de potência da mente ou da razão ou do intelecto, poderíamos recolocar a hipótese do homem livre para um homem cujo conhecimento o levaria ao status de um sábio? Sabemos que Spinoza, próximo ao fim da quinta parte da *Ética*, colocou uma diferença entre o ignorante (*ignorans*) e o sábio (*sapiens*):

[...] o ignorante, além de ser agitado, pelas causas externas de muitas maneiras, e de nunca possuir o verdadeiro contentamento do ânimo, vive, quase inconsciente de si, de Deus e das coisas, e logo que deixa de padecer, simultaneamente deixa também de ser. Por outro lado, o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo comovido; mas cômico de si, de Deus e das coisas por alguma necessidade eterna, nunca deixa de ser, e sempre possui o verdadeiro contentamento do ânimo. (E5P42S, SO2, p. 308).

Com isso, vemos que o sábio teve um percurso árduo<sup>307</sup>, e por que não dizer que isso teria relação com o homem livre ou forte? Como já vimos, ao diferenciar o servo do livre, Spinoza apenas retoma dois exemplos de indivíduos: aquele que compreende o funcionamento da natureza e os encadeamentos causais produzidos nela e aquele que desconhece tudo isso e ainda mais vive exclusivamente segundo afetos tristes que diminuem sua potência, situação típica de um “homem fraco”. No escólio da proposição 38 da Parte V, Spinoza fará uma tripla relação, qual seja, a felicidade-liberdade-salvação, confirmando segundo o próprio autor, que a liberdade, assim como a felicidade<sup>308</sup>, são elas uma mesma realização da potência humana, e

<sup>306</sup> Conforme assinalou Ramond (2010, p. 65), “A oposição entre ‘potência’ e ‘poder’ é, de fato, particularmente visível em V Pref., onde Espinosa critica Descartes e os estóicos por terem concebido o domínio sobre as paixões na forma de um ‘poder absoluto’ da vontade, antes de defender sua própria tese de uma ‘potência da razão.’”

<sup>307</sup> Longe da figura ascética do sábio perfeito, em Spinoza, a noção de sábio não se distingue daquele mesmo homem livre que se esforça constantemente para aumentar sua potência e buscar aquilo é útil à sua conservação. O sábio, então, não tem uma vida plena e completa, pois como bem observou Silva (2013, p. 207), a vida do sábio se dá ainda pelo esforço na busca da realização de sua potência, que é comum a todos sejam ignorantes ou não, e isso é a maneira mais acessível para se tornar livre.

<sup>308</sup> Sobre o problema da felicidade ligado a essa finalidade imanente da ética é o que veremos no que se segue.

consequentemente, uma finalidade (imane)nt) ética<sup>309</sup> enquanto bem ou útil que os homens se esforçam para obter gradualmente.

Por conseguinte, a liberdade é o fim para o indivíduo que deseja conhecer e superar seu estado de impotência (servidão). Poderíamos, contudo, nos perguntar se o homem servo tomado pelos afetos tristes poderia desejar sua liberdade (caso ele estivesse tão cego a ponto de não estar côm)scio da necessidade de aumentar sua própria potência, quando ele deseja, por exemplo, defender a servidão como se fosse sua liberdade), ou melhor, pensar em tornar-se mais livre como um fim para sua vida. Com isso, poderíamos pensar que, somente o homem conduzido pela razão, e tendo certo conhecimento das capacidades de sua potência da mente, é levado a buscar um grau maior de liberdade em relação ao impotente, que se submete aos afetos passivos, às ideias e causas inadequadas em sua ação. Assim, a liberdade humana não é um fim externo (transcendente) a ser alcançado, pois confirma um projeto imane)nte ético spinozano segundo o qual há um caminho que pode ser seguido para nos aproximarmos mais de uma liberdade. Todavia, como adverte o autor da *Ética*, este caminho é árduo e difícil<sup>310</sup>. Este percurso ético é o que também nos conduz à salvação, que é tão rara quanto difícil, mas não se trata de um fim impossível ou utópico; é um fim imane)nte uma vez que pode ser alcançado nessa vida, no plano da imanência, não no plano *post-mortem* da transcendência.

### 3.3.3 *Amor Dei intellectualis: Deus e Felicidade como fim ético*

Como veremos, ao analisar a *Ética* e outros escritos, a felicidade será um elemento fundamental para entendermos o processo de construção da finalidade imane)nte na ética spinozana. Mais que um simples fim imane)nte do homem a ser almejado, a *beatitudo*<sup>311</sup>

<sup>309</sup> Conforme assinalou Aurélio (2000, p. 162, grifo do autor), “A ética, repare-se, está nortead) pela busca da autonomia ou liberdade, que o mesmo é dizer, da afirmação do indivíduo como pura potência. [...] Essa procura, no caso do homem, tanto pode fazer-se conduzida pelo temperamento ou o *engenho* (*ex ductu ingenii*), como conduzida pela razão (*ex ductu rationis*).”

<sup>310</sup> “Se agora parece árduo o caminho que eu mostrei conduzir a isso, contudo ele pode ser descoberto.” (E5P42S, SO2, p. 308). A dificuldade desse caminho constata o processo constante do esforço humano para buscar esse fim ético, que nunca pode ser alcançado estável e plenamente. Sobre essa ideia, diz Bartuschat (2010, p. 137), “Se Espinosa também procura mostrar que esse caminho cognitivo do homem encontra o seu remate no conhecimento do incondicionado e que esse conhecimento é condição da vida humana exitosa, então este ainda não é o ponto final do sistema, mesmo que seja o término de um caminho que o homem precisa percorrer para tornar-se consciente daquilo que constitui a sua felicidade.”

<sup>311</sup> 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 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

confirmará a ontologia segundo a qual não buscamos (e nem podemos) Deus como algo exterior à nossa natureza, como se Ele estivesse apartado de nós (como preza a transcendência). Contrariamente a isso, nosso pensador demonstra, pela sua teoria da felicidade, que pelo conhecimento da nossa mente (nossa potência intelectual) de todas as coisas (ou o que pudermos conhecer em determinados graus), estabelecemos como fim imanente tudo o que nos conduza à confirmação de uma união<sup>312</sup> necessária que já possuímos com Deus<sup>313</sup>. Nisso consiste a relação entre Deus e felicidade que aqui estabelecemos como um objetivo final<sup>314</sup> da *Ética*. Spinoza apresentou o problema da felicidade de forma mais desenvolvida na Parte V de sua obra magna. O filósofo holandês deduz uma filosofia prática: o percurso do homem que, no seu exercício de liberdade, busca atingir a beatitude ou a felicidade, consistindo no amor intelectual de Deus e numa vida ética seguida de bons afetos e do conhecimento das causas. Entretanto, anteriormente já havia tratado sobre a felicidade humana em outras obras de juventude, como o *Breve tratado* e o *Tratado da Emenda do Intelecto* e no *Tratado Teológico-Político*<sup>315</sup>. Neste sentido, primeiramente, veremos como Spinoza desenvolveu a questão da felicidade na primeira obra considerada, certa forma, um esboço do que seria seu grande sistema filosófico (*Mea Philosophia*), a saber, a *Ética*.

No *Breve Tratado, do homem e do seu bem-estar*, 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>316</sup> e sobre a verdade e a falsidade, que

---

de seus primeiros e principais representantes (Agostinho), no enalço de algumas de suas obras filosóficas específicas.” (SANGALLI, 1998, p. 11, grifos do autor).

<sup>312</sup> Em que consiste esta união, veremos detidamente ao analisar a *Ética* e outros textos, como o KV e o TIE.

<sup>313</sup> Isso se torna evidente pela explicação ontológica de Spinoza do modo finito como afecção ou modificação do ser de Deus.

<sup>314</sup> Como colocou Paula (2017, p. 29), o escopo da obra spinozana é o de mostrar a passagem da alegria à felicidade: “[...] a própria felicidade é o objetivo final do trabalho do pensamento.” Com isso, entendemos que, claramente, Spinoza nos forneceu uma “perspectiva” final para sua *Ética*, qual seja, a condução dos homens com um fim em si mesmo (imanente) de alcançar a beatitude.

<sup>315</sup> Do TTP, temos como destaque o capítulo 3 (*Da vocação dos hebreus e se o dom da profecia terá sido um privilégio exclusivamente seu*). Neste capítulo, Spinoza já falara na ideia de uma verdadeira felicidade ou beatitude vinculada ao bem, à sabedoria e ao conhecimento verdadeiro: “A verdadeira felicidade e beatitude do indivíduo consiste unicamente na fruição do bem e não, como é evidente, na glória de ser o único a fruir quando os outros dele carecem; quem se julga mais feliz só porque é o único que está bem ou porque é mais feliz e mais afortunado que os outros, ignora a verdadeira felicidade e a beatitude.” (TTP3/1, SO3, p. 45). Mais ainda diz o filósofo holandês: “[...] a verdadeira felicidade e beatitude dum homem consiste apenas na sabedoria e no conhecimento da verdade e não em ser mais sábio do que outros ou no fato de eles não possuírem o verdadeiro conhecimento, pois isto não acrescenta absolutamente nada à sua sabedoria, que o mesmo é dizer, à sua felicidade.” (ibidem).

<sup>316</sup> 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.

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,

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 importância 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>317</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>318</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.

Vejamos agora como o tema da felicidade perpassa na obra inacabada e póstuma, o *Tratado da Emenda do Intelecto*. Spinoza elaborou um método racionalista no qual propõe uma correção intelectual (*intellectus emendatione*)<sup>319</sup>, projeto que se assemelha ao método filosófico (um caminho para o conhecimento verdadeiro das coisas, como sugere o subtítulo da obra<sup>320</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,

<sup>317</sup> Cf. SPINOZA, B. **Breve Tratado**, sobretudo, o Diálogo da Parte I (*Diálogo entre o Intelecto, o Amor, a Razão e a Concupiscência*) e a Parte II, capítulo V (*Do amor*).

<sup>318</sup> Como veremos no próximo tópico acerca da perfeição humana, 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.

<sup>319</sup> Esta noção de emenda ou de correção do intelecto fora empregada desde Bacon e Descartes.

<sup>320</sup> *Tratado da Emenda do Intelecto, e da via pela qual ele se dirige da melhor maneira ao verdadeiro conhecimento das coisas.*

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 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 dele 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.

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, presentes na 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>321</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>322</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 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>323</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>324</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>325</sup>) e que na Parte V temos o “governo” dos afetos (império da razão<sup>326</sup> sobre os afetos). No entanto,

---

<sup>321</sup> 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).

<sup>322</sup> 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.”

<sup>323</sup> 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).

<sup>324</sup> 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).

<sup>325</sup> Cf. E4Pref.

<sup>326</sup> 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



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 Deus.” (E5P28)<sup>327</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>328</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>329</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.

---

ressaltou Chauí (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.”

<sup>327</sup> 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.”

<sup>328</sup> Em geral, o problema do amor a Deus perpassa as proposições 15 a 20 da Parte V.

<sup>329</sup> Sobre a relação spinozana entre a suma felicidade e a beatitude cf. E4A4.

Spinoza teria definido “três gêneros de amor”<sup>330</sup>. O primeiro gênero, conforme a *Definição dos Afetos da Ética*, seria o amor ordinário ou comum (*amor communis*)<sup>331</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>332</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>333</sup>, 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

<sup>330</sup> 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*].”

<sup>331</sup> 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.”

<sup>332</sup> 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.

<sup>333</sup> 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 beatitude 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 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.

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 salvação<sup>334</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>335</sup> Traduzida também por felicidade<sup>336</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

---

<sup>334</sup> 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).

<sup>335</sup> MISRAHI, R. *A Felicidade*, 2001, p. 12.

<sup>336</sup> 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 dissocia-os 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).

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 fim ou apetite é a conservação), nosso único “sentido”<sup>337</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).

Com isso, chegamos à conclusão de que o processo de busca pela felicidade (o amor intelectual de Deus), como pela liberdade, constitui um processo de finalidade imanente do apetite humano, embora encontremos algumas interpretações divergentes<sup>338</sup>, que no final das contas não é algo que Spinoza tenha negado aos homens; antes disso, faz parte da natureza humana reconhecer a felicidade como um “fim último”. Mas como nosso fim ou apetite, a felicidade é causa eficiente e não final: não é porque ela é um fim que a buscamos, mas porque a buscamos que ela se torna um fim.

### 3.4 Considerações sobre perfeição e modelo de natureza humana

Estas considerações têm como objetivo mostrar que, em alguns momentos, ao tratar sobre a teoria da perfeição e o chamado modelo de natureza humana ou a “suma perfeição humana” como também dirá Spinoza, poderíamos problematizar se isso não teria uma implicação com a chamada finalidade imanente do homem explorada desde o capítulo anterior. Nossa tarefa aqui será dupla, pois a análise percorrerá o *Tratado da Emenda do Intelecto* e a *Ética* (Partes IV e V)<sup>339</sup> do pensador holandês. Depois de ter mostrado em que

---

<sup>337</sup> 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*.”

<sup>338</sup> Conforme advertiu Paula (2017), essa busca pela felicidade não é em si mesma um fim último natural inscrito na Natureza naturante e naturada, e nisso concordamos, pois, se fosse assim, todos os homens facilmente buscariam isso. O pesquisador spinozano reconhece e chama, contudo, atenção para o sentido de finalidade em Spinoza a partir da sua definição 7 da Parte IV, ou seja, enquanto nosso próprio apetite: “É como se a finalidade estivesse absorvida na própria essência: uma vez que a Natureza é isso e que nós somos *modus intrinsecus* dela, pertence à nossa essência a busca da beatitude ou felicidade [...]” (PAULA, op. cit, p. 228).

<sup>339</sup> Além destas obras, poderíamos citar o *Breve Tratado* que, em várias ocasiões fala acerca da ideia de um “homem perfeito”. Para Spinoza, “[...] quando compreendemos em nosso intelecto a ideia de um homem perfeito, isso poderia ser uma causa para ver (quando nos examinamos a nós mesmos) se há também em nós um

consiste o que ele chamou nos primeiros parágrafos de *Bem verdadeiro* (TIE §1), ou seja, nossa contínua e suma alegria (uma felicidade eterna), Spinoza buscou mostrar uma “medicina da mente”<sup>340</sup> a partir de sua proposta de uma emenda do intelecto. A partir disso, posteriormente à análise acerca daqueles bens comumente considerados pelos homens, quais sejam, a riqueza, a honra e o prazer, Spinoza retoma, mais uma vez, sobre o verdadeiro bem ou o sumo bem (TIE §12). Este parágrafo será importante para entendermos o problema da perfeição humana. Spinoza começa por tratar de dois conceitos, bom e mau (como vimos no subtópico 3.2.1) afirmando serem relativos, pois uma só e mesma coisa pode ser dita boa ou má conforme diversas situações, bem como ser considerada perfeita ou imperfeita. Note que o perfeito (*perfectum*) aqui tem a mesma referência daquela apresentada nos preconceitos do modo de imaginar do homem expostos no Apêndice da E1. Isso se confirmará pelo que o nosso pensador diz: “Nada, pois, considerado em sua própria natureza será dito perfeito ou imperfeito, principalmente depois de sabermos que tudo o que é feito se faz segundo uma ordem eterna e segundo leis certas da natureza.” (TIE §12, SO1, p. 8).

Em seguida, Spinoza concorda que há uma debilidade humana que impede que alcancemos um melhor entendimento acerca dessa ordem da natureza e isso explica porque o homem acredita conceber, sem obstáculos, uma natureza “muito mais firme que a sua” sendo levado a buscar “meios que o conduzam a tal perfeição” (TIE §13, SO1, p. 8). Logo, podemos ver claramente que essa busca por uma natureza mais firme seja uma espécie de modelo perfeito da natureza humana. No entanto, Spinoza associará aquele *verum bonum* a esta busca por uma natureza humana perfeita: “[...] tudo aquilo que pode ser meio para aí chegar chama-se verdadeiro bem; o sumo bem, contudo, é aí chegar de modo a que ele [i.e. o homem] frua tal natureza com outros indivíduos, se possível.” (TIE §13, *ibidem*). Esta natureza a ser compartilhada com os outros é, como vimos no subtópico acima, a união da nossa mente, a partir de seu conhecimento, com a Natureza inteira. Assim, vemos que, embora Spinoza mostre que somos débeis quanto ao desconhecimento da totalidade da natureza e sua ordem,

---

meio de alcançar uma perfeição semelhante.” (KVII/4/5, SO1, p. 60). E, próximo ao que apresentará na Parte IV da *Ética*, Spinoza definiu o bom como o que nos aproxima dessa perfeição e mau, ao contrário, o que nos impede de alcançá-la. (KVII/4/6). Mais ainda: como apresentaremos no TIE e na *Ética*, há também uma relação intrínseca entre finalidade humana e esse processo de aperfeiçoamento, ou melhor, aumento de perfeição humana no KV: “[...] o que podemos dizer do *fim* do homem deve fundar-se unicamente no conceito de um homem perfeito em nosso intelecto.” (KVII/4/8, SO1, p. 61, grifo nosso). Com isso, o homem perfeito é aquele que se une a Deus, que é sumamente perfeito. (KVII/4/10). Mais adiante, Spinoza ainda insiste em ressaltar a ideia do homem perfeito como um bom fim: “Pois, se conhecemos exatamente o nosso poder e a nossa perfeição, vemos com clareza o que temos de fazer para chegar ao nosso *bom fim*.” (KVII/8/7, SO1, p. 61).

<sup>340</sup> Dentre desse contexto de uma medicina da mente e sobre a noção de remédio no sentido de uma proposta terapêutica em Spinoza, cf. CANTO, R. E. Os remédios da alma: terapêutica em Spinoza. In: **Argumentos – Revista de Filosofia**, 2016, p. 202-215.

no entanto, isso não nos impede de se esforçar e buscar (até mesmo estabelecer como um fim imanente) uma espécie de aperfeiçoamento de nossa natureza. É, pois, evidente aqui uma espécie de finalidade humana inserida nessa busca por tal perfeição, e como vimos, defendida pelo autor em primeira pessoa: “Aqui está, então, o fim [*finis*] ao qual tendo, a saber: adquirir tal natureza e esforçar-me para que muitos a adquiram comigo; [...]” (TIE §14, SO1, p. 8).<sup>341</sup>

Assim, vemos uma preocupação para que esta perfeição, uma vez alcançada e relacionada à própria felicidade, seja também partilhada com outras pessoas; deve haver uma conveniência de um intelecto e de um desejo com o dos outros. Para tanto, Spinoza delimita alguns pontos para que isso seja possível (TIE §15): 1) entender sobre a Natureza apenas aquilo que seja suficiente para adquirir tal natureza, além disso, 2) fomentar uma sociedade (*societatem*) para que muitos também cheguem a isso; 3) dedicação à Filosofia moral e à Doutrina da Educação das crianças (para que aquele fim seja alcançado), 4) a criação de uma Medicina inteira (*integra Medicina*), e, por fim, 5) a Mecânica, que não pode ser desprezada.

Segundo Spinoza, deve haver um processo de remediar ou emendar o intelecto “para que entenda as coisas com felicidade, sem erro e da melhor maneira.” (TIE §16, SO1, p. 9). Em seguida, por incrível e contraditório que possa parecer (tendo em vista sua crítica à causa final nas ciências da modernidade), Spinoza propõe um fim pra dirigir todas as ciências, como deixará claro em nota (*e*)<sup>342</sup>:

[...] quero dirigir todas as ciências a um *único fim* e escopo, a saber, que se chegue à *suma perfeição humana* de que falamos; e assim, tudo aquilo que, nas ciências, em nada nos avançar em direção ao nosso fim <e escopo> haverá de ser rejeitado como inútil, isto é, em uma palavra, todas as nossas operações e, simultaneamente, nossos pensamentos, não de ser dirigidos para esse fim. (TIE §16, SO1, p. 9, grifos nossos).

Com isso, fica claro que Spinoza tinha em vista um fim que servisse de modelo para a ciência, qual seja, a *suma perfeição humana*<sup>343</sup> como foi posta nos parágrafos anteriores. Fica, então, estabelecido como critério a utilidade, pois na medida em que se aproximamos dessa perfeição diremos que a ciência nos foi útil, do contrário, se nos afasta desse fim, deve ser considerada inútil. Este critério de utilidade será o mesmo que mais tarde na *Ética*, Parte IV

<sup>341</sup> Ao analisar a paradoxal e surpreendente ideia de uma retomada de novos valores e do finalismo no TIE §14, diz Santiago (2019, p. 111): “Como acatar, como entender esse movimento espinosano? Um passo desconcertante, é certo, o resgate de algo renegado por todo o espinosismo e com particular força no apêndice da *Ética I*; a retomada da finalidade e de toda a sua miríade habitual de noções adjutórias: meio e fim, modelos, valores como bom, mau, perfeito, imperfeito. [...] De pecado da juventude seguramente não se trata, pois é o mesmíssimo passo, ou descompasso, presente no prefácio da *Ética IV* [...]. [...] Há um resgate do finalismo, de algo anteriormente dado por Espinosa como preconceito.”

<sup>342</sup> “É único o fim nas ciências, ao qual todas devem se dirigir.” (TIE §16, SO1, p. 9).

<sup>343</sup> Ramond (2010, p. 54) identificou o teor do projeto spinozano de uma *suma perfeição humana* com o que já adotara Descartes na Sexta Parte do *Discurso do Método*, que projeta um homem futuro que fosse senhor e dono da natureza e livre graças à medicina, evitando doenças e males para o corpo e a mente.

Spinoza fundamentará com as noções relativas de bem e mal, útil próprio e útil comum. Mais ainda, o pensador holandês explicitamente colocou este de tipo de finalidade como algo que norteasse tanto nossas operações (ações) quanto nossos pensamentos. Mais adiante, Spinoza anuncia os chamados modos de perceber (*modos percipiendi*) e investiga qual seria o melhor deles para conhecer “suas forças e natureza” e aquilo que ele deseja aperfeiçoar (*perficere*). Os modos de percepção, que têm seus correspondentes na *Ética*, com os gêneros de conhecimento, se resumem em quatro (TIE §19): 1) percepção pelo ouvir ou o signo (imaginação), 2) percepção pela experiência vagante, 3) percepção onde a essência da coisa é concluída por outra (razão) e 4) percepção onde a coisa é percebida pela sua própria essência (intuição).

Por conseguinte, ainda tendo em vista aquele fim, ou seja, de buscar meios necessários para alcançar a “suma perfeição humana”, antes Spinoza enumera alguns elementos para que possamos eleger o melhor dentre os modos de percepção expostos. Primeiramente, 1) devemos conhecer nossa natureza que queremos aperfeiçoar e também a natureza das coisas. 2) Isso para que saibamos sobre as diferenças, conveniências e oposições das coisas, 3) concebendo o que retamente podem ou não padecer e 4) a fim de ser comparado com a natureza e a potência do homem (*homo potest*). Somente assim, dirá Spinoza, que “aparecerá a suma perfeição a que o homem pode chegar.” (TIE §25, SO1, p. 12). Ao analisar os quatro modos de percepção, Spinoza conclui que somente o quarto<sup>344</sup> é capaz de nos levar ao fim pretendido<sup>345</sup>, qual seja, nossa perfeição, pois quanto aos outros, marcados pela imaginação, nos conduzem ao erro e à incerteza. Depois de delimitar qual o conhecimento necessário para seu fim, Spinoza tratará adiante sobre qual Via ou Método<sup>346</sup> servirá para conhecermos as coisas (mas aqui não nos caberá tratar exaustivamente disso).

Por fim, e já constituindo a segunda parte do método (TIE §§91-110), nosso autor ressaltará mais uma vez o caráter de uma finalidade última do homem na sua epistemologia ao propor a perfeição humana como um fim em si mesmo, portanto, imanente, pois que parte da própria Natureza inteira incluindo a dos homens e não de outra realidade que a transcenda:

[...] requer-se para nosso *fim último* que a coisa seja concebida através de sua essência tão somente ou através de sua causa próxima. A saber, se a coisa é em si, ou seja, como vulgarmente se diz, é causa de si, então deverá ser inteligida através

<sup>344</sup> “Só o quarto modo compreende a essência adequada da coisa e sem perigo de erro, e por isso há de ser maximamente usado [...]” (TIE §29, SO1, p. 13).

<sup>345</sup> Semelhantemente ao que apresentara no KV, Parte II, cap. 4, sobre os modos de percepção (ouvir dizer, experiência, crença e conhecimento verdadeiro), somente aquele relacionado ao conhecimento verdadeiro nos levaria ao fim que almejamos, ou seja, a nossa perfeição: “[...] o fim último que procuramos alcançar e o melhor que conhecemos é o *conhecimento verdadeiro*.” (KVII/4/9, SO1, p. 61, grifo do autor).

<sup>346</sup> Método este que, aliado à noção de ideia verdadeira, será um “conhecimento reflexivo” (TIE §38, SO1, p. 16) proposto por Spinoza.

de sua essência tão somente; entretanto, em verdade, se a coisa não é em si mesma mas requer uma causa para exista, então deve ser inteligida através de sua causa próxima.[...]. (TIE §92, SO1, p. 34, grifo nosso).

Na *Ética*, por sua vez, teremos uma abordagem mais complexa em relação ao problema da perfeição humana presente no TIE. Isso porque há uma explícita maturidade e evolução no pensamento de Spinoza desde então onde poderemos encontrar uma maior explicação de sua ontologia e epistemologia. Na *Ética*, nossa segunda análise partirá principalmente do prefácio da Parte IV e algumas passagens da Parte V. Antes disso, precisamos fundamentar e situar o problema desde o desenvolvimento ontológico do *De Deo*, ou seja, pela ideia de perfeição divina. Desde a proposição 33, escólio 2 da Parte I que Spinoza se refere à perfeição como algo pertencente a Deus, um ente absolutamente infinito e imanente tal como vimos:

[...] as coisas foram produzidas por Deus com *suma perfeição*, visto que seguiram necessariamente da natureza perfeitíssima dada. E isso não imputa a Deus nenhuma imperfeição; sua própria perfeição, com efeito, nos obriga a afirmar isso. (E1P33S2, SO4, p. 74, grifo nosso).

Essa passagem diz muito respeito a Deus enquanto uma Natureza naturante que autoproduz-se e produz todas as coisas, sendo assim causa eficiente. Nesta mesma proposição, Spinoza também faz referência a Deus como um “Ente perfeitíssimo” (*Entis perfectissimi*) sempre remetendo ao fato de que Deus é produtor de todas as coisas. A perfeição de Deus garante a necessidade das coisas produzidas, pois Deus não poderia ter feito ou decretado nada a partir de outra ordem. Mas ainda não está suficientemente evidente para nós essa designação de perfeição de Deus, o que ficará mais claro ao analisarmos a Parte II da *Ética*. Dentre as definições do *De Mente* temos: “Por realidade e perfeição entendo o mesmo.” (E2Def6, SO2, p. 85). Ora, podemos dizer com isso que há uma definição nominal para perfeição e que ela se iguala à ideia de realidade. Mas o que seria realidade para Spinoza? Para respondermos precisamos voltar novamente à Parte I onde se diz que a realidade é o ser da coisa: “Quanto mais realidade ou ser cada coisa tem, tanto mais atributos lhes competem.” (E1P9, SO2, p. 51). A partir disso, fica claro porque Deus é considerado o ser mais perfeitíssimo<sup>347</sup>, pois considerando que Deus consiste em infinitos atributos infinitos (E1Def6), também se infere que Ele tenha mais realidade ou ser do que qualquer outra coisa. Diferentemente, por exemplo, do homem que é um modo finito (corpo e mente) que participa apenas de dois atributos (extensão e pensamento). Neste sentido, podemos dizer que o homem

<sup>347</sup> Mais adiante na Parte V da *Ética*, Spinoza falará de uma perfeição infinita de Deus: “Deus é absolutamente infinito (pela Def. 6 da Parte I), isto é (pela Def.6 da Parte 2), a natureza de Deus goza de uma perfeição infinita [...]” (E5P35D, SO2, p. 303).



tem uma realidade bem menor que Deus cujos atributos são infinitos em seu gênero, e, conseqüentemente, é bem menos perfeito que Este<sup>348</sup>.

Somente na Parte IV, precisamente no seu prefácio, que teremos uma problemática específica sobre a perfeição voltada para a natureza humana. Conforme analisamos no capítulo 1, Spinoza no E4Pref criticará àquelas noções, por exemplo, de perfeição e imperfeição, bem e mal, etc., que fazem parte da imaginação humana, e, nesse sentido, das afecções dos seus corpos. O filósofo holandês demonstrou que, a partir de ideias universais, os homens entendem o perfeito e o imperfeito conforme a aproximação ou o distanciamento de um modelo de perfeição<sup>349</sup>. Tais conceitos, no entanto, não passam de modos de pensar. Spinoza, no prefácio da Parte IV, fará uma referência à E2Def2 para explicar que, sendo perfeição e realidade o mesmo, os homens pensam em graus de perfeição ou realidade ou potência. Isso porque os homens remetem todos os indivíduos da Natureza a um gênero (*generalissimum*) e à noção de Ente (*entis*):

E assim, enquanto remetemos todos os indivíduos da Natureza a esse gênero e os comparamos uns aos outros, e descobrimos que uns têm mais *entidade ou realidade* que outros, nesta medida dizemos que uns são mais perfeitos que outros; [...]. (E4Pref, SO2, p. 207, grifo nosso).

A partir disso, temos o seu contrário, ou seja, se atribuímos a esses seres alguma negação, tais como fim e impotência, diz Spinoza, assim os chamaremos de imperfeitos, pois não afetam a nossa mente da mesma forma que aqueles ditos perfeitos. Em seguida, referindo-se ao bem e ao mal enquanto noções relativas, modos de pensar (como perfeito e imperfeito), Spinoza afirma que, ainda assim, “cumpre conservarmos esses vocábulos”. Vejamos o porquê:

Pois, porque desejamos formar uma ideia de homem que observemos como *modelo da natureza humana [exemplar humanae naturae]*, nos será útil reter estes mesmos vocábulos no sentido em que disse. E assim, por bem entenderei, na sequência, o que sabemos certamente ser meio para nos aproximarmos mais e mais do modelo de natureza humana que nos propomos. Por mal, porém, aquilo que certamente sabemos que nos impede de reproduzir o mesmo modelo. (E4Pref, SO2, p. 208, grifo nosso).

Assim, o pensador holandês mostra que o bem e o mal, como vimos acima, enquanto conceitos relativos, cumprem um papel, num certo aspecto, para estabelecermos a

<sup>348</sup> Nesse sentido, entendemos que a perfeição, além de relacionada à realidade, relaciona-se também ao grau de potência ou essência humana, pois como vimos, Spinoza fala que o homem passa de uma perfeição menor para uma maior ou vice-versa quando afetado de Alegria (E3AD2) ou de Tristeza (E3AD3), pois está em jogo o aumento ou diminuição de sua potência. Assim, se a potência humana é parte da potência infinita de Deus, logo nossa perfeição ou realidade também será menor.

<sup>349</sup> Embora esse modelo apareça como critério para a busca do que seria perfeito, Spinoza não o toma como a própria perfeição, pois como ressaltou Ramond (2010, p. 55), “‘Modelo’ supõe ‘imperfeição’: fica, portanto, fácil perceber a que ponto a noção de ‘modelo’ deve ser problemática num sistema que identifica ‘realidade’ e ‘perfeição’”.

possibilidade ou não de alcançarmos nosso fim imanente, esse modelo de natureza humana<sup>350</sup>. Bem e mal, perfeito e imperfeito serão conservados, nesse sentido, enquanto valores e princípios de ação humana que constroem a ética. Os homens, diz Spinoza, são mais perfeitos ou mais imperfeitos quando se aproximam mais ou menos desse modelo. Também o pensador holandês nos adverte que a passagem de uma perfeição menor para uma maior e vice-versa<sup>351</sup>, não implica a mudança de uma “essência ou forma” para outra<sup>352</sup>. Ao final do prefácio, Spinoza conclui que a perfeição, em geral, é a essência de qualquer coisa que existe e opera de maneira certa sem considerar sua duração, pois uma coisa não é considerada mais perfeita por ter perseverado mais tempo na existência. Em certa altura das proposições, o filósofo holandês ainda discorre sobre a perfeição humana enquanto algo que o homem almeja. Assim, temos no escólio da proposição 18<sup>353</sup>:

Como a razão nada postula contra a natureza, ela postula portanto que cada um ame a si mesmo, que busque o seu útil, o que deveras é útil, que apeteça tudo que deveras conduz o homem a uma *maior perfeição* e, falando absolutamente, que cada um, o quanto está em suas forças, se esforce para conservar o seu ser. (E4P18S, SO2, p. 222, grifo nosso).

Ora, temos nessa passagem, segundo Spinoza, um dos preceitos da razão, que postula que o homem ame a si mesmo, ou seja, busque aquilo que convenha para a conservação de seu ser (*conatus*) e, conseqüentemente, ele precisará buscar o que seja útil para sua natureza. Tudo isso, acrescenta, deve conduzir o homem a uma “maior perfeição” (*majorem perfectionem*). Em seguida, na proposição 45, escólio, Spinoza se refere, mais uma vez, a este aumento da perfeição humana conjuntamente ao aumento de nossa alegria, pois “[...] quanto maior é a

---

<sup>350</sup> Sobre esse modelo de natureza humana, Chauí (2016) em sua *A Nervura do Real II*, capítulo 5, se dedica magnamente. Chauí (2016, p. 481), relacionando às Partes IV e V da *Ética*, apontou para a construção e a concreção desse modelo de natureza humana: “[...] ao longo das proposições do *De servitute*, Espinosa opera com as noções comuns da razão, propriedades universais necessárias que seguem da essência ou da natureza dos homens, permitindo-lhe construir o *exemplar humanae naturae* como modelo da virtude própria do homem livre [...]. Em contrapartida, o *De libertate*, conforme anunciado nesse final do *De servitute*, volta-se para a concreção desse exemplar, demonstrando qual o alcance e o poder da virtude, ou como será dito no Prefácio da *Ética* V, tratar-se-á de demonstrar “a maneira ou a via que conduz à liberdade.” Por sua vez, Matheron (2011e, p. 636) ao analisar a finalidade humana, no prefácio da Parte IV da *Ética*, considerou que essa finalidade não seria ontológica, mas operatória (contingente, não objetiva, mas subjetiva) e, a partir disso, a conclusão de que há um modelo ideal de natureza humana, mas que ele, como uma finalidade, também existe apenas de forma operatória e não ontológica. (ibid, p. 639). Segundo o pesquisador francês, esse modelo servirá como fio condutor para orientar nossa conduta, no entanto, a única maneira de não cairmos na ilusão finalista (e, como vimos, a finalidade transcendente) é considerar esse modelo como puramente operatório e não ontológico.

<sup>351</sup> Isso nos remete às definições de Alegria (E3AD2) e Tristeza (E3AD3).

<sup>352</sup> Como bem explicou Chauí (2011, p. 233, grifos da autora), “Perfeição e realidade são uma só e mesma coisa, de sorte que o ‘mais’ e o ‘menos’ não se referem a mudanças *da* essência (passar de uma natureza ou forma a outra), pois isto significa a desaparecimento dela, uma vez que toda essência é singular. Trata-se, portanto, de mudanças *na* essência enquanto aumento ou diminuição de sua potência de existir e agir. É a variação na intensidade do *conatus*.”

<sup>353</sup> “O Desejo que se origina da Alegria é mais forte (sendo iguais as outras condições) do que o Desejo que se origina da Tristeza.” (E4P18, SO2, p. 221).

Alegria com que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais é necessário que participemos da natureza divina.” (E4P45S, SO2, p. 244). Como vimos, a Alegria é uma paixão pela qual passamos de uma perfeição menor para uma maior. Isso parece não nos deixar mais nenhuma dúvida. No entanto, Spinoza nos acrescenta um elemento novo que seria essa participação com a natureza divina (*naturâ divinâ participare*). Ora, sem dúvida essa natureza divina refere-se claramente a Deus (*Deus sive natura*), natureza naturante. Tal como já havia escrito no TIE, o autor da *Ética* nos fala do conhecimento da união da nossa mente com a “Natureza inteira”. Neste sentido, temos a participação que podemos ter com Deus, ou a Natureza, ou seja, quando a mente humana deseja conhecer a Deus (e esse é o seu sumo bem) alcançando, com isso, uma suma Alegria<sup>354</sup>.

Ao final da Parte IV da *Ética*, nos seus capítulos que serviriam como Apêndice, Spinoza retoma sobre esse aperfeiçoamento da natureza humana e sua relação com a natureza divina. No capítulo 4, nosso filósofo mostrou que é útil aperfeiçoar o intelecto ou razão tanto quanto pudermos, e nisso consiste nossa suma felicidade (*summa felicitas*). Aperfeiçoar nosso intelecto é entender Deus, seus atributos e suas ações. Com isso, Spinoza nos acrescenta um discurso explicitamente finalista ao afirmar que:

[...] o *fim último do homem* que é conduzido pela razão, isto é, o sumo Desejo pelo qual se empenha em moderar todos os outros, é aquele que o conduz a conceber adequadamente a si e a todas as coisas que podem cair sob sua inteligência. (E4ACap4, SO2, p. 267, grifo nosso).

Com essa passagem, e como tantas outras desde o TIE, acerca do modelo de perfeição humana, torna-se evidente a relação do problema com uma finalidade humana (epistemológica e ética como vimos no tópico anterior) que é, antes de tudo, imanente<sup>355</sup>, pois

<sup>354</sup> Como Spinoza já havia defendido no KV, essa união com Deus se dará por um conhecimento verdadeiro e por um amor a Deus e “somente nessa união consiste a nossa felicidade [...]” (KVII/23/2, SO1, p. 103), pois “posto que entre Deus e nós há uma união tão estreita, é evidente que *não podemos entendê-lo senão imediatamente*.” (ibidem, grifo do autor).

<sup>355</sup> Por isso, como bem ressaltou Chauí (2011, p. 237), “[...] a figura do modelo de natureza humana ou o *exemplar humanae natura* não é um *télos* normativo.” Ou seja, a busca por esse modelo ocorre a partir da condução racional e da virtude, que tem um fim em si mesmo (nosso apetite) e não pela operação de um livre-arbítrio que nos prescreve fins externos. Assim, esse modelo de natureza humana, por exemplo, não se refere a uma ideia universal, transcendental ou abstrata dos seres, mas a uma noção comum, uma ideia adequada das propriedades que existem igualmente na parte e no todo, conforme assinalou Chauí (ibidem, p. 231), “O exemplar da natureza humana a ser proposto origina-se na dedução ou construção geométrica das relações de conveniência e contrariedade entre certas partes da Natureza, no caso, entre as partes humanas da Natureza.” Por sua vez, ao relacionar esse *Exemplar* spinozano à obra de Uriel da Costa, diz Mishari (2005, p. 247-8): “[...] é este ‘modelo’ imanente e humano que é o referente o qual se relaciona cada vez mais com a própria vida de Spinoza: sabemos que foi marcada, na sua infância, pela sanção religiosa que lhe foi infligida a Uriel da Costa, judeu subversivo que contestou a doutrina da imortalidade da alma e que, após o seu suicídio, deixou para trás uma obra intitulada: *Exemplar humanae vitae*. Ao longo da sua existência, Spinoza sempre se aproximou deste modelo que define na sua obra e que é uma ‘vida verdadeira’, lúcida, libertada e alegre.”

não tem como objeto ou meta algo exterior à própria natureza humana e a Deus. Em seguida, o capítulo 31 retomará E4P45S ao afirmar que quanto maior nossa Alegria maior será nossa perfeição e participação na natureza divina.

Por fim, analisaremos a questão da perfeição humana a partir da Parte V da *Ética*. Ao explicitar o entendimento da mente a partir do terceiro gênero de conhecimento (ciência intuitiva), Spinoza demonstra na proposição 27<sup>356</sup>, que a virtude da mente é conhecer Deus, ou seja, intuitivamente. Esta virtude será tanto maior quanto mais a mente conhecer as coisas por esse gênero de conhecimento. Por consequência, quem conhecer as coisas por este conhecimento, passará à “suma perfeição humana” e “será afetado pela suma Alegria”. Além disso, essa Alegria estará conjuntamente à ideia de si e de sua virtude e, assim, pelo conhecimento intuitivo origina-se um sumo contentamento. Um pouco mais adiante, na proposição 31<sup>357</sup>, precisamente no seu escólio, Spinoza caracterizará o indivíduo que, com o conhecimento intuitivo, pode ser perfeito e feliz: “[...] quanto mais cada um prepondera neste gênero de conhecimento, tanto mais é cômico de si e de Deus, isto é, tanto mais é perfeito e feliz [...]” (E5P31S, SO2, p. 300). No escólio da proposição 33, Spinoza faz uma distinção fundamental entre Alegria e Felicidade: a alegria como passagem a uma maior perfeição e a felicidade, por sua vez, como a Mente dotada da própria perfeição<sup>358</sup>. Ou seja, a alegria é apenas uma transição de perfeição enquanto a felicidade consiste na plenitude de perfeição.

Portanto, da Parte V, talvez a proposição 40 seja a mais expressiva acerca da perfeição: “Quanto mais cada coisa tem mais perfeição, tanto mais age e menos padece, e, ao contrário, quanto mais age, tanto mais é perfeita.” (E5P40, SO2, p. 306). Ou seja, para Spinoza, agir é perfazer-se sendo que, como vimos acima, em relação ao modo finito homem, somente Deus seja o ente perfeitíssimo. Uma coisa singular que age mais, menos padece e atingirá uma determinada perfeição, assim como atingindo essa perfeição também agirá mais. Segundo o pensador holandês, a parte eterna da Mente que permanece após a morte do seu corpo é o intelecto, que é uma parte sua mais perfeita e, por outro lado, o que não permanece e perece do nosso ser é a imaginação, uma parte menos perfeita da Mente.

---

<sup>356</sup> “Desse terceiro gênero de conhecimento origina-se o sumo contentamento da Mente que pode ser dado.” (E5P27, SO2, p. 297).

<sup>357</sup> “Enquanto a Mente é eterna, o terceiro gênero de conhecimento depende da Mente como da causa formal.” (E5P31, SO2, p. 299).

<sup>358</sup> Esta distinção entre felicidade ou beatitude e alegria remonta aos antigos latinos, a partir da diferença entre o homem beato e o homem feliz, conforme assinalou Fontanier (2007, p. 33), o “latim antigo distinguia o *beatus* e o *felix* como o homem plenamente satisfeito com sua existência, fosse ela tecida de eventos infelizes, e o homem favorecido pela sorte, a quem tudo acontece de acordo com seu desejo e sua vontade (mas, atenção!, Sêneca utiliza frequentemente *felicitas* no sentido de *beata vita*).” Com isso, podemos observar que, próximo de Sêneca, Spinoza também manteve uma relação mais intrínseca entre felicidade (*felicitas*) e beatitude (*beatitudo*).

## 4 LIBERDADE POLÍTICA, PAZ E SEGURANÇA: A FUNDAMENTAÇÃO DA FINALIDADE IMANENTE NA POLÍTICA

Este capítulo tem como escopo principal explicitar o problema da função da finalidade imanente da ação humana (tal como foi apresentado no capítulo anterior no que se refere à ética) agora inserido no campo da política spinozana. Assim, mostraremos de que forma o problema do fim imanente, articulado às noções de potência da multidão e de liberdade política, fornece fundamentação e sentido para a construção do estado e da sociedade comum. Por consequência, desenvolveremos de que maneira uma parte da teoria política em Spinoza, não apartada da ontologia do necessário, também se fundamenta na ética não normativa da imanência proposta pelo pensador holandês. Com isso, primeiramente, explicitaremos, analisando e comparando com o *Teológico-Político* e o *Político*<sup>359</sup>, seus pressupostos éticos a partir de sua relação com alguns conceitos políticos presentes na quarta parte da *Ética*, como estado natural, estado civil, pecado, obediência, justiça e injustiça, entre outros. Depois contextualizaremos o que vem a ser a fundamentação da política spinozana. Em seguida, discutiremos, a partir de uma leitura comparativa do TTP e do TP, o problema do Direito natural e do Direito civil, conceitos chaves para entender a política spinozana. Nesse sentido, debateremos a inovação e a diferença da ideia de Direito natural pelo autor da *Ética* em relação a uma tradição jusnaturalista, como a política hobbesiana. Em outra abordagem, enfatizando o TP, explicitaremos o problema da potência da multidão e as formas de governo (monarquia, aristocracia e democracia), mostrando suas finalidades políticas como aquilo que buscam de útil, ou seja, o que garante a conservação e a manutenção da salvação comum da sociedade, como a paz e a segurança (a virtude do *imperium*). Por fim, ainda sob a perspectiva tanto do TTP quanto do TP, demonstraremos a questão da democracia como o mais natural dos regimes, segundo o filósofo holandês, mostrando que é nesse regime que o direito natural e a liberdade civil, ou a liberdade das potências individuais unidas, realizam com maior proporção aquilo que estabelecem como útil, uma finalidade imanente comum. Ademais, mostraremos que é na democracia onde se encontram meios necessários para o estabelecimento dos fins imanes da política, como a liberdade civil, a paz e a segurança.

### 4.1 Os pressupostos da política spinozana na Parte IV da *Ética*

Conforme vimos no nosso segundo capítulo, Spinoza foi sem dúvida um pensador ético, pois sem qualquer pretensão de normatividade transcendente, ele pensou uma ética da

<sup>359</sup> O presente capítulo será delimitado, principalmente, pelo TTP (capítulos 16-20) e TP (capítulos 1-11).

alegria e da imanência, portanto, uma ética da potência (poder ser) e não do dever ser. Não é sem razão que sua principal obra tenha sido um tratado de ética e que, a partir dele, consagrou-se seu sistema filosófico imanentista e ontológico, uma referência para suas demais obras. O objetivo nesse tópico não é reduzir a política (do campo da coletividade e da afetividade) à ética spinozana, muito pelo contrário: é mostrar que, mesmo no campo da individualidade ética (o nosso *conatus*, nosso único indivíduo sozinho detentor de sua essência singular), a ética fundamenta, a partir de suas bases ontológicas e epistemológicas, várias problemáticas presentes na política. Nesse sentido, devemos lembrar o que Spinoza já demonstrou no final do *De Mente*, em alguns pontos, que a sua “doutrina [ética]” é importante para a prática da vida social e política:

[...] IIIº Essa doutrina contribui para a *vida social* enquanto ensina a não ter por ninguém ódio, desprezo, escárnio, cólera ou inveja. [...]

IVº Finalmente, essa doutrina contribui muito para a *sociedade comum* enquanto ensina de que maneira devem ser governados e conduzidos os cidadãos, a saber, para que não sejam servos, mas para que façam livremente o que é melhor. [...]. (E2P49S, SO2, p. 136, grifos nossos).

Dessa forma, fica claro que a ética spinozana livra-se de toda e qualquer abstração ou incompatibilidade com a experiência da vida inter-humana; ela é uma ética que prepara o indivíduo à concórdia de uns com os outros, a partir do seguimento aos ditames da razão, e ao esforço deste indivíduo para o aumento de sua potência promovido pelo encontro de afetos alegres. Isso é fundamental para a constituição e conservação do estado. Assim, como veremos ao longo deste capítulo, a ética, em parte, ao mesmo tempo fundamenta a política<sup>360</sup> e dela se utiliza para se efetivar e se potencializar, pois o indivíduo ético com seu direito natural continuará o mesmo na política (não se elimina no direito civil), embora nela seu direito natural esteja mais garantido.

Sem mais delongas, esse tópico explicitará a política ou os seus pressupostos a partir da análise de algumas proposições (E4P34, 35, 37, 40 e 73) da quarta parte (*Da Força*

---

<sup>360</sup> Por outro lado, contrariamente ao que defendemos, em seu artigo intitulado *Éthique et Politique chez Spinoza*, Alexandre Matheron (2011a, p. 198) considerou que a ética e a política em Spinoza se separam em seus fundamentos, uma vez que o estado não existe para assegurar exclusivamente os fins éticos, assim, a ética não poderia dar fundamento à política, pois esta não poderia recebe-lo. Ademais, a ética não daria fundamento à política, pois ela não poderia prescrever nada, no sentido de uma obrigação moral válida para todos ou para uma maioria. Por conseguinte, diz Matheron (ibid, p. 199), a quarta parte da *Ética* não mostra senão uma teoria da política spinozana, pois na ética não há um dever ser, mas apenas o indivíduo que segue apenas as leis de sua própria natureza. Todavia, conforme ressaltamos, não temos a intenção de confundir o campo da ética (da individualidade e do direito natural em sua singularidade e racionalidade) com o campo da política (da multidão e do direito civil em sua coletividade e afetividade), mas mostrar algumas relações conceituais comuns da *Ética* com os tratados políticos de Spinoza.

dos afetos ou a servidão humana) da *Ética*<sup>361</sup> articulando alguns conceitos que dialogarão com o *Teológico-Político* e o *Político*<sup>362</sup>. Chamaremos, então, essas proposições de “proposições políticas”, pois se concentram em questões práticas da sociedade, como a Cidade, o cidadão, o bem e o decreto comuns, o estado natural e o estado civil, o justo e o injusto, dentre outros conceitos fundamentais para o pensamento político spinozano. Mais ainda, estas proposições demonstram que os princípios políticos têm suas razões na ética, uma relação tão antiga quanto à filosofia grega para a qual a ética e a política eram duas faces da mesma coisa. Além da análise dessas “proposições políticas” do *De Servitude*, também serão analisadas algumas questões políticas presentes no Apêndice da mesma, mais precisamente localizadas nos capítulos 9, 12 e 14, sobre a cidade, a sociedade comum e a relação entre os homens. A par da *Ética*, nosso principal referencial teórico, relacionaremos as questões discutidas nesse ponto com alguns outros que serão tratados no TTP e no TP.

A primeira proposição política significativa, que analisaremos, diz o seguinte: “Enquanto os homens vivem sob a condução da razão, apenas nesta medida necessariamente convêm sempre em natureza.” (E4P35, SO2, p. 232). Na proposição anterior, vemos o contrário dessa tese, ou seja, aquilo em que os homens são contrários. Nas palavras do nosso filósofo: “Enquanto se defrontam com afetos que são paixões, os homens podem ser contrários uns aos outros.” (E4P34, SO2, p. 231). Mas qual afeto é considerado uma paixão? Como foi exposto no *De Affectibus*, existem vários afetos que podem aumentar ou diminuir a potência humana. Os afetos, como o amor e a alegria, são ditos afetos alegres ou ativos, porque aumentam nossa potência; contrariamente, os afetos, como o ódio e a tristeza, são chamados afetos tristes ou passivos, porque diminuem nossa potência. Para Spinoza, o afeto de tristeza é sempre paixão e é nesta medida que ele é a causa da discórdia entre os homens e conseqüentemente da diversidade do *ingenium* dos homens na natureza. Entretanto, o homem pode sair dessa condição de contrário ao outro a partir da condução da razão, como sugere a E4P35. E Spinoza justificará isso ao mostrar que o afeto pode ser tanto paixão como também

---

<sup>361</sup> A quarta parte da *Ética* é, de todas as outras, a que mais concentra discussões práticas da vida social e política, como por exemplo, seu estudo teórico da fundamentação do estado civil. Segundo Chauí (2003, p. 150-1), “A Parte IV da *Ética* é extremamente lacônica sobre o advento do estado civil, deduzindo-o brevemente da lógica das afecções corporais e dos afetos, isto é, de que uma afecção e um afeto só podem ser freados por outra afecção ou afeto mais fortes e contrários, de sorte que, se o medo de sofrer danos for maior do que o desejo de causar dano, pode-se fundar a sociedade, desde que esta tenha o direito e, portanto, a potência para exercer vingança, a justiça, promulgar as leis e fazê-las cumprir por ameaças, uma vez que *jus sive potentia*, ‘direito, ou seja, potência.’”

<sup>362</sup> Essa relação da ética e da política pode ser comprovada pelas próprias remissões de Spinoza em seu *Tratado Político*: “Dissemos no nosso *Tratado Teológico-Político* do direito natural e do direito civil, e na nossa *Ética* explicamos o que é o pecado, o mérito, a justiça, a injustiça e, finalmente, a liberdade humana.” (TP2/1, SO3, p. 276).

ação. Na definição de Afeto (E3Def3), temos o afeto se existir uma ação (*actio*) fundada em causa adequada ou uma paixão (*passio*) se padecemos a partir de uma causa inadequada.

Por conseguinte, o homem conduzido racionalmente é ativo, pois sua natureza é definida por ela mesma como por sua causa próxima. (E4P35D). No entanto, cada um julga o que é bom ou mau de acordo com as leis de sua natureza, ou seja, como Spinoza havia apresentado nas definições de bem e mal (E4Def1 e 2), enquanto aquilo que é útil ou não para a conservação de nossa natureza. O homem apetecerá o que é bom e tentará se afastar daquilo que é mau, pois quando vive conduzido pela razão, e a partir do critério do que é útil para sua natureza, estabelece que as coisas “convém com a natureza de cada homem; e por isso, enquanto vivem sob a condução da razão, os homens necessariamente convém sempre também entre si.” (ibid, SO2, p. 233). Isso poderia nos levar a inferir certo humanismo spinozano<sup>363</sup> segundo o qual o homem aparecerá como o mais útil para o próximo que vive sob a condução da razão e que nada entre as coisas singulares dadas será mais útil. “Pois o que é utilíssimo ao homem é o que convém maximamente com sua natureza [...] isto é (*como é conhecido por si*), o homem.” (E4P35C1, SO2, p. 233, grifo do autor). Os homens, então, convêm ao máximo em natureza, ou seja, com os outros, quando vive sob a condução racional e, assim, ao mesmo tempo em que busca o útil para si serão úteis uns aos outros. Spinoza, neste sentido, dirá que “o homem é um Deus para o homem”<sup>364</sup>. No entanto, os homens não vivem segundo os ditames da razão, pois na maioria das vezes são invejosos e molestos uns aos outros. No entanto, diz Spinoza:

Por outro lado, dificilmente podem passar a vida na solidão, de modo que a quase todos agrada bastante aquela definição de que o homem é um animal social; e de fato a coisa se dá de tal maneira que da sociedade comum dos homens se originam muito mais comodidades do que danos. (E4P35S, SO2. p. 234, grifo nosso).

Dessa forma, o pensador holandês segue afirmando algumas críticas àqueles que desprezam a natureza humana, como os Satíricos, os Teólogos e os Melancólicos, tal como fizera no prefácio à Parte III de sua *Ética*<sup>365</sup> e como fará no Capítulo 1 do *Tratado Político*<sup>366</sup>, que

<sup>363</sup> Sobre o problema do humanismo em Spinoza, seguida da análise desse tema em Ludwig Feuerbach e Karl Marx, cf. Alcantara Nogueira (1989, p. 70-110) em seu **Poder e Humanismo**, cap. 2 (*O Humanismo em B. de Spinoza*).

<sup>364</sup> Esta máxima spinozana, antes de tudo, já foi declarada por Thomas Hobbes em sua relação com a famosa tese do homem como lobo do homem, mais precisamente no seu *De Cive*, capítulo 1, *Epístola dedicatória ao conde William de Devonshire*: “Para ser imparcial, ambos os ditos são certos – que o homem é um deus para o homem, e que o homem é lobo do homem. O primeiro é verdade, se comparamos os cidadãos entre si; e o segundo, se cotejamos as cidades.” (HOBBS, 2002, p. 2).

<sup>365</sup> “Quase todos os que escreveram sobre os afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes,



também mostra, por exemplo, uma crítica aos filósofos estoicos e moralistas que discorreram sobre as paixões humanas. E tudo isso, ainda sob a análise do trecho acima, para mostrar que, muitas vezes, diz Spinoza, estamos mais valorizando os animais que os homens (concepção certamente polêmica e desagradável aos defensores dos direitos dos animais).

A próxima proposição a ser analisada é de grande cunho político para o sistema spinozano: “O bem que cada um que segue a virtude apetece para si, ele também o desejará para os outros homens, e tanto mais quanto maior o conhecimento de Deus que ele tiver.” (E4P37, SO2, p. 235)<sup>367</sup>. Segundo as proposições anteriores, os homens se esforçam para viver sob a condução da razão. O bem que cada um que segue a virtude apetece para si será o entender, aquilo que o homem desejará também para os outros. Este desejo de entender é o mesmo sumo bem comum a todos, ou seja, o conhecimento de Deus, um bem que pode ser possuído por todos. Assim, o homem também age por virtude através da condução da razão. Para Spinoza, a essência da mente é um conhecimento que envolve o conhecimento de Deus, com isso, quanto maior este conhecimento envolvendo a essência da mente maior é o Desejo daquele que segue a virtude desejando para o outro o bem que apetece para si (E4P37D). Segue-se que este bem será amado pelo homem ao mesmo tempo em que ele desejará que seja também amado pelos outros. O indivíduo se esforçará para que os demais amem o mesmo, já que ele é comum a todos e que todos dele podem gozar.

Neste processo de desejo compartilhado do conhecimento do sumo bem, Spinoza distingue, então, duas formas desse esforço humano para ver no outro o amor ao sumo bem. No primeiro caso, se os homens se esforçam para que os outros amem aquilo que ele ama somente por afeto, ele age só por ímpeto e por isso ele é odioso. No segundo caso, quem se esforça para conduzir os outros ao amor do sumo bem pela razão, não agirá por ímpeto, mas de forma humana e benigna. Mais adiante, embora não tenha detalhado anteriormente (salvo para o conceito de sociedade comum), o que veremos nas próximas proposições da Parte IV, Spinoza diz ter mostrado os fundamentos da cidade. O filósofo holandês resumiu as proposições anteriores afirmando que a verdadeira virtude consiste em viver segundo a condução da razão, que o princípio de buscar o que é útil ensina a necessidade de nos unirmos

---

conceber o homem na natureza qual um império num império. [...] mas ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e as forças dos afetos, e o que, de sua parte, pode a mente para moderá-los.” (E3Pref, SO2, p. 137).

<sup>366</sup> “Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer mais santos) detestá-los.” (TP1/1, SO3, p. 273).

<sup>367</sup> Matheron (2011a, p. 197, grifo do autor, tradução nossa) nos diz sobre o papel da E4P37S: “Compreendemos, portanto, o lugar desse escólio na Parte IV: ele vem depois da dedução dos dois desejos racionais fundamentais (individuais e inter-humanos) e antes da dedução dos meios de satisfazê-los, porque a sociedade política é ela mesma, e de tanto quanto melhor é feito, *a condição sem a qual* seria impossível nos dispormos desses meios.”

com os outros, e não com os animais ou às coisas cuja natureza, mais precisamente seus afetos, difere dos da nossa natureza. E, por fim, que o nosso direito é definido pela nossa potência<sup>368</sup> ou virtude (E4Def8), o que demonstraria que temos mais direito que os animais. Em seguida, antes de apresentar o escólio II da Proposição 37, o pensador holandês anuncia que irá tratar sobre o justo e o injusto, o pecado e o mérito, que serão conceitos fulcrais para a fundamentação política spinozana que estará presente, por exemplo, no capítulo 2 do TP.

Spinoza, antes de tratar do mérito, do pecado, do justo e do injusto, desejou explicar melhor sobre o estado natural<sup>369</sup> e o estado civil do homem: “Cada um existe por sumo direito de natureza e, conseqüentemente, por sumo direito de natureza faz [age] aquilo que segue da necessidade de sua natureza;” (E4P37S2, SO2, p. 237). Por conta disso, cada um julgará bom ou mau de acordo com sua utilidade e seu engenho; o homem vingá-se ou se esforça para conservar o que ama e destruir o que odeia. Os homens não vivem necessariamente pela condução da razão (como veremos com a análise do TP, isso seria uma utopia), e assim, são arrastados para várias direções porque estão submetidos por seus afetos. Todavia, apesar de inconstantes e variáveis, os homens podem viver em concórdia e em auxílio uns aos outros, diz Spinoza, mas é necessário que “cedam seu direito natural e tornem uns aos outros seguros de que nada haverão de fazer que possa causar dano a outro.” (ibid). Aqui temos a noção de Direito natural, ou o estado natural do homem, que corresponde ao *conatus* humano, o esforço do ser de perseverar na existência, pois pressupõe a potência e, simultaneamente, o direito.

Spinoza menciona este “ceder”<sup>370</sup> o direito natural como uma lei que a Sociedade poderá firmar-se, desde que respeite o direito de cada um para vingar e julgar sobre o bem e o mal; este processo deve prescrever, antes de tudo, uma regra comum de vida, de fazer leis e instituí-las não pela razão, incapaz de coibir<sup>371</sup> os afetos (pois somente um afeto mais forte e contrário pode coibir um outro afeto), mas pela ameaça. Assim, temos, em seguida, a

---

<sup>368</sup> É o que Spinoza mostrará em seu *Tratado Político* ao afirmar que o nosso direito vai até onde vai nossa potência (*tantum iuris quantum potentia*). Sobre isso, veremos mais adiante na análise do capítulo 2 do TP.

<sup>369</sup> O estado natural será um conceito fundamental na teoria política desde o *Tratado Teológico-Político*. No capítulo 16, intitulado *Dos fundamentos do Estado, do direito Natural e civil de cada indivíduo e do direito do soberano*, como veremos mais adiante, Spinoza definirá o Direito Natural, a partir do estado natural, como as regras da natureza de cada indivíduo.

<sup>370</sup> No entanto, para Spinoza, como será desenvolvida na sua mais obra madura, o *Tratado Político*, não há propriamente uma noção de contrato ou pacto do direito, uma vez que não existe, por exemplo, contrato direto entre Súdito e Soberano segundo o qual aquele cederia todo o direito para este. A ideia do pacto implicaria na transferência total do direito natural e do *conatus* individual ao outro. Todavia, o pacto poderia ser entendido, em termos spinozanos, como a transferência do direito natural para um direito maior, que é a coletividade da *multitudo*. Sobre isso, veremos mais detidamente nos próximos subtópicos ao analisar o TTP e o TP.

<sup>371</sup> É esta incapacidade de coibir ou moderar os afetos que Spinoza definiu de Servidão conforme vimos no capítulo anterior.

definição de Cidade e de cidadão<sup>372</sup>: “E esta Sociedade, que se firma pelas leis e pelo poder de se conservar, é denominada Cidade<sup>373</sup>, e aqueles que são defendidos pelo direito dela, Cidadãos”. (E4P37S2, SO2, p. 238). Nada é dado no Estado natural que seja bom ou mau pelo consenso de todos, pois cada um em seu direito natural cuida daquilo que é útil para si e discerne o que é bom e o que é mau de acordo com seu engenho e sua utilidade. Nessa condição, não há nenhuma lei que obrigue a obedecer alguém senão a si mesmo. Por isso, diz Spinoza, não pode ser concebido o pecado no estado natural, mas somente no estado civil onde o bom e o mau é discernido pelo consenso de todos e cada um tem que obedecer à Cidade ou sociedade comum<sup>374</sup>. Donde o pecado ser a desobediência civil aplicada pelas leis da Cidade e, inversamente, a obediência ser o mérito do cidadão, o que respeita as leis civis sendo digno ao gozar das comodidades da Cidade. Para Spinoza, “[...] no estado natural ninguém é Senhor de coisa alguma por consenso comum, nem na Natureza é dado algo que possa ser dito deste homem e não daquele, mas tudo é de todos;” (E4P37S2, SO2, p. 238). E, por este motivo, no estado natural, não se atribui a cada um o que é seu ou de tomar de alguém o que é seu. Não há a noção de posse ou propriedade individual garantida. E, conseqüentemente, nada pode ser dito justo ou injusto no estado natural, somente no estado civil onde o que é deste ou daquele é discutido pelo consenso comum<sup>375</sup>. Portanto, pecado, mérito, justo e injusto são noções extrínsecas e não atributos referidos à natureza da Mente humana.

Ainda no *De Servitute*, continuando seu tratamento acerca das coisas úteis e más ou nocivas para a mente e o corpo humano, Spinoza retoma, mais uma vez, a questão política da Cidade: “As coisas que conduzem à Sociedade comum [*communem Societatem*] dos homens, ou seja, que fazem com que os homens vivam em concórdia, são úteis; e más, ao contrário, as que introduzem discórdia na Cidade.” (E4P40, SO2, p. 241). É necessário mais uma vez, neste ponto, uma explicação genética dos termos útil e mau, bem como de bem e mal tal como vimos acima. Para Spinoza, pelas definições 1 e 2 da Parte IV, bem e mal são

<sup>372</sup> Além das referências às proposições 34, 35, 37, 40 e 73 do *De Servitute*, que aqui chamamos de “proposições políticas”, Spinoza faz referência ao Cidadão (*civem*) na E4P51S. Discutiremos mais adiante sobre a questão da cidade e do cidadão nos capítulos 3 e 4 do TP.

<sup>373</sup> Este conceito fora traduzido equivocadamente por Sociedade civil pela tradução de Tomaz Tadeu da *Ética* (2007, p. 311). Sobre o uso inadequado de Sociedade civil, em termos spinozanos, que poderia levar a um anacronismo filosófico, Diogo Pires Aurélio (2009, p. 10), em nota a sua tradução do *Tratado Político*, diz que utilizada por alguns tradutores, ela tem um significado distinto em política, pelo menos depois de Hegel.

<sup>374</sup> Esta mesma problemática surgirá no *Tratado Político*, mais precisamente, nos capítulos 2 e 4.

<sup>375</sup> Isso nos remeterá, na teoria política de Spinoza, à constituição da chamada potência da multidão (*multitudo*), como veremos adiante, que consistirá na união dos *conatus* ou potências individuais do estado natural para a formação de uma potência coletiva no estado civil.

conceitos relativos, ou seja, não são valores absolutos e transcendentais: o que é bem para mim pode não ser para o outro e o que é mal para mim pode também não ser o mesmo para o outro. Isto porque bem e mal corresponde à conveniência ou não das coisas com a nossa natureza. Bom é aquilo que é útil para a conservação do meu corpo e da minha mente, e contrariamente, mau é aquilo que me impede ou afasta desse útil. Neste sentido, Spinoza desenvolverá a questão do bom como útil e do mau como nocivo (como vimos no capítulo 2, 3.2.1), coisa que até então esteve associado apenas àquilo que não é útil ou o que nos impede de ser possuidor de um bem qualquer. Esta relação se evidencia com a seguinte proposição:

É útil ao homem o que dispõe o Corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras ou o que torna apto a afetar os Corpos externos de múltiplas maneiras; e tanto mais útil quanto torna o Corpo mais apto a ser afetado e afetar os outros corpos de múltiplas maneiras; e, inversamente, é nocivo [*noxium*] o que torna o Corpo menos apto a isto. (E4P38, SO2, p. 239).

Retornando à proposição 40 da Parte IV da *Ética*, podemos constatar aquilo que Spinoza já reforçara antes, ou seja, que as coisas que fazem com que os homens vivam em concórdia, levando-os a viver em Sociedade, com suas leis instituídas, o Direito civil, são possíveis graças à condução da razão (embora, como veremos adiante, o campo político spinozano seja das paixões e não da razão). Assim, o que possibilita essa concórdia de um homem com o outro é o que entendemos como uma coisa boa, logo útil; do contrário, aquilo que promove a discórdia entre os homens, entendemos como uma coisa má, portanto, nociva para a relação entre os homens. Dessa forma, Spinoza apenas ressaltou, mais uma vez, que para a constituição do estado civil, ou seja, para a possibilidade da formação da Cidade ou Sociedade comum com seus cidadãos, é preciso que os homens se esforcem mutuamente para buscar o que é útil e evitar o que é nocivo para o corpo desta Cidade.

Nossa última “proposição política” a ser analisada é a E4P73<sup>376</sup>, que é também a última desta parte: “O homem que é conduzido pela razão é mais livre na cidade<sup>377</sup>, onde vive pelo decreto comum, do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo.” (E4P73, SO2, p. 264). Das proposições 67 a 72, Spinoza vem apresentando as definições do que seria o homem livre (como vimos acima): o que não pensa na morte, mas na vida, o que não forma conceito de bem e mal, o que evita os benefícios dados pelos ignorantes que vive com ele, o

<sup>376</sup> É dessa forma que Aurélio (2000, p. 163) bem explica o sentido dessa última proposição do *De Servitude*: “Na prática e na vida coletiva, o resultado é o mesmo. A mudança que pode registrar-se apenas a nível individual, porquanto o indivíduo deixa de se sentir escravo de uma lei imposta do exterior, para se sentir a obedecer a uma lei que é conforme à razão e, por isso mesmo, do interesse de todos.”

<sup>377</sup> Mais uma vez insistimos aqui que a noção de Cidade (*Civitas*) fora traduzida de forma inadequada como “sociedade civil” segundo a tradução brasileira da *Ética* de Spinoza por Tomaz Tadeu (2007, p. 349) e, com isso, optamos pela tradução de “sociedade comum” adotada pelo Grupo de Estudos Espinosanos.

que é grato ao outro pela amizade e o que age de boa-fé. Assim, o homem pode ser livre se, além de conduzido pela razão, viver na cidade (*civitate*) onde há uma lei comum. Contrário a isso, o homem não seria livre se não vivesse numa Cidade, porque ele estaria sozinho (no estado natural) obedecendo apenas a si mesmo conforme seu direito natural (sem forças e sem garantia). O pensador holandês ressalta que não é por obedecer ao decreto comum da Cidade, conduzido pela razão, que o homem obedecerá por Medo, pois enquanto ele se esforça para conservar seu ser (*conatus*) racionalmente, ele se esforça para viver livremente; ele “deseja observar a regra da vida e da utilidade comum” (E4P73D, SO2, p. 265) o que implica em viver pelo decreto comum da cidade. O homem, então, para ser e viver livremente precisa, conduzido pela razão, observar os direitos comuns da Cidade. Spinoza conclui que a verdadeira liberdade humana, tal como foi mostrada precedentemente, estaria relacionada à Fortaleza (*Fortitudinem*), à Firmeza e à Generosidade, pois o homem livre e forte seria aquele que não odeia ninguém, não se ira com ninguém, nem inveja nem se indigna. São estas qualidades que fazem o homem viver livremente seja, por exemplo, individualmente seja em sociedade.

Mais adiante, Spinoza escreveu um apêndice ao *De Sertitute* formado por 32 curtos capítulos de caráter expositivo e não demonstrativo, geralmente sobre o que foi discutido anteriormente. A fim de explicitar o teor político deste apêndice, analisaremos três capítulos em específico, pertinentes à filosofia política de Spinoza e discutidos nas proposições analisadas anteriormente. O primeiro é o capítulo 9, que retoma a questão da conveniência da natureza humana, ou seja, que nada nos convém mais que a presença de outros indivíduos da mesma espécie; como foi dito na E4P35, e aqui mais uma vez expresso por Spinoza, que “nada é dado de mais útil ao homem, para que conserve seu ser e frua a vida racional, do que o homem conduzido pela razão.” (E4A9, SO2, p. 268). Assim, não encontramos nada entre as coisas singulares que seja mais excelente que o outro homem, nada mais mostra sua destreza do que “em educar os homens para que vivam por fim sob o império próprio da razão.” (ibid). Como vimos acima, é desta forma que o homem age com virtude, ou seja, na medida em que ele deseja vivenciar com o outro um bem comum, que seria o conhecimento racional de Deus.

No segundo capítulo a ser analisado, o capítulo 12, vemos que Spinoza mostra o quanto é útil ao homem “estabelecer relações e estreitar aqueles vínculos pelos quais, de maneira mais apta, fazem-se todos eles um só [...]” (E4A12, SO2, p. 269). Assim, ele toma

como exemplo o firmamento da amizade<sup>378</sup>. Mas além da amizade, poderíamos pensar como “relações” e “vínculos”, no âmbito da sociedade comum, a relação entre os indivíduos na constituição do estado, na potência da multidão, ou seja, no direito natural do estado civil. Estes homens (cidadãos) estão dispostos a obedecer às leis comuns estabelecidas pela Cidade, e podem viver em concórdia com os outros pela condução da razão, embora no campo da política impere o conflito de diversas paixões. Por fim, no capítulo 14, o pensador holandês mostra que, embora os homens tudo moderem segundo sua lascívia, na “comum sociedade” (*communi societate*) há mais comodidade do que danos. Neste sentido, seria preferível suportar as injúrias (*injurias*) do homem, mas colocar o empenho naquilo que gere concórdia e amizade. Portanto, o autor da *Ética* faz mais uma vez referência à sociedade comum como um meio em que todos teriam mais vantagens e comodidades para viver, a partir da concórdia e da amizade entre os homens.

Por conseguinte, a partir da análise detida sobre algumas proposições e alguns capítulos do apêndice da Parte IV da *Ética*, podemos constatar já a preocupação de Spinoza sobre algumas questões políticas (embora o principal objetivo da sua ética fosse a liberdade e a felicidade individual), como o estado natural e o estado civil, a transferência ou o ceder do direito natural, que terá relação com a teoria do *conatus* para uma coletividade (a multidão) e para a Cidade e a sociedade comum. Além disso, ressaltando que a condição para que o homem possa viver em sociedade e em concórdia com os outros homens será sua condução pela razão, já que assim ele é virtuoso. Embora os homens tenham afetos inconstantes e variáveis, pois buscam e julgam sempre segundo o que é bom para si, ou seja, o que é útil ou conveniente para a sua natureza, ele deve reconhecer que nada mais útil existe que o outro homem. O filósofo holandês mostrara, em suma, que o cidadão terá mais vantagens e comodidades na Cidade (*civitate*) que sozinho, no estado natural, pois assim ele consegue, como potência da multidão, fortalecer sua potência ou direito garantindo-lhe mais liberdade civil (mas isso será objeto de estudo dos próximos subtópicos).

## 4.2 A fundamentação da filosofia política de Spinoza

Este ponto tem como intento realizar uma breve contextualização sobre a significância do político e do poder, na história da filosofia, visando à explicação da teoria da

---

<sup>378</sup> Sobre o papel da amizade na fundamentação da ética e da política em Spinoza, cf. o artigo de Thais Florencio de Aguiar intitulado *A amizade como fundamento ético-político em Spinoza*. Segundo Aguiar (2014, p. 245), “Depreende-se da obra de Spinoza que, havendo amizade, há composição de relações e, portanto, formas cada vez mais comunitárias de viver – não à toa a amizade aparece como fundamento da cidade.” Sobre a questão da amizade na ética spinozana, cf. também E4P37S1.

instituição do campo político segundo a filosofia de Spinoza. Para tanto, abordaremos as obras *Tratado Teológico-Político* e *Tratado Político* e debateremos com pensadores da tradição, como Platão, Aristóteles e Maquiavel, entre outros. A primeira pergunta que devemos fazer é: o pensador holandês elaborou uma filosofia política? Em seguida, o que ele entendeu por político? Para tentarmos oferecer uma resposta mínima a essas questões, será preciso considerar, antes de tudo, que a política spinozana constitui-se de ideias que vão muito além da tradição política da modernidade. E por conta disso, surgem até os dias atuais, várias interpretações equivocadas da política de Spinoza seja por ignorância seja por enquadrá-lo em determinada corrente teórica<sup>379</sup>. Como bem aponta Aurélio<sup>380</sup>, sobre alguns intérpretes do spinozismo, nos finais do século XVIII e no século XIX, foram pensadores como Jacobi, Goethe e Herder que se concentraram na metafísica e na ética de Spinoza, desprezando, porém, a política. Já nas últimas décadas, a maioria dos comentadores se debruçara nos estudos do TTP e do TP apontando para a concepção do político como aquele que é contrário ao hobbesianismo<sup>381</sup>.

Ora, sem dúvida, podemos dizer que Spinoza pensou e escreveu sobre política, primeiramente pela obra anônima *Tratado Teológico-Político*, pelo escrito maduro *Tratado Político*, além de uma parte da *Ética* (como vimos anteriormente)<sup>382</sup>, e também por algumas cartas<sup>383</sup>. Mas em que consiste a novidade da política spinozana para a modernidade? Num primeiro sentido, podemos dizer que foi uma política distinta de seus antecessores, como Maquiavel e os jusnaturalistas Jean Bodin, Hugo Grotius e Thomas Hobbes quanto à ideia de direito natural e de soberano (como veremos adiante), embora o pensador holandês não abandone alguns de seus moldes e conceitos influenciando-se neles. Além disso, é a ontologia imanentista de Spinoza que caracterizaria a inovação de sua filosofia política. Como vimos nos capítulos anteriores, o sistema filosófico spinozano repousa sobre um único plano de existência que é o da imanência. Isso gera consequências diretas para a política, pois o autor da *Ética* desenvolve seu projeto ontológico de desmistificação e racionalização de toda superstição e ignorância na filosofia prática e, conseqüentemente, também na política. Esta é

<sup>379</sup> Como bem observa Aurélio (2000, p. 11), “O pensamento político de Espinosa foi, durante séculos, ignorado ou reduzido a uma simples variação, tendencialmente democrática, no interior do universo dominado por Hobbes e a teoria do pacto. Os contemporâneos interrogavam-se, quando muito, acerca da verdadeira diferença entre um e outro dos filósofos neste domínio.”

<sup>380</sup> *Ibidem*.

<sup>381</sup> Sobre as diferenças entre Hobbes e Spinoza na política, veremos nos próximos pontos deste capítulo.

<sup>382</sup> Questionando se haveria realmente uma filosofia política em Spinoza, Aurélio (2000, p. 12) é bem categórico ao afirmar que ela se encontra “no TTP, na Parte IV da *Ética* e no TP.”

<sup>383</sup> Sobre o tema da política nas correspondências de Spinoza, cf. AURÉLIO, D. P. A política na correspondência de Espinosa. In: **discurso** (31), 2000, p. 229-57.

uma das razões porque a filosofia e a metafísica spinozana, inserida naquele contexto do século XVII foram uma “anomalia selvagem”<sup>384</sup>.

Sabendo que há uma filosofia política spinozana e que ela teve seu destaque inovador no rol da política moderna, vejamos agora alguns de seus objetos de estudo, como por exemplo, a concepção de política e de indivíduo político. Começamos com a obra de maior desenvolvimento do pensamento político spinozano, o *Tratado Político*. No TP, obra inacabada e publicada póstuma, foi o escrito mais maduro de Spinoza<sup>385</sup>, composto por 10 capítulos completos e 1 incompleto sobre democracia. Uma das hipóteses para seu inacabamento poderia ter sido o acontecimento político na Holanda, em 1672, que abalou profundamente Spinoza, qual seja, o linchamento de seus amigos, os irmãos Johann (1625-1672), um pensionário, e Cornelis De Witt (1623-1672), por uma turba de fanáticos que defendiam a retomada do Partido monarquista dos Orangistas<sup>386</sup>. E que, a partir disso, o pensador holandês teria perdido o estímulo de continuar a obra talvez receando alguma perseguição política já que escrevera a favor do regime democrático. A outra hipótese teria sido a própria morte do autor, por uma doença chamada silicose (causada pelo pó de vidro que inalou durante seu trabalho no polimento de lentes) impedindo-o de concluir o tratado no último capítulo dedicado à democracia.

No entanto, devemos ressaltar a importância do *Tratado Teológico-Político*, como a primeira grande obra sobre política de Spinoza. Publicado, anonimamente, em Amsterdã, com a falsa indicação “Hamburgi apud Kühnrath” (tentativa esta frustrada, pois logo identificaram a autoria), o TTP foi um escrito escandaloso para as autoridades teológicas e políticas da Holanda levando a sua interdição pelo Estado holandês em 1674 juntamente, por exemplo, com o *Leviatã* de Hobbes e outras obras contrárias à religião do Estado. O tratado discorre basicamente sobre religião e estado, bem como a separação destas duas esferas, o que acontece também entre a política e a religião, e a filosofia e a teologia. Nos quinze primeiros capítulos, o pensador holandês aborda algumas problemáticas teológicas que vai da interpretação crítica das profecias, dos profetas e das sagradas escrituras até a fundamentação

---

<sup>384</sup> Esse é o famoso termo cunhado por Antonio Negri (1993) em seu *A Anomalia selvagem*. Sobre a relação dessa anomalia com a política e a metafísica de Spinoza, diz Negri (1993, p. 173-4), “[...] a teoria política absorve e projeta essa anomalia no pensamento metafísico. A metafísica, levada para as primeiras linhas da luta política, contém em si a proporção desproporcionada, a medida desmesurada que é próprio de todo Spinoza.”

<sup>385</sup> Segundo Aurélio (2009, p. LXXIII), em sua introdução ao TP, Spinoza teria escrito o livro entre 1676 e 1677, todavia ainda não há um consenso entre os estudiosos spinozanos.

<sup>386</sup> Em 1672, a Holanda é invadida pelos franceses gerando a Guerra da Holanda. Nessa ocasião, um grupo político liderado pelo príncipe Guilherme de Orange ou Guilherme III (1650-1702), nomeado *stathouder*, retoma o regime monarquista nos Países Baixos. Os partidários republicanos De Witts são acusados de terem causado a invasão pela França e são, com isso, linchados e mortos.



do estado teocrático judeu. A partir do capítulo 16, temos a problemática política propriamente dita onde partindo dessa teocracia, Spinoza expõe até o vigésimo capítulo algumas das teorias mais fundamentais de sua política, como o direito natural e o direito civil, a ideia de soberania e a democracia como o mais natural dos regimes. No entanto, ressaltaremos esses pontos políticos em outro lugar, pois o que importa no momento é a explanação geral do conceito de indivíduo político e da fundamentação da política spinozana.

Por conseguinte, é em virtude da escrita do TTP, que surgiram alguns questionamentos, como porque Spinoza teria decidido continuar a escrever sobre filosofia política.<sup>387</sup> Para alguns pesquisadores spinozanos, houve realmente uma evolução ou desenvolvimento no pensamento político de Spinoza<sup>388</sup>, pois enquanto o TTP enfatiza a liberdade como o fim do estado, o TP diz que o fim da república é a segurança e a paz<sup>389</sup>, além disso, pelo distanciamento maior com qualquer teoria contratualista, no caso, de Hobbes (sobre isso veremos no que se segue).

Retomando o TP, a fim de explicitarmos o problema do político e da instituição da própria política segundo Spinoza, delimitemos pelo “prefácio” que o autor faz a partir de uma carta endereçada a um amigo desconhecido<sup>390</sup>, e o capítulo 1. Em geral, o prefácio é a notícia dada por Spinoza que seu tratado político está sendo elaborado, então, sabemos daí que quando ele escreve a carta, seu livro ainda não estava terminado como logo será advertido pelos editores: “Deste tratado, já estão concluídos seis capítulos” (TPPref, SO3, p. 272). Em seguida, o pensador holandês resume o conteúdo de cada capítulo: no primeiro, temos uma

---

<sup>387</sup> A hipótese de Aurélio (2009, p. XI) é a seguinte: segundo os comentadores spinozanos, o que aconteceu foi uma possível retratação do filósofo holandês que se arrepende de ter apontado a liberdade como o verdadeiro fim da república (como veremos no TTP20). Além disso, por conta do linchamento dos irmãos De Witts, impulsionado, Spinoza decide retomar os escritos de política com o TP com o objetivo também de corrigir a doutrina desenvolvida anteriormente, moderando seu discurso sobre liberdade e pensando melhor sobre “conter a multidão”.

<sup>388</sup> Dentre os pesquisadores spinozanos, podemos mencionar o já supracitado Aurélio (2009, p. XIII) que defende uma continuidade entre o TTP e o TP visando também uma crítica à política hobbesiana: “Entre as duas obras existe, de fato, uma linha de continuidade, a qual se exprime, não como decalque mas como refutação das duas teses de Hobbes – o contrato e a representação –, uma e outra impossíveis de incorporar na ontologia espinosana.” Por sua vez, a evolução dos tratados políticos de Spinoza é defendida por Matheron (1990, p. 258, tradução nossa), em seu artigo *Le problème de l'évolution de Spinoza: du Traité théologique-Politique au Traité politique*: “[...] Spinoza, no TTP, relata a gênese do estado em termos contratualistas, enquanto no *Tratado político* deixa de usar a linguagem do contrato social. Esta evolução é real ou aparente? Na minha opinião, é real: uma vez argumentei, e ainda penso, que a linguagem do TTP deve ser levada a sério e que seu desaparecimento no TP realmente corresponde à emergência de uma nova doutrina; [...]”

<sup>389</sup> No entanto, como veremos, a diferença entre essas finalidades políticas pode ser aparente, pois tanto o TTP como o TP mostram que o fim do estado é manter a segurança e a paz as quais não seriam possíveis sem a liberdade civil. Essa problemática tem relação com o que ainda desenvolveremos adiante nesta pesquisa, a saber, que a finalidade imanente humana na política se expressa na coletividade como potência da multidão que, buscando seu útil, estabelece como fim aquilo que garante liberdade, paz e segurança para todos os homens, bem como para seus corpos e mentes.

<sup>390</sup> Registrada como Ep84, esta carta foi acrescentada pelos editores da *Opera Posthuma*, além disso, ela não tem uma data certa. Uma das hipóteses é que se tratou de Jarig Jelles como um dos possíveis correspondentes.

introdução ao TP; no segundo, sobre o direito natural; no terceiro, sobre o direito dos poderes soberanos; em seguida, no quarto, os assuntos que dependem do governo dos poderes soberanos; no quinto, o fim último<sup>391</sup> que uma sociedade pode ter em vista; no sexto, a proporcionalidade em que o estado<sup>392</sup> monárquico deve ser instituído para não se tornar tirânico. Em seguida, Spinoza explica que no momento está redigindo o sétimo capítulo, que retoma alguns pontos do capítulo anterior no que se refere “à ordem de uma monarquia bem-ordenada” (TPPref, SO3, p. 272). Mais ainda, que o filósofo holandês adianta escreverá sobre o estado aristocrático e o popular, ou seja, o estado democrático, bem como sobre as leis e outras questões políticas. A carta-prefácio finda com uma intervenção dos editores que informa que o autor foi impedido pela morte de continuar a obra e que teria ele concluído com nada mais além do que o fim da aristocracia<sup>393</sup>.

O capítulo 1 do TP, como o próprio autor já adverte, é uma espécie de introdução à obra. Assim, antes de se debruçar com os problemas concernentes à política, Spinoza que já havia escrito a terceira parte de sua *Ética*, decide começar seu tratado acerca dos afetos humanos. Reproduzamos aqui, mesmo que de forma exaustiva, as palavras do pensador holandês:

Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Creem assim fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que, das mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde sem dúvida não seria minimamente necessária. [...]. (TP1/1, SO3, p. 273).

Como vimos anteriormente no nosso capítulo 2, Spinoza já havia tratado sobre as paixões do ponto de vista da crítica da tradição<sup>394</sup>, como em E3Pref e numa carta a Oldenburg (Ep30).

<sup>391</sup> Seguimos, aqui, a tradução portuguesa de Diogo Pires Aurélio que traduz *quidnam sit illud extremum* como fim último. Segundo o *Dicionário Latim-Português/Português-Latim* (2012, p. 183) da Editora Porto, *extremum* tem a seguinte entrada e significado: “extremum, i, n. e extrema, orum, n. pl. extremidade, fim; resolução extrema.” Note que, relacionando-se com algo último a ser alcançado ou buscado, Spinoza deixa explícito um tipo de finalidade política que, como vimos no decorrer desta pesquisa, só é coerente no sistema ontológico se for pensada como imanente do ponto de vista dos modos finitos.

<sup>392</sup> Quanto ao termo estado escrito em minúsculo, temos a seguinte explicação do tradutor do TP: “Tal como acontece no original latino [*imperium*], redige-se ‘estado’ com minúscula, entre outras razões porque o contrário poderia sugerir a plena autonomização do conceito, a qual não se verifica no texto.” (TP/Pref, 2009, p. 3, nota 3 do tradutor).

<sup>393</sup> Ora, sabemos que isso não é verdade, pois embora ele não o conclua, há um décimo primeiro e último capítulo incompleto com quatro parágrafos sobre a democracia como veremos.

<sup>394</sup> Para uma contextualização desse objeto de estudo inicial de Spinoza, como bem observou Chauí (2003, p. 153-4), “Iniciar um tratado de política começando pelas paixões não surpreende. Esse começo é clássico desde

Vimos também que Descartes, em seu *Tratado das Paixões da Alma*, criticara a análise das paixões feita pelos antigos. Platão (2017, p. 5), já no seu primeiro livro da *República*, escreveu no seguinte diálogo do personagem Sócrates: “Quando as paixões cessam de nos repuxar e nos largam, acontece exatamente o que Sófocles disse: somos libertos de uma hoste de déspotas furiosos.” Por sua vez, Aristóteles (1997, p. 19), por exemplo, em sua *Política*, livro I, capítulo 2, ao hierarquizar aquilo que é do corpo e aquilo que é da alma, e, com isso, explicar a natureza do comando de um senhor e do estadista, diz: “[...] a alma domina o corpo com a prepotência de um senhor, e a inteligência domina os desejos com a autoridade de um estadista ou rei; [...]”

Com isso, entendemos o porquê da crítica spinozana à tradição, desde a antiguidade, justamente por conta desse discurso negativo das paixões. A partir dessa tradição clássica, o tratamento das paixões como vicissitudes e empecilhos para o homem virtuoso se consolidará até o estoicismo romano, mais especificamente com Cícero e Justo Lípio<sup>395</sup>. Ora, devemos nos lembrar de que a teoria dos afetos consagrada no *De Affectibus* nos diz que nem todos os afetos, por essência, são corruptos e nocivos para a natureza humana, ao contrário, há aqueles que ativamente aumentam nossa potência (como a alegria) e aqueles que passivamente diminuem essa potência (como a tristeza). Assim, há duas características dos afetos conforme a ação adequada ou inadequada do indivíduo: o afeto é paixão, mas também pode ser ação (E3Def3). Nesse sentido, e voltando para nossa análise da abertura do primeiro capítulo do TP, poderíamos questionar a quem Spinoza escreveu diretamente essa crítica. Primeiramente, quando o pensador holandês se refere àqueles que riem ou censuram ou detestam os afetos, temos em mente os indivíduos que não aceitam a naturalidade desses afetos; temos, aqui, uma denúncia àqueles que não compreendendo a natureza, acreditam que as coisas, totalmente ligadas ao juízo de valor, à vontade e às intencionalidades humanas, existem para ser ou belas ou feias, ordenadas ou desordenadas, perfeitas ou imperfeitas, etc. Isso nos lembra dos preconceitos finalistas da imaginação, como vimos no nosso capítulo 1. É a partir do engenho (*ingenium*) e do nosso modo de pensar que atribuímos esses preconceitos na Natureza como um todo, e, conseqüentemente, para a nossa natureza particular.

---

Platão e Aristóteles. O platonismo difuso na tradição ensina que é preciso um único dirigente para ordenar a desordem social, que esse dirigente precisa ser racional e detentor da ciência do político para controlar as paixões que perpassam a cidade e que deve ser o mais virtuoso dentre todos para coibir os vícios dos demais. O aristotelismo difuso ensina (opondo-se ao platonismo) que não há uma ciência teórica da política, e que por isso mesmo, na qualidade de ciência prática que opera levando em consideração a contingência, pede um dirigente dotado da única virtude capaz de enfrentar o *páthos* ou a fortuna, qual seja, a prudência.”

<sup>395</sup> Cf. a análise detalhada disso feita por Chauí (2003, p. 154-8).

O público alvo<sup>396</sup> de Spinoza é óbvio: os moralistas e os teólogos<sup>397</sup>. Esses últimos dizem respeito àqueles que querem parecer mais santos, ou seja, os que mortificam o corpo e as paixões, como é o caso, por exemplo, da religião judaico-cristã. Já os primeiros, a toda uma tradição normativa e finalista que, como vimos, vai da antiguidade ao estoicismo romano. O que parece ficar evidente na citação acima de Spinoza é que esses teólogos acreditam piamente que fazem coisa divina e com isso atingem uma sabedoria. No entanto, ressalta o pensador holandês, o que fazem nada mais é do que negar a verdadeira natureza humana, aquela que realmente existe. Essa crítica diz respeito a um tipo de realismo como veremos mais detidamente. A par desses religiosos, os moralistas agem como juízes supremos ao conceberem os homens como deveriam ser e não como são de fato<sup>398</sup>. Lembremos, mais uma vez, que Spinoza é o filósofo da imanência e da necessidade, pois ele não entendeu as coisas da natureza pela perspectiva da contingência, como a imaginação do livre-arbítrio e do finalismo transcendente, nem pela perspectiva deontológica do dever-ser segundo o qual ser virtuoso seria seguir regras ou normas.

Em seguida, diz o autor da *Ética*, a partir disso, muitos escreveram sátira em vez de ética, especularam e conceberam a política como uma quimera ou uma utopia tal como aquela descrita pelos poetas do século de ouro (*poëtarum aureo saeculo*). Esse tipo de afirmação exige de nossa explicação uma breve retomada histórica do pensamento, pois há muitas questões em jogo, como para quem Spinoza teria dirigido essa crítica. Quando se refere à sátira ou quimera ou utopia podemos ser levados ao pensamento de Thomas Morus em sua *Utopia*, ou o lugar nenhum, que descreve um modelo ideal de governo que não existe em canto algum. Isso poderia ter se tornado uma referência clássica para exemplificar àqueles que Spinoza critica. As utopias geralmente representavam as chamadas literaturas de conselho da Renascença e elas tratam, em sua maioria, sobre a educação aos reis e aos governantes (os

---

<sup>396</sup> Aurélio (2009, p. 6, nota 2), em nota ao TP1/1, por exemplo, cita uma hipótese de Alexandre Matheron segundo o qual acredita que até mesmo Hobbes entraria no rol desses pensadores criticados por Spinoza. Isso já apareceu citado em seu *Imaginação e Poder*: “[...] este intérprete [Matheron] considera que o autor do *TP* não poupa na sua invectiva nenhum filósofo, mesmo aqueles que se pretendem igualmente críticos dos antigos, como é o caso de Hobbes.” (AURÉLIO, 2000, p. 49). Assim, é sabido, por exemplo, que Hobbes (2002, p. 6), em sua *Carta dedicatória ao De Cive*, fizera uma crítica aos filósofos que o precederam: “[...] aquilo que foi escrito, até hoje, pelos filósofos morais em nada avançou no conhecimento da verdade.” Sobre a diferença entre Hobbes e Spinoza, resuscitando essa problemática, veremos no próximo subtópico.

<sup>397</sup> Na política, os teólogos já são alvo da filosofia spinozana desde o TTP, como bem atesta Aurélio (2000, p. 39): “Já então lhes era imputada a sobrançeria sem fundamento no plano do saber e uma reivindicação de prerrogativas sem legitimidade no plano do poder.”

<sup>398</sup> Como bem observa Chauí (2003, p. 153), sobre as consequências desse moralismo, a pesquisadora afirma que a “perspectiva moralizante se espalha para as demais atividades humanas: na arte, coloca como fins beleza, harmonia, na ordem; na política, inventa os paradigmas da boa sociedade, do bom governante, a teoria dos seis regimes e, na busca do ‘melhor’, inventa a excelência do regime misto, o tirano como mau governante, o rebelde como mau súdito e a noção de ‘bem comum’ como paz advinda da hierarquia e da repressão dos desejos.”

“espelhos de príncipes”) que tem como fim os requisitos para um bom governo. No entanto, há alguns pesquisadores spinozanos, como o português Aurélio, que não reduz necessariamente a assertiva do pensador holandês à utopia de Morus e a outras utopias<sup>399</sup>. No entanto, Spinoza está de acordo com os utopistas em relação à crítica ao moralismo escolástico e aos “espelhos dos príncipes”, mas ele sabe que a utopia em si mesma imaginária foge da realidade prática.

Em seguida, concluindo o primeiro parágrafo do capítulo, Spinoza faz a seguinte consideração: tomando a política como uma ciência da prática e divergente da teoria, “não há ninguém menos idôneo para governar uma república do que os teóricos ou filósofos.” (TP1/1, SO3, p. 274). O que temos aqui, a princípio? A diferença entre teoria e prática, bem como a de política e filosofia. Mais ainda, temos a dessacralização da ideia do filósofo-rei de Platão<sup>400</sup> segundo o qual, a partir de uma sofocracia (*sophrosine*) ou governo dos sábios, defendida na *República*, o governante teria o saber transcendente e necessário para todas as leis. Tal virtude do governante filósofo equiparar-se-ia a um favor dos deuses ou dom dos poetas. Isso não implica que, para Spinoza, em geral, a filosofia fosse algo inútil ou inaplicável na realidade, mas apenas que, em se tratando de política, mais próxima da prática, o filósofo não é o mais preparado para o governo. Diante disso, o pensador holandês mostra aqueles mais adequados para uma república: os políticos. Pois eles, mais do que os sábios, são mais habilidosos e têm a experiência por mestra. A experiência ensinou aos políticos a verdade da natureza humana: enquanto houver homens haverá vícios, pois os homens são mesquinhos, egoístas e conflituosos entre si por suas paixões. Spinoza vai além: “os políticos escreveram sobre as coisas políticas de maneira muito mais feliz que os filósofos.” (TP1/2, SO3, p. 274). Assim, essa mesma experiência ensinou-lhes a não se afastarem da prática, contrariando os preconceitos tanto de filósofos moralistas como de teólogos.

Essa passagem do primeiro capítulo diz muito respeito à leitura e influência do realismo político de Nicolau Maquiavel no pensamento político spinozano<sup>401</sup> e vários foram

---

<sup>399</sup> Indo além na relação com a utopia de Morus, Aurélio (2000, p. 47) explica que Spinoza não toma apenas como utópico aquilo que não se apresenta como existente na realidade, pois o que: “[...] pretende não é tanto criticar o irrealismo das utopias, que foi desde sempre reconhecido, como apontar o utopismo da filosofia, o qual desconhece.”

<sup>400</sup> Em *A República*, Livro V, num diálogo entre Sócrates e Gláucon, aquele responde: “Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que actualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá trégua dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o género humano, nem antes disso jamais será possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos.” (PLATÃO, 2017, p. 251).

<sup>401</sup> Conforme a descrição do pesquisador spinozista alemão Jacob Freudenthal, que enumera o inventário das obras presentes na biblioteca de Spinoza, temos de Maquiavel o *Príncipe* (Basileia, 1580) e a edição das obras

os intérpretes que asseguraram isso<sup>402</sup>. O próprio Spinoza, ao longo do TP, não poupa elogios ao pensador italiano a quem o chama de “agudíssimo florentino.” (TP10/1).<sup>403</sup> Adiante, o pensador holandês mostra porque não tem o interesse de especular algo ideal ou utópico na política, uma vez que “a experiência já mostrou todos os gêneros de cidades que se podem conceber para que os homens vivam em concórdia [...]” (TP1/3, SO3, p. 274). Ou seja, seguindo a experiência e a prática, bem como a história, Spinoza está preocupado em registrar o que existiu e não o que deveria existir, eis aí o seu realismo político. Nessa mesma passagem, o pensador holandês faz a sua primeira remissão à multidão (*multitudo*)<sup>404</sup>, conceito fundamental para a sua filosofia política como se verá mais adiante. A experiência forneceu todos os meios para dirigir ou conter a multidão a partir de certos limites. Os homens, diz Spinoza, não vivem senão a partir de um direito comum e de assuntos públicos tratados por homens agudíssimos, astutos e hábeis. Trata-se de coisas que não surpreendem o homem da experiência atento às aplicações e práticas já descobertas.

Em seguida, Spinoza deixa claro porque a política é do campo passional, pois aplicando o ânimo à política, não demonstrou nada que já tivesse sido mostrado na prática. (TP1/4). Tratando a política como uma ciência, e pensando nas operações da matemática, o pensador holandês buscou “não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las.” (TP1/4, SO3, p. 275). Em seguida, retomando seu discurso segundo o qual os afetos não seriam vícios, o pensador holandês mostra a naturalidade com que tratou deles considerando, por exemplo, o amor, o ódio, a ira e a inveja como propriedades inerentes à natureza humana, assim como alguns fenômenos físicos pertencem às leis da natureza. (TP1/5). Referindo-se à

---

completas do florentino, a *Tutte le Opere* (1550). Sobre o inventário dos livros que constavam na biblioteca de Spinoza cf. o site <http://benedictusdespinoza.pro.br/biblioteca-do-spinoza.html>. Acesso em: 28.05.19 às 19h30.

<sup>402</sup> Dentre os pesquisadores spinozanos temos o supracitado Aurélio (ibidem, p. 62) ao afirmar que “A identificação pura e simples dos políticos a que se alude em TP I, 2, como exemplos de maquiavelismo possui fortes razões a seu favor. Ninguém mais, além dos discípulos do florentino, é visto, na altura, como defensor da insídia por método e, ao mesmo tempo, como inimigo da religião, os dois traços mais salientes, sem contar o realismo, no perfil que Espinosa desenha do político no referido parágrafo.” Além disso, como dirá o pesquisador português: “O legado de Maquiavel, colhido diretamente na leitura de *Il Principe* e dos *Discorsi* [...] está patente em vários pontos capitais da doutrina espinosana. É do florentino a ideia de uma *similitudo temporum*, com base na qual a reflexão sobre o passado, se pode juntar à reflexão sobre o presente, de modo a implantar a teoria política sobre uma base empírica, sem ‘nada de novo ou inaudito’, como diz Espinosa, e ajustada, por isso, à prática.” Por sua vez, Curley (2011) em seu artigo *Kissinger, Spinoza e Genghis Khan*, defende em um tópico, a ideia de um Spinoza maquiaveliano, pois afirma que a crítica à política utópica se assemelha aquela feita por Maquiavel no capítulo XV de *O Principe*. Assim, em relação à Maquiavel, Spinoza “o classifica, não junto com os filósofos atacados no *Tratado Político* I.1, mas junto com os políticos, que são louvados no segundo parágrafo [...], por terem aprendido a antecipar a conduta viciosa dos homens e por terem, como resultado disso, escrito de maneira bem-sucedida sobre os assuntos humanos.” (CURLEY, 2011, p. 412). Cf. também RIBEIRO, B. B. B. O Maquiavelismo de Spinoza. In: BARRETO, BILATE & BARROS (orgs.), **Spinoza e Nietzsche**: filósofos contra a tradição, 2011, p. 151-162.

<sup>403</sup> Cf. também TP3/7, TP5/5 e TP5/7.

<sup>404</sup> Do latim, “multitudo, inis, f. grande número; o povo; o vulgo. gram. *numerus multitudinis*, plural.” (DICIONÁRIO LATIM-PORTUGUÊS, 2012, p. 310).

*Ética*, o pensador holandês recapitula alguns pontos como a verdade de que todos os homens estão sujeitos aos afetos e que vivem segundo seus próprios engenhos, uma clara remissão ao *De Servitute humana*. Mais ainda, como diz o nosso filósofo,

[...] Mostramos, além disso, que a razão pode certamente muito a reprimir [coibir] e a moderar os afetos; mas vimos também que o caminho que a mesma razão ensina é extremamente árduo; de tal modo que aqueles que se persuadem de poder induzir, quer a multidão, quer os que se confrontam nos assuntos públicos, a viver unicamente segundo o que a razão prescreve, sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, uma fábula. (TP1/5, SO3, p. 275).

Essa passagem mostra o primeiro momento do TP onde Spinoza explicita os limites da razão no campo político onde prevalece muito mais a paixão. Com isso, a crítica àqueles que dizem seguir exclusivamente os ditames da razão na política, o que é um absurdo, uma “fábula” (*fabulam*), pois a experiência mostra a dificuldade da maioria seguir-se racionalmente.

Em seguida, Spinoza mostra de que maneira um estado pode obter sua salvação (TP1/6). No entanto, é importante que ressaltemos que não se trata de uma salvação no sentido teológico do termo<sup>405</sup>, como algo transcendente a ser garantido por uma instância divina. Longe disso, tratar-se-á de uma salvação civil, ou seja, a salvação da pátria, ou ainda, o bem comum que nos conduz à estabilidade do estado. Tal estabilidade, diz o pensador holandês, só será garantida por administradores, sejam conduzidos racional ou passivamente, que ajam sem má-fé e sem desonestidade. Assim, pouco importa também o ânimo de cada um, sendo mais importante que as coisas sejam corretamente administradas. Nesse sentido, há dois tipos de virtude na política: uma privada, chamada de “liberdade de ânimo” (*animi Libertas*), ou Fortaleza (*fortitudo*) e a outra uma virtude do estado, ou seja, a segurança (*securitas*)<sup>406</sup>.

Por fim, o último artigo do TP1 anuncia o que será crucial para entendermos a fundamentação do estado civil. Quanto ao que será desenvolvido no próximo capítulo do tratado, Spinoza já adianta a explicação da formação dos costumes e do estado civil demonstrando que isso independe do homem ser dito bárbaro ou culto<sup>407</sup>, pois as causas e os fundamentos naturais do estado independem de qualquer critério de racionalidade, mas antes se deduzem da natureza e condição comum dos homens. (TP1/6).

### 4.3 Direito Natural e Direito Civil nos tratados políticos de Spinoza

<sup>405</sup> Para uma explicação técnica deste termo salvação cf. a nota 5 da tradução portuguesa do TP1/6.

<sup>406</sup> Como veremos nos subtópicos que se seguem, sobre a análise do TP e TTP, a questão da segurança será vista como um dos principais fins imanentes da política spinozana. Vale mencionar novamente que, segundo a *Ética*, a segurança aparece como um afeto alegre: “A segurança é a Alegria originada da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi suprimida a causa de duvidar.” (E3AD14, SO2, p. 194).

<sup>407</sup> Uma distinção possivelmente característica do paradigma eurocêntrico para designar ora aqueles que participavam da civilização do estado e aqueles que estavam à margem disso.

Como vimos acima, o problema do direito natural e do direito civil já fora objeto de estudo da quarta parte da *Ética* (E4P37S2) quando Spinoza se refere ao estado natural e ao estado civil, dentre outros tópicos políticos que serão abordados mais extensivamente nos tratados políticos (TTP e TP). Para nossa discussão neste tópico sobre o direito natural e o direito civil, seguiremos a ordem cronológica dos escritos políticos de Spinoza, a saber, o TTP e depois o TP, a fim de analisarmos alguns desenvolvimentos no pensamento do autor holandês sobre os temas. Em seguida, explicitaremos o clássico debate filosófico político entre Hobbes e Spinoza no que se refere às suas concepções de direito natural e direito civil e suas relações, mostrando as aproximações e diferenças de ambos pensadores.

#### **4.3.1 O problema do direito natural na política spinozana**

Spinoza discursou sobre o direito natural em duas obras conhecidas, o *Tratado Teológico-Político* e o *Tratado Político*. Antes de nossa análise, a começar pelo TTP, devemos refletir brevemente sobre o contexto histórico que levara o pensador holandês a empregar, por exemplo, termos como direito natural (*ius naturae*)<sup>408</sup>. Isso nos conduz, sem dúvida, ao jusnaturalismo da modernidade<sup>409</sup> do qual Spinoza teria se aproximado certa forma e retomado expressões jurídicas. O jusnaturalismo moderno ressaltou muitos aspectos subjetivos do direito natural, estruturando as doutrinas políticas liberais e individualistas, que defendem a necessidade do respeito por parte das autoridades políticas dos direitos inatos do indivíduo. Dentre seus principais precursores, podemos citar o jurista holandês Hugo Grócio, que tratou o direito natural no plano racional da matemática, e Thomas Hobbes, com os conceitos de Estado, soberano e sociedade civil, como solução para a guerra de todos contra todos. Ademais, posteriormente, teremos outras figuras importantes do jusnaturalismo, como John Locke, com as ideias de individualismo, propriedade privada e sociedade civil como

---

<sup>408</sup> Sobre a origem do termo direito natural, explica Guimaraens (2010, p. 116), “Em sua origem, a doutrina do direito natural carrega consigo uma distinção entre natureza e convenção, afinal só passou a ser possível pensar na divisão entre direito natural e direito positivo quando a ideia de natureza se tornou um objeto do pensamento humano.”

<sup>409</sup> Trata-se do jusnaturalismo da filosofia moderna no início do século XVII, que representou um rompimento com o jusnaturalismo clássico, influenciado pelo pensamento aristotélico-tomista e escolástico, e que revolucionou até os dias atuais com o conceito de direito natural. Sobre a subversão do jusnaturalismo moderno da noção de direito natural, a partir de Grócio, ao pensamento escolástico cf. OLIVEIRA, **O Fundamento do Direito em Espinosa**, 2009, p. 23: “Na idade média (especialmente em Tomás de Aquino), natureza é ainda o cosmo grego, vinculado, porém, à ideia de criação divina. Já em Grócio, afastando-se tanto de Aristóteles como de Tomás de Aquino, a ideia de natureza refere-se à natureza humana. Dessa alteração de foco decorre, para o debate em torno do direito natural, que, a partir de Grócio, o termo ‘natural’, na expressão ‘direito natural’, passa a ser referido à natureza humana.”



garantia da paz e Jean-Jacques Rousseau, com as questões sobre o contratualismo, direitos naturais, desigualdade social, direitos civis como extensão dos direitos naturais.

Entretanto, devemos ressaltar em que medida Spinoza se distanciou significativamente do pensamento jusnaturalista<sup>410</sup> mesmo conservando terminologias jusnaturalistas como direito natural. Primeiramente, Spinoza afasta-se do jusnaturalismo enquanto este é marcado fortemente por um racionalismo subjetivista e abstrato que pretende fundamentar um sistema de direito natural de caráter perpétuo e universal. Além disso, os jusnaturalistas modernos defendiam que o estado de natureza seria abandonado pelos indivíduos, um aspecto do chamado direito natural subjetivo<sup>411</sup>, a favor de um contrato ou pacto<sup>412</sup>. Como explicitaremos adiante, mesmo numa sociedade comum, em Spinoza, nem todos os elementos do estado natural são abandonados pelos indivíduos, tais como o seu direito natural<sup>413</sup>. Mas a maior diferença e ruptura spinozana com o jusnaturalismo se encontra na sua concepção de direito natural enquanto esforço (*conatus*) ou potência. Assim, Spinoza diverge completamente de Grócio para o qual o direito natural seria aquilo que é, a partir da razão, justo e que seria algo doado por Deus (proprietário absoluto de toda a criação)<sup>414</sup>. Pois, para o autor da *Ética*, nosso direito natural sendo *conatus* não tem como essência a razão, mas é a própria essência, ou seja, um afeto (o desejo como vimos). Nesse ponto, Spinoza também divergirá de Hobbes quanto ao certo abandono do direito natural no estado civil (como veremos) e também na diferença da concepção de *conatus* do pensador inglês

---

<sup>410</sup> Spinoza se distanciou sobretudo do jusnaturalismo estoico e cristão segundo os quais o direito natural é guiado pela *recta ratio* e pela justiça distributiva do estado de natureza (Aristóteles) e a afirmação cristã de Cícero de que o estado de natureza seria a barbárie oriunda do pecado original. Para uma análise antijusnaturalista em Spinoza, explica Negri (1993): “Desejo e força constituem o direito natural individual. Vale a pena se perguntar: é jusnaturalismo, isto? Poderíamos sustentar, em vista do número de analogias e influências diretas que podem ser invocadas de Grotius a Hobbes, que estamos diante de uma versão pessimista do jusnaturalismo. Não me parece [...] o pensamento social, jurídico e político de Spinoza não é jusnaturalista.” (NEGRI, 1993, p. 153-4).

<sup>411</sup> “Para Espinosa, o direito natural subjetivo de cada um não decorre de uma doação original. Deus não transfere direitos, como em Grócio. Aqui, consoante com a metafísica espinosana, os direitos subjetivos de cada um são o próprio direito subjetivo de Deus.” (OLIVEIRA, 2009, p. 46).

<sup>412</sup> Quando discutirmos a diferença política entre Hobbes e Spinoza, veremos também que este se afastará do contratualismo no sentido hobbesiano.

<sup>413</sup> Embora o direito natural no estado de natureza não tenha forças suficientes para ser executado; ele apresenta-se como uma abstração, um grau nulo de potência. Isso porque, para Spinoza, como cada um está sob o seu próprio direito, sozinho, o indivíduo não garante forças contra a opressão de um outro e, assim, sua conservação é nula e não passa de uma opinião. Cf. TP1/15. Segundo Chauvi (2003, p. 162), sobre o estado natural, diz: “tal estado não é a realização do direito natural e sim obstáculo a esse direito.”

<sup>414</sup> O direito natural não é um privilégio doado por Deus (e aqui de caráter transcendente) ao homem por este ser racional, pois o direito ou potência é a determinação necessária do indivíduo. Conforme coloca Aurélio (2014, p. 354), “O direito natural não corresponde, pois, a nenhuma ordem cosmológica ou teológica previamente dada, à qual o relacionamento dos indivíduos tivesse de submeter-se.” Por sua vez, como bem explicou Guimaraens (2010, p. 143), “Direito natural associado a um fundamento transcendente, a um preceito moral ‘objetivo’: nada mais estranho ao pensamento de Spinoza. Toda a filosofia spinozana buscou pôr abaixo as estruturas teóricas que sustentam a transcendência, o que não poderia deixar de ocorrer em sua teoria política e em sua teoria do direito.”

com o autor holandês: enquanto em Spinoza o indivíduo age sempre tanto quanto puder em função do seu esforço e sem a determinação da razão, em Hobbes, o esforço humano seria regulado também pela razão como critério de determinação da ação. Com isso, podemos dizer que Spinoza fundamentou sua concepção de direito natural com Grócio e a retrabalhou, a partir de Hobbes, da sua maneira<sup>415</sup>. Quanto ao direito civil, mostraremos em que medida este fundamenta efetivamente o estado e a sociedade comum, como veremos segundo a própria análise do pensador holandês.

Vejamos, por sua vez, a análise spinozana acerca do problema do direito natural a partir do raciocínio do *Tratado Teológico-Político*, mais precisamente, no seu capítulo 16 (*Dos fundamentos do Estado, do direito natural e civil de cada indivíduo e do direito dos soberanos*). Já no prefácio ao TTP<sup>416</sup>, Spinoza faz alusões significativas do que irá discutir acerca do direito natural com mais detalhes no decorrer da obra:

[...] ninguém renuncia a esse direito [natural], a não ser que transfira para outrem o poder de se defender, e que, nesse caso, aquele para quem todos transferiram o direito de viver à sua vontade e, ao mesmo tempo, o poder de se defenderem possui necessariamente um *direito natural absoluto*. (TTPPref, SO3, p. 11, grifo nosso).

[...] ninguém pode ser absolutamente privado do seu *direito natural* e que os súditos mantêm, quase como um *direito da natureza*, alguns privilégios que não lhes podem ser recusados sem grave perigo para o Estado e que, ou lhes são tacitamente concedidos, ou eles estipulam expressamente com aqueles que detêm o poder. (ibidem, grifos nossos).

Mais adiante, o autor da *Ética*, como veremos, retomará esse problema da impossibilidade de renúncia do direito natural, bem como sobre a transferência<sup>417</sup> desse direito para outrem, tudo isso numa clara crítica às concepções políticas de Hobbes do seu *Leviatã*, por exemplo. O que

<sup>415</sup> Como bem ressaltou Oliveira (2009, p. 50) ao demonstrar até que ponto Spinoza se apropriou da tradição jusnaturalista ao mesmo tempo em que rompe com esta mostrando-se inovador: “[...] a concepção espinosana de direito natural dificilmente poderia ser mais estranha não só a Grócio como a todo o jusnaturalismo moderno. Ao inscrever essa problemática na radicalidade de seu sistema metafísico, Espinosa desenvolve uma percepção própria e inédita. Daí a impropriedade em classificá-lo como jusnaturalista, embora tal classificação seja feita amiúde. Espinosa não é um jusnaturalista. Ainda que comungue com o jusnaturalismo moderno de seu século e de uma mesma problemática, há, como vimos, muito mais a distingui-los.”

<sup>416</sup> O prefácio do TTP segue uma esquematização retórica conforme seus temas abordados: um *exordium*, que discorre sobre a superstição (§§1-6); uma *propositio* (§§7 e 8); uma *narratio*, que apresenta as circunstâncias que levarão Spinoza a escrever o livro (§9); uma *divisio*, que resume a ordem dos argumentos que serão tratados ao longo dos capítulos (§§10-14) e, por fim, um *epilogus* ou *peroratio*, onde o autor se aproxima do seu público (§§15-16). Sobre essa divisão do TTPPref cf. AKKERMAN, F. Le caractère rhétorique du TTP, *Cahiers de Fontenay*, 36-38, p. 384 Apud LAGRÉE & MOREAU, 2012, p. 697

<sup>417</sup> Sobre a ideia dessa transferência, termo comum na política spinozana para tratar da constituição do corpo político, como bem explicou Matheron (1988, p. 29, tradução nossa), em seu clássico *Indivíduo e Comunidade em Spinoza*, III, capítulo 8: “A ‘transferência’, se houver uma transferência, torna-se algo muito simples e banal: nós a efetuamos quotidianamente. O que permanece imutável é o Direito de Natureza inteiro: o *conatus* global das *Facies Totius Universi*. Mas, no interior do Todo, o jogo das leis naturais modifica constantemente as relações de força entre indivíduos singulares. Cada um deles, considerado isoladamente, vê a esfera de seu Direito Natural alargar-se e encolher de acordo com o acaso dos encontros: o que ele perde, outros ganham; e pode-se dizer, em um sentido realista, que ele os ‘abandonou’”.

Spinoza desde já deixou claro é que o direito natural é uma questão de vida ou morte, pois ele é um direito inalienável e essencial ao indivíduo. Privar o homem de seu direito natural é o mesmo que privá-lo de vida e de liberdade, representando um perigo para sua permanência no estado se a ele for recusado esse direito.

Um pouco adiante, no capítulo 4 do TTP, intitulado *Da Lei divina*, Spinoza fundamenta os elementos das leis humanas em relação à lei divina. A partir dessas leis humanas, o autor holandês apresenta sua concepção de direito. O que é a lei? É aquilo que um indivíduo ou todos fazem e agem de certa e determinada maneira. Tal lei depende da necessidade natural ou da decisão humana; a lei que depende daquela, é a que surge da própria natureza, já a lei que depende dos homens, Spinoza chamou-a de direito, ou seja, “é aquela que os homens, para tornar a vida mais segura e mais cômoda, ou por outro motivo qualquer, prescrevem a si e aos outros.” (TTP4/1, SO3, p. 57). Assim, vemos em que sentido a lei pressupõe o direito<sup>418</sup>, ou seja, tudo aquilo que determina a ação humana a partir de certos preceitos decididos e prescritos a um indivíduo ou a um coletivo, um direito que se aplicará tanto à ética (direito natural) como à política (direito civil). Em seguida, Spinoza se refere ao direito natural e a questão da obrigação de cedê-lo em alguns casos<sup>419</sup>: “[...] os homens cedam ou sejam obrigados a ceder uma parte de seu direito natural e assumam viver segundo uma certa regra, isso depende de uma decisão sua.” (TTP4/1, SO3, p. 58). Nesse sentido, o que determina que seja cedido ou não parte do direito natural do indivíduo é justamente a sua decisão, ou seja, a lei, e, conseqüentemente, o próprio direito. Ainda sobre a lei humana, Spinoza mostra que essa lei funciona como uma regra de vida segundo a qual o homem a seguiria conforme um determinado fim, uma verdadeira finalidade (*verus finis*) das leis que “não costuma ser clara senão para um pequeno número, ao passo que a maioria dos homens são praticamente incapazes de a perceber e levam uma vida que se rege por tudo menos pela razão [...]” (TTP4/4, SO3, p. 58-9).

Por sua vez, somente a partir do capítulo 16 que Spinoza nos apresenta mais detidamente o problema do direito. Primeiramente, o capítulo começa com uma remissão geral do que fora tratado nos capítulos anteriores (1 ao 15), que trataram principalmente de problemas teológicos como a separação da teologia da filosofia e vice-versa; e de que forma a

---

<sup>418</sup> Para mostrar esse vínculo que Spinoza faz entre direito natural e lei natural, explica Aurélio (2000, p. 204): “Espinoza considera, à semelhança de Grotius, que o direito natural objetivo são as leis segundo as quais os indivíduos existem e agem. Reduz, no entanto, da mesma forma que Hobbes, o fundamento destas ao instinto de conservação, negando a existência de qualquer instinto gregário. Finalmente, e desta vez ao arripio de Hobbes, faz coincidir o direito natural e a lei natural.”

<sup>419</sup> Sobre o problema de ceder o direito natural, como já fora abordado no início desse capítulo, cf. E4P37S2.

filosofia nos proporciona a liberdade de pensamento. Sendo assim, Spinoza coloca o objetivo maior desse capítulo:

É agora altura de nos interrogarmos até onde deve ir, num Estado bem ordenado, essa liberdade de cada um pensar e dizer o que pensa. Para examinar metodicamente o problema, *temos de falar sobre os fundamentos do Estado e, antes de mais nada, sobre o direito natural do indivíduo*, sem atender, por enquanto, ao Estado e à Religião. (TTP16/1, SO3, p. 189, grifo nosso).

Dessa maneira, tornar-se evidente a importância da compreensão da noção de direito natural para entendermos a fundamentação do indivíduo cidadão e sua participação política no estado. Pois será a partir desse direito natural de cada um que tornará possível a realização da liberdade civil, ou seja, da liberdade de opinião, como veremos detidamente.

Neste contexto, como nosso filósofo definiu o direito natural?

Por *direito e instituição natural* entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e a agir de uma certa maneira. [...] É, com efeito, evidente que a natureza, considerada em absoluto, tem direito a tudo o que está em seu poder, isto é, *o direito da natureza estende-se até onde se estende a sua potência*, pois a potência da natureza é a própria potência de Deus, o qual tem pleno direito a tudo. (TTP16/2, SO3, p. 189, grifos nossos).

Essa passagem bem fundamenta a teoria política do direito natural de Spinoza, bem como toda sua ontologia e ética, pois, primeiro, estabelece o direito natural como as regras da natureza do próprio indivíduo, regras essas que refletem a atividade da nossa potência, ou seja, do nosso *conatus*, como se encontra fundamentado pela ética spinozana. Segundo: Spinoza reflete seu sistema ontológico segundo o qual o homem é potência finita e parte diante da potência infinita de Deus (E4P4D) ao afirmar que a potência da natureza (Deus) é a potência absoluta que tem pleno direito a tudo. Mas outra conclusão mais significativa é a que podemos extrair com a tese “o direito da natureza estende-se até onde se estende a sua potência” afirmando, assim, a emblemática expressão latina *jus sive potentia*<sup>420</sup>. Com isso, Spinoza defende que a expansão ou o aumento da minha potência implicará na expansão ou aumento do meu direito. Há uma reciprocidade entre direito e potência quanto à essência, pois tanto direito quanto potência definem o *conatus* ou o desejo enquanto essência humana.

<sup>420</sup> Chauí (2003, p. 149) explicou com precisão essa ideia política spinozana da seguinte forma: “[...] o direito natural não é uma obrigação (não há direito natural objetivo) nem é uma faculdade da pessoa moral ou da vontade (como afirmava a tradição jusnaturalista cristã), mas é um fato físico e psíquico singular ou a expressão de uma potência ou natureza individual que opera e age segundo a necessidade da natureza.” Ademais, vale conferir a cuidadosa observação de Étienne Balibar acerca da tese do *jus sive potentia*: “Tomado literalmente, significa que a noção de ‘direito’ não é primeira: a primeira noção é aquela de ‘potência’. Podemos dizer que a palavra ‘direito’ (*Jus*) exprime a realidade da potência (*potentia*) em linguagem política. Mas essa expressão não introduz sem desvio: ela não significa nem ‘emanar de’ nem ‘fundar-se sobre’ (é porque, particularmente, qualquer interpretação da definição spinozista como uma variante da ideia de que ‘o direito é a força’, é claramente errônea.” (BALIBAR, 1985, p. 72, tradução nossa).

Em seguida, Spinoza diz que a potência universal de toda natureza é a potência de todos os indivíduos. Cada indivíduo terá pleno direito a tudo o que estiver em seu poder, pois o direito de cada um dependerá da extensão de sua potência. É lei suprema que cada um se esforce tanto quanto esteja em si para perseverar na existência. Esse esforço é realizado por ele mesmo, pois não acontece por causa de nenhuma coisa além dele mesmo<sup>421</sup>. O pensador holandês, ainda no que se refere ao esforço (*conatus*), esteve preocupado em não restringi-lo para alguns seres humanos, como os ditos imbecis e dementes. Longe disso, o esforço aparece como universal para todos os seres da natureza, humanos ou não. Além de afirmar a potência tanto aos homens como aos outros seres naturais, Spinoza defende que a potência é igualmente necessária ao sábio e ao ignorante:

[...] tal como o sábio tem todo o direito de fazer tudo o que a razão manda, ou seja, a viver segundo as leis da razão, também o ignorante e o pusilânime têm todo o direito de fazer tudo o que o instinto lhes inspire, isto é, de viver segundo as leis do instinto. (TTP16/2, SO3, p. 189).

Para Spinoza, isso se explica pelo fato de que o direito natural de cada homem determina-se não pela razão, mas pelo desejo e pela potência (TTP16/3). Ademais, porque todos os homens nascem ignorantes e até o momento em que possam conhecer o verdadeiro modo de vida e a virtude, passa-se boa parte de sua vida. Aos homens, acontece de viver e conservar-se pelos meios possíveis que dispõem, ou seja, segundo o impulso (*impulsus*) de seu desejo. Tudo o que o indivíduo considerar como útil, ele terá todo o direito natural seja pela razão ou pelas paixões para cobiçá-lo de acordo com seu intento; tal indivíduo considerará como inimigo tudo o que possa impedi-lo de satisfazer esse intento (seu fim, ou apetite). No entanto, isso não quer dizer que homem teria o poder absoluto sobre a ordem da natureza, pois determinados a existir e a agir de certa maneira, suas leis de racionalidade não imperam sobre a ordem eterna da natureza<sup>422</sup>.

Já no que se refere ao problema do direito, sobretudo o direito natural do indivíduo na política spinozana, veremos o que trata o pensador holandês no segundo capítulo do seu *Tratado Político*. O objeto central de estudo do segundo capítulo do TP tal como fora explicitado na carta-prefácio à obra e endereçada a um amigo desconhecido de Spinoza, é a exposição sobre o direito natural. A princípio, poderíamos dispensar a fundamentação

<sup>421</sup> Como vimos no capítulo anterior, nisso consistiria a finalidade imanente do *conatus* humano, ou seja, a conservação somente da natureza do ser e nada exterior a ela, portanto, um fim em si mesmo pelo qual o ser persevera.

<sup>422</sup> Nas palavras de Spinoza, o que retoma um pouco a questão do finalismo no apêndice da E1, “[...] pretendemos que *tudo esteja orientado segundo as normas da nossa razão*, quando o que a razão considera ser mau não o é do ponto de vista da ordem e das leis de toda a natureza, mas apenas do ponto de vista das leis da nossa própria natureza.” (TTP16/4, SO3, p. 191, grifo nosso).

ontológica spinozana para compreendermos os termos tratados neste capítulo, sobretudo porque o autor retoma da *Ética* temas como Deus, potência, esforço (*o conatus*), pecado e obediência, justo e injusto e também estado natural e estado civil. Além da remissão à *Ética*, Spinoza inicia o capítulo mostrando elementos do *Teológico-Político* sobre o direito natural e o direito civil (TTP16)<sup>423</sup>. Da *Ética*, Spinoza enfatiza a questão do pecado, do mérito, da justiça e a injustiça e a liberdade humana (TP2/1) que seriam respectivamente abordadas em E4P37S2 e E5 sobre a liberdade humana. Em seguida, o pensador holandês expõe sua teoria do *conatus*: “Qualquer coisa natural pode conceber-se adequadamente, quer exista ou não exista, pelo que *o princípio da existência das coisas naturais, tal como a sua perseverança na existência, não pode concluir-se da sua definição.*” (TP2/2, SO3, p. 276, grifo nosso). Ou seja, não perseveramos na nossa existência como uma coisa concebida por si mesma cuja potência fosse autossuficiente, pois as coisas “para continuarem a existir precisam da mesma potência de que precisam para começar a existir.” (TP2/2, *ibid*). Esta potência seria a potência eterna e infinita de Deus. Spinoza já mostrara na sua *Ética*, em que consiste a potência divina, que não é nada mais que a essência de Deus. (E1P34). Isto implica que a potência pela qual as coisas naturais existem e operam faz parte da potência de Deus (TP2/3) e isso, diz o pensador holandês, é fundamental para entendermos o conceito de direito de natureza (*ius naturae*). Deus tem direito a tudo, assim, seu direito é sua própria potência, pois ele é absolutamente livre (E1Def7). Toda coisa natural tem por natureza “tanto direito quanto potência” para existir e operar. Com isso, Spinoza pode agora definir o direito natural como

as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza e por isso *o direito natural de toda a natureza, e consequentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência*<sup>424</sup>. Consequentemente, aquilo que cada homem faz segundo as leis de sua natureza fá-lo segundo o supremo direito e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor da sua potência. (TP2/4, SO3, p. 277, grifo nosso).

Ao afirmar que não vivemos exclusivamente segundo os preceitos da razão, Spinoza conclui que também não é a razão que determina nosso direito natural, pois os homens são mais guiados pelo desejo cego (*caeca cupiditate*)<sup>425</sup> que pela razão. O direito

<sup>423</sup> Balibar (1985) fez uma cuidadosa observação acerca da evolução da ideia de direito em Spinoza nos seus TTP e TP. Para o pesquisador francês, no TP, Spinoza leva às últimas consequências a tese do *jus sive potentia* exposta anteriormente

<sup>424</sup> Tal como no TTP, temos aqui a tese do *jus sive potentia*. Cf. o citado TTP16/2.

<sup>425</sup> Este termo merece nossa atenção pelo seguinte motivo: ele não pode ser confundido com a ideia geral de Desejo em Spinoza, ou seja, como o apetite tornado consciente (E3P9S) ou a essência humana (E3AD1) de uma forma geral. Conforme vimos no capítulo anterior, sobre a diferenciação entre Desejo ativo e Desejo passivo no *De Servitute humana* (E4P18S, E4P23D, E4A2 e E4A3), entendemos que o desejo cego seria o desejo passivo ou irracional, aquele que não nos determina a fazer algo a partir de ideias adequadas, mas por ideias inadequadas.

natural dos homens é conduzido na verdade “por qualquer apetite pelo qual eles são determinados a agir e com o qual se esforçam por conservar-se.” (TP2/5, SO3, p. 277). O homem, seja sábio ou ignorante, guiado por um desejo racional ou não, faz parte da natureza (potência de Deus) e ele será determinado a agir segundo as leis ou regras da natureza, ou seja, pelo direito natural. É ignorante quem crer que o homem mais perturba a natureza do que a segue, pois os que creem que os homens estão na natureza como um “estado dentro do estado” (expressão também encontrada no prefácio à Parte III da *Ética*, como *imperium in imperio*), dizem que a mente não tem uma causa natural, pois criada por Deus teria o poder absoluto para autodeterminar-se e seguir retamente a razão. No entanto, como dirá Spinoza, a experiência mostra que não está no nosso poder possuir uma mente sã que possuir um corpo são. (TP2/6)<sup>426</sup>. Spinoza concebeu os homens como eles realmente eram, ou seja, influenciados externamente pelo outro<sup>427</sup> e arrastados pelos seus apetites e prazeres. No entanto, ele desmistificou toda a argumentação teológica segundo a qual a paixão seria fonte ou causa da impotência humana.

Em seguida, Spinoza trata sobre a liberdade de Deus e do homem, buscando diferenciar a liberdade entendida como livre-arbítrio de uma liberdade humana que age e opera segundo a necessidade da natureza<sup>428</sup>. No entanto, somente Deus pode ser absolutamente livre, pois ele existe, opera e age pela necessidade de sua natureza. Assim, Spinoza conclui que “não estar em poder de cada homem usar sempre da razão e estar no nível supremo da liberdade humana.” (TP2/8, SO3, p. 279). No entanto, o homem esforçar-se no seu ser e tanto quanto puder, pelo seu direito natural, para tornar-se livre. A natureza não está submetida às leis de razão dos homens, voltadas para a utilidade e a conservação deles, pois ela possui uma infinidade de leis que dizem respeito a uma ordem necessária da natureza, diferindo de uma ordem comum dos homens. Em seguida, Spinoza mostra duas condições em que nos encontramos. A partir dos termos jurídicos emprestados do direito romano privado

---

<sup>426</sup> Aqui temos a crítica de Spinoza ao livre decreto da mente, o livre-arbítrio ou vontade livre, que consistiria na faculdade da mente para afirmar ou negar o que quiser.

<sup>427</sup> Isso é explicado no *De Affectibus*, com a teoria da flutuação de ânimo (*fluctuatio animi*). Nas palavras do pensador holandês: “Se imaginamos que alguém ama, ou deseja, ou odeia algo que nós próprios amamos, desejamos, odiamos, então amaremos, desejaremos ou odiaremos com mais constância a coisa. Se, porém, imaginamos que alguém tem aversão a algo que amamos ou o contrário, então padeceremos de flutuação de ânimo.” (E3P31, SO2, p. 164). Esta flutuação, que é também uma consequência da teoria do afeto semelhante (E3P27) será, para Spinoza, o esforço ou desejo mais constante para que outros amem ou odeiem aquilo que amamos ou odiamos; eis aí a própria definição de Ambição. (E3P27C).

<sup>428</sup> Raciocínio que se fundamenta pela chamada ontologia do necessário na filosofia spinozana, como vimos no nosso primeiro capítulo.

*alterius juris e sui juris*<sup>429</sup>, temos a condição de jurisdição de outrem, ou seja, nossa sujeição pelo poder de outrem, e a condição de jurisdição de si próprio, ou seja, nossa ação contra a força externa que nos submete; nela vivemos segundo nosso próprio engenho. (TP2/9).

Na jurisdição de outrem (*alterius juris*), é possível o poder e o controle tanto sobre o corpo (a partir da prisão e do medo) como sobre a mente, a partir da nossa faculdade de julgar onde a nossa mente pode ser enganada por outrem. Ao contrário, a mente pode estar sob jurisdição de si quando segue retamente a razão. É a partir da capacidade da mente de estar sob jurisdição de si que Spinoza pensa na liberdade humana, determinada a agir pela causa de sua natureza, como a condução da razão. Na medida em que os homens, sozinhos e detentores de uma potência, unem suas potências e direitos com as potências e direitos de outros, juntos formam uma potência maior, bem como um direito maior<sup>430</sup>. (TP2/13). Contrariamente, se os homens seguem a ira, a inveja e os demais afetos de ódio (afetos tristes e passivos), geram discórdia entre si. E Spinoza é bastante realista ao admitir que, por passarem boa parte do tempo sujeito a tais afetos, “os homens são por natureza inimigos.” (TP2/14, SO3, p. 281). No estado de natureza, onde cada um parece estar sob a jurisdição de si e tudo pertencer a todos, na verdade nada os pertenceriam, pois sozinhos não possuem garantias para a realização de suas potências. Para o pensador holandês, “os homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente.” (TP2/15, SO3, p. 281). É o podemos ver também na Parte IV da *Ética*, de que nada mais útil ao homem que o homem. O direito natural de um homem tem mais força na reunião e no acordo<sup>431</sup> com outros homens garantindo, assim, um direito comum a todos, capaz de atender os problemas de terras e cultivo para uma maioria. Se conduzidos como que por “uma só mente” (*una veluti mente*), os homens terão mais direito que aqueles isolados. Este direito que se define pela potência da multidão, é o que Spinoza chama de “estado.” (TP2/17)<sup>432</sup>. Esta potência da multidão determina as incumbências da

---

<sup>429</sup> Sobre a análise desses termos, cf. nosso capítulo anterior, nota 210. Sobre o emprego do termo *sui juris*, cf. também o início de E4Pref.

<sup>430</sup> Será esse direito maior que fundamentará a ideia de um direito civil que opera segundo decretos comuns, ou seja, uma potência da multidão. Nas palavras do autor da *Ética*: “Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quanto mais assim estreitarem relações, mais direitos terão todos juntos.” (TP2/13, SO3, p. 281).

<sup>431</sup> Não se trata aqui de um pacto ou contrato no sentido hobbesiano.

<sup>432</sup> Aparentemente, teríamos aí uma semelhança com o pensamento hobbesiano segundo o qual haveria relação conceitual entre multidão e Estado, conforme observamos no *Leviatã*, II, cap. 17: “[...] à multidão assim unida numa só pessoa chama-se República, em latim, *Civitas*.” (HOBBS, 2003, p. 147). Isso se considerarmos que, em Hobbes, pode haver uma variação na tradução do termo inglês *commonwealth* e do termo latino *civitas* na introdução do *Leviatã* como República ou Estado, embora o pensador inglês tenha preferido o primeiro. Todavia, no *De Cive*, cap.6, §1, Hobbes defendera a ideia de que a multidão só será considerada República depois que os direitos naturais dos indivíduos forem todos transferidos ao poder e à vontade de um único soberano absoluto. Antes desse pacto, para o pensador inglês, o que demonstrará contrariedade à teoria spinozana da multidão como analisaremos, a multidão não se apresentará como uma “pessoa natural”, ou seja, como um sujeito ou unidade



república, por exemplo, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar urbes, decidir sobre a paz ou a guerra, etc. Se esta incumbência é feita por um conselho de multidão comum, o estado é democrático; se for por alguns eleitos, temos o estado aristocrático, e, por fim, se for determinada por um só homem, temos o estado monárquico.

Nos últimos artigos (18-23) do capítulo 2, Spinoza trata sobre o pecado, a obediência, a justiça e a injustiça. Como também demonstrado em E4P37S2, o pecado não é possível no estado de natureza<sup>433</sup>, pois se alguém peca, peca contra si, não contra alguém, assim como não existe bom ou mau no estado natural<sup>434</sup>. O pecado resume-se na ação que não se tem o direito de fazer e só funciona no estado civil onde o que é bom ou mau é determinado pelo direito e consenso comuns dos cidadãos. Por sua vez, a obediência, que também só faz sentido no estado natural, seria o contrário do pecado, pois é “a vontade constante de cumprir aquilo que é bom segundo o direito e que, segundo o decreto comum, deve-se fazer.” (TP2/19, SO3, p. 282-3). O pecado também é entendido como aquilo que é contrário aos ditames da razão e a obediência como a moderação dos apetites segundo a razão. No entanto, adverte Spinoza, só inapropriadamente poderíamos considerar o pecado como impotência de nossa mente e a obediência como vida racional. No que se refere à vida religiosa, diz nosso autor, dizemos que o homem peca quando é guiado pela cega cupidez e dizemos que o homem obedece a Deus quando ele o ama com “ânimo mais íntegro”. (TP2/22, SO3, p. 283).

Por fim, Spinoza trata sobre a justiça e a injustiça. (TP2/23), que assim como o pecado e a obediência, só podem ser concebidas no estado civil, pois nada na natureza determina que isso seja deste ou daquele, pois tudo é de todos ou de quem tem o poder para reivindicá-lo (lembramos: *jus sive potentia*). No estado civil, é diferente, pois é determinado pelo direito comum o que é deste ou daquele. Segue-se disso que “chama-se justo aquele em quem é constante a vontade de dar a cada um o seu, e injusto, pelo contrário, aquele que se

---

política coesa, já que representa o conjunto de homens com vontades e opiniões distintas. (HOBBS, 2003, p. 369, nota do autor).

<sup>433</sup> Como já havia mencionado no TTP, sobre a ausência do pecado no estado natural, diz Spinoza: “É, de resto, o que ensina Paulo, que não reconhece pecado algum antes da lei, quer dizer, enquanto se consideram os homens como vivendo sob o império da natureza.” (TTP16/2, SO3, p. 189).

<sup>434</sup> Mais adiante, Spinoza dirá que as noções de lei e de pecado não se aplicam apenas ao direito da cidade, mas a todas as coisas naturais; uma cidade que não pode pecar é uma quimera (*chimaera*). Logo, a cidade peca da seguinte maneira: “[...] quando faz ou deixa fazer coisas que podem ser causa da sua própria ruína, e então dizemos que ela peca no sentido em que os filósofos ou os médicos dizem que a natureza peca, e nesse sentido podemos dizer que a cidade peca quando faz alguma coisa contra o ditame da razão.” (TP4/4, SO3, p. 292-3). Certa forma, podemos dizer que o pecado da cidade é ser contrário à razão, pois como vimos, a razão assume uma função importante na política porque a cidade, por exemplo, tem mais jurisdição de si própria quando segue os ditames da razão.

esforça por fazer seu o que é de outrem.” (TP2/23, SO3, p. 284). E é dessa forma que pudemos analisar o problema do direito spinozano à luz das teorias políticas presentes no TTP e no TP, que mais se complementam que se contradizem nessa temática.

#### 4.3.2 O fundamento do direito civil na política spinozana

Neste tópico, daremos continuidade à teoria do direito spinozana tendo como base as obras já trabalhadas, o TTP e o TP. Veremos que, em relação ao direito natural, que constitui essencialmente o indivíduo ético (*conatus* individual), o direito civil (*ius civile*) seria a potência de todos os indivíduos políticos (soberano, súdito, cidadão, etc.), e, conseqüentemente, a potência da multidão (*conatus* coletivo), ou seja, o estado (*imperium*). Mostraremos, então, como Spinoza pensou politicamente a questão do direito civil que é, antes de tudo, consequência da fundamentação do estado civil. Embora o TTP e o TP divirjam em alguns pontos, veremos como os tratados políticos spinozanos abordaram questões semelhantes, mas também em que medida houve uma maior maturação nas suas teorias<sup>435</sup>. O capítulo 16 do TTP principia um momento significativo para a filosofia política de Spinoza já que tem como escopo principal a fundamentação do estado, bem como de outros problemas como o direito natural (como vimos acima), o direito civil dos cidadãos e do direito dos soberanos. Ou seja, é o momento em que o filósofo mostra as estruturas básicas da constituição de uma sociedade política. Para discutir a fundação do estado civil (*status civile*) e o direito civil e a necessidade destes, Spinoza narra a gênese do Estado hebraico, como veremos nos capítulos 17 e 18 do TTP. Das conclusões que daí tirou, podemos nos questionar: em que consiste a fundação do Estado civil e que relação tem o direito natural com o direito civil? Spinoza explica nesses termos:

[...] para viver em segurança e o melhor possível, eles tiveram forçosamente de unir-se e fazer assim com que o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto. (TTP16/5, SO3, p. 191).

Essa passagem por si só é evidente se queremos saber as razões que levaram os homens a instituir um campo político. Como veremos, serão duas paixões, a saber, a esperança e o medo<sup>436</sup>, que sustentarão a necessidade da construção de um estado. A esperança pela garantia de conservação, por exemplo, da nossa potência ou direito a partir da união com mais

<sup>435</sup> Temos aqui em mente a possibilidade da hipótese da evolução do pensamento político de Spinoza do TTP ao TP, tal como defendia alguns pesquisadores spinozanos, como por exemplo, Matheron (1990).

<sup>436</sup> Como veremos, da análise do TP, é o que Spinoza chamará de afetos comuns.

potências numa sociedade comum e o medo pela precaução diante da solidão no estado natural, que gera insegurança, violência e tristeza, incapacitando a nossa conservação. Como vimos, o fato do estado de natureza não garantir espaço para a realização da potência dos indivíduos, ou seja, para a afirmação dos seus direitos naturais, e por mostrar-se um espaço de medo e de insegurança de uns com os outros, tornou-se móbil para que os indivíduos fossem levados a se unir. Por isso, Spinoza afirmou que a vida segura e melhor possível foi uma das razões plausíveis para que os homens buscassem formar uma sociedade. Ao afirmar que esses homens se uniram “forçosamente”, o autor da *Ética* evidencia a ausência de qualquer tomada arbitrária de um único indivíduo, já que se trata da resolução de problemas e de interesses (desejos) não de um único, mas de vários indivíduos. Com isso, o direito natural de cada um deve se adequar em prol da coletividade, ou seja, da vontade de todos. A necessidade do estado, nesse sentido, advém mais do consenso entre as paixões, como a esperança e o medo, que da concórdia entre os homens pelos ditames da razão. Ou seja, Spinoza é coerente com sua tese segundo a qual a política é mais movida pela paixão que pela razão, pois esta é bem menos utilizada que aquela<sup>437</sup>. Como vimos, o estado não é fruto exclusivo de uma ordenação racional, caso contrário, não haveria sentido em pensar nele se todos fossem racionais.<sup>438</sup>

Para Spinoza, a partir dessa necessidade de unirem seus direitos naturais, os homens estabeleceram entre si um acordo regido apenas pelos ditames da razão. Mas este acordo se resumiria num contrato social e alienação dos indivíduos como entendia o jusnaturalismo e é isso o que analisaremos adiante. É assim que temos, na sua primeira grande obra política, a ideia do pacto (embora o nosso autor abandone posteriormente essa teoria)<sup>439</sup>: “De que modo, porém, deve esse pacto [*pactum*] ser estipulado, para que seja ratificado e duradouro? É o que vamos ver agora.” (TTP16/5, SO3, p. 191)<sup>440</sup>. Pela lei universal da natureza humana, ninguém pode desprezar o que seja bom, ou seja, útil para o(s) indivíduo(s). Mas Spinoza abre uma exceção: a menos que, na esperança de obtermos um bem maior e no

<sup>437</sup> Por isso que Spinoza constatou, pela experiência, a impossibilidade de que todos fossem conduzidos pela razão já que muitos são levados pelo desejo cego, e por paixões tristes, como a inveja e o ódio. (TTP16/6).

<sup>438</sup> O estado se tornaria supérfluo, ou quase uma quimera, nas palavras de Spinoza, seria uma utopia tal como pensou os poetas da Idade de ouro. Nesse sentido, como bem analisou e questionou Matheron (1988, p. 287, tradução nossa): “se a Razão pudesse colocar seus desejos em vigor, os homens concordariam espontaneamente e o Estado seria inútil. O simples fato de que o Estado existe é suficiente para provar que a Razão é impotente; e se ela não pode fazer nada, como seria capaz de construir o próprio Estado?”

<sup>439</sup> Do TTP ao TP, Spinoza suprimiu essa palavra pacto dando ênfase à multidão. Sobre a evolução do pensamento político spinozano nesse ponto, cf. Matheron (1990).

<sup>440</sup> Conforme ressaltou Aurélio (2003, p. 363), nota 7 ao TTP16, essa definição de pacto explicitada por Spinoza assemelha-se à ideia hobbesiana segundo a qual o pacto está conforme o que a razão determina, no entanto, a interrogação spinozana nos levará a uma reflexão que pode diferenciar ambos autores, como veremos adiante.

receio de um maior dano, tenhamos que desprezar alguns bens menores.<sup>441</sup> Assim, no *Teológico-Político*, temos a ideia de que entre dois bens, devemos escolher o que julgamos ser maior, e entre dois males, o que for menor. Lembremos que, ao avaliar como maior ou menor um bem e um mal, estamos falando da relatividade do próprio bem e mal de acordo com o modo de pensar de cada homem<sup>442</sup>.

Spinoza considera essa escolha do bem maior e do mau menor como uma “lei firmemente inscrita na natureza humana” (TTP16/6, SO3, p. 192) sendo colocada entre uma das “verdades eternas”. Mas o que isso diz respeito para a explicação da teoria do pacto? Nas palavras do pensador holandês, “Dela resulta necessariamente que só por malícia alguém prometerá renunciar ao direito que tem sobre todas as coisas, e que só por medo de um mal maior ou na esperança de um maior bem alguém cumprirá tais promessas.” (TTP16/6, *ibid*). Mas o autor da *Ética* aprofunda seu exemplo: a suposição de um ladrão que me obriga a prometer que lhe vou entregar os meus bens onde ele deseja<sup>443</sup>. O que acontece? Como meu direito natural é limitado pela minha potência, poderei ser astucioso a fim de libertar-me do ladrão prometendo-lhe tudo, mas por direito natural, posso ludibria-lo aceitando o contrato proposto. No entanto, seguindo o critério do maior bem e o menor dano, podemos pelo direito natural ser obrigados somente a escolher o menor mau nem que para isso tenhamos que romper o pacto e dar o dito pelo não dito. A conclusão disso tudo é que, segundo Spinoza, o pacto não tem nenhuma força ou legitimidade senão pela sua utilidade temporária:

[...] um pacto não pode ter nenhuma força a não ser em função da sua utilidade e que, desaparecida esta, imediatamente o pacto fica abolido e sem eficácia. É por isso que será insensatez uma pessoa pedir a outra que jure para todo o sempre, sem tentar, ao mesmo tempo, fazer com que a ruptura desse pacto traga ao que o romper mais desvantagens que vantagens. (TTP16/6, SO3, p. 192).

Isso, dirá nosso autor, é algo indispensável para a fundamentação do estado. O mais interessante é notar que, longe de se aproximar de Hobbes, no que se refere à validade

---

<sup>441</sup> O que está em jogo aqui é a teoria spinozana do bem maior e o mal menor, uma problemática que também aparece na sua *Ética*: “Sob a condução da razão, seguiremos, de dois bens, o maior, e de dois males, o menor.” (E4P65, SO2, p. 478). Teremos algo semelhante desde Hobbes, *Leviatã*, Parte II, cap. 14 ao afirmar que, diante do risco de morte pelo conflito com outro, é natural o homem optar pelo mau menor: “Porque o homem escolhe por natureza o mal menor, que é o perigo de morte ao resistir, e não o mal maior, que é a morte certa e imediata se não resistir.” (HOBBS, 2003, p. 121).

<sup>442</sup> Como notará Spinoza, em sua Anotação XXXII do TTP16, essa distinção se fará presente no estado civil, a partir de um direito comum, onde se estabelece o que é o dolo bom e mau.

<sup>443</sup> Esse exemplo do ladrão, embora com algumas diferenças teóricas do pacto em relação a Spinoza, é originário de Hobbes, no seu *Leviatã*, Parte II, cap. 14: “E mesmo nas repúblicas, se eu me vir forçado a livrar-me de um ladrão prometendo-lhe dinheiro, sou obrigado a pagá-lo, a não ser que a lei civil disso me dispense. Porque tudo o que posso fazer licitamente sem obrigação posso também compactuar licitamente por medo, e o que eu compactuar licitamente não posso licitamente romper.” (HOBBS, 2003, p. 121).

instável do pacto, Spinoza está mais próximo de Maquiavel<sup>444</sup>. Um realista político, Spinoza analisa que os homens dificilmente guiam-se unicamente pela razão ou conhecem bem a utilidade e necessidade do estado, pois o maior bem a ser desejado para o estado seria a sua conservação. A palavra e a fidelidade ao contrato, a princípio, seria o “mais forte baluarte do Estado” (TTP16/7, SO3, p. 192). No entanto, a experiência mostra a falsidade nas palavras dos pactos: longe de sermos conduzidos exclusivamente pela razão, a maioria dos homens está mergulhada nas paixões negativas. Dessa forma, o pacto não pode ser pleno, pois pode ser rompido a qualquer momento ao sujeitar-se às variações afetivas dos homens. Com isso, diz Spinoza, “um indivíduo pode agir dolosamente e ninguém está obrigado a respeitar os contratos, exceto se tiver a esperança de um bem maior ou receio de maior mal.” (TTP16/7, SO3, p. 192).

Por conseguinte, o indivíduo cede seu direito ou transfere sua potência em favor de outrem e isso se dará ou espontaneamente ou à força. Assim, quem tiver maior poder para dominar os outros simultaneamente terá direito supremo sobre todos. Apesar das dificuldades expostas sobre o pacto, Spinoza mostrou a condição para que uma sociedade seja constituída sem contradição com o direito natural e a fim de que o pacto seja fielmente realizado:

cada indivíduo deve transferir para a sociedade toda a sua própria potência, de forma que só aquela detenha, sobre tudo e todos, o supremo direito de natureza, isto é, a soberania suprema, à qual todos terão de obedecer, ou livremente ou por receio da pena capital. O direito de uma sociedade assim chama-se Democracia, a qual, por isso mesmo, se define como a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o pleno direito a tudo o que estiver em seu poder. (TTP16/8, SO3, p. 193).

Nessa passagem, já vemos a preferência do pensador holandês pela democracia<sup>445</sup> como um exemplo de estado e direito civil mais próximo do supremo direito da natureza, pois considera a união de um número maior possível de homens que tenham direito a tudo o que puderem. Em seguida, Spinoza mostra sua recusa em falar dos fundamentos dos outros regimes

---

<sup>444</sup> Como observa Aurélio (2003, p. 363), nota 8 ao TTP16, Spinoza está mais de acordo com Maquiavel se considerarmos que, n’*O Príncipe*, cap. 18 (*De que forma os príncipes devem guardar fé*), o próprio príncipe prudente não é aquele necessariamente que mantêm-se fiel à sua palavra quando esta fidelidade passa a ameaçá-lo e quando cessa os motivos para promessas. Nas palavras do florentino, “Jamais faltaram aos príncipes razões para dissimular quebra da fé jurada. Disto poder-se-iam dar inúmeros exemplos modernos, mostrando quantas convenções e quantas promessas se tornaram írritas e vãs pela infidelidade dos príncipes.” (MAQUIAVEL, 1987, p. 74). Em seu *Tratado Político*, Spinoza mostrou sua admiração e dívida para com o florentino: “Os meios, porém, de que deve usar um príncipe que se move unicamente pelo desejo de dominar para poder fundar e manter um estado, mostrou-os o agudíssimo Maquiavel desenvolvidamente, embora não pareça bastante claro com que fim.” (TP5/7, SO3, p. 296). Nesse sentido, sobre o maquiavelismo de Spinoza, como bem ressalta Curley (2011, p. 411), “[...] não chamo Spinoza de maquiaveliano porque acredito que o direito é coextensivo ao poder, já que não creio que o próprio Maquiavel acreditasse nisso. Como Spinoza é às vezes mais hobbesiano que o próprio Hobbes, às vezes ele é mais maquiaveliano que o próprio Maquiavel.”

<sup>445</sup> Mais adiante, veremos detidamente sobre a análise da democracia como o mais natural dos regimes políticos segundo Spinoza.

políticos além da democracia, considerando desnecessário para o objeto de seu estudo, qual seja, sobre o direito natural, mais precisamente, o direito à liberdade. O que poderia parecer indiferença à análise dos demais estados políticos, diz o autor holandês: “Quem quer que detenha a soberania – seja um só, alguns ou todos os indivíduos – é garantido que goza do pleno direito de ordenar aquilo que quiser.” (TTP16/10, SO3, p. 195).

Em seguida, o pensador holandês trata sobre a ideia de direito civil privado, sua violação, a justiça e a injustiça na sociedade:

Por *direito civil privado* não podemos entender outra coisa senão a liberdade que cada um tem de se conservar no seu estado, liberdade que é definida pelos éditos do poder soberano e garantida unicamente pela sua autonomia. (TTP16/11, SO3, p. 196, grifo do autor).

Com isso, entendemos que o direito civil privado seria, na filosofia política spinozana, sinônimo de liberdade civil. A violação desse direito, por exemplo, acontece quando um cidadão ou súdito é obrigado a sofrer por parte de outro algum dano ao direito civil, que é um édito da suprema autoridade (TTP16/12). No entanto, ressalta Spinoza, essa violação ou injúria ao direito civil só faz sentido no estado civil. Mais adiante, temos a definição de justiça (TTP16/13), como a disponibilidade constante para adquirir a cada um o que lhe é devido por direito civil; a injustiça, por sua vez, como a retirada da pertença de alguém sob a falsa aparência de direito.

A justiça e a injustiça denominam-se também como equidade e iniquidade. Spinoza, neste contexto, critica mais uma vez a estabilidade do pacto ao explicar que ninguém é obrigado a firmar acordo ou respeitar um pacto se com isso não receber alguma vantagem (utilidade) ou que não receia algum mal. A experiência, então, ensina que cessado essa vantagem por um bem ou útil e esse medo de um mal, cessa também o uso do pacto. Outro conceito importante exposto pelo filósofo holandês é o de inimigo (TTP16/15). Quem seria o inimigo no estado civil? Seria aquele que vivendo fora do estado, não é nem aliado nem súdito. O verdadeiro inimigo do estado é aquele que não reconhece a autoridade de seu soberano, e para isso, o estado terá o direito quanto ao inimigo de “o obrigar, por todos os meios de que disponha, a submeter-se-lhe ou a ser seu aliado.” (TTP16/15, SO3, p. 197). O súdito ou o cidadão, por um pacto, como vimos, transfere todos os seus direitos para o estado civil; esse cidadão, por exemplo, cometerá crime de lesa-majestade (TTP16/16) se ele tentar, por algum motivo, “arrebatar o direito do poder soberano ou transferi-lo para outro.” (TTP16/16, SO3, p. 197). Para Spinoza, a simples tentativa de tirar o direito ao poder soberano configura-se como um crime de lesa-majestade. Mais adiante, o autor da *Ética* fará uma diferença entre estado de natureza e estado de religião (TTP16/17). O estado de natureza

não deve ser confundido com o da religião, pois ele é estranho tanto a esta como à lei, que prescreve e proíbe os homens considerando a injúria e o pecado, por exemplo. Spinoza, então, conclui o capítulo 16 com algumas considerações sobre o estado teocrático hebreu, por exemplo, ao explicar que o direito divino teria surgido entre os homens a partir do momento em que pactuaram explicitamente e prometeram obedecer a Deus (por intermédio do soberano terreno Moisés), renunciando à liberdade natural e transferindo seu direito para Deus.

Estabelecida a necessidade desse estado civil e direito civil, a partir da transferência de uma potência para uma potência coletiva (a união dos homens), o pensador holandês pensou, no capítulo 17 do TTP, nas condições para a manutenção desse estado que “depende, antes de mais nada, da fidelidade dos súditos, da sua virtude e da sua perseverança na execução das ordens, a razão e a experiência ensinam-no sem margem para dúvidas.” (TTP17/5, SO3, p. 203). Neste mesmo capítulo, Spinoza faz referência a um conceito fulcral de sua teoria política, a saber, a multidão (*multitudo*). Este conceito de multidão, como explicitaremos, terá maior relevância no TP quando tratar da potência coletiva ou dos direitos naturais fazendo coincidi-la com o próprio estado<sup>446</sup>. Das poucas referências à multidão no TTP, encontramos a seguinte: “Quem tenha alguma experiência da sempre mutável índole da multidão quase que desespera de o descobrir: porque a multidão não se rege pela razão, tudo a atrai e deixa-se facilmente corromper, seja pela avareza, seja pelo luxo.” (TTP17/5, SO3, p. 203). Com isso, vemos que o autor da *Ética* atribui certa negatividade ao termo multidão enquanto um conjunto de indivíduos cujas índoles (*ingenium*) seriam instáveis e, além disso, estabelecendo sua irracionalidade e condução passional que a atrai para sua própria corrupção<sup>447</sup>.

Ainda no capítulo 17 do TTP, Spinoza utiliza o exemplo histórico do Estado hebraico e da formação de seu governo teocrático a fim de explicar o procedimento de fundação de uma sociedade política por meio de uma “transferência” de potências do estado natural ao estado civil. Depois que os hebreus saíram do julgo dos egípcios, eles se

<sup>446</sup> Como bem coloca Chauí (2014, p. 85) em seu artigo *Os conflitos no seio da multitudo*, “Sabemos que há uma diferença no tratamento da *multitudo* no *Tratado Teológico Político (TTP)* e no *Tratado Político (TP)*. De fato, no TTP, Espinosa não distingue entre a plebe, o vulgar e a *multitudo*, distinção que será feita no TP.”

<sup>447</sup> Segundo Chauí (ibidem, p. 85), mostrando a diferença do tratamento da *multitudo* no TTP e no TP, diz: “No TTP, a *multitudo* vem antecedida de um adjetivo, *saeva* – feroz, furiosa –, é a turba, descrita como inconstante, variável, perpassada por afetos contrários [...]. Entretanto, no TP, apesar de sua índole variável e de suas paixões contrárias, a *multitudo* é concebida como sujeito político e seu direito ou potência natural se torna a própria definição do poder soberano (*imperium*).” Por sua vez, conforme observa Stern (2016, p. 124-5), poderíamos entender esse aspecto negativo de uma multidão no TTP se considerarmos que, “Longe do conhecimento adequado do bom e do útil, longe da convergência que une os sábios, a multidão é sujeito político que se constitui nos conflitos das paixões e na aleatoriedade dos encontros.” Apesar disso, a multidão em Spinoza, diferiria de sentidos mais vulgares e comuns, como povo, nação e massa, não sendo necessariamente uma multidão dissoluta. Sobre essas diferenças cf. Stern, 2016, p.142-4.

desvincularam de qualquer nação estrangeira podendo estabelecer as leis e ocupar as terras como quiserem. Ao regressarem do estado natural, ou seja, marcado pela submissão aos tiranos egípcios, os hebreus decidiram aconselhados por Moisés, para quem tinham grande confiança, transferir seus direitos somente a Deus e para nenhum mortal. Todos obedeceram aos mandamentos e não passaram a reconhecer como direito somente o que Deus estatuisse como revelação profética. (TTP17/7). Assim, pela ideia acima de pacto, segundo Spinoza, houve uma transferência de direitos naturais para Deus. Fica, dessa maneira, instituído o Estado teocrático hebraico: “Deus ficou, portanto, com todo o Poder sobre o Estado hebreu e só este, graças ao pacto, podia legitimamente ser chamado o Reino de Deus, da mesma forma que a Deus se podia chamar com propriedade o Rei dos Hebreus.” (TTP17/8, SO3, p. 206). Os inimigos de Deus eram os inimigos do estado hebreu. Nesse estado, tanto o direito civil como a religião são uma só e mesma coisa: a obediência a Deus. Deixaria de ser cidadão o inimigo da religião: “Eis o motivo porque a tal Estado pôde chamar-se ‘teocracia’, porquanto os seus cidadãos não estavam subordinados a nenhum direito a não ser aquele que Deus tinha revelado.” (ibidem). No entanto, com medo de Deus e seus poderes sobrenaturais, os cidadãos hebreus transferiram novamente seu direito, mas para a figura que interpelaria e interpretaria os éditos divinos: Moisés, que seguiu com um regime teocrático.

Houve, segundo Spinoza, a abolição de um primeiro pacto, qual seja, dos hebreus a Deus a favor agora de Moisés, “o único portador e intérprete das leis divinas” (TTP17/10, SO3, p. 207). Diante deste caso de duplo pacto, surgiu um problema: Moisés ao não escolher um sucessor, deixou “às gerações seguintes um Estado administrado de tal forma que não se lhe pode chamar nem popular, nem aristocrático, nem monárquico, mas sim teocrático.” (TTP17/10, SO3, p. 207-8). Spinoza explica, assim, uma das formas originárias da realização do pacto e da fundação do estado, assim como o movimento que leva os homens a saírem de um estado que impede a realização de suas potências ou direitos mesmo que para isso transfiram estes a uma entidade transcendente. Mais adiante, numa explícita crítica aos vícios de um estado instituído, caso dos hebreus, o pensador holandês mostra o que caracteriza uma nação, como suas leis e costumes, mas advertindo que “a natureza não cria nações, cria indivíduos, e estes são de nacionalidades distintas em virtude apenas da diversidade da língua, das leis e dos costumes herdados.” (TTP17/10, SO3, p. 207-8). São as leis e os costumes de cada nação que explicam sua índole, suas condições e seus preconceitos.

No estado hebreu, aliado a sua teologia, concebia-se a ideia do povo eleito por Deus e que, portanto, é superior aos demais povos. Foi o preconceito desse estado teocrático que, entre outros motivos, levava a sua queda: “Vimos como a religião foi introduzida na



sociedade hebraica e em que medida o seu Estado teria podido ser eterno se a justa cólera do legislador o tivesse deixado continuar como a princípio.” (TTP17/37, SO3, p. 220). No capítulo 18 do TTP, seguindo o raciocínio do texto anterior, Spinoza mostrou alguns exemplos de princípios políticos a partir das instituições hebraicas e da sua história. Longe de nos aprofundarmos nesse ponto, gostaríamos apenas de ressaltar que, para o autor da *Ética*, o estado teocrático judeu não foi um bom exemplo para a explicação acerca de uma instituição política e de um direito civil que se sustentasse por muito tempo: “Embora o Estado hebreu [...] pudesse ter durado indefinidamente, é, contudo, impossível tomá-lo, hoje em dia, por modelo. Nem isso, aliás, seria aconselhável.” (TTP18/1, SO3, p. 221).

Por fim, analisemos àquilo que diz respeito à fundamentação do estado civil e o direito civil a partir da análise da segunda obra política spinozana, a saber, o *Tratado Político*. Começamos pelo capítulo 3 ou sobre o direito dos poderes soberanos e do dever dos súditos, onde Spinoza mostrará alguns princípios fundamentais da política, tais como o estado civil, a cidade, a república, o cidadão e o súdito:

Diz *civil* a situação de qualquer estado, mas ao corpo inteiro do estado chama-se *cidade*, e aos assuntos comuns do estado, que dependem da direção de quem o detém, chama-se *república*. Depois, chamamos *cidadãos* aos homens na medida em que, pelo direito civil, gozam de todas as comodidades da cidade, e *súditos* na medida em que têm de submeter-se às instituições ou leis da cidade. (TP3/1, SO3, p. 284, grifos nossos).

Assim, entendemos como o estado civil é a situação de um corpo inteiro, e aqui, poderíamos remeter a ideia de um corpo cuja potência e direito são coletivos, e que segue como que uma só mente (*una veluti mente*), como a multidão. A república (*respublica*) constitui as incumbências de um soberano e trata dos assuntos comuns do estado, ou seja, aquilo que diz respeito aos particulares que compõem esse estado. Os cidadãos são aqueles que, a partir de seu direito natural, como vimos, transferem sua potência, ou melhor, unem seus direitos a um direito maior, o direito civil<sup>448</sup>, para o qual os possibilitam usufruir das vantagens do estado. Por último, os súditos, que não diferem tanto dos cidadãos quanto ao aspecto de submeterem-se às leis e instituições do estado.

---

<sup>448</sup> Segundo Stern (2016, p. 177-8), “uma das importantes funções do direito civil é justamente garantir a previsibilidade de determinadas relações. As leis comuns, como expressões imanentes das relações constituintes da multidão, vêm assegurar que os pactos sejam cumpridos, e não deixados à mera aleatoriedade das palavras. É o princípio jurídico fundamental do *pacta sunt servanda* que o direito civil vem garantir.” Nesse sentido, para a política spinozana, o direito civil é o direito natural comum da multidão, e que não está preocupado em garantir a realização dos pactos senão de forma provisória se considerarmos a ruptura spinozana dessa teoria no TP. Com isso, concordamos com Chauí (2003, p. 298) ao mostrar que “A definição do poder político ou do direito civil pelo direito natural decorre da maneira como Espinosa concebe a fundação política que, como sabemos (particularmente no *Tratado Político*), dispensa o conceito de pacto para determinar a gênese da vida política.”

Em seguida, o pensador holandês se refere às formas de governo, bem como as formas de poderes soberanos.<sup>449</sup> Os regimes políticos, em geral, são concebidos como três gêneros de estado civil (*status civilis tria dari genera*):

o democrático, o aristocrático e o monárquico [...] antes de começar a tratar de cada um deles em separado, demonstrarei primeiro aquelas coisas que pertencem ao estado civil em geral, à cabeça das quais vem o direito soberano da cidade, ou dos poderes soberanos. (TP3/1, SO3, p. 284).

O direito do estado ou o direito do soberano é, segundo Spinoza, o próprio direito da natureza (TP3/2), determinado pela potência não de um único indivíduo, mas por uma multidão conduzida como que por uma só mente. O cidadão em relação ao poder soberano “[...] tem tanto menos direito quanto a própria cidade é mais potente que ele [...], e conseqüentemente cada cidadão não faz ou possui por direito nada a não ser aquilo que pode defender por decreto comum da cidade.” (TP3/2, SO3, p. 285). Em seguida, Spinoza mostra em que medida o homem, seja no estado natural ou civil, é levado a fazer ou não algo conforme aqueles dois afetos, quais sejam, a esperança e o medo e que, desde a *Ética* e o TTP, o filósofo holandês os considera como flutuações de ânimo e afetos comuns<sup>450</sup>, mas que também são fundamentais para a construção do estado:

O homem, sublinho, em ambos os estados [natural e civil], é pela esperança ou pelo medo que é conduzido a fazer ou a omitir isto ou aquilo. A principal diferença entre um e outro estado é que no estado civil todos temem as mesmas coisas e é idêntica para todos a causa de segurança e a regra de vida, o que certamente não retira a faculdade de julgar de cada um [...]. (TP3/3, SO3, p. 285).

Assim, o afeto comum representa, no campo político, uma dinâmica social e coletiva entre indivíduos que não estão necessariamente em concórdia quanto as suas paixões contrárias, mas que podem se esforçar, a partir da imitação afetiva, em prol dos objetivos e interesses comuns (a segurança, por exemplo) que satisfaçam ao mesmo tempo cada um deles no estado civil. Por consequência, o processo de afetividade comum é um mecanismo que os homens utilizam para ansiarem ou temerem coisas comuns que sejam boas ou más para a conservação do direito civil, bem como do direito natural comum.

<sup>449</sup> Nos próximos tópicos, veremos uma análise mais detida acerca dos regimes políticos em Spinoza, a partir do TTP e do TP.

<sup>450</sup> Na *Ética*, na teoria dos afetos com vimos no nosso capítulo 2, vistos como afetos instáveis, a esperança (alegria instável) e o medo (tristeza instável) também se caracterizam como afetos semelhantes (E3P27), a partir de um processo de “imitação dos afetos” (E3P27C1). Estes afetos comuns têm um papel fundamental na teoria da constituição do estado civil. Conforme Aurélio (2014, p. 226), ao mostrar uma trajetória que vai do afeto comum à república, diz “O ‘afeto comum’ [...] não é um gênero universal de afeto; é, antes, um afeto partilhado concretamente por um grupo de homens, em circunstâncias determinadas e por um período mais ou menos longo. Trata-se, portanto, não só de uma relação intersubjetiva claramente situada e que permite estabelecer uma distinção entre os que partilham e os que, pelo contrário, não sentem este afeto, mas também de uma relação entre o grupo que este modo se estabelece e qualquer outra entidade ou situação exterior, que se constitui em função deste ‘afeto comum’”.

Mais adiante, sobre os decretos ou direitos da cidade, diz Spinoza, não pode cada cidadão interpretá-lo, pois sendo juiz de si mesmo (*sui juris*), não teria dificuldade em desculpar ou dourar suas ações com uma aparência de direito, o que poderia instituir absurdamente uma vida de acordo com seu engenho (TP3/4). Pelo contrário, diz o autor da *Ética*, cada cidadão está sob a jurisdição da cidade, tendo que executar as ordens desta. Mais ainda: o cidadão não tem o direito de decidir sozinho o que é justo ou injusto, piedoso ou ímpio senão tomando pelo corpo do estado, pois “a vontade da cidade deve ter-se por vontade de todos, aquilo que a cidade decide ser justo e bom deve ser considerado como se fosse decretado por cada um.” (TP3/5, SO3, p. 286). Indo mais além, Spinoza se refere ao compromisso de cada cidadão com a cidade instituída ao afirmar que, mesmo o súdito contestando os decretos da cidade julgando-os injusto, eles devem mesmo assim ser executados. Diante disso, o filósofo holandês se depara com a seguinte problemática: se não seria contrário à razão essa coação à jurisdição do cidadão pelo estado civil. No que ele ressalta: “Como, porém, a razão não ensina nada contra a natureza, a sã razão não pode ditar que cada um permaneça sob jurisdição de si próprio quando os homens estão submetidos aos afetos [...]” (TP3/6, SO3, p. 286). Dentre outros ensinamentos ou leis da razão, Spinoza retoma aquilo tratado já na *Ética* e no TTP: a ideia do bem menor/maior e mal menor/maior, segundo o qual “de dois males se escolha o menor, e por isso podemos concluir que ninguém faz alguma coisa contra o que prescreve a sua razão enquanto fizer aquilo que, segundo o direito da cidade, deve ser feito [...]” (TP3/6, SO3, p. 285-6). Por sua vez, quanto à jurisdição dos súditos na cidade, o pensador holandês mostrou de que maneira eles têm sua jurisdição determinada e negada pelo estado: “os súditos não estão sob jurisdição de si próprio mas da cidade, na medida em que receiam a sua potência ou as suas ameaças, ou na medida em que amam o estado civil.” (TP3/8, SO3, p. 287). Assim, a cidade tem o direito de coibir, por medo quanto à garantia de sua conservação, as ameaças e conspirações dos súditos e cidadãos<sup>451</sup>.

Em seguida, no capítulo 4 do TP, sobre os assuntos políticos que dependem dos poderes soberanos, nosso filósofo explicitou as características dos poderes e deveres dos soberanos:

---

<sup>451</sup> As ameaças dos súditos, por exemplo, os classificariam como inimigos do estado, que tem o dever, segundo Spinoza, de coibi-los. Isso serve para qualquer conspiração entre os cidadãos na cidade, pois é “certo que os homens por inclinação da natureza conspiram, seja por causa de um medo comum, seja pelo desejo de vingar algum dano comumente sofrido. E uma vez que o direito da cidade se define pela potência comum da multidão, é certo que a potência e o direito da cidade diminuem na medida em que ela própria ofereça motivos para que vários conspirem. Há certamente coisas de que a cidade deve ter medo, e da mesma forma que cada cidadão ou cada homem no estado natural, assim também a cidade está tanto menos sob jurisdição de si própria quanto maior é o motivo que tem para temer.” (TP3/9, SO3, p. 288).

a república depende unicamente da orientação daquele que tem o estado soberano, e, por isso, só ao poder soberano pertence o direito de julgar o que cada um faz e de cada um exigir contas dos seus atos, e aplicar penas aos delinquentes e dirimir as contendas jurídicas entre cidadãos ou designar peritos nas leis em vigor que as administrem em lugar dele; e, além disso, de juntar e ordenar todos os meios para a guerra e para a paz, ou seja, fundar e fortificar cidades, conduzir as tropas, distribuir os cargos militares, mandar aquilo que quer que seja feito, enviar e ouvir embaixadores por causa da paz e, finalmente, exigir as verbas para tudo isto. (TP4/2, SO3, p. 292).

Não especificando ainda o gênero de estado civil em questão, se monárquico, aristocrático ou democrático, Spinoza expôs os princípios básicos do que entendeu pela figura do soberano a partir das suas tarefas e deveres para a república, como a orientação política para julgar o que cada um faz e para exigir sobre os atos dos cidadãos, aplicando penalidades para os criminosos e ordenando os meios para a guerra e a paz.

Há uma grande diferença entre poder fazer aquilo conforme sua potência e fazer aquilo conforme o que sua vontade acredita comandar. Em algumas coisas, podemos ter o direito de fazer algo que, muitas vezes, não se realiza. Tais limites no poder, diz o autor da *Ética*, não dependem apenas da potência do agente, mas também da aptidão do paciente:

Se, de fato, digo por exemplo que por direito eu posso fazer desta mesa o que quiser, não entendo por isso, obviamente, que tenho o direito de fazer com que a mesa coma erva; de igual modo, embora digamos que os homens estão sob jurisdição não de si mas da cidade, não entendemos que os homens percam a natureza humana e adquiram uma outra, nem que a cidade tenha o direito de fazer com que os homens voem ou, o que é igualmente impossível, que os homens olhem como honroso o que provoca riso ou náusea; [...]. (TP4/4, SO3, p. 293).

Mas o que pretendeu Spinoza com essa explicação? Mostrar que, na passagem do estado de natureza para o estado civil, o homem jamais cessa completamente seu direito natural nem tampouco muda sua essência ou natureza para outra que não a sua; essa natureza que não se perde, como vimos, é o direito natural. Além disso, afastando qualquer vontade absoluta e imaginária que pudesse forçar os homens a ser o que não são, o pensador holandês retira todo e qualquer poder absoluto e exacerbado do soberano sobre seus cidadãos e súditos. Há uma preocupação nítida quanto às possibilidades reais de tirania no estado civil, o que faria distanciar seus objetivos primordiais ou fins imanentes, como a paz e a segurança dos cidadãos, como veremos, sem os quais não haveria manutenção desse estado. Além do risco do poder tirânico do soberano à cidade, temos outros problemas, como por exemplo, o assassinato de um súdito e o rapto de virgens, coisa que logo converteria o medo (utilizado pelo estado para preservar a reverência e a própria cidade) em indignação.

Sobre o pecado na cidade, diz Spinoza, sendo a lei o próprio direito civil, o pecado seria a proibição desse direito civil de fazer algo. Somente, assim, poderíamos dizer

que a cidade não está ligada às leis ou que poderia pecar, pois sendo ela que institui a lei, age para impedir que alguém peque. Por consequência, os direitos civis dependerão unicamente do decreto da cidade, que para ser livre não pode fazer a vontade de ninguém senão dela mesma, nem atribuir bom ou mau senão aquilo que ela decidir por si mesma. A cidade, enfim, tem o direito de “se defender a si própria, de estabelecer leis e de as interpretar, como também o de as ab-rogar e de, pela plenitude da potência, indultar qualquer réu.” (TP4/5, SO3, p. 294).

Por último, para aquilo que propomos neste subtópico, ou seja, sobre o direito civil à luz das leituras do TTP e do TP, veremos, por exemplo, neste tratado, a explicação spinozana para a necessidade do estado civil desde o seu móbil que se dá pela afetividade humana. Por isso que, para Spinoza, tal como vimos acima, os homens precisaram do estado civil não porque todos concordassem entre si pelos ditames da razão, mas por partilharem experiências afetivas comuns, como a esperança e o medo, tal como o filósofo retoma, mais uma vez, no sexto capítulo do TP:

Dado que os homens, como dissemos, se conduzem mais pelo afeto que pela razão, segue-se que não é por condução da razão, mas por algum afeto comum [*communi affectu*] que uma multidão se põe naturalmente de acordo e quer ser conduzida como que por uma só mente, ou seja (*como dissemos no art. 9, capo III*), por uma esperança ou medo comuns, ou pelo desejo de vingar algum dano comum.” (TP6/1, SO3, p. 297).

Com isso, fica fácil entender porque os homens, segundo Spinoza, desejam por natureza o estado civil e não o contrário: porque temem pelas suas vidas e desejam conservá-la (por esperança) e, assim, buscam mais forças para vingar ou reagir (por medo) contra o que impede a vida segura. Dessa esperança e medo comuns, os indivíduos decidem instituir o estado civil onde dificilmente será dissolvido por completo.

Em suma, para o autor da *Ética*, a natureza humana está condicionada a não guiar-se exclusivamente em prol do útil e da razão sendo necessária, assim, uma arte para a concórdia e a lealdade. No entanto, constituída de modo diferente, essa natureza humana teria menos força (potência) para a instituição de tal arte, que seria o estado civil. Eis como o nosso filósofo conclui, nesse sentido, apontando para a necessidade da instituição do estado civil a fim de que haja uma salvação comum<sup>452</sup> da sociedade:

[...] o estado tem necessariamente de ser instituído de tal maneira que todos, tanto os que governam como os que são governados, queiram ou não, façam aquilo que interessa à salvação comum, isto é, que todos sejam levados, espontaneamente, ou à força, ou por necessidade, a viver segundo o que prescreve a razão, o que acontecerá

<sup>452</sup> Como vimos, também escrito por Spinoza como salvação civil ou salvação da pátria, o termo não tem conotações teológicas, pois não pretende ser uma finalidade transcendente da política, pelo contrário, trata-se de uma finalidade interna e, como veremos, imanente do estado, a fim de garantir sua manutenção e conservação a partir da paz e da segurança.

se as coisas do estado se ordenarem de tal maneira que nada do que respeita à salvação comum esteja absolutamente confiado à lealdade de alguém. (TP6/3, SO3, p. 297-8, grifo nosso).

### 4.3.3 Hobbes e Spinoza: para uma diferença política

Ao estudarmos a filosofia spinozana, mais precisamente a sua política, podemos dizer que é consenso que haja uma diferença, mas também semelhanças entre Hobbes e Spinoza, conforme temos acompanhado anteriormente no que diz respeito ao direito natural, ao soberano e à ideia do pacto ou contrato. Dentre as aproximações e distâncias na filosofia política de Hobbes e Spinoza, daremos destaque à questão do direito natural e o direito civil. Para tanto, utilizaremos os argumentos das seguintes obras: o TTP e o TP do pensador holandês, e o *De Cive* e o *Leviatã* do filósofo inglês. Todavia, a fim de justificar a presença de Hobbes num tópico político spinozano, faremos uma breve exposição sobre a influência hobbesiana no pensamento de Spinoza. Ademais, veremos em que medida o autor da *Ética* foi hobbesiano ou anti-hobbesiano em alguns sentidos e, se for o caso, de que forma superou essa corrente filosófica. A primeira questão é: como Spinoza teve contato com Hobbes? Contemporâneos, os pensadores não chegaram a se encontrar pessoalmente e não se corresponderam com nenhuma carta. Porém, sabemos que Spinoza, de acordo com o inventário feito de sua biblioteca<sup>453</sup>, tinha uma cópia do *De Cive (Do Cidadão)* e que muito provavelmente causou-lhe reflexões e impressões que estariam presentes no TTP. Ainda com base nisso, é sabido que o *De Cive* foi alvo de críticas de universidades pelos calvinistas discípulos de Althusius, mas que teve uma grande repercussão nos meios intelectuais e políticos holandeses. Em relação ao livro *Leviatã*, alguns pesquisadores levantam a hipótese de ao menos o conhecimento da obra pelo filósofo holandês<sup>454</sup>.

Outra questão seria: qual o impacto do pensamento político hobbesiano para a política spinozana? Como vimos, é evidente que a ideia do pacto tratada no TTP reproduz alguns elementos hobbesianos principalmente no que se refere à relação entre o direito natural e o direito civil<sup>455</sup>. Além disso, tanto Hobbes como Spinoza deduziram a política a partir da

<sup>453</sup> Catalogada como a 127ª obra de sua biblioteca, *Elementa Philosophica [De Cive]* (1647). Cf. o site <<http://benedictusdespinoza.pro.br/biblioteca-do-spinoza.html>>. Acesso em: 28.05.19 às 19h30.

<sup>454</sup> Como defende Curley (2011, p. 390-1, nota 4) e contrariamente ao que alguns negam que Spinoza tenha lido o *Leviatã*, diz: “O *Leviatã* foi traduzido para o holandês em 1667, por Abraham van Berkel, membro do ‘círculo Spinoza’, que entendia seu argumento em favor da indivisibilidade da soberania como se apoiasse De Witts na controvérsia deles com a Casa de Orange, que tradicionalmente alegava poder executivo e militar [...]. O livro já estava disponível em latim por volta de 1668. Creio ser virtualmente certo que Spinoza conhecia o *Leviatã* ao menos por volta de quando compunha o esboço final do *Tratado Teológico-Político*.”

<sup>455</sup> Como bem registrou Aurélio (2000, p. 131) em relação à influência hobbesiana no TTP, “O elemento de questões abordadas é, manifestamente, importado de Hobbes, da mesma forma que é idêntica à de Hobbes a terminologia utilizada.”

própria condição da natureza humana, que é essencialmente passional. Tanto Spinoza como Hobbes realizam um estudo da natureza física em geral tratando a sociedade não como um corpo ou organismo abstrato, mas como um corpo mecânico constituído por um conjunto de partes que se relacionam intersubjetivamente. Para ambos pensadores, o campo político é uma alternativa contra a violência e o medo oriundos do estado natural; pensaram a política como uma arte criadora de instituições que possam ser capazes de garantir a paz e a segurança, fins últimos do estado político, como veremos, e com isso, se distanciaram dos objetivos principescos pela busca da honra, da fama e da glória. Podemos encontrar outros pontos semelhantes entre Hobbes e Spinoza<sup>456</sup>, como a exegese crítica às sagradas escrituras, realizadas por aquele na terceira parte (*Da República cristã*) de seu *Leviatã*, e por este, especialmente, em seu sétimo capítulo (*Da interpretação das escrituras*) do TTP. Tanto um como outro, defendem os limites do poder teológico sobre o poder político onde o soberano pudesse também intervir e regular a religião no Estado. Ademais, tanto em Hobbes como em Spinoza, a ideia de estado de natureza não carrega mais a marca cristã do agostinianismo segundo a qual seria um estado de inocência perdido pelo pecado original. Em relação ao pecado, tanto para o pensador inglês como para o holandês, só faz sentido no estado civil, pois antes deste, não há um decreto comum que determine o que é pecado e o que não é. Dentre outras concordâncias de posicionamentos, podemos encontrar em Hobbes e Spinoza, tal como vimos, o distanciamento com o jusnaturalismo estoico e cristão quanto à ideia de direito natural subjetivo entendido a partir de uma ordem jurídica e natural imposta pelas leis de Deus, assim, por um dever-ser transcendente. Para Hobbes e Spinoza, longe disso, o direito natural é uma potência natural e intrínseca à natureza humana na sua capacidade para conservar-se, logo, ligada ao poder e não ao dever do indivíduo.

É perceptível, em parte, a semelhança entre as definições de direito natural apresentadas por Hobbes e Spinoza conforme o *Leviatã*, I, capítulo 14<sup>457</sup> e o TTP16<sup>458</sup>, por exemplo, na sua relação com a natureza humana:

Por direito e instituição natural entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e a agir de uma certa maneira. [...] É, com efeito, evidente que a natureza, considerada em absoluto, tem direito a tudo o que está em seu poder, isto é, o direito da natureza estende-se até onde se estende a sua potência [...] (TTP16/2, SO3, p. 189).

<sup>456</sup> Cf. CHAUI, 2003, p. 290.

<sup>457</sup> Cf. também *De Cive*, I, capítulo 1, art.9: “Pelo direito de natureza, todo homem é juiz dos meios que tendem a sua própria conservação.” (HOBBS, 2002, p. 32).

<sup>458</sup> Cf. também, próximo dessa definição de direito natural, TP2/4.

O Direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *Jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios mais adequados a esse fim. (HOBBS, 2003, p. 112).

Assim, vemos em que medida o direito natural tanto em Hobbes como Spinoza dizem respeito à natureza e ao poder humano e que são os primeiros determinantes de suas ações, assim como de suas existências, pois para ambos, esse direito garante a manutenção da vida.

No entanto, e aqui entramos no nosso ponto principal, até a escrita mais madura de Spinoza em política, qual seja, o TP, veremos o distanciamento com as teses mais caras de Hobbes. Mas antes de explicitarmos às divergências spinozanos nesse tratado e que vão no sentido contrário às ideias hobbesianas presentes no *De Cive* e no *Leviatã*, comecemos com a problematização posta numa famosa carta de Spinoza endereçado ao seu amigo Jarig Jelles, de 2 de junho de 1674<sup>459</sup>, que havia lhe perguntado em que diferenciava a filosofia política de Hobbes da sua no que o responde:

Tu me perguntas qual é a *diferença entre a concepção política de Hobbes e a minha*. Respondo-te: a diferença consiste em que mantenho<sup>460</sup> sempre o direito natural e que defendo que o magistrado supremo, em qualquer estado, só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles, o que sucede sempre no estado natural. (Ep50, SO4, p. 238-9, grifo nosso).

A princípio, no que concerne à instituição do estado civil, seja qual for o seu gênero, monárquico, aristocrático ou democrático, Spinoza divergiria de Hobbes na medida em que ele admite que o direito natural, nossa potência, nosso *conatus*, é inalienável perante um pacto absoluto com um soberano e que, por conta disso, estaria presente mesmo no direito civil. Disso se segue que o direito natural deve coexistir com o direito civil<sup>461</sup>, ou seja, com o estado. Embora o pensador holandês fale de uma transferência do direito natural de um indivíduo para um direito coletivo como vimos no TTP, não há, como acontece na teoria política hobbesiana, um contrato. Além dessa diferença entre Hobbes e Spinoza no que se refere à manutenção ou não do direito natural no direito civil, há uma diferença significativa na política desses pensadores: a preferência spinozana pela democracia<sup>462</sup>, como um regime

<sup>459</sup> A essa altura, Spinoza já havia publicado seu TTP e foi nesse ano, por exemplo, que o tratado tornou-se proibido pelo édito do Estado holandês.

<sup>460</sup> Segundo Guimaraens (2010, p. 138), “A manutenção do direito natural significa que, por um lado, os indivíduos não podem transferir por completo seu *conatus*, na medida em que fisicamente não é possível transferir para outrem o próprio esforço de conservação e que não é logicamente admissível, em um sistema filosófico estruturado a partir da ideia de causa imanente, o esvaziamento de qualquer expressão da causa imanente em seus efeitos, o que aconteceria se a transferência total fosse aceitável.”

<sup>461</sup> Conforme explica Guimaraens (ibidem, p. 137), “O direito civil e o direito natural, portanto, são interdependentes, na medida em que as potências individuais, constituintes da potência da multidão, só se efetuem concretamente no interior do estado civil.”

<sup>462</sup> Como veremos no TTP20 e no TP, sobretudo o inconcluso capítulo 11.



mais natural para os homens, e a preferência hobbesiana pela monarquia<sup>463</sup> onde o poder soberano deve ser absoluto. Entretanto, não nos aprofundaremos nesse ponto para além daquilo que pretendemos, a saber, sobre o problema da alienação ou não do direito natural no estado em Hobbes e Spinoza.

Ainda no TTP, no capítulo 17, podemos encontrar outros elementos que corroboram para a divergência filosófico-política entre Hobbes e Spinoza. O pensador holandês mostra que a doutrina do contrato entre o direito absoluto das autoridades soberanas e o direito natural na experiência permanece na simples teoria. Dessa forma, diz nosso autor, “Ninguém, com efeito, pode alguma vez transferir para outrem o seu poder e, conseqüentemente, o seu direito, a ponto de renunciar a ser homem. Tampouco haverá soberano algum que possa fazer tudo à sua vontade.” (TTP17/1, SO3, p. 201). Com isso, vemos que Spinoza continua reforçando o que a experiência mostra com clareza: nunca os homens renunciaram ao seu próprio direito e transferiram para outrem de forma absoluta a ponto de “aqueles que receberam das suas mãos o direito e o poder deixassem de os temer e que o Estado não estivesse mais ameaçado pelos cidadãos, ainda que privados do seu direito, do que pelos inimigos.” (ibidem). Se houvesse uma privação total do direito natural do cidadão, diz o pensador holandês, reinaria as maiores violências para com os súditos. Deve-se reconhecer, então, pela própria experiência, que o indivíduo reserva para si uma boa parte do seu direito natural, que não depende das decisões de outro senão dele próprio. Diferentemente de Hobbes, para Spinoza, em relação ao poder e ao direito do estado, não há submissão dos homens pelo medo, mas apenas tudo aquilo em vista da obediência<sup>464</sup> do súdito às suas ordens desse estado. É a obediência que faz o súdito e não a razão da obediência. (TTP17/2). O homem faz coisas por sua própria iniciativa, no entanto, isso não quer dizer agir pelo seu direito próprio e não pelo direito do estado. Assim, em caso do homem agir somente pela própria deliberação e decisão, ou o estado é nulo ou não tem nenhum direito sobre seus súditos. Mas, segundo o pensador holandês, quanto ao súdito, agindo por amor ou coagido por

---

<sup>463</sup> No *De Cive*, Parte II (*Domínio*), capítulo 7, sobre os tipos de governo, diz Hobbes (2002, p. 127): “A monarquia é sempre o governo mais prontamente capacitado a exercer todos aqueles atos que são requisito para um bom governo.” Entre as vantagens da monarquia, para Hobbes (2003, p. 161), no *Leviatã*, II, 19, teríamos a harmonia entre o interesse pessoal e o público: “o interesse pessoal é o mesmo que o interesse público. A riqueza, o poder e a honra de um monarca, provém unicamente da riqueza, da força e da reputação dos súditos.”

<sup>464</sup> A obediência civil, como veremos, tem relação intrínseca com a liberdade política. Ainda que exista obediência (às leis), não se trata necessariamente de um estado de subserviência natural do súdito ou cidadão no estado civil, sobretudo no estado democrático. Todavia, há quem considere a liberdade política do indivíduo em Spinoza como uma liberdade condicionada e limitada, razão pela qual alguns pesquisadores spinozanos consideram paradoxal o funcionamento dessa liberdade civil. Sobre isso, cf. JAQUET, C. *La paradoja de una libertad de pensar sin una libertad de actuar en el Estado*, 2018, p. 213-225 e CAMPOS, A. S. *O paradoxo da liberdade política em Spinoza: Uma Herança de Maquiavel*, 2015, p. 139-163.

medo, levado pelo medo ou pela esperança “é sempre por direito do Estado e não por direito próprio que ele age.” (TTP17/2, SO3, p. 202).

Por sua vez, nosso estudo se voltará agora para o TP de Spinoza, principalmente, no que se refere ao pacto e à fundamentação do estado civil e a confrontação de suas ideias com a política hobbesiana, sobretudo a teoria do pacto<sup>465</sup>. No capítulo 3 do TP, Spinoza nos surpreende ao afirmar que “este direito natural pelo qual cada um é juiz de si mesmo cessa no estado civil.” (TP3/3, SO3, p. 285). Mas o que isso implica, se considerarmos que essa afirmação contradiz, a princípio, uma das grandes diferenças políticas do pensador holandês em relação ao contratualismo hobbesiano? Devemos observar atentamente para o acréscimo de Spinoza: “Digo expressamente *por instituição da cidade*” (TP3/3, *ibid*, grifo do autor). Nesse sentido, não há contradição alguma, pois o direito natural, entendido corretamente, não cessaria no estado civil. Tanto no estado civil como no estado natural, o homem age conforme as mesmas leis de sua natureza e seus interesses. Embora Spinoza não se refira mais ao pacto, ainda no terceiro capítulo do TP, emprega termos que nos faz remeter à ideia de pacto, como conceder, ceder e transferir direito: “Se a cidade *concede* a alguém o direito e, conseqüentemente, o poder [...] de viver consoante o seu engenho, *cede por si mesmo direito seu e transfere-o* para aquele a quem deu tal poder; [...]” (TP3/3, SO3, p. 285, grifos nossos).

Ademais, será no quarto capítulo que Spinoza retomará a ideia de contrato (*contractus*), mas para, diversamente de Hobbes, violá-la: “O contrato, ou as leis pelas quais a multidão transfere o seu direito para um só conselho ou para um só homem devem, sem dúvida, ser violadas quando interessa à salvação comum violá-las.” (TP4/6, SO3, p. 294). Assim, também o soberano, o que detém o estado, não tem porque observar as condições deste contrato<sup>466</sup> por nenhuma outra causa senão aquela que o homem no estado natural, para não se tornar seu inimigo, “tem de precaver-se para que não se mate a si mesmo [...]” (TP4/6, SO3, p. 294).”

---

<sup>465</sup> Em que consiste o contrato ou pacto em Hobbes? Na primeira parte (*Liberdade*), cap. 2 (*Da lei de natureza acerca dos contratos*) do *De Cive*, lemos: “O ato de dois, ou mais, que mutuamente se transferem direitos chama-se *contrato*. Em todo contrato, ou as duas partes imediatamente cumprem aquilo que contratam, de modo que nenhuma precisa ter confiança (*trust*) na outra; ou então uma cumpre, e confia na outra; ou ainda nenhuma cumpre.” (HOBBS, 2002, p. 42-3). Por sua vez, conforme lemos no seu *Leviatã*, II, cap. 14, Hobbes fundamentará suas leis de natureza. A primeira e fundamental lei de natureza é buscar a paz e, como consequência dela, surge uma segunda lei, qual seja, contratar para obter essa paz e que consiste em resignar o direito do homem em relação a todas as coisas. Resignar o direito é renuncia-lo e transferi-lo a outrem. Assim, para Hobbes (2003, p. 115), o contrato é a transferência mútua de direitos onde “um dos contratantes pode, de sua parte, entregar a coisa contratada, e deixar que o outro cumpra a sua parte num momento posterior determinado, confiando nele até lá” e é isso o que se denomina de pacto ou convenção.

<sup>466</sup> Já no terceiro capítulo do TP, Spinoza mostrou que uma palavra poderia ser quebrada por um soberano se ela fosse contra a salvação comum: “se um poder soberano prometeu a outro fazer-lhe alguma coisa que o tempo ou a razão ensinaram depois, ou pareciam ensinar, ser contra a salvação comum dos súditos, sem dúvida terá de quebrar a palavra dada.” (TP3/17, SO3, p. 291).

A partir desse momento, fica claro porque Spinoza diverge do pensamento político de Hobbes para o qual o contrato ou pacto tem um estatuto indispensável e necessário sendo, pois, uma lei fundamental da natureza aos homens. Todavia, para o pensador holandês, o contrato, aqui, não tem uma validade plena sendo dispensado e violado. O contrato torna-se supérfluo<sup>467</sup>, pois não tem legitimidade para ser absoluto e pleno senão até o momento em que as necessidades dos cidadãos (conforme o apetite e o útil da natureza humana) e do direito natural da cidade, ou seja, da multidão, sejam atendidas. Spinoza, numa explícita crítica à teoria do pacto social, discute a validade de uma palavra dada<sup>468</sup>. Assim, nem sempre uma palavra dada pode ser mantida absolutamente, pois dependerão de ambas as partes contratantes certas garantias e cumprimentos das utilidades requeridas por cada uma. Mas com base nisso, e na crítica spinozana ao contrato, podemos dizer que, o contrato deveria se tornar proibido e impraticável na realidade? Se considerarmos às convenções humanas, positivas e necessárias nas suas instituições políticas, diríamos que não se tratar de negar a possibilidade do contrato em si, mas reconhecer sua natureza parcial e relativa e, portanto, não duradoura. Para alguns<sup>469</sup>, isso poderia abrir a via para um Spinoza contratualista moderado ou revisionista.

Entretanto, questões ainda nos inquietam, tais como: que nos leva a pensar, a partir das palavras do pensador holandês, numa defesa do contrato? Ou melhor, nos dirigindo ao escopo desse subtópico, haveria ambiguidades na resposta da correspondência de Spinoza a Jarig Jelles, sobre a diferença de sua política da de Hobbes? Até que ponto o direito natural é mantido no direito civil em Spinoza e em que medida isso também não se aplicou em Hobbes? Como vimos, ao analisar o TTP, Spinoza utilizou termos hobbesianos como pacto e transferência de direito. Como podemos citar novamente numa passagem: “cada indivíduo deve transferir para a sociedade toda a sua própria potência, de forma que só aquela detenha,

---

<sup>467</sup> Como vimos anteriormente, já no TTP, Spinoza apontou para a invalidade do pacto ao mostrar que ele só tem força enquanto for útil ao indivíduo pois desaparecida a utilidade, imediatamente o pacto fica abolido e sem eficácia (TTP16/6). Como bem observa José Soares Chagas (2014, p. 117), em Spinoza, “a noção de pacto se esvazia de significado. O homem não pode renunciar a toda sua potência sem ao mesmo tempo se despir de sua natureza necessária. É contraditório supor que, uma vez estabelecido o estado civil, as regras da natureza humana cessem.”

<sup>468</sup> Certa forma, desde Hobbes, como em Spinoza, o pacto em si mesmo não passava de uma palavra convencionada, tendo eficácia apenas se considerado a força do Estado: “[...] os pactos, não passando de palavras e vento, não têm nenhuma força para obrigar, dominar, constringer ou proteger ninguém, a não ser a que deriva da espada pública; [...]” (HOBBS, 2003, p. 150-1).

<sup>469</sup> Curley (2011, p. 404) ao falar de Spinoza como um hobbesiano revisionista (“excêntrico”) defende que, no TTP, Spinoza poderia ter sido um teórico do contratualismo do tipo hobbesiano, mas que logo o abandona, admitindo a ineficácia do contrato. Por sua vez, Chagas (ibidem, p. 120), por exemplo, também nos leva à reflexão de um possível posicionamento contratualista spinozano ao apontar que “Spinoza, ao expor as razões pelas quais surge o Estado, anda *pari passu* com o pai do contratualismo [Hobbes]. Com efeito, pressupõe uma total transferência do Direito Natural dos indivíduos como condição necessária da formação de uma coletividade coisa e firmemente estabelecida.”

sobre tudo e todos, o supremo direito de natureza [...]” (TTP16/8, SO3, p. 193). Isso, certamente, pode nos induzir a ideia de que, aos transferir “toda” a potência para a sociedade, nos privaríamos ou doaríamos nossa potência ou direito natural inteiro. Com isso, cairia por terra a afirmação spinozana na Ep50 de que o direito natural seria mantido. Mas como vimos anteriormente, Spinoza não comete essa contradição, pois desde a sua *Ética*, Parte III, defendera o *conatus* como potência e desejo que não pode ser eliminado do homem, pois eliminando sua potência (que é direito na política) elimina a própria natureza humana enquanto aquela é sua essência atuante. Assim, mesmo inserindo-se na política, por meio de uma transferência de direito para o direito civil e, conseqüentemente, para uma potência da multidão, não há porque falar em contrato ou pacto absoluto entre súdito e soberano, como acontece em Hobbes.

O que leva à confusão na interpretação desse ponto spinozano é que, antes de pensarmos nessa transferência de potência como uma supressão ou conversão imediata, devemos entendê-la como união de potências individuais, ou seja, do direito natural para uma maioria (a multidão). Para Spinoza, nesse sentido, o direito natural não terá sua configuração alterada a ponto de ser eliminado no direito civil; pelo contrário, é a partir dessa transferência que o nosso direito natural se tornará mais potente e melhor se afirmará, pois junto com outras potências ou direitos, ele poderá realizar-se mais. Ademais, devemos considerar que o direito natural de um indivíduo é levado a unir-se com outros não em prol de uma entidade soberana abstrata e desconhecida, mas por um corpo coletivo que lhe seja comum<sup>470</sup>, ou seja, a potência da multidão ou estado. Em seguida, resta-nos justificar a interpretação crítica spinozana a Hobbes segundo a qual, para este, o direito natural não seria mantido, mas retirado no direito civil. Ao mesmo tempo, esse problema pode nos levar a outra hipótese: Hobbes como Spinoza também conserva o direito natural no direito civil. Isso requer, nesse momento, um pouco da leitura, por exemplo, do *Leviatã*, mais precisamente, a Parte II, capítulo 21. Nesse texto, Hobbes nos fala sobre a liberdade dos súditos onde encontramos conclusões clássicas, como a ideia de liberdade humana como liberdade de movimento, ou seja, como ausência de oposição externa. O filósofo inglês, antes de Spinoza, também defende, nesse capítulo, a negação do livre-arbítrio ou a liberdade da vontade e propõe que a liberdade e a necessidade são compatíveis. A conclusão de Hobbes é que a liberdade dos súditos se dá mediante a liberdade em face do pacto.

---

<sup>470</sup> Nesse caso, podemos fornecer como exemplos, os afetos comuns medo e esperança, bem como tudo aqui que os homens se acordam, decretam e instituem entre si quanto às leis comuns na sociedade.

Mais adiante, o autor do *Leviatã* expõe argumentos no mínimo curiosos e que poderiam contradizer, a princípio, a tese spinozana da Ep50, que apontou a negação hobbesiana da manutenção do direito natural na sociedade. Conforme podemos ler nas palavras do inglês, ao se referir à obrigação dos súditos ao soberano, temos o seguinte:

Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de os proteger. Porque *o direito que por natureza os homens têm de se defenderem a si mesmos, quando ninguém os pode proteger, não pode ser abandonado através de pacto algum.* (HOBBS, 2003, p. 188-9).

Ora, temos aí um problema muito sério de interpretação, pois Spinoza pareceu ser bastante categórico na sua carta a Jelles ao afirmar que sua diferença política em relação a Hobbes seria quanto à manutenção do direito natural no direito civil. Porém, analisando Hobbes nessa passagem, poderíamos constatar certo paradoxo spinozano já reconhecido por importantes especialistas<sup>471</sup>, que consiste em que Spinoza poderia ter deixado passar essa passagem fundamental do *Leviatã* (e aqui é pertinente nos perguntarmos se realmente o lera ou tivera contato direto apenas com o *De Cive*, livro de Hobbes que realmente tivera posse), desconhecendo a evolução do pensamento político hobbesiano que se dá do *De Cive* ao *Leviatã*. Tal paradoxo, ainda que mais reproduzido que evitado por estudiosos spinozanos sobre a política, deve ser considerado com ressalvas e cautela uma vez que não sabemos até que ponto a noção de direito natural, de conservação e de manutenção de algo no estado civil tenham completamente o mesmo sentido em Hobbes e Spinoza. Hobbes, então, abre espaço para o direito natural no direito civil a partir do momento em que os súditos verem suas vidas ameaçadas pela morte seja por um soberano tirânico ou por uma guerra civil. Com isso, tiramos muito do preconceito de uma leitura crítica a Hobbes segundo a qual este defenderia uma soberania absoluta (que em si não é imortal e eterna devido às discórdias internas e as guerras externas) a ponto de ao pactuar-se com seu súdito levasse este ao abandono completo do direito natural, como o direito à vida, se isso fosse uma vontade soberana<sup>472</sup>.

Portanto, como vimos, tanto existem grandes semelhanças como também grandes diferenças teóricas entre os filósofos em questão, assim, seria uma irresponsabilidade concluirmos com absoluta certeza, em parte, para a negligência spinozana ao interpretar

<sup>471</sup> Dentre eles podemos citar Chaui (2003, p. 295) que colocou dessa forma o problema: “A leitura do *Leviatã* torna, inicialmente, obscura a afirmação de Espinosa de que, diferentemente de Hobbes, conserva o direito natural sempre bem resguardado após a instituição do direito civil. Com efeito, o capítulo 21 do Livro II, dedicado à liberdade dos súditos, deixa clara a manutenção do direito natural, tanto assim que Hobbes conserva como direitos naturais invioláveis a defesa da própria vida [...]” Ainda segundo Chaui (ibidem, p. 296), poderíamos nos indagar: “Assim sendo de duas uma: ou Espinosa não compreendeu Hobbes, ou a conservação hobbesiana do direito natural não coincide com aquilo que Espinosa entende por mantê-lo ‘bem resguardado’”.

<sup>472</sup> Pois segundo Hobbes, “Ninguém fica obrigado pelas próprias palavras a matar-se a si mesmo ou a outrem.” (HOBBS, 2003, p. 186).

Hobbes, assim como, a partir das semelhanças expostas entre ambos, reduzi-las completamente. Pois, como sabemos, Hobbes e Spinoza viveram em contextos sociais e políticos diferentes; um tivera a experiência de um governo monárquico abalado pela guerra civil, o outro, não muito diferente, os conflitos religiosos e políticos e a experiência de luta (os De Witts) por um governo mais republicano ante uma monarquia (os orangistas) holandesa. São essas diferenças contextuais, além das diferenças quanto à preferência de regime político entre Hobbes e Spinoza, que nos levam à hipótese de que seria precipitado descartar, de toda forma, uma diferença política apontada pelo pensador holandês.

#### **4.4 A potência da multidão e o fim imanente da política**

Neste último tópico do nosso terceiro capítulo, pretendemos levar adiante a explicação e a problemática que tem norteado nossa tese, qual seja, o papel que a finalidade imanente humana, a partir da noção de fim como causa eficiente e apetite do modo finito, pode exercer para a construção de valores éticos (ressignificados e para além da transcendência), como bem e mal, o útil e o nocivo, a liberdade e a felicidade. Ademais, como vimos, essa finalidade imanente também carrega uma problemática epistemológica, uma vez que o nosso conhecimento de Deus e a nossa união com a natureza inteira se fazem fim último para o homem, conforme Spinoza trabalhou em seu KV e TIE. Com isso, buscaremos aqui mostrar, mais detidamente, como a finalidade imanente humana se desdobra para o coletivo, ou seja, toma força, pois se torna comum não apenas a um só indivíduo, mas a vários<sup>473</sup>. Veremos que essa finalidade imanente comum coexistirá no processo de instituição do campo político na elaboração de objetivos que competem exclusivamente aos homens no estado. Nesse sentido, a partir da análise dos tratados políticos (TTP e TP), explicitaremos o estudo spinozano acerca das formas ou regimes de governo (inicialmente, a monarquia e a aristocracia), bem como os fins que competem cada um deles para a manutenção do estado civil. Em seguida, mostraremos em que medida Spinoza considerou especificamente a democracia como o regime mais natural para os fins humanos no estado, bem como para a maior realização do direito natural dos indivíduos. Por último, explicitaremos em que consiste a finalidade imanente do estado, a partir de um estudo paralelo do TTP e do TP, discutindo as noções de liberdade política, de paz e de segurança.

---

<sup>473</sup> Conforme coloca Aurélio (2000, p. 150, grifo nosso), “Os indivíduos podem, por sua vez, associar-se para prosseguir determinados *objectivos comuns* e constituir colectivos, dando assim lugar a um outro tipo de conjugação de potências, produção de efeitos e obtenção de benefícios.” A ideia de uma finalidade comum ou coletiva está presente também no raciocínio de Stern (2016, p. 144, grifo nosso) acerca da multidão: “A multidão espinozana pode encontrar-se, e frequentemente se encontra, imersa em ideias imaginárias de valores e *finalidades coletivas* [...]”

#### 4.4.1 A análise das formas de governo e seus fins políticos.

Nesse momento, analisaremos como Spinoza concebeu as formas de governo ou regimes políticos, uma das principais problemáticas de sua filosofia política, bem como as finalidades que lhes competem. Para tanto, explanaremos o desenvolvimento dessa questão partindo do *Teológico-Político* ao *Político*. Ao longo da discussão, questionaremos em que medida o pensador holandês mostrou-se inovador em relação à tradicional análise das tipologias das formas de governo<sup>474</sup> e de que forma sua teoria das formas de governo apresenta como critério “avaliativo” (a boa forma ou o fundamento adequado de um governo) o princípio da proporcionalidade em relação ao fim do estado civil.

Nesse sentido, antes de nos adentrarmos na análise sobre as formas de governo nos tratados políticos de Spinoza, façamos algumas considerações introdutórias que nos situarão historicamente para o problema retomado pelo pensador holandês. Ao longo do tempo, a análise das formas de governo geralmente tem partido de duas questões básicas, primeiro, quem governa (um, poucos ou muitos) e de que forma se governa, apresentando, assim, três formas clássicas, a monarquia, a aristocracia e a democracia (as formas boas) e a tirania, a oligarquia e a oclocracia<sup>475</sup> (as formas más ou corrompidas). Citemos alguns exemplos do pensamento político da antiguidade e da modernidade para ilustrar a posição acerca dos tipos de governo. Para Platão, todos os Estados pensados como reais seriam corrompidos, pois há apenas formas más de governos que se sucedem historicamente, e que pioram cada vez mais. Assim, por exemplo, das três formas boas (puras) de governo (monarquia, aristocracia e democracia) passa-se às três formas más (impuras) de governo (tirania, oligarquia e democracia)<sup>476</sup>. O pessimismo de Platão se deve ao fato de que ele vivenciou a decadência da grande democracia ateniense. Assim, para o filósofo grego, a monarquia e a aristocracia constituiriam uma única forma de governo mais adequada para o

---

<sup>474</sup> Como bem observaram Silva & Cardoso (2014, p. 107), em um artigo sobre a análise spinozana das formas de governo, explorando questões que trataremos um pouco adiante: “A tipologia das formas de governo apresentada por Espinosa é diferente das anteriores em vários aspectos: a democracia é considerada a mais natural forma de governo e o verdadeiro poder absoluto – características que costumavam ser reservadas para a ‘monarquia’”, governo de ‘um’, preferencialmente, o ‘melhor’ dentre os homens, que seria um soberano absoluto, acumularia todo o poder. Sua teoria pretende lembrar que a ‘multidão’ – o povo, o maior número – possui uma potência imanente que nunca poderá ser alienada ou transferida. Quando enfatiza a força dos governados ao discutir a proporcionalidade, visa mostrar que apenas quando a multidão toda governa – na democracia – é que existe equilíbrio entre o poder do governante e do governado, e, apenas porque é o mesmo ‘sujeito político’ que cria as leis e normas e a elas se submete é que a obediência é possível e pode ser exigida.”

<sup>475</sup> Não sendo bem uma forma de governo, mas uma situação onde reinaria o exercício do poder ou governo da multidão e da plebe.

<sup>476</sup> Para uma discussão acerca das formas boas e más de governo nos diálogos platônicos, cf. PLATÃO, *A República*, Livro VIII, 2017, p. 361-407.

Estado ideal. Por sua vez, para Aristóteles<sup>477</sup>, as formas boas de governo seriam a monarquia, a aristocracia e a *politia* ou governo constitucional<sup>478</sup>, e, contrariamente, as formas más de governo seriam a tirania, a oligarquia e a democracia; apesar de ser um desvio moderado, a democracia não é, para o estagirita, a melhor forma de governo<sup>479</sup>. Para Aristóteles, a melhor forma de governo seria uma constituição mista, uma mescla de oligarquia e democracia (*Política*, IV).

Nos meados do Renascimento, Maquiavel<sup>480</sup> analisa as formas de governo em *Discursos sobre a Primeira década de Tito Lívio*<sup>481</sup>. Para o pensador italiano, existem três formas de governo, o monárquico, o aristocrático e o popular (suas formas boas), com suas formas más que vão do despotismo à democracia. Já n’*O Príncipe*, Maquiavel reformula a classificação das formas de governo substituindo a clássica tripartição por dois tipos de Estado: o monárquico e o republicano, respectivamente, a vontade de um só e a vontade

---

<sup>477</sup> Aristóteles (1997, p. 91) classificou e definiu as formas de governo, por exemplo, em sua *Política*, Livro III, capítulo 5: “Costumamos chamar de reino uma monarquia cujo objetivo é o bem comum; o governo de mais de uma pessoa, mas somente poucas, chamamos de aristocracia, porque governam os melhores homens ou porque estes governam com vistas ao que é melhor para a cidade e seus habitantes; e quando a maioria governa a cidade com vistas ao bem comum, aplica-se ao governo o nome genérico de todas as suas formas, ou seja, governo constitucional [...]” Quanto às formas desviadas ou corruptas desses regimes, continua o pensador grego, temos “a tirania, correspondendo à monarquia, a oligarquia à aristocracia, e a democracia ao governo constitucional. [...]” (ibidem).

<sup>478</sup> Conforme o estudioso de Aristóteles, Otfried Höffe (2008, p. 233), e que ressalta a aproximação desse termo com o ideal republicano, “A *politia* é a constituição política *tout court*, a ‘pólis política’ ou o ‘estado de cidadãos’, no qual a cidadania, a qual pertence – à qual pertence só uma parte da população – é definida através da participação política em sentido enfático, através do envolvimento no governo. Intermediada pela tradução latina, república, a *politia* está presente em todas as línguas europeias como um ideal que exclui toda constituição que restringe as competências de poder e de ofícios a uma única pessoa ou a um pequeno grupo.”

<sup>479</sup> Na *Política*, Livro IV, capítulo 4, ao falar das espécies de democracia, diz Aristóteles (1997, p. 132), “[...] se a democracia é realmente uma das formas de constituição, é evidente que uma organização desta espécie, em que tudo é administrado por decisões da assembleia popular, não é sequer uma democracia no verdadeiro sentido da palavra, pois decretos não podem constituir normas gerais.” Como observa Höffe (2008), Aristóteles critica sobretudo a democracia radical, que não passa de uma tirania da maioria.

<sup>480</sup> Foi a partir de Maquiavel que a discussão do problema sobre as formas de governo tomou um caminho mais próximo para a nossa atualidade: “A partir de Maquiavel, sobretudo depois da obra *O príncipe*, os termos da discussão se modificam e passam a se encaminhar num sentido mais próximo do atual, em que os julgamentos morais cedem a considerações de eficácia – importa saber se o poder é efetivo, se consegue realizar aquilo a que se propõe – e foi se tornando mais evidente que as formas de governo dos antigos nunca corresponderam à realidade, eram, pois, idealizações ou projetos políticos de grupos específicos que ocultavam o fato básico de que os arranjos de poder exigem sempre mais de ‘um’ para se estabelecerem – embora muitos teóricos se esforçassem para construir uma imagem de soberania absoluta, tornando a resposta para as duas perguntas mais ‘simples’: quem governa? Um. Como governa? Pela força ou com o ‘consentimento’ dos sujeitados ou ‘governados’”. (SILVA & CARDOSO, 2014, p. 100).

<sup>481</sup> Ao lado de *O Príncipe*, o *Discorsi*, constitui uma das principais obras do pensamento político de Maquiavel. A obra constitui-se de comentários aos dez primeiros livros do historiador romano Tito Lívio para falar sobre os problemas da Itália renascentista. Encontramos a discussão do florentino acerca das formas de governo mais precisamente no Livro Primeiro, capítulo 2, do *Discorsi*, que trata das espécies de república e de qual delas pertenceu à república romana: “[...] há três espécies de governo: o monárquico, o aristocrático e o popular;” e como formas corruptas destes, diz: “[...] Deste modo, a monarquia se transforma em despotismo; a aristocracia, em oligarquia; e a democracia em permissividade.” (MAQUIAVEL, 1994, p. 24).



coletiva<sup>482</sup>. A inovação maquiaveliana consiste no não julgamento das formas de governo pela ordem moral, mas pelo êxito. Por sua vez, no advento da modernidade, Hobbes defendeu que há apenas um único soberano detentor de poder supremo e, com isso, não se permitiria realmente distinguir formas de governo (tendo as formas boas, a monarquia, a aristocracia e a democracia, e as formas más, a anarquia, a oligarquia e a tirania)<sup>483</sup>, pois isso não seguiria critérios racionais, mas apenas opiniões, julgamentos subjetivos e passionais contrários ao Estado.

Por fim, Spinoza aparece como mais um pensador político moderno preocupado com a problemática da tipologia das formas de governo, embora esteja ausente em alguns livros voltados para os clássicos da política<sup>484</sup>. Todavia, não menos importante, Spinoza será um teórico bastante inovador nesse ponto. A partir do filósofo holandês, a tipologia das formas de governo é retomada pela tripartição clássica (monarquia, aristocracia e democracia), mas com um tratamento diferente em relação aos seus antecessores. Como os antigos, Spinoza apresenta três formas de governo, apesar da restrição do poder à capacidade de legislar sobre ações, pois o governo pode fazer com que os homens renunciem seu direito de agir segundo a lei, mas não seu direito de raciocinar e de julgar. Ademais, ao analisar as três formas de estado civil, quais sejam, a monarquia, a aristocracia e a democracia, Spinoza buscou estabelecer um critério para saber qual dessas formas melhor atingiriam o objetivo comum a todo estado, qual seja, a paz e a segurança.

---

<sup>482</sup> Conforme vemos no primeiro capítulo (*De quantas espécies são os principados e de quantos modos se adquirem*) de *O Príncipe*: “Todos os Estados, todos os domínios que tem havido e que há sobre os homens foram e são repúblicas ou principados.” (MAQUIAVEL, 1987, p. 5).

<sup>483</sup> Todavia, é um fato que Hobbes figure entre os principais teóricos políticos acerca da tipologia das formas de governo. Assim, temos no *De Cive*, Parte II, capítulo 7, sua discussão sobre monarquia, aristocracia e democracia. Nesse sentido, Hobbes (2002, p. 122) ressalta que, não existe uma forma mista de governo e, como vimos, simpático ao regime monárquico, estabelece este como o mais capacitado para um bom governo: “o monarca, que por natureza é uno, sempre está atualmente capacitado a executar sua autoridade.” (idem, p. 128). O problema das formas de governo, por sua vez, é objeto também de estudo de Hobbes em seu *Leviatã*, Parte II, capítulo 19 (*Das diversas espécies de República por instituição e da Sucessão do poder soberano*): “A diferença entre as repúblicas consiste na diferença do soberano, ou pessoa representante de todos e cada um dos membros da multidão. E como a soberania ou reside em um homem ou em uma assembleia de mais de um, e que em tal assembleia ou todos têm o direito de participar, ou nem todos, mas apenas certos homens distintos dos restantes, torna-se evidente que só pode haver três espécies de república. [...] Quando o representante é um só homem, a república é uma monarquia. Quando é uma assembleia de todos os que se uniram, é uma Democracia, ou governo popular. Quando é uma assembleia apenas de uma parte, chama-se-lhe Aristocracia.” (HOBBS, 2003, p. 158-9).

<sup>484</sup> Como bem notaram Silva & Cardoso (2014) no artigo *Bento Espinosa (1632-1677) e a Teoria das formas de governo*. As autoras pretendem inserir Spinoza no debate acerca da teoria das formas de governo a partir das imprecisões interpretativas de alguns estudiosos, como a análise do filósofo italiano Norberto Bobbio, em seu livro *A Teoria das Formas de Governo*, onde Spinoza está ausente dentre os grandes nomes da política, como Platão, Aristóteles, Maquiavel, Bodin, Hobbes, etc. O pensador holandês também estaria ausente dentre os “clássicos da política”, segundo a coletânea do cientista político brasileiro Francisco Correa Weffort, que inclui pensadores como Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, dentre outros.

Por consequência, explicitaremos a discussão sobre as formas de governo no TTP (principalmente sobre a monarquia)<sup>485</sup> de Spinoza, embora não apareça de forma sistemática e exaustiva como fará posteriormente no TP. Já no prefácio ao TTP, o filósofo holandês demonstra sua preferência do que seria um estado democrático ao falar da república livre em relação à monarquia; o autor da *Ética*, nesse sentido, expressa sua satisfação e “sorte” por viver numa república onde se concede liberdade para pensar, liberdade esta que é condição para a piedade e a paz social:

[...] o grande segredo do regime monárquico e aquilo que acima de tudo lhe interessa é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação e acreditam que não é vergonhoso, mas sumamente honroso, derramar o sangue e a vida pela vaidade de um só homem, em contrapartida, numa República livre, seria impossível conceber ou tentar algo de mais deplorável, já que repugna absolutamente à liberdade comum sufocar com preconceitos ou coactar de algum modo o livre discernimento de cada um. (TTPPref, SO3, p. 7).

Essa passagem pretende distinguir de forma radical o regime monárquico (sobretudo fundamentado na teocracia) enquanto um estado de submissão e servidão voluntária (numa alusão a La Boétie), e a república livre, responsável pela liberdade comum e a salvação do estado. Entretanto, como veremos no TP, Spinoza não reduzirá a monarquia apenas sob o viés da subserviência e da tirania, mas antes apresentará tanto para a monarquia como para a aristocracia, formas menos prejudiciais para o direito natural de todos.

Em seguida, dentre os poucos momentos em que o filósofo amsterdamês escreve sobre os regimes políticos no TTP, temos o capítulo 5 para tornar explícito um dos questionamentos básicos acerca das formas de governo, quais sejam, aquela que diz respeito a quem governa (um só, poucos ou muitos):

[...] o poder, ou está colegialmente nas mãos de toda a sociedade, se isso for possível, de modo que cada um obedeça a si mesmo e não aos semelhantes, ou então, se estiver nas mãos de uns tantos ou até de um só, este terá de possuir algo de superior ao que é comum na natureza humana ou ao menos esforçar-se o possível para que o vulgo se convença de que é assim. (TTP5/9, SO3, p. 74).

Assim, embora não se refira aos regimes monárquico, aristocrático e democrático, Spinoza já nos oferece as formas como o poder soberano se estabelece, seja nas mãos de todos, de alguns ou de apenas um e as consequências disso em relação a quem obedece, como os súditos e os cidadãos. Por sua vez, no emblemático capítulo 16, o autor da *Ética* retoma, mais uma vez, o problema do poder soberano mostrando sua legitimidade independente das diferentes formas de realização: “Quem quer que detenha a soberania – seja um só, alguns ou

---

<sup>485</sup> Quanto ao regime democrático explanado no TTP, por exemplo, trataremos de forma isolada e detalhada no nosso próximo subtópico.

todos os indivíduos – é garantido que goze do pleno direito de ordenar aquilo que quiser.” (TTP16/10, SO3, p. 195). É notável que, nessa altura do texto, Spinoza recusa-se a falar dos fundamentos dos outros regimes políticos além da democracia, considerando desnecessário para o objeto de seu estudo, qual seja, sobre o direito natural, mais precisamente, o direito à liberdade, o que nos faria pensar numa possível indiferença à análise dos demais estados políticos.

Todavia, um pouco adiante, já no capítulo 18 do TTP, o pensador holandês faz algumas considerações acerca da monarquia e a tirania e é justamente nesse momento que nos adverte o seguinte: “[...] Daí o povo mudar tantas vezes de tirano sem nunca abolir a tirania nem substituir o poder monárquico por um outro diferente.” (TTP18/11, SO3, p. 227). Spinoza nos alerta que, muitas vezes, não se busca acabar a tirania pela causa, mas pelos seus efeitos, dando o exemplo da guerra civil inglesa onde ao liquidarem o monarca, mudaram a forma de governar e, depois de derramado muito sangue, reconheceram um novo monarca sob outro nome. O pensador holandês ainda ofereceu outros exemplos, como o império romano cuja tirania vigente provocou agitações e revoltas por parte do povo e o caso dos Estados da Holanda, que teria tido não reis, mas condes que seriam advertidos pelas Cortes soberanas quanto “às suas obrigações, conservando o poder necessário para defender essa prerrogativa e a liberdade dos cidadãos, para se vingarem, caso eles degenerassem em tiranos [...]” (TTP18/14, SO3, p. 227-8).

Como vimos, o tratamento spinozano acerca das formas de governo não apareceu de forma sistemática e detalhada no TTP, o que fará, sem dúvida, na sua obra de maior maturidade política, que é o TP. Será a partir desse escrito político, que agora nos debruçaremos sobre a concepção política de Spinoza acerca das formas de governo monárquico e aristocrático<sup>486</sup>, que apresentam uma discussão “acabada” ou clara em relação ao democrático, apesar do inacabamento da obra. A princípio, poderíamos dizer que somente no TP, o problema das formas de governo será levado adiante como objeto central de estudo político spinozano, ocupando mais da metade do livro. O que torna inovador a análise feita por Spinoza é o tratamento realista com relação à manutenção dos governos de acordo com a experiência e a história; isso o distanciou de modelos idealistas como pregava os antigos<sup>487</sup>.

---

<sup>486</sup> Sobre o regime democrático, a análise spinozana feita no último e inacabado capítulo do TP, faremos um tratamento especial e delimitado no próximo subtópico.

<sup>487</sup> Diferente dos pensadores clássicos, como Aristóteles, Spinoza não começa discursando acerca do melhor ou ideal regime ao pior dos regimes, mas antes, como o poder tem sido legitimado e conservado nas monarquias, nas aristocracias e nas democracias. Como bem observou Chaui (2003, p. 192), “cada um dos capítulos [do TP] dedicados às diferentes formas políticas apresenta cada uma delas um conjunto de instituições capazes de garantir que costumes, leis e práticas sociopolíticas fundem e conservem uma forma política segundo as

Assim, Spinoza não se preocupou apenas com os diferentes regimes políticos possíveis ou reais, mas com a experiência política, que segue como princípio uma universalidade inerente à própria natureza comum dos homens. Ou seja, não há no discurso político spinozano acerca dos tipos de governo, critérios subjetivos e moralistas estabelecidos, por exemplo, por um modelo ideal que não existe em lugar algum. Como Maquiavel, em *O Príncipe*, Spinoza apelou para a experiência<sup>488</sup> e a história da política, analisando as formas como os governos se utilizaram para conservar e legitimar o poder. Essa é a razão pela qual o pensador holandês tomou Maquiavel como modelo, como o que mais determinou os meios pelos quais o príncipe poderia conservar seu império e como o que melhor ensinou sobre os riscos da tirania à liberdade política<sup>489</sup>.

Conforme veremos, quanto à análise das formas de governo, Spinoza não estabelecerá qual a mais perfeita ou ideal governança, caso de uma teleologia política de caráter transcendente e utópica, senão mostrando antes que ela é possível de acordo com a experiência e a natureza humana. Por isso que o pensador holandês se refere a uma melhor forma para cada governo (monárquico, aristocrático ou democrático) a fim de obtermos a forma menos corrupta e menos tirana de cada regime<sup>490</sup>. Podemos dizer que o critério da “melhor forma” de cada governo ressoa o princípio ético spinozano do bem/mal menor e bem/mal maior como vimos anteriormente<sup>491</sup>. Assim, a melhor forma de governo poderia ser também um “mal menor” em relação às ameaças que todo estado sofre interna e externamente e, a partir disso, o fim desse governo que seria almejado como um “bem maior.”

O problema dos regimes políticos será retomado de forma mais sistemática e precisa no *Tratado Político* de Spinoza, mais precisamente, a partir de seu quinto capítulo. Será nesse capítulo, diga-se de passagem, que o filósofo holandês estabelece o fim próprio de

exigências do direito natural, dos tempos e dos lugares, dando-lhe, por um lado, recursos para perceber que o inimigo é sempre interno (o particular ou particulares que pretendam apossar-se da *res publica*) e afastá-lo; [...]”.

<sup>488</sup> “[Spinoza] reivindica uma experiência política igualmente forte e teoricamente alternativa: a experiência que remete aos homens de Maquiavel e de Althusius.” (NEGRI, 1993, p.157).

<sup>489</sup> Dos ensinamentos de Maquiavel que Spinoza extraiu para esses problemas, temos: “Os meios, porém, de que deve usar um príncipe que se move unicamente pelo desejo de dominar para poder fundar e manter um estado, mostrou-os o agudíssimo Maquiavel desenvolvidamente, embora não pareça bastante claro com que fim.” (TP5/7, SO3, p. 296). Em seguida, Spinoza mostra o que entendeu pelo fim do florentino: se teve um fim bom, foi o de ter mostrado como imprudentemente muitos se esforçam para remover a tirania enquanto as causas da tirania são dificilmente removidas. Em suma, Maquiavel mostrou o quanto uma multidão livre deve ser prudente para não confiar sua salvação a um só, correndo o risco de ser vaidoso e de julgar agradar a todos, caindo em ciladas e obrigado “a precaver-se a si mesmo e a armar ciladas à multidão do que a olhar por ela.” (TP5/7, SO3, p. 297). Assim, acreditou Spinoza que o “prudentíssimo” Maquiavel pudesse ter repassado de conselhos úteis à liberdade.

<sup>490</sup> O que Spinoza realmente se preocupa, e isso vale para as três formas conhecidas de regime político, é com a capacidade de moderar a tirania na política. Como bem explica Chauí (2003, p. 254), “[...] tomando como critério republicano do *salus populi*, cada forma política é melhor quanto menor o risco de tirania [...]”.

<sup>491</sup> Cf. E4P65 e TP3/6.

toda sociedade ou aquilo que o estado tem em vista. Como veremos, será esse fim político, na sua natureza imanente, que fundamentará e construirá o estado civil. Spinoza, então, questiona qual seria a melhor maneira de governar um estado:

Como, porém, a melhor regra de vida para se manter tanto quanto possível a si mesmo é aquela que é instituída pelo que a razão prescreve, segue-se que o melhor é tudo aquilo que um homem ou uma cidade fazem estando maximamente sob jurisdição de si próprios [...] *uma coisa é mandar e cuidar da república segundo o direito, outra é mandar da melhor maneira e governar da melhor maneira a república.* (TP5/1, SO3, p. 295, grifo nosso).

Ora, antes de determinar como o estado pode melhor ser governado ou ordenado, Spinoza nos diz de que forma o indivíduo ético mantém-se da melhor maneira quanto a sua vida, ou seja, a partir dos preceitos da razão. Ademais, estabelece como melhor maneira de viver a condição de *sui juris*, como vimos, a jurisdição de si própria. No entanto, o autor da *Ética* ainda não disse de fato qual seria essa “melhor maneira” de mandar e de governar. Nesse sentido, em seguida, o autor anuncia o tratamento central do capítulo, que seria o de explicitar a melhor situação para cada estado, pois como veremos, avaliar a melhor maneira para o estado é também considerar sua forma menos ruim uma vez que não existe um estado perfeito ou ideal. A partir desse momento, nosso filósofo prepara o terreno para a discussão da análise dos governos.

Apresentaremos, por consequência, a análise spinozana acerca dos regimes de governo, especificamente, daqueles que o autor holandês conseguiu concluir na escrita do TP: o governo monárquico e o aristocrático, explanados do sexto ao décimo capítulo. No capítulo 6, Spinoza investiga se o poder de um só seria estável para promover, por exemplo, a paz e a concórdia, embora, segundo a experiência, alguns poderes concentrados nas mãos de um só tenham sido duráveis, como foi o caso dos turcos. (TP6/4). Chega-se até a conclusão, além disso, que os estados populares ou democráticos, pela história, sofreram mais revoltas e alterações em relação aos governos monárquicos. No entanto, quando esse estado governado por um só promove algo diferente da paz (tido como ausência de guerra, embora seja também concórdia ou união de ânimos) mais se aproxima da servidão, pois há a transferência de todo o poder para um só: “Estão, sem dúvida, muito enganados os que creem que pode acontecer um sozinho obter o direito soberano da cidade. [...] a potência de um só homem é, de longe, incapaz de sustentar tão grande peso.” (TP6/5, SO3, p. 298). Com isso, sendo a potência de um só inferior à potência coletiva (multidão), constituída por vários indivíduos, a monarquia deve está subordinada a alguns condicionantes, pois ao eleger um rei, precisa-se do auxílio de comandantes, conselheiros ou amigos, a quem confie à salvação de todos no estado. Embora isso configure, para Spinoza, uma prática aristocrática da monarquia, isso seria preferível à

soberania de um rei sozinho. O estado monárquico tem como inimigo tanto seus cidadãos como seus inimigos, pois “os bons, de fato, são raros.” (TP6/6, SO3, p. 299).

Em seguida, Spinoza mostra a necessidade de fundamentos firmes para a monarquia, sobretudo para que ela não se transforme numa tirania; alerta, então, contra a concentração de todo o direito da cidade para o poder soberano do rei, o que implicaria na menor jurisdição deste. Isso acontece quando a condição dos súditos é miserável e quando o direito da cidade é transferido absolutamente para o rei:

Assim, para estabelecer corretamente um estado monárquico é necessário lançar fundamentos firmes [*stabiliendum fundamenta*] sobre os quais ele seja edificado e dos quais resulte a segurança do monarca e a paz da multidão, de tal modo que o monarca esteja tanto mais sob jurisdição de si próprio quanto mais atender à salvação da multidão. (TP6/8, SO3, p. 299).

Dentre esses fundamentos<sup>492</sup> firmes, temos a fundação e a fortificação de uma ou várias urbes onde todos os cidadãos gozem dos direitos igualmente (TP6/9). Em relação ao exército, este deve ser formado só por cidadãos e que estejam armados, passando por preparações militares em determinados períodos do ano. (TP6/10). Em seguida, o filósofo holandês explica que todos os cidadãos (como agricultores), dividem-se em famílias de acordo com nome e insígnia e todos os nascidos destas famílias devem ser admitidos no número dos cidadãos e seus nomes serem inscritos na sua família. Desses cidadãos, há uma exceção: “os que são mudos, ou dementes, os criados e os que vivem de algum ofício servil.” (TP6/11, SO3, p. 300). Mesmo em tempo de paz, as urbes devem está munidas como se estivessem em guerra e ter navios e instrumentos bélicos preparados. Quanto aos conselheiros do rei, diz o autor da *Ética*, devem ser numerosos e escolhidos exclusivamente entre os cidadãos. (TP6/15). Um conselheiro é escolhido pelo próprio rei a cada 5 anos por família a fim de evitar que o conselho seja composto ou por novatos inexperientes ou veteranos e especialistas nos assuntos. (TP6/16). A tarefa deste conselho é defender direitos fundamentais para o estado, aconselhar o que deve ser feito, a fim do rei decidir sobre o bem público e para que o que este decida seja antes de conhecimento do conselho. O conselho também deve promulgar as instituições ou decretos do rei e cuidar das execuções do rei. Será a partir do conselho (o corpo da cidade) que os cidadãos terão acesso ao rei (a mente da cidade). O conselho também cuida da educação dos filhos do rei (TP6/20), tendo eles conhecimento do regime, dos fundamentos e a situação da cidade.

No que se refere aos conselheiros da justiça, há a necessidade de formação de um conselho de juristas cuja função é dirimir os litígios e aplicar penas aos delinquentes.

---

<sup>492</sup> Como bem observa Aurélio (2003, p. 51) na nota 5 do TP6, esse uso da alegoria aos fundamentos para explicar a constituição e manutenção dos estados tem uma influência nítida em Maquiavel.

(TP6/26). Quanto à função da guerra e o direito de guerra na monarquia, diz Spinoza, a guerra só deve ser realizada tendo a paz como causa e, uma vez acabada, se deponham as armas. Utilizando-se desse direito de guerra (*jure belli*), submetendo o inimigo, deve ser estabelecido condições para a paz a fim das urbes não serem tomadas como cativo ou se conceda ao inimigo o resgate por um preço (em casos de este aceitar aliança de paz) ou então conduzirem os habitantes para outro lugar. (TP6/35). Um pouco diante, o filósofo holandês estabelece alguns deveres que cabem ao rei e aos cidadãos. O rei, por exemplo, só pode tomar como mulher uma cidadã “na condição, porém de os parentes chegados da mulher, se ele casar com uma cidadã, não poderem desempenhar nenhum cargo da cidade.” (TP6/36, SO3, p. 306). O estado deve ser indivisível, assim, se o rei tiver vários filhos, sucederá, por direito, o que for mais velho não estando dividido o estado entre eles. Mais ainda, é determinado as filhas não herdarem o estado. (TP6/37). Assim, não se admitindo num estado monárquico herdar-se uma mulher, quando o rei morre sem deixar filhos homens, o herdeiro só poderá ser o mais próximo de sangue real; caso excepcional para o casamento com uma mulher estrangeira. Os cidadãos, por sua vez, têm como dever acatar todas as ordens do rei ou éditos promulgados pelo magno conselho “[...] ainda que os creia os mais absurdos, ou ser por direito coagido a isso.” (TP6/39, SO3, p. 307).

Por fim, quanto à religião praticada num governo monárquico, Spinoza é categórico ao afirmar que nenhum templo religioso deve ser custeado pelas cidades e que não deve ser estatuídos direitos ante as opiniões dos cidadãos, somente em casos de sedição e subversão para os fundamentos da cidade. Com isso, a prática religiosa mediante a utilização de templos, deve ser feita à custa dos particulares, embora o rei, em seu palácio, contemple seu próprio templo para praticar sua própria religião. (TP6/40).

O sétimo capítulo do TP dá continuidade ao anterior, mas também reforça a proposta spinozana de estabelecer uma melhor forma ou menos ruim para a monarquia. Spinoza propõe demonstrar em ordem seus fundamentos. Inicialmente, nos diz sobre os direitos firmes que nem o rei pode aboli-lo. Com efeito, nenhum monarca é escolhido sem condições expressas. Por conseguinte, os fundamentos do estado são como que decretos eternos do rei. Mas os reis, diz Spinoza, não são deuses e sim homens que se deixam pelo “canto das sereias”. Para que o estado monárquico seja estável, é necessário que todo o direito esteja sob a vontade do rei explicitada, mas nem toda a vontade do rei é um direito. (TP7/1, SO3, p. 307). Quem detém o estado deve conhecer sempre sua situação e condição a fim de garantir a salvação comum de todos e velar pelo útil da maior parte dos súditos. Mas o rei sozinho, como dito acima, não pode olhar para todos, para isso, ele precisa de conselheiros

que conheçam o estado das coisas, o auxiliem a fim de que o estado ou a cidade sejam constituídos por uma só e mesma mente. (TP7/3). Todavia, visto que a maioria dos homens busca pelo interesse próprio conforme o esforço de conservar-se sem visar às coisas de outrem, devem ser escolhidos para conselheiros aqueles cujos interesses privados dependam da paz e da defesa comum de todos.

Cada um prefere governar a ser governado razão pela qual uma multidão inteira nunca transferiria seu direito para poucos ou para um só, pois a multidão só transferiria livremente seu direito a um rei, se algo fosse impossível ter em seu poder. Seria uma insanidade escolher um rei por causa de guerra, pois teríamos sucesso na guerra, mas seríamos escravos na paz. Diferentemente, num estado democrático, a virtude de um soberano se expressaria mais na paz que na guerra. Há como lei suprema a salvação do povo, ou seja, o supremo direito do rei, que pode escolher uma das opiniões expressas no conselho, mas não toda a mente do conselho. Se todas as opiniões do conselho fossem deferidas pelo rei, este favoreceria sempre as pequenas cidades que têm menos votos. (TP7/5). Retomando uma ideia da *Ética*, para Spinoza, somos todos atraídos pela glória. (TP7/6). No que se refere ainda sobre a paz e a concórdia, diz o autor da *Ética*, é importante que os cidadãos não possuam bens imóveis diante do perigo de uma guerra iminente, pois cada um só defenderá a causa de outrem se com isso consolidar o que é seu. (TP7/8).

Conduzido pelo medo da multidão e pela generosidade de ânimo para atender ao interesse público, o rei concordará com a opinião que for mais útil à maior parte do estado. Além disso, ele conciliará as demais opiniões discrepantes a fim de atrair todos a si e desta forma, o rei terá jurisdição de si próprio e terá o estado se atender à salvação comum da multidão. A potência do rei tem como base o número de soldados para realizar medo aos súditos e sua virtude e lealdade. Para que os cidadãos sejam reconhecidos pelo rei acima de quais quer outros, é necessário que o exército seja formado por cidadãos pertencentes ao conselho. Caso contrário, os cidadãos serão subjugados e inseridos nos fundamentos da guerra com contrato de soldados mercenários. (TP7/12). O maior perigo para o rei vem dos que lhe são próximos, além disso, quanto menos forem os conselheiros e mais potentes forem, maior é o perigo ao rei de que estes transfiram o poder do estado para outro. Por outro lado, um maior número de conselheiros só representa perigo ao rei se este tirar-lhes a liberdade, assim como também ofenderia todos os cidadãos. Citando Antonio Perez (Secretário de Filipe II da Espanha), diz Spinoza, que utilizar-se do estado absoluto é perigoso ao príncipe, pois é odioso para os súditos e contrário às instituições humanas e divinas. (TP7/14). Acresce-se, ainda, dentre os fundamentos do estado monárquico, defendido no capítulo anterior, a manutenção



do estado pelo rei, a liberdade e a paz aos cidadãos e a importância do supremo conselho. (TP7/15).

No que se refere à liberdade civil na monarquia, diz Spinoza, que os cidadãos são potentes para defender sua liberdade e sua jurisdição de si próprios se sua cidade estiver fortalecida e segura. Por conseguinte, o exército deve ser constituído somente pelos cidadãos. Um homem armado tem mais jurisdição de si próprio que um desarmado<sup>493</sup>. Os cidadãos não suportam, por exemplo, impostos sobre o recrutamento de soldados mercenários, muitas vezes, ociosos. Para a segurança do estado, é necessário que os comandantes militares sejam escolhidos dentre os conselheiros do rei e que já desempenharam tal papel; homens maduros que prefiram coisas mais seguras. Os cidadãos se distinguem entre si pelas famílias que devem ser escolhidas um número igual de conselheiros. Para Spinoza, a potência e o direito de um estado se medem pelo número de cidadãos, e é desta forma que deve ser estabelecida a igualdade entre os cidadãos. (TP7/18). Mas há um problema advindo do estado natural: os homens buscam seus direitos de ter determinado solo e o que puderem estar ligados, pois faz parte do direito comum da cidade e dos cidadãos reivindicar a liberdade de terem uma residência. Assim, também são todos aqueles que, no estado natural, esforçam-se em se defender para serem livres. No estado civil, porém, todos os cidadãos são como um homem no estado natural. Entretanto, são os juízes, os conselheiros e pretores, que se dedicam mais aos outros que a si. Caso contrário, diz Spinoza, se somente uma parte dos cidadãos é escolhida para uma milícia, eles serão reconhecidos pelo rei como superiores aos demais e, desta forma, o estado monárquico entraria num estado de guerra onde todos se discordariam. (TP7/22). Aqueles que, pelo sangue, são mais próximos do rei devem se distanciar deste seja em assuntos de guerra, pois devem tratar apenas da paz e da tranquilidade do estado. Como dito, quanto mais o direito de estado é transferido a um só, mais facilmente ele pode ser transferido de um para outro. (TP7/23).

Um pouco adiante, Spinoza defende que a forma do estado monárquico deve ser una e idêntica; o rei deve ser um só (escolha feita pela multidão e que deve ser eterna) e o estado deve ser indivisível. No entanto, o rei não pode entregar o poder a quem quiser, pois ele só tem força jurídica enquanto detiver o gládio da cidade, ou seja, o direito do estado

---

<sup>493</sup> Somente na monarquia o povo deve estar armado por conta da maior probabilidade de tirania por parte do soberano, coisa que não acontece, conforme veremos, com a mesma frequência na aristocracia e muito menos na democracia. Sobre essa importância das armas para os cidadãos, em seu texto *O Povo em armas – democracia e violência em Spinoza*, Mendes (2011, p. 147-8) assim colocou: “[...] para Spinoza, o povo armado é a base de sustentação segura de qualquer regime político e, ao mesmo tempo, garantia da preservação da liberdade, já que possibilita à multidão resistir à violência do soberano.”

define-se pela potência. O rei pode ceder o reino, mas não entregar o estado a outro a não ser pela vontade da multidão. É a potência da cidade, por exemplo, que determina quem é dono de certos bens. Mas o rei é o próprio direito civil e a própria cidade, pois morrendo o rei, morre certa forma a cidade e, assim, teríamos um retorno ao estado natural. Com isso, ninguém sucede por direito o rei, se a multidão não determinar quem irá lhe suceder. (TP7/25). Também ninguém pode transferir para outro o direito de religião (de prestar culto a Deus). Spinoza, por fim, demonstra como fundamento do melhor estado monárquico a instituição desse pela multidão livre. (TP7/26). Segundo o autor da *Ética*, nenhum estado se instituiu e seguiu todas as condições expostas por ele no TP, mas a experiência prova que esta é a melhor forma do estado monárquico onde a multidão conserva sob o rei uma liberdade ampla desde que faça da potência do rei a potência da multidão; esta é a única regra para o fundamento do estado monárquico. (TP7/31).

Dando sequência à análise dos regimes, Spinoza no seu TP, do capítulo oitavo ao décimo, tratou da aristocracia, dos seus vícios e virtudes e de seus fundamentos para uma melhor forma. O oitavo capítulo aparece com uma peculiaridade em relação aos demais, pois há nele uma descrição<sup>494</sup> que enfatiza o objetivo central, qual seja, a forma como deve ser constituído o estado aristocrático e de como ele seria superior e absoluto em relação à monarquia, sendo mais apto à liberdade. Nesse capítulo, propõe-se como objetivo principal aquilo que servirá para a manutenção da aristocracia, que é definida como o estado “detido não por um só, mas por alguns escolhidos dentre a multidão, a quem de ora em diante chamaremos patrícios [*patricios*].” (TP8/1, SO3, p. 323). Spinoza analisa a aristocracia em relação à democracia: “no aristocrático o direito de governar depende unicamente da escolha, ao passo que no democrático ele depende acima de tudo de um certo direito inato ou adquirido por fortuna, como a seu tempo diremos.” (TP8/1, *ibid*). O estado é dito aristocrático, em sua totalidade, quando ninguém, além dos escolhidos, esteja incluído no número de patrícios. Nisso, há o risco de que, se existirem apenas dois desses patrícios, cada um tentará estar acima do outro dependendo de suas potências e é assim que o estado pode ser dividido em várias partes. Segue-se que a estabilidade da aristocracia dependerá da grandeza do estado na determinação do número mínimo de patrícios. Para o filósofo holandês, os patrícios costumam frequentemente ser cidadãos de uma só urbe, a capital de todo o estado,

---

<sup>494</sup> “De como o estado aristocrático deve ser constituído por um número grande de patrícios. Da sua superioridade e de como ele se aproxima mais do estado absoluto que o monárquico e, por esse motivo, é mais apto para conservar a liberdade.” (TP8, SO3, p. 323). Todavia, essa descrição, como observa o pesquisador spinozano Aurélio (2003, p. 87), nota 1 ao TP8, provavelmente seria um acréscimo dos editores da *Opera Posthuma*, bem como o subtítulo geral da obra.

de forma que a cidade ou república (*civitas sive respublica*) tome o nome desta, como era em Roma e Veneza, por exemplo. A seguir, Spinoza expõe teses a favor da aristocracia e que contrariam o governo monárquico analisado anteriormente. A potência de um só homem é incapaz de manter um estado e este mesmo homem sozinho é mortal. Comparado à concentração e à transferência de direito para um só rei, os conselhos mais numerosos teriam potência maior para manter o estado. O estado monárquico seria precário, pois o rei vive pouco, adocece e envelhece enquanto a potência do conselho, pelo contrário, mantém-se a mesma. (TP8/3). Ademais, a vontade de um único homem é bastante variável e inconstante de maneira que o direito da monarquia é a vontade do rei. Mas nem toda a vontade do rei é direito, o que não acontece na vontade de um conselho grande.

Spinoza ressalta, contudo, que no estado aristocrático, embora difira da monarquia, ele ainda não concede consulta à multidão, como o direito desta de deliberar ou votar, pois toda a vontade do conselho é um direito absoluto e “seus fundamentos devem assentar só na vontade e no juízo deste conselho, não na vigilância da multidão, uma vez que ela está afastada tanto das deliberações como das votações.” (TP8/4, SO3, p. 325). Com isso, a melhor instituição da aristocracia tem como fim garantir um estado absoluto, ou seja, onde a multidão tema o menos possível e tenha uma liberdade senão a que lhe é necessariamente atribuída pela constituição do estado, “um direito, não tanto da multidão quanto de todo o estado, que só os aristocratas reivindicam e conservam como seu.” (TP8/5, SO3, p. 326). Spinoza exemplifica, então, alguns critérios para que o estado aristocrático supere o monárquico e, além disso, cumpra sua finalidade maior, qual seja, a conservação da paz e da liberdade. Para isso, é preciso “fundar e fortificar uma ou várias urbes” (TP8/8, SO3, p. 327). Em relação ao exército na aristocracia, não há a busca por igualdade de todos, mas apenas de alguns, os patrícios (a própria potência destes é maior que a da plebe e dos cidadãos). Como vimos anteriormente, nosso filósofo já defendia a ideia de que, num estado civil, o exército deveria ser composto principalmente por cidadãos e não por estrangeiros (mercenários). Nesse contexto do estado aristocrático, seria preciso uma lei que proibisse os patrícios de contratar soldados estrangeiros seja para a defesa ou para reprimir revoltas ou para qualquer outro motivo. Vimos também acima que, na aristocracia, o súdito não tem direitos como deliberar e votar e, por conta disso, seriam considerados, certa forma, como estrangeiros e “por isso, não devem ser contratados para o exército em condições piores que os estrangeiros.” (TP8/9, SO3, p. 328).

Por consequência, e no que toca aos fundamentos e atribuições do conselho supremo aristocrático, dentre seus objetivos temos, por exemplo, a conservação da igualdade

entre patrícios a fim de atender ao bem comum (*communi bono*) e o aumento da potência dos patrícios em relação ao da multidão, mas de maneira que esta não sofra algum prejuízo. A primeira dificuldade para estes objetivos está no fato de que os homens são invejosos e inimigo uns dos outros causa também de retrocessos entre os tipos de estado. É essa inimizade que permitirá um retrocesso nos regimes: “Julgo que seja por isso que acontece os estados democráticos mudarem para aristocráticos e estes, finalmente, para monárquicos.” (TP8/12, SO3, p. 329). Assim, isso mostraria que, a maior parte das aristocracias foram antes democracias, ou seja, uma multidão em busca de novas terras e que, ao encontrá-las e cultivá-las, obtiveram integralmente o direito igual de mandar já que ninguém se entregou voluntariamente a outrem o mando. (TP8/12). Em seguida, Spinoza anuncia as leis que conservariam esse estado aristocrático: “A primeira lei deste estado deve ser a que determina a proporção do número de patrícios relativamente à multidão.” (TP8/13, SO3, p. 229-230). O filósofo holandês nos diz também sobre o papel dos dirigentes ou Príncipes (TP8/18) e dos síndicos (TP8/20), que devem ser escolhidos também vitaliciamente. Os síndicos têm como tarefa vigiar para que os direitos do estado se conservem inviolados. Além dos síndicos, há um segundo grupo no conselho supremo, que forma o senado (*senatum*) cuja tarefa é tratar dos assuntos públicos, como promulgar os direitos do estado, ordenar as fortificações das cidades, conceder patentes ao exército, impor tributos aos súditos, entre outras incumbências. (TP8/29). Para o filósofo holandês, na aristocracia, o poder soberano está nas mãos de todos os patrícios, mas a autoridade pertence aos síndicos e às decisões e propostas discutidas no senado. (TP8/44).

No capítulo 9 do TP, temos um reforço sobre a análise do estado aristocrático, mas mostrando outras possibilidades para a sua fundamentação o que nos conduziria à ideia de que Spinoza defende outra aristocracia superior, pois até então, diz nosso filósofo, foi analisado o estado aristocrático relativo a uma só urbe, capital de todo o estado, mas agora, pretende tratar daquele que é detido por várias urbes e que seria mais preferível. (TP9/1). Nesse contexto, as urbes estão associadas e unidas como constituintes de um único estado e não como confederadas. Como cada urbe possui formas diferentes de direito de acordo com a extensão de suas potências, é certo que possa haver uma desigualdade: “[...] a potência de cada urbe constitui uma parte já grande da potência do próprio estado, tanto maior quanto maior é a urbe, e por isso não podem ter-se todas por iguais.” (TP9/4, SO3, p. 347). Quanto aos patrícios de cada urbe, eles têm o direito soberano sobre a sua urbe de acordo com o conselho supremo podendo, assim, fortificar e ampliar suas muralhas, impor taxas, criar leis, ab-rogá-las e fazer tudo aquilo em prol da conservação e desenvolvimento da urbe. Todavia,

quanto aos assuntos comuns do estado, há a necessidade de um senado. (TP9/5). Os senadores são escolhidos pelos patrícios de cada urbe, um determinado número de senadores. (TP9/6).

Além dos senadores, cabem aos patrícios a escolha dos chefes das coortes e os tribunos do exército, pois cada urbe precisa de certo número de soldados para a segurança comum do estado. (TP9/7). Em seguida, Spinoza conclui porque esse estado aristocrático possui fundamentos melhores e mais sólidos que o analisado anteriormente:

Que a sua condição seja melhor do que a daquele que tem o nome de uma só urbe, concludo-o pelo seguinte: os patrícios de cada urbe, por mor da humana cupidez, procurarão, tanto na urbe como no senado, manter e, se possível, aumentar o seu poder; assim, esforçar-se-ão quanto puderem por atrair a si a multidão e, conseqüentemente, levar por diante o estado, mais através de favores do que do medo, e por aumentar o seu número; de fato, quanto maior for o seu número, mais senadores (*pelo art. 6 deste cap.*) do seu conselho escolhem e, conseqüentemente (*pelo mesmo artigo*), mais direito manterão no estado. (TP9/14, SO3, p. 351-2).

Apesar de algumas discordâncias e invejas de urbes entre si, Spinoza afirma que se são poucos os que decidem tudo de acordo apenas com seu afeto, a liberdade e o bem comum perecem. (TP9/14). Assim, é preferível que o estado aristocrático esteja no poder de várias urbes, pois neste estado os cidadãos são mais potentes e temem menos. Para o filósofo holandês, neste estado, “a liberdade é comum a várias. Porque onde reina só uma urbe, só se atende ao bem das restantes na medida em que for do interesse daquela que reina.” (TP9/15, SO3, p. 352-3).

Por fim, depois de analisar nos capítulos anteriores (oitavo e nono) os fundamentos dos dois tipos de estado aristocráticos, Spinoza pretende, no décimo capítulo do TP, verificar se a aristocracia pode assumir outra forma ou se ela pode dissolver-se. Sobre a causa dessa dissolução na aristocracia, o autor holandês recorre ao “agudíssimo florentino” que:

observa nos *Discursos sobre Tito Lívio*, III, 1, a saber, que ao estado, tal como ao corpo humano, *todos os dias se agrega alguma coisa que, de vez em quando, necessita de cura*. Daí que seja necessário, diz ele, que de vez em quando aconteça alguma coisa através da qual o estado seja reconduzido ao seu princípio, onde começou a estabilizar-se. Se tal não acontecer em devido tempo, os vícios crescem a um ponto que já não podem extirpar-se sem extirpar com eles o próprio estado. (TP10/1, SO3, p. 353, grifo do autor).

Assim, Spinoza propôs alguns remédios (*remedium*) para este problema que poderiam contribuir à conservação do estado. O primeiro seria mediante a nomeação, a cada cinco anos, de um ditador supremo (*supremus dictator*) durante um ou dois meses, com o direito de investigar, julgar, estatuir sobre o que os senadores praticam e cada um dos funcionários e restituir todo o estado. Nesse estado aristocrático, o medo do suplício ou dano deve ser colocado tanto aos que governam como aos que são governados a fim de que não

seja lícito pecar impunemente ou com lucro. O poder desse ditador é absoluto a ponto de nenhum cidadão poder temê-lo. A partir disso, seu poder se transforma numa monarquia mesmo que breve. Como adverte o pensador holandês, se esse poder ditatorial for eterno e estável, “a salvação e a conservação da república estarão extremamente inseguros.” (TP10/1, SO3, p. 354). Sendo assim, para que o ditador não seja tirano, fazem-se necessários alguns deveres, como por exemplo, que sejam proibidos de ir para outros cargos do estado, não poderem pagar estipêndios à milícia, preferir coisas presentes e seguras ao invés de novas e arriscadas. Ademais, devem ser temíveis não aos bons, mas aos maus. (TP10/2).

Ao analisar os fundamentos das duas aristocracias, Spinoza constata que, em ambas, o número de governantes é suficientemente grande, o que garante que a maior parte dos ricos tenha acesso ao governo e às honras do estado. (TP10/7). Em seguida, o autor da *Ética* explicita de que maneira a aristocracia poderia manter-se de forma que promovesse aos seus cidadãos mais liberdade e não servidão. Os homens devem ser conduzidos por si mesmos, pelo amor da liberdade (*libertatis amore*)<sup>495</sup>, e não por outros, ou seja, precisam viver de acordo com seu engenho e sua livre decisão. (TP10/8). O estado para ser estável e eterno (e isso se referindo à aristocracia), precisa garantir que os seus direitos sejam invioláveis (TP10/9), pois estes são considerados “a alma do estado”. O direito não se apoia somente pela razão (o que o tornaria fraco e vencível facilmente), mas também pelo afeto comum (medo ou esperança), tornando-o invencível. No entanto, diz Spinoza, como já havia postulado na Parte V da *Ética*, quanto à força do afeto, não há um afeto que não seja vencido por outro mais forte e contrário. (TP10/10). Com isso, o décimo capítulo, em geral, reforça que o estado quer seja detido por uma só urbe ou por várias, pode ser eterno e não ser dissolvido por uma causa interna ou assumir outra forma que o corromperia se seguida essas observações spinozanas.

#### ***4.4.2 Absolutum imperium: o mais natural dos governos***

Anteriormente vimos que, com base na leitura do TP, a análise empreendida sobre as formas de governo (monarquia e aristocracia) desembocou no inacabado capítulo 11 (que ainda não explicitamos), que seria destinado ao estado democrático e suas variações. Todavia, longe de tornar a questão da democracia uma incógnita, problema que levou alguns

---

<sup>495</sup> Como vimos no nosso capítulo 2, na ética spinozana, o *Libertatis amore* se refere à moderação dos afetos e apetites. Cf. E5P10S. Assim como na ética, o amor da liberdade tem um papel na política enquanto resistência e potência de agir frente às submissões e servidões que impactam o corpo político (a potência da multidão).

pesquisadores a não incluir Spinoza dentre os teóricos da democracia<sup>496</sup>, buscaremos nesse ponto, compreender de uma forma geral o que o pensador seiscentista holandês entendeu e problematizou por democracia, a partir da análise conjunta das obras TTP e TP. Veremos que não é sem razão que trataremos do estado democrático spinozano de forma mais enfática em relação aos demais tipos de governo, uma vez que, a defesa *sui generis* do autor da *Ética* pela democracia é um elemento fundamental da sua filosofia política.

Começemos, então, pelo *Teológico-Político*, mais precisamente na sua parte política, por exemplo, nos capítulos 16 e 20. Com isso, podemos notar que, embora o objeto de estudo sobre a democracia esteja longe de ser exaustivo nessa obra, veremos que nela, mais do que no TP, se confirmará a preferência do autor pela democracia<sup>497</sup>. Após Spinoza discutir, no capítulo 16, sobre os fundamentos do estado civil e sobre o direito natural, a partir da história da formação do estado hebraico por um governo teocrático, ele acredita ter esclarecido o que considera serem os fundamentos do estado democrático. Mas por que a ênfase nesse regime político? Afinal, diferentemente do TP, o pensador holandês, no TTP, não realizou nenhuma análise sistemática sobre a classificação dos estados (monárquico, aristocrático e democrático).<sup>498</sup> No entanto, nosso autor se justifica nesses termos: “Se preferi falar em vez dos outros [estados], é porque me parece o *mais natural* e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a cada um.” (TTP16/10, SO3, p. 195, grifo nosso). Ora, a partir disso, consagra-se a tese segundo a qual a democracia, para Spinoza, é o mais natural dos regimes<sup>499</sup>. Mas o que isso quer dizer? Longe de representar uma teleologia inscrita na natureza ou um destino final dos homens, quer dizer que, aliado à ontologia do necessário e ao naturalismo spinozano, o mais natural nos remete aquilo que está mais

---

<sup>496</sup> Conforme observou Ezequiel Ípar, em seu artigo *De la naturaliza y la eventualidade de la Democracia (en la Política de Spinoza)*, 2014, p. 69, tradução nossa: “Uma ausência similar se pode encontrar em revisões críticas contemporâneas das teorias da democracia como as de Jürgen Habermas ou David Held. Desde um ponto de vista filosófico ou sociológico, ambos ignoram completamente o nome de Spinoza no momento de reconstruir a genealogia do conceito moderno de democracia.”

<sup>497</sup> Como bem observou Negri (2016, p. 47), sobre o tema da democracia no TTP e no TP, o problema do estado democrático no TP será uma remissão, juntamente com um pensamento mais maduro, de tudo o que foi narrado sobre democracia no TTP.

<sup>498</sup> O que ele denominou, como vimos no TP, de os três “gêneros do estado civil”.

<sup>499</sup> Segundo J. Lagrée e P-F Moreau (2012, p. 521), a ideia da democracia como o mais natural regime em Spinoza teria resquício na teoria política de Pieter de la Court (1618-1685) segundo a qual, como afirmara em sua obra *Balace politique*, a democracia é a forma primitiva e a mais legítima de governo. Ainda nesse contexto, conforme interpretará alguns estudiosos spinozanos, como Chauí (2003, p. 236), a expressão “‘mais natural’ significa não só concreticidade, isto é, o natural consiste na riqueza das determinações de uma realidade quando apreendemos a sua causa interna ou razão produtora, como também significa o que está mais de acordo com a condição humana quando definida pelo direito natural.” Por sua vez, como bem ressaltou Aurélio (2014, p. 66), “Ser o mais natural dos regimes não equivale a ser o destino da humanidade. Nada mais estranho a Espinosa do que a escatologia que irá predominar, sob diversas formas, no pensamento dos séculos XIX e XX.”

próximo da realidade imanente e, portanto, de Deus, e, conseqüentemente, da natureza dos modos finitos.

O mais natural também diz respeito àquilo que pertence à natureza (às leis necessárias) de cada ser. No caso do homem, como diz o autor holandês, a democracia é o mais natural em relação a sua liberdade, bem como ao direito natural ou potência que todos os seres possuem, e isso seria o que a natureza reconhece a cada um. Mais ainda: a democracia é o mais natural para o indivíduo porque este, antes da instituição do estado civil, vivia em estado natural e mesmo inserido no direito civil, como vimos, ele não aliena sua essência (*conatus*) originária. Para Spinoza, na democracia, ninguém transfere o seu direito natural para outrem a ponto deste não ser mais consultado; contrário a isso, há uma transferência de direito, de fato, mas em vista da “maioria do todo social” na qual ele faz parte. Nesse estado democrático, todos os homens continuam iguais como no estado de natureza<sup>500</sup>. Em seguida, reforça Spinoza a sua preferência pela democracia considerada a que “melhor se presta ao objetivo que eu me propus, a saber, a utilidade para o Estado da manutenção da liberdade.” (TTP16/10, SO3, p. 195). Assim, vemos que a democracia, além de está intimamente ligada à própria configuração ontológica do homem, é a situação de estado onde se permite que o indivíduo exerça melhor sua potência, assim como, o seu exercício de liberdade.

No capítulo 20, por sua vez, Spinoza retomará sua teoria da democracia de forma mais elucidativa, pois demonstrará claramente suas conseqüências positivas para um estado civil que almeje ser livre quanto ao pensamento e à expressão, a liberdade de opinião como veremos mais detidamente quando tratarmos da finalidade imanente do estado democrático. Nas palavras do pensador holandês:

Com efeito, num *Estado democrático* (que é o que mais se aproxima do estado de natureza), todos, como dissemos, se comprometeram pelo *pacto* a sujeitar ao que for comumente decidido os seus atos, mas não os seus juízos e raciocínios; quanto menos liberdade de opinião se concede aos homens, mais nos afastamos do estado mais parecido com o de natureza e, por conseguinte, mais violento é o poder. (TTP20/12, SO3, p. 245, grifos nossos).

Assim, vemos em que medida a democracia está próxima do estado de natureza, mesmo quando aqui Spinoza utilize ainda da lógica jusnaturalista do *pacta sunt servanda*<sup>501</sup>. No

<sup>500</sup> Observe-se que essa analogia da democracia com o estado natural não diz respeito ao estado de conflito entre afetos contrários, bem como à instabilidade da manutenção do direito natural frente à violência mútua, características essas do estado de natureza. A democracia aproxima-se do estado natural do homem quanto à maior proporcionalidade do direito natural e a capacidade de uma maioria realizar livremente suas potências.

<sup>501</sup> Embora Spinoza utilize ainda o termo pacto, este se relaciona apenas no contexto da opinião ou daquilo que é passivo de ser revogado. Como bem assinala Aurélio (2003, p. 375), na nota 6 ao TTP20, diferenciando o pensamento spinozano da teoria do contrato social de Rousseau: “[...] Espinosa, mesmo quando trabalha com a noção de contrato, situa-o no plano da opinião, sempre revogável porque não assistida por uma racionalidade como a que aparece hipostasiada na ‘vontade geral’.”



entanto, como vimos anteriormente da crítica spinozana ao contratualismo, esse pacto não pode coibir os juízos e os raciocínios dos cidadãos, pois o que está em jogo e que deve permanecer inalienável é a liberdade de opinar. Por consequência, retirando o direito de julgar dos homens sobre qualquer coisa, retira-se, ao mesmo tempo, por meio de um poder repressor e violento, a própria natureza humana.

Alguns anos depois da publicação do TTP, temos a redação da segunda obra de filosofia política de Spinoza, a saber, o *Tratado Político*, que retoma, mesmo com suas limitações (inacabamento), o tema da democracia com um pensamento ainda mais maduro. A questão da democracia surgirá, enfim, no último e inacabado décimo primeiro capítulo do TP. O autor da *Ética* não poupará esforços para classificar a democracia como o estado mais absoluto (*absolutum imperium*):

Passo, enfim, ao terceiro e totalmente absoluto estado [*omnino absolutum imperium*]<sup>502</sup>, a que chamamos democrático. Dissemos que a sua diferença em relação ao aristocrático consiste antes de mais em que, neste último, depende só da vontade e livre escolha do conselho supremo o ser nomeado este ou aquele para patricio, de tal maneira que ninguém tenha direito hereditário nem de voto, nem de acesso aos cargos do estado, e ninguém possa por direito reclamar para si tal direito, como acontece neste estado de que falamos agora. (TP11/1, SO3, p. 358).

De acordo com essa passagem, Spinoza estabelece que a democracia seja o estado de forma mais absoluta. Além disso, explicita a sua diferença em relação ao estado aristocrático quanto à escolha do conselho supremo para a nomeação de seus governantes. Mas, afinal, o que o pensador holandês quis dizer por *absolutum imperium*? Longe de qualquer associação a um estado totalitário ou tirânico ou absolutista tal como se designou, por exemplo, a monarquia francesa do século XIV, o estado como absoluto, em Spinoza, diz respeito a uma questão de proporcionalidade<sup>503</sup>. Ou seja, enquanto os demais regimes políticos, monarquia e aristocracia, funcionavam com uma menor proporcionalidade (o governo de um) ou uma

---

<sup>502</sup> Como bem observou Ramond (2010, p. 9), ao abordar o tema do *absolutum* em Spinoza, “[...] o adjetivo ‘absoluto’ é mais frequentemente apostado ao termo ‘natureza’”. Assim, por exemplo, segundo a etimologia, o pesquisador francês definiu absoluto como o que é “desatado”, “sem relação”, contrário de relativo, “autônomo” e “autossuficiente” (RAMOND, *ibid.*, p. 10). O *absolutum imperium* seria o melhor regime político porque permite que a força de todos, o direito natural de cada um, integre a multidão ou potência coletiva. Por sua vez, como explica Negri (2016, p. 58), a democracia “é uma forma absoluta de governo porque a titularidade e o exercício são aí originariamente consociados. A potência do ser manifesta-se assim em toda a sua força unificante. Em termos modernos, poder-se-ia dizer que tal concepção absoluta do poder democrático realiza a unidade da legalidade formal e da eficácia material do ordenamento jurídico, mostrando a sua autônoma força produtiva.” Para Chauí (2003, p. 238), “A democracia é definida, pois, como *absolutum imperium* (poder absoluto) porque nela a proporcionalidade entre as potências e seus poderes é integral.” Por sua vez, como explica Aurélio (2000, p. 280), a democracia aparece como forma de governo “absolutamente absoluta” porque “ao não deixar nenhum indivíduo de fora do poder, este aparece como a soma total das potências.”

<sup>503</sup> Segundo Chauí (2003, p. 239), “A proporcionalidade define a forma do regime político porque define a forma do exercício do poder a partir da maneira como a soberania é instituída e das relações que a partir dela se estabelecem entre os membros do corpo político.”

restrita proporcionalidade (o governo de alguns), a democracia é o estado de maior proporcionalidade (o governo de muitos) em relação à maior participação de seus cidadãos.

Em seguida, Spinoza explicita de que maneira os estados são considerados democráticos: “[...] tais estados devem, não obstante, chamar-se democráticos, porquanto os seus cidadãos que são designados para governar a república não são escolhidos pelo conselho supremo, como os melhores, mas estão destinados a isso por lei.” (TP11/2, SO3, p. 358-9). Estes estados, diz ainda o autor do TP, não são apenas os melhores, mas são os mais ricos ou primogênitos para governar. Ademais, os estados democráticos são classificados em gêneros, conforme coloca o pensador holandês:

[...] nós podemos conceber diversos gêneros [*genera*] de estado democrático. O meu desígnio não é tratar de cada um deles, mas só daquele onde têm o direito de voto e de aceder a cargos do estado absolutamente todos os que estão obrigados só às leis pátrias e que, além disso, estão sob jurisdição de si próprios e vivem honestamente. Digo expressamente *os que estão obrigados só às leis pátrias*, a fim de excluir os estrangeiros, que estão recenseados como sendo de outro estado. Acrescentei, além disso, *que, à parte o estarem sujeitos às leis do estado, no resto estão sob jurisdição de si próprios*, para excluir as mulheres e os servos, que estão sob o poder dos homens e dos senhores, assim como os filhos e os pupilos, porquanto estão sob o poder dos pais e dos tutores.” (TP11/3, SO3, p. 359, grifos do autor).

Essa passagem precisa ser analisada da forma mais precisa possível, uma vez que encontramos muitos problemas a serem discutidos, mas que giram em torno do tema da democracia. É curioso, por exemplo, que mesmo que se trate de um capítulo inacabado e, considerado por alguns pesquisadores, um estudo inconcluso sobre a democracia, quer dizer, uma abordagem superficial e vaga do pensamento spinozano relativo à democracia, podemos notar que o próprio Spinoza não queria tratar dos diversos gêneros de democracia. Essa recusa spinozana ao tratar dos demais tipos de democracia e sua delimitação a um estado democrático específico, aquele onde se têm o direito de voto e de possuir cargos a todos os que estão obrigados às leis pátrias, e que estão sob a condição de *sui juris*, poderia contrapor a hipótese segundo a qual se poderia ter escrito mais sobre a democracia no capítulo 11. O segundo ponto e, notadamente, um dos mais problemáticos, é o que se refere aos elementos excluídos desse estado democrático analisado pelo pensador holandês, quais sejam, os estrangeiros, as mulheres, os servos, as crianças (filhos) e pupilos<sup>504</sup>. Ou seja, àqueles que pertencem não ao estado de *sui juris*, mas ao de *alterius juris*, pois estão submetidos por outrem. Primeiramente, os estrangeiros, que são excluídos por pertencerem a outro estado,

<sup>504</sup> Como explicita Matheron (2011b, p. 287-304) em seu artigo *Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste*, ao falar daqueles que estão excluídos da participação política na democracia. O estudioso spinozano investiga, por exemplo, os vários sentidos que encontramos na ideia de servo (*servus*), com um estudo comparativo entre Spinoza e Hobbes. Ademais, problematiza a relação *sui juris/alterius juris* entre o homem e a mulher.

embora quanto ao restante, fora o fato de estarem submetidos às leis do estado, são *sui juris*. As mulheres<sup>505</sup>, e aqui temos a grande polêmica, são excluídas não estando sob a jurisdição de si próprias, e submetidas pelo poder dos homens, além dos servos pelos seus senhores, bem como os filhos e os pupilos em relação aos pais e aos tutores.

Por conseguinte, poderíamos entender que existe um problema quanto à participação dos cidadãos nesse *absolutum imperium* que pode ser aparentemente contraditório uma vez que, nem todos esses cidadãos tomam parte ativa, ou seja, são *sui juris*, o que poderia nos levar também à ideia de uma hierarquia de participantes do estado democrático. O caso das mulheres, mais do que em relação aos estrangeiros e servos, e aos filhos e pupilos, representa um verdadeiro problema nos estudos spinozanos. Ademais, o próprio Spinoza tentou levar adiante, com seu quarto e último parágrafo do TP11, essa discussão específica:

Talvez haja quem pergunte se é por natureza ou por instituição que as mulheres devem estar sob o poder dos homens. Com efeito, se for só por instituição que tal acontece, então nenhuma razão nos obriga a excluir as mulheres do governo. Porém, se consultarmos a própria experiência, veremos que isto deriva da sua fraqueza. Em parte nenhuma aconteceu, com efeito, os homens e as mulheres governarem juntos, mas em qualquer parte da terra onde se encontrem homens e mulheres vemos os homens reinarem e as mulheres serem governadas, vivendo assim ambos os sexos em concórdia. (TP11/4, SO3, p. 359)

Ora, vemos que a discussão acerca das mulheres se volta agora para o problema em saber se é por natureza ou por convenção institucional que as mulheres estão sob o poder alheio dos homens. Se for por instituição, que apresenta leis relativas e mutáveis, não há motivo para excluirmos as mulheres, mas repare que Spinoza recorre a um elemento característico de seu discurso político, que é a experiência, para justificar apontando para a fraqueza da mulher e para o fato de que, em lugar nenhum da história, homens e mulheres governaram juntos, pois

---

<sup>505</sup> Ao analisar o problema da mulher no TP, Matheron (ibid, p. 298-9) defende a hipótese de que as mulheres não estão sempre condenadas à condição de *alterius juris*. Isso porque foi a sociedade que Spinoza descreveu que impôs à mulher uma determinada educação e cultura coibindo sua ação. Com isso, para Matheron (2011b, p. 299), sem conhecer a essência da natureza da mulher, Spinoza teria deduzido apenas uma de suas propriedades pela aplicação de uma verdade universal num caso particular da política. Por fim, o pesquisador francês conclui que há uma relativa situação de submissão das mulheres. Por sua vez, sobre o problema da mulher na política spinozana, Maite Larrauri (2006) é magistral em seu texto *Spinoza e as Mulheres*. A principal hipótese da autora é que, tendo em vista que a maioria dos modelos éticos foram destinados apenas à formação dos indivíduos masculinos, Larrauri propõe, a partir da filosofia spinozana, a fundamentação ética do sujeito feminino: “A ética de Spinoza, como por outro lado todas as éticas, sob a aparência da universalidade, está dirigida aos únicos que podem aspirar converter-se num sujeito ético: os homens. Que esta seja a determinação histórica sob a qual foi escrita a Ética não significa forçosamente que tudo o que nela se encerra seja de aplicação exclusiva para os sujeitos masculinos. Os temas que abarca (o corpo, a imaginação, a vida e a morte) são, ao menos, objetos de reflexão por parte das mulheres.” (LARRAURI, 2006, p. 240-1). Por fim, a autora espanhola conclui positivamente que a filosofia spinozana possa ensinar-nos sobre o sujeito ético feminino.

o que há são relatos de governos onde as mulheres eram submetidas pelos poderes dos homens, mesmo que ambos os sexos vivessem em concórdia.

A princípio, poderíamos julgar Spinoza um pensador misógino que legitimasse com seu argumento filosófico-político a incapacidade e sujeição das mulheres. Todavia, devemos observar que, além de se tratar de um autor do século XVII, e, portanto, com todas as limitações em relação aos direitos feministas, por exemplo, o pensador holandês não esteve preocupado de maneira alguma em defender, por natureza, a inferioridade ou submissão das mulheres. Isso porque, se lembrarmos de que Spinoza é um filósofo do poder ser e não do dever-ser, de um observador daquilo que é e não daquilo que deveria ser, veremos que a observação acerca das mulheres retrata mais a forma como seu século funcionava do que como a forma como o pensador holandês acreditasse ser a mais adequada. Afinal, não encontramos elogios por parte do autor da *Ética*, tais como a “melhor” ou “ideal” forma de tratar a mulher na política. A mulher, nesse sentido, foi vista como impotente e *alterius juris* porque foi uma condição e convenção imposta pelos homens. A mulher, na política, é vista negativamente como alguém que despertaria aos homens desejos e volúpias, conflitando, assim, nas suas tarefas práticas. Ademais, a ética spinozana defende a potência ou o esforço do ser de perseverar na existência independente de um sexo definido. Basta lembrarmos-nos da definição de *conatus*, esforço que cada coisa realiza, onde não encontramos nenhuma restrição à espécie ou sexo. Spinoza, apesar disso, mostra um registro histórico, qual seja, da existência das lendárias amazonas, que teriam um reino próprio onde não se toleravam os homens na sua pátria; amamentava somente as fêmeas e se nascessem machos, matavam-nos. Mas o filósofo holandês pensa em outra possibilidade, que permitiria um governo tanto para o sexo feminino quanto ao masculino:

Se as mulheres fossem por natureza iguais aos homens e *sobressaíssem igualmente pela fortaleza de ânimo e pelo engenho*, que são aquilo em que acima de tudo consiste a *potência humana* e, por conseguinte, o *direito*, sem dúvida que, entre tantas e tão diversas nações, se encontrariam algumas onde os dois sexos governassem em paridade e outras onde os homens fossem governados pelas mulheres e educados de modo a terem, pelo engenho, menos poder. (TP11/4, SO3, p. 360, grifos nossos).

O que Spinoza problematiza aqui é a posse menor ou maior do grau de potência entre o homem e a mulher, além disso, onde ambos agissem igualmente em fortaleza de ânimo e engenho. Como vimos, tanto mais um indivíduo seja potente mais ele terá direito. A experiência histórica até Spinoza, o século XVII holandês, não mostrou esse governo igual entre homens e mulheres. Como um filósofo do realismo político, ele não esteve preocupado em afirmar o que deveria ser (a ponto de mudar a natureza humana e estabelecer hierarquia ou

desigualdade entre sexos justificando isso pelas leis da natureza), mas o que se mostrava (o que era de fato) ser fruto de um contexto histórico. Mais uma vez vemos o pensador holandês ser cauteloso com a experiência:

Como isto não aconteceu em parte nenhuma, é totalmente lícito afirmar que as mulheres, por natureza, não têm o mesmo direito que os homens e estão lhes necessariamente submetidas, de tal modo que não é possível acontecer que ambos os sexos governem de igual modo e, muito menos, que os homens sejam governados pelas mulheres. (TP11/4, SO3, p. 360)

Por fim, Spinoza apresenta outro elemento que confirma certa positividade da exclusão da mulher por parte dos homens, principalmente, se considerarmos os costumes e hábitos condicionados pela sexualidade dos próprios homens em relação às mulheres, o que leva ao interesse apenas libidinoso<sup>506</sup> pelas mulheres:

Se, além disso, considerarmos os afetos humanos, ou seja, que os homens a maioria das vezes amam as mulheres só pelo afeto libidinoso [*libidinis affectu*] e apreciam o seu engenho e a sua sabedoria só na medida em que elas sobressaem pela beleza, suportam com muita dificuldade que aquelas a quem amam se interessem de algum modo por outros, e coisas do mesmo gênero, facilmente veremos que não é possível, sem prejuízo grave da paz, homens e mulheres governarem de igual modo. (TP11/4, *ibid*)

Com isso, fechamos nossa investigação acerca da análise das formas de governo em Spinoza que, como vimos acima, apresentou a tentativa de mostrar as formas possíveis e melhores<sup>507</sup> (do ponto de vista do direito natural e do direito civil) e as finalidades políticas dos estados civis. Ademais, vimos que, independente de qual gênero de estado civil, para o pensador holandês, todos os governos enquanto variações de potências devem buscar de alguma maneira a conservação e a manutenção do estado através da paz e a segurança, como veremos mais profundamente, e o afastamento da tirania<sup>508</sup>. Todavia, entre monarquia, aristocracia e democracia, há uma variação de potências coletivas que condicionam a menor

<sup>506</sup> Sobre o problema da libido em Spinoza, cf. E4A20 e as suas duas definições, relacionadas ao desejo e ao amor, apresentadas na terceira parte da *Ética* (E3P56S e E3AD48). Sobre o problema da sexualidade e os sentidos da libido na filosofia spinozana, cf. a análise de Matheron (2011d, p. 305-324). Assim, além da relação da libido com o amor e o desejo, temos também, por parte do homem, duas causas para a libido: primeiro, através da mistura de corpos (procriação) e segundo, pela aparência exterior (admiração pela beleza).

<sup>507</sup> Como vimos, Spinoza não defendeu um governo ideal ou utópico a ser alcançado (nisso consiste o pressuposto para sua finalidade imanente na política), pois como observou Guimaraens (2011, p. 238-9) acerca da análise spinozana das formas de governo, “não há uma única forma boa de governo, e sim a forma adequada ao *ingenium* de um determinado povo. A melhor forma de governo não se obtém no absoluto, mas na investigação dos hábitos que constituem o *ingenium* [...]”, pois “cada coletividade deve adotar uma forma adequada às suas particularidades.” Todavia, para um estudo sobre os modelos ideais dos três tipos de governos analisados por Spinoza, cf. MATHERON, *Passions et institutions selon Spinoza*, 2011c, p. 244-252.

<sup>508</sup> Nesse sentido, não haveria uma diferença radical, para Spinoza, entre monarquia, aristocracia e democracia salvo se avaliarmos pelas suas formas corruptas, caso da tirania e da oligarquia para a monarquia e a aristocracia. Ademais, ao analisar as formas de governo, o autor da *Ética* pensaria em variações democráticas dos estados, razão pela qual poderíamos defender um esforço pela democratização dos regimes políticos. Sobre isso cf. ÍPAR, 2014, p. 77.

ou a maior garantia de potência ou direito dos cidadãos. Na análise das formas de governo, temos uma análise de proporções da participação dos indivíduos de cada estado. Na monarquia, há uma proporcionalidade mínima, pois o poder está centrado nas mãos de um único soberano (o rei) e isso gera o medo e a subserviência do povo que se sente dependente do poderio bélico do seu soberano. O direito natural aí não garante de forma significativa a realização de sua potência, bem como sua liberdade. Por sua vez, na aristocracia, há uma proporcionalidade dividida ou relativa, pois sendo um governo de poucos, gera-se uma desigualdade social formada por plebeus que se maravilham e se subordinam ao luxo dos aristocratas (os patrícios).

Por fim, na democracia, a proporcionalidade da potência coletiva (*multitudo*) ou o direito civil é integral<sup>509</sup>, pois há o poder de todos ou da maioria dos cidadãos como vimos. Essa proporcionalidade da democracia permite amenizar de forma significativa o enfraquecimento do *conatus* coletivo causado pela tirania dos déspotas e dos nobres. Embora ainda hoje a democracia no mundo apresente seus limites<sup>510</sup>, como a demagogia de uma elite política que exclui e é intolerante, muitas vezes, a algumas minorias, como os homossexuais, transexuais, os negros, os indígenas, etc., em seu tempo, Spinoza pensou na democracia como estado absoluto e de proporção máxima para a satisfação e realização do direito e potência de uma maioria. Nesse sentido, longe da democracia spinozana mostrar-se distante da nossa realidade contemporânea, ela apresenta-se cada vez mais atual em relação à liberdade de expressão, à luta pela conservação do poder e ao combate à tirania e ao poder teológico-político.

#### ***4.4.3 A Liberdade como finalidade imanente do estado democrático***

Neste subtópico, pretendemos explicitar uma característica comum daquilo que Spinoza chamara de estado ou república livre, cujo governo fosse exercido conforme

---

<sup>509</sup> Como defendeu Chauvi (ibid, p. 238), a democracia, diferente da monarquia e da aristocracia, não pode ser relativizada ou dividida, assim, sendo integral, a democracia não poderia ter outras formas, pois não há “formas de democracia que suscitem (como nos casos da monarquia e da aristocracia) a pergunta pela melhor – há democracia ou simplesmente não há.”

<sup>510</sup> Para uma crítica atual à democracia, como bem assinalou Aurélio (2014, p. 15), “Se antes ela [a democracia] era criticada por alegadamente degenerar uma anarquia, abrindo portas à licença e à desordem, - uma inevitabilidade, a acreditar numa tradição que remonta a Platão e chega, pelo menos, a Madison -, agora critica-se a democracia pela razão inversa, isto é, por não ser coerente consigo própria e, em vez disso, reduzir a igualdade e a liberdade que lhe estão associadas a um elenco de vãs expectativas, sistematicamente ludibriadas pelos governos e demais órgãos do poder.”

princípios democráticos: a defesa pela liberdade civil ou política<sup>511</sup>. Veremos que tal liberdade constitui, conforme viemos defendendo nessa pesquisa, a introdução daquela finalidade ética e imanente do homem num campo de maiores possibilidades, uma vez que ele não se encontrará mais sozinho como no estado natural. O apetite humano, com seu fim enquanto causa eficiente, realizará tanto quanto puder ações que visem à conservação e à concórdia de outros apetites (a multidão) na política. Esse mesmo apetite humano, no estado civil, buscará resistências para o melhor funcionamento dos corpos e das mentes dos cidadãos. O *Tratado Teológico-Político* apresenta, dentre os seus vários objetivos, a conscientização de que a liberdade é a garantia e a *conditio sine qua non* da paz<sup>512</sup> e da manutenção do próprio estado. Foi dessa forma que Spinoza apresentara como escopo inicial de sua obra e foi assim que ele prefaciou:

E já que nos coube em sorte essa rara felicidade<sup>513</sup> de viver numa República, onde se concede a cada um inteira liberdade de pensar e de honrar a Deus como lhe aprouver e onde não há nada mais agradável do que a liberdade, pareceu-me que não seria tarefa ingrata ou inútil mostrar que *essa liberdade não só é compatível com a piedade e a paz social, como, inclusive, não pode ser abolida sem se abolir, ao mesmo tempo, a paz social e a piedade.* (TTPPref, SO3, p. 7, grifo nosso).

Ora, que a liberdade ética é a capacidade do indivíduo de agir, tanto quanto puder, determinado por si mesmo e esforçar-se fundado em causas adequadas, conhecendo clara e distintamente as coisas, a natureza humana e seus afetos, disso sabemos. Contudo, na política, essa mesma liberdade humana<sup>514</sup> precisa cumprir uma responsabilidade (não necessariamente uma moral imposta de forma transcendente): respeitar a concórdia com as outras liberdades individuais (as outras potências) na medida em que o ambiente democrático possa permitir. Nesse sentido, a liberdade civil, aqui, é a liberdade de pensar, e como veremos, a de opinar, que precisa ser garantida a todos. Notemos que, na passagem acima do prefácio, Spinoza

---

<sup>511</sup> Para um estudo que estrutura essa noção de liberdade política em Spinoza como liberdade do indivíduo, liberdade da sociedade e liberdade da república, cf. ROCHA, A. M. Sobre o conceito de liberdade no *Tratado Teológico-Político* e a emenda do “General Intellect”, 2014, p. 99-112.

<sup>512</sup> Como veremos detidamente no próximo subtópico a partir de uma análise do TTP e do TP.

<sup>513</sup> Esta expressão, conforme observaram Lagrée e Moreau (2012, p. 700), é familiar das *Histórias*, I, de Tácito, que descreveu o reino de Trajano como uma época de rara felicidade ao permitir que tivessem livre opinião para dizer aquilo que querem e o que pensam.

<sup>514</sup> A liberdade humana é tratada por Spinoza no *Tratado Político* da seguinte forma: “[...] chamo totalmente livre ao homem na medida em que é ele conduzido pela razão, visto que assim ele é determinado a agir por causas que só pela sua natureza se podem entender adequadamente, se bem que seja por elas necessariamente determinado a agir. Com efeito, a liberdade [...] não tira, antes põe, a necessidade de agir.” (TP2/11, SO3, p. 280). Sobre a relação entre a liberdade ética e a liberdade política cf. Chauí (2011, p. 191): “Assim como a liberdade individual é a potência agente do *conatus* enquanto causa interna total de suas ações [...] também a liberdade política é a potência coletiva enquanto soberana, e a soberania ou a autodeterminação política só é possível na segurança, uma vez que esta pressupõe a desaparecimento, ou pelo menos o enfraquecimento, do medo e da esperança, sempre marcados por dúvida, instabilidade e inconstância.”

demonstra a vantagem (embora questionemos se isso foi uma ironia ou um enaltecimento)<sup>515</sup> de experimentar a liberdade de pensamento e de religião na República holandesa. Todavia, devemos lembrar que, do período de escrita do TTP até sua publicação (1665-1670), o autor da *Ética* vivenciara experiências democráticas positivas com as ideias e práticas políticas republicanas dos irmãos De Witt, que serão assassinados dois anos depois. Em seguida, a passagem mostra que essa liberdade (de pensar e de crer) permite ao estado piedade e paz social, sendo também condição disso.

Spinoza adverte que, e preocupado com aquilo que impediria essa piedade e paz social, é no estado democrático que menos receamos certos absurdos na sociedade, tais como os que geram violência e tirania, pois é impossível que, uma vez reunida uma maior parte dos homens, concordem com um absurdo. A finalidade da democracia, prossegue, “não é senão o de evitar os absurdos do instinto e conter os homens, tanto quanto possível, dentro dos limites da razão, para que vivam em concórdia e paz.” (TTP16/8, SO3, p. 194). No parágrafo seguinte do TTP16, temos algo curioso e problemático, pois temos a afirmação de que uma república seria mais livre quando suas leis se fundamentam na reta razão. Ora, como vimos, segundo Spinoza, a política marca o campo das paixões, assim, a condução pela razão não é algo indispensável dos homens que nem sempre a seguem. Então, como explicar que ainda assim a razão tenha um papel na república? Como melhor explicará nosso autor, na Anotação XXXIII, independente de qual regime político o homem viva, ele sempre será livre a partir do momento em que se guiar pela razão, pois pela razão ele (enquanto súdito) pode melhor observar as leis do estado executando melhor aquilo que lhe foi ordenado pelo soberano. Assim, vemos que, embora na política a afetividade seja mais expressiva que a racionalidade, Spinoza não exclui essa função da razão. É nesse sentido que o pensador holandês sentiu a necessidade de exemplificar e diferenciar pedagogicamente o escravo, o filho e o súdito:

[...] escravo é aquele que é obrigado a obedecer às ordens do dono, que não visam senão o que é útil para quem manda; filho, porém, é aquele que faz o que lhe é útil por ordem dos pais; súdito, finalmente, é aquele que faz, por ordem da autoridade soberana, o que é útil ao bem comum e, conseqüentemente, também é útil a si próprio. (TTP16/9, SO3, p. 195).

<sup>515</sup> No último capítulo do TTP, Spinoza também reforçará o exemplo da cidade de Amsterdã como um lugar onde reina essa liberdade de opinião, uma “florescente república e nobilíssima cidade” (TTP20/13, SO3, p. 246), onde todos os homens, independentemente de nação ou seita, vivem na mais perfeita concórdia. No entanto, poderíamos nos questionar se Spinoza ainda consideraria isso após o linchamento dos irmãos De Witt em 1672, ou mais ainda, se ele estaria sendo irônico, levando em conta que, mesmo numa Holanda tolerante do século de ouro, viveu num meio de várias disputas religiosas e políticas, como a disputa entre os remonstrantes e os contra-remonstrantes, e o conflito entre os partidos dos republicanos e o partido dos monarquistas orangistas. Sobre essa possível ironia spinozana diante de uma mesma república que havia levado à condenação e morte de seu amigo Adriaan Koerbagh (1633-1669) por questões religiosas cf. LAGRÉE & MOREAU, 2012, p. 784.



No capítulo 19 do TTP, por sua vez, encontramos um ponto específico sobre a liberdade desejada no estado democrático, qual seja, a liberdade de crer ou de religião<sup>516</sup>. Com isso, Spinoza mostra-se favorável aqueles que não pretendem conflitar o chamado “poder temporal” dos homens (reis) com o “poder espiritual” dado aos homens por Deus<sup>517</sup>, pois a religião só tem força de lei pelo soberano e não por Deus através de uma reinado especial. Assim, “o culto religioso e as práticas piedosas se devem conciliar com a paz e o interesse público, razão pela qual só as autoridades soberanas o devem definir e ser seus intérpretes.” (TTP19/1, SO3, p. 228-9). Mais ainda. O culto religioso precisa conciliar-se com a paz e a segurança do estado, isso para que possamos “obedecer a Deus com retidão”. (TTP19/7, SO3, p. 232). No estado, somente as autoridades soberanas são intérpretes da religião; o indivíduo, nesse sentido, só obedece corretamente a Deus se ajusta a religião ao interesse público a prática da piedade a que cada um é obrigado também para com os decretos do poder soberano. (TTP19/9). Em tal estado, democrático, por exemplo, diz o pensador holandês, os poderes soberanos já não se exerceriam como os profetas tal como acontecia no estado teocrático hebreu.

Da advertência do TTPPref sobre a liberdade de pensar, chegamos ao significativo capítulo último da obra que pretende, conforme fora intitulado, mostrar que num estado ou república livre, é lícito a cada um pensar o que quiser e dizer aquilo que pensa. No início do capítulo, Spinoza mostra-se explicitamente contrário a Hobbes<sup>518</sup>, tal como já vimos essa tendência desde o capítulo 16, no que se refere à transferência de potência de um indivíduo a outrem; indivíduo esse que não tem coagidos seu direito natural, sua faculdade de raciocinar livremente ou ajuizar sobre as coisas. (TTP20/1). A vontade do homem, por exemplo, não pode está totalmente sob a jurisdição alheia (*alterius iuris*). Essas coisas concernentes ao direito natural, segundo o pensador holandês, pertencem ao foro íntimo e ao direito individual de cada um não podendo ser renunciado mesmo se quisesse. E essa é uma das razões porque não é tão fácil governar os ânimos dos homens como se governam as línguas. No que se refere aos juízos dos homens sobre determinadas coisas, não importa a força que tenha um

---

<sup>516</sup> Sobre o problema da liberdade de religião em Spinoza, conforme assinalou Nadler (2013, p. 248, grifo do autor), “Espinosa julgava que em matéria de *crença* religiosa as pessoas deveriam ser deixadas em paz para crer (ou não) em tudo aquilo que quisessem. De todo modo, é extremamente difícil controlar as crenças das pessoas; não há como monitorá-las, e há muito pouco que se possa fazer para administrar o que se passa em suas cabeças.”

<sup>517</sup> É a cisão entre a política e a religião ou do estado e das instituições religiosas, marca do pensamento proposto no TTP.

<sup>518</sup> Como observa Aurélio (2003, p. 373), nota 1 ao TTP20. As teses hobbesianas criticadas por Spinoza se referem àquelas encontradas, mais precisamente, no *Leviatã*, capítulo 18. Cf. LAGRÉE & MOREAU, 2012, p. 783.

direito soberano, pois jamais este poderá evitar que um indivíduo formule um juízo qualquer de acordo com suas paixões<sup>519</sup>:

Por maior que seja, pois, o direito que têm os supremos poderes sobre todas as coisas, e por muito que os consideremos como intérpretes do direito e da piedade, eles jamais poderão evitar que os homens façam sobre as coisas um juízo que depende da sua própria maneira de ser ou que estejam possuídos desta ou daquela paixão. (TTP20/2, SO3, p. 240).

No entanto, o autor da *Ética* não nega o direito e a potência do poder soberano do estado que pode, em determinadas situações, considerar como inimigo alguns que não estiverem em acordo com todas as matérias<sup>520</sup>. Nesse caso, o poder soberano pode muito bem utilizar-se da violência e da condenação de cidadãos à morte, embora isso provoque, pela experiência, grandes riscos para todo o estado. Assim, vemos o porquê de não poder o cidadão renunciar sua liberdade de julgar e pensar:

[...] se ninguém pode renunciar à sua liberdade de julgar e pensar o que quiser, e se cada um é senhor dos seus próprios pensamentos por superior direito da natureza, jamais será possível, numa comunidade política, tentar sem resultados funestos que os homens, apesar de terem opiniões diferentes e até opostas, não digam nada que não esteja de acordo com aquilo que prescrevem as autoridades. (TTP20/3, SO3, p. 240).

Nesse contexto, para Spinoza, a plebe, por exemplo, é a que menos pode guardar silêncio, ou melhor, de conter-se diante de seu desejo de julgar. Além da liberdade de pensamento ou de opinião, está em jogo também a liberdade de ensino (um assunto tal caro para os dias atuais onde a censura e a intolerância ao conhecimento estão potentes)<sup>521</sup>. Nesse sentido, o autor holandês nos fala de dois tipos de poder, um violento, ou seja, que proíbe e nega a liberdade do homem de dizer e ensinar, e um moderado, aquele que concede a liberdade para esse pensar e ensinar. Resta, então, analisar spinozamente, como essa liberdade pode ser concebida sem prejuízo para a paz social dos cidadãos e para o direito dos poderes soberanos. Citemos, pois, de forma alongada e não menos precisa, a forma como

<sup>519</sup> Conforme assinalou Guimaraens (2010, p. 145), “As limitações, entretanto, serão apenas muito superficiais, pois é impossível controlar a opinião de todos os cidadãos. [...] O Poder público é capaz de limitar as ações fundadas em determinadas opiniões, mas jamais de limitar a manifestação das opiniões.”

<sup>520</sup> Proximamente a Hobbes (2003, p. 152-3) que em seu *Leviatã*, Parte II, mais precisamente no capítulo 18 (*Dos direitos dos Soberanos por instituição*) afirmou: “[...] pertence à soberania ser juiz de quais as opiniões e doutrinas são contrárias à paz e quais as que lhes são propícias. [...] Pois as ações dos homens derivam das suas opiniões, e é no bom governo das opiniões, que consiste o bom governo das ações dos homens, tendo em vista a paz e a concórdia entre eles.”

<sup>521</sup> Conforme colocou Spinoza, “[...] um poder que negue aos indivíduos a *liberdade de dizer e de ensinar* o que pensam será, por conseguinte, um poder violento; pelo contrário, um poder que lhes conceda essa liberdade será um poder moderado.” (TTP20/3, grifo nosso).

Spinoza apresentou a finalidade imanente no problema da liberdade civil no *Teológico-Político*<sup>522</sup>:

Dos fundamentos do Estado, já aqui expostos, resulta com toda a evidência que seu fim último [*finem ultimum*] não é dominar nem subjugar os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que mantenha da melhor maneira, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e a agir. O fim do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos: é fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade [*Finis ergo Reipublicae vera libertas est*]. (TTP20/4, SO3, p. 240-1).

A essa passagem, exige-se uma explicação obrigatória, uma vez que está exposto o “fim último” do estado civil. Que natureza tem esse fim? Primeiramente, não se trata de uma teleologia transcendente que, inscrita na natureza (no *imperium in imperio* da imaginação humana), garantiria a salvação plena e certa para a comunidade política, um messianismo, uma promessa política professada por “salvadores da pátria”. Este fim político da democracia não é também, como adverte alguns pesquisadores spinozanos, o alcance de um reino da razão entre os homens<sup>523</sup>. Tais fins abstratos concebidos fora da experiência mais distanciam que aproximam os homens da ordem necessária da natureza. Fins concebidos desta forma submetem os homens ao fanatismo e à superstição (ao finalismo transcendente), portanto, ao medo e à subserviência a um direito alheio (religioso). Contrariamente a tudo isso, o fim imanente do estado, que visa ações e efeitos construídos e não predeterminados de forma transcendentais, é a libertação do indivíduo desse medo para que possa viver em segurança, sem prejudicar às outras potências e liberdades, os direitos naturais. Esse fim do estado deve não apenas visar à proteção da vida livre, como também deve dá oportunidade para o homem

<sup>522</sup> Segundo Wolfgang Bartuschat (2010, p. 121, grifo nosso). “Por ser algo comum aos indivíduos, o Estado deve tê-la [a liberdade] como um objetivo que é de seu próprio interesse por garantir-lhe a estabilidade. Dessa forma, trata-se de um *objetivo imanente*.” Por sua vez, como explica Negri (2016, p. 140), “É óbvio que não há, na ontologia de Espinosa, qualquer coisa de teleológico: porém, a defesa da liberdade constitui certamente um valor em Espinosa, e essa defesa da liberdade representa seguramente o *telos* de seu pensamento e, segundo Espinosa, da atividade política em geral.” Também como colocara Aurélio (2014, p. 211), “O objetivo do Estado é a liberdade, mas uma liberdade entendida como salvaguarda do sábio e do ignorante, da razão e das paixões. Só nessa medida ela é conforme à natureza, garantido a segurança e ao mesmo tempo a diversidade.” Por fim, como afirmara também o pesquisador spinozano português, “O objectivo do Estado é a liberdade: pela maneira sóbria como se apresenta, a ideia dir-se-ia extraída de um axioma da *Ética*; mas a veemência que subjaz a todo o contexto, nesse final majestoso que é o mesmo cap. XX do *TTP*, empresta-lhe um ar de proclamação.” (AURÉLIO, 2000, p. 315).

<sup>523</sup> Como bem explica Aurélio (2003, p. 374), nota 3 ao TTP20: “O verdadeiro fim do Estado não é, pois, como tantas vezes tem sido interpretado, fazer com que os homens usem da razão, mas sim que eles ‘possam usar livremente da razão’.” O pesquisador português spinozano ainda explicita que essa liberdade do estado difere da liberdade ética spinozana, pois uma diz respeito à liberdade coletiva (política) e a outra, diz respeito à liberdade de um único indivíduo.

intensificar e expandir sua liberdade. Por esse motivo, a finalidade do estado é a garantia da realização maior do direito natural para existir e agir de tal forma que possamos exercer com segurança as funções de nossa mente e de nosso corpo, bem como dos nossos apetites que apeteçam aquilo que é útil a nossa natureza. A liberdade, fim imanente do estado democrático, permite que usemos livremente nossa razão para que não nos digladiemos pelos afetos conflituosos que diminuem nossa potência coletiva, como é o caso do ódio, da cólera ou da insídia, e que geram intolerância uns aos outros.

Ainda sobre a liberdade de opinião, diz Spinoza que o livre juízo dos homens é diversificado, pois cada um pensando a sua maneira, nem sempre se acorda entre si quanto às diversas opiniões. No estado civil, o homem pode ter renunciado ao seu direito de agir contra o soberano, mas jamais o direito de raciocinar e de julgar sobre ele, pois o cidadão pode “dizer absolutamente tudo, desde que se limite só a dizer ou a ensinar e defenda o seu parecer unicamente pela razão [...]” (TTP20/5, SO3, p. 241). Spinoza dá o exemplo de uma lei que, se analisada demonstrar ser contrária à razão, ela passa pelo julgamento podendo ser revogada. Assim, o indivíduo pode ter a liberdade de pensar e ensinar o que quiser desde que não pratique ação contrária às ordens do estado, ainda que tenha que agir pelo que julga e professa ser o bem (TTP20/6). O mais importante, diz o autor da *Ética*, é conceber a liberdade de opinião desde que esta não interfira no direito dos poderes soberanos, como pode ser o caso, por exemplo, das opiniões subversivas, que quebram o pacto com o soberano. É de opinião subversiva, por exemplo, aquele que questiona a autonomia do soberano, que questiona a obrigação nos juramentos e aquele que quer viver tudo conforme suas próprias opiniões. (TTP20/7). Por outro lado, as opiniões não são consideradas subversivas se não promoverem, por exemplo, a ruptura do pacto, a violência e a cólera no estado. Por consequência, da liberdade de pensar ou de opinar, temos uma liberdade de filosofar (*libertas philosophandi*). O estado é considerado bom se concede esse tipo de liberdade:

Se, finalmente, considerarmos que a fidelidade de cada um ao Estado, assim como a fidelidade a Deus, só se pode reconhecer pelas obras, ou seja, pela caridade para com o próximo, não oferece a menor dúvida que um Estado, para ser bom, deve conceder aos indivíduos a mesma *liberdade de filosofar* que a fé, tal como vimos, lhes concede. (TTP20/8, SO3, p. 243, grifo nosso).

O pensador holandês, em seguida, ressalta que as leis não podem ser absolutas a ponto de serem intolerantes mesmo quanto a alguns vícios como, por exemplo, a luxúria, a inveja, o alcoolismo, etc., pois tais leis não teriam, na prática, o poder de evita-las. Assim, a liberdade de pensamento seria uma das únicas coisas que não poderiam ser em hipótese alguma coagida pelas leis do estado, pois tal liberdade sendo uma virtude, “é absolutamente

necessária para o avanço das ciências e das artes, as quais só podem ser cultivadas com êxito por aqueles cujo pensamento for livre e inteiramente descomprometido.” (TTP20/8, SO3, p. 243). Essa liberdade não causa nenhum dano que não possa ser evitado pela autoridade dos magistrados. Todavia, caso essa liberdade de pensar fosse reprimida pelo poder soberano, aconteceria dos homens pensarem uma coisa e dizerem outra, o que dissimularia a “fidelidade imprescindível num Estado” (TTP20/9, SO3, p. 243) gerando, na verdade, uma adulação. Assim, à limitação de todos a dizerem o que está prescrito, Spinoza ressalta que quanto mais os homens são coagidos quanto a sua liberdade de expressão mais eles resistem. Quando os indivíduos veem sua liberdade de opinar e seus juízos de verdade ameaçados pelas leis, que os julgam de crime ou inverdade, eles se revoltam passando a detestar essas leis e os magistrados (TTP20/10). Esses homens que reivindicam a liberdade de opinião são constituídos por indivíduos livres e não criminosos; daí porque defenderam honestidade em suas ideias. Ademais, Spinoza nos forneceu em um exemplo sua crítica pesada à maneira como o estado pode ser violento frente à liberdade de opinião, o que poderia nos aproximar, contemporaneamente das conhecidas práticas autoritárias e fascistas, como o exílio de homens indesejáveis cujos pensamentos são indesejáveis e uma afronta para a ordem estabelecida, simplesmente por pensar diferente. Somado a isto, a condenação à morte por crime algum praticado senão por pensarem livremente. (TTP20/11). Por outro lado, Spinoza diz que os homens verdadeiramente honestos não temem a morte ou castigo e têm como glória dar a vida pela liberdade que lhe é por direito:

Se se quiser, pois, que se aprecie a fidelidade e não a bajulação, se se quiser que as autoridades soberanas mantenham intacto o seu poder e não sejam obrigadas a fazer cedências aos revoltosos, terá obrigatoriamente de conceder a liberdade de opinião e governar aos homens de modo que, professando embora publicamente opiniões diversas e até contrárias, vivam apesar disso em concórdia. (TPP20/12, SO3, p. 245).

Essa forma democrática de governar no estado é a melhor, para o autor da *Ética*, pois seria a que melhor se ajustaria à natureza humana e a que garante como fim político imanente a liberdade civil que resiste tanto quanto pode aos inimigos da República livre, aqueles que condenam os escritos dos outros, os que instigam contra seus autores (doutos) com a ajuda do vulgo e os que querem abolir a liberdade de pensamento mesmo que esta seja impossível de ser reprimida. Ao término de sua obra, Spinoza resumiu o último capítulo conforme seis pontos principais mostrando: 1) a impossibilidade de impedirem a liberdade de pensar dos homens; 2) que esta liberdade é possível e sem prejuízos desde que não altere a legislação do estado e nem contrarie as leis estabelecidas; 3) que essa liberdade não ameaça a paz e nem causa inconvenientes irremediáveis; 4) e tudo isso se aplica também à piedade; 5)

que as leis publicadas sobre matérias especulativas são inúteis e, por fim, 6) que a liberdade de opinião garante a manutenção do estado, bem como sua paz, piedade e o direito dos poderes soberanos.

#### ***4.4.4 A paz e a segurança como finalidade imanente do estado democrático***

Anteriormente, vimos em que medida poderia se falar de uma finalidade imanente na política spinozana a partir do objetivo último do estado civil, sobretudo democrático, que se centra, antes de mais nada, na liberdade dos homens, a saber, a liberdade de pensar e de dizer aquilo que pensa. Com isso, constatamos que a marca do discurso sobre a finalidade do estado sob a leitura do TTP tem sido exclusivamente atribuída à liberdade. Todavia, como ainda veremos na sua obra posterior e mais madura, o *Tratado Político*, esse discurso desenvolve-se com outras argumentações que também não se distanciam daquela proposta de *libertas philosophandi* do autor da *Ética*. Com base nisso, explicitaremos, a partir de uma leitura do TP, o problema da paz e da segurança enquanto elementos que constituem e enfatizam, além da liberdade, a finalidade imanente no estado democrático.

Faz-se necessário explicitar, ainda no TTP, mais precisamente no terceiro capítulo, o que Spinoza considerou como “objetivos principais” que se resumem em três e dos quais desejamos obter para uma vida em sociedade, fazendo coincidir com seu projeto da *Ética*: “conhecer as coisas pelas suas causas primeiras; dominar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude; enfim, viver em segurança e de boa saúde.” (TTP3/3, SO3, p. 46). Desses objetivos, o filósofo holandês nos explica um pouco mais sobre a segurança e de que forma a sociedade pode obtê-la:

se queremos *viver em segurança* e evitar os ataques de outros homens, ou até das feras, a orientação e a vigilância por parte do homem podem ser de grande utilidade. Ora, tanto a razão como a experiência ensinam que não há processo mais seguro para atingir tais *fins* do que fundar uma sociedade com leis fixas, ocupar uma determinada região do mundo e congregar a força de todos para formar como que um só corpo, o corpo da sociedade. (TTP3/3, SO3, p. 46, grifos nossos).

Ora, podemos perceber aqui que a segurança apresenta-se como um objetivo de natureza diversa em relação aos dois primeiros, a saber, o conhecimento das causas primeiras e o domínio das paixões, pois enquanto aquele depende da união com outros homens para ser obtido, estes dependem de um esforço ético de um único indivíduo. Ademais, diz Spinoza, a sociedade será mais segura, estável e menos sujeita à fortuna, no caso de discórdias passionais, de revoltas e guerras, quanto mais sensato e vigilante for quem a funda e quem a governa.

Dito isso, torna-se evidente porque, para o filósofo holandês, a segurança torna-se uma finalidade de caráter político: “[...] o fim [*finis*] de qualquer sociedade ou Estado (como resulta de tudo quanto dissemos e como vamos seguidamente mostrar mais pormenorizadamente) é viver em segurança e em comodidade.” (TTP3/5, SO3, p. 48). Ora, com essa passagem, podemos descartar qualquer possibilidade de contradição ou mudança radical entre o discurso do TTP e do TP no que se refere aos objetos dos fins políticos nas respectivas obras, seja em favor da liberdade ou da paz e segurança<sup>524</sup>. Como veremos, liberdade, segurança e paz caminham juntas nesse processo de finalidade imanente do estado.

Assim, depois de demonstrar que o fim do estado é a liberdade ainda no último capítulo do TTP, o pensador holandês tratou sobre o papel da piedade para a obtenção da paz no estado. (TTP20/6). Isso porque é a piedade que garante a paz e a tranquilidade no estado, embora essa paz não possa ser mantida se for dado a cada um o viver segundo o arbítrio da própria mente. Mais adiante, ao tratar da relação entre o papel da piedade e a liberdade de religião e, com isso, a condição para a segurança no estado, diz Spinoza:

[...] não há nada melhor para a segurança do Estado que fazer consistir a piedade e a religião unicamente na prática da caridade e da justiça e limitar o direito das autoridades soberanas, tanto em matéria sagrada como profana, aos atos, deixando a cada um a liberdade de pensar aquilo que quiser e de dizer aquilo que pensa. (TTP20/14, SO3, p. 247).

Com isso, podemos concluir que, afinal de contas, a finalidade prática do estado é, conforme podemos notar no TTP, tudo aquilo que, no exercício das liberdades de pensar e de opinar, não seja degradada ou corrompida a conformidade com as leis da Pátria, da piedade e dos bons costumes, ou seja, os pilares que conservariam a existência da república, sem os quais não haveria a paz e a segurança.

Por sua vez, vejamos o que acontece no TP. No terceiro capítulo da referida obra, encontramos um exemplo da razão pela qual buscamos obter a paz enquanto finalidade da política. Spinoza afirma que a razão ensina absolutamente (*ratio omnino docet*) que devemos

<sup>524</sup> Isso é observado, por exemplo, por Chaui (2003, p. 178-9) ao aproximar Spinoza com Hobbes e Maquiavel: “[...] no tratado em que Espinosa parece mais próximo de Hobbes, ou seja, no *Tratado Teológico-Político*, a liberdade é afirmada como objetivo da vida política enquanto, no *Tratado Político*, já distante de Hobbes e mais próximo de Maquiavel, Espinosa afirma que a liberdade de ânimo é uma virtude privada e que a virtude do *imperium* é a segurança.” Assim, se haveria uma discrepância nas propostas de finalidade política entre o TTP e o TP, diz ainda a filósofa brasileira: “Ora, o *Teológico-Político* não disse outra coisa, pois nele Espinosa afirma que para a *salus populi et reipublicae*, a melhor forma política é aquela que conserva a liberdade dos cidadãos. Se ali a liberdade aparece muito mais sublinhada do que a segurança é porque seu alvo é a existência do poder teológico-político das confissões religiosas, cuja violência ameaça a liberdade individual e a soberania republicana.” (CHAUI, 2003, p. 182). Por sua vez, como assinalou Aurélio (1998, p. 158, nota 198) ao observar algumas interpretações de spinozanos (E. Balibar e L. Mugnier-Pollet) sobre esse ponto, “[...] julgamos que, por muito afastadas que estejam as duas obras políticas de Espinosa, neste particular elas só divergem no tom e na estratégia argumentativa. É, com efeito, o próprio autor quem defende, ainda no TTP, a liberdade como instrumento de segurança [...]”

procurar a paz<sup>525</sup>. (TP3/6). Nesse momento, percebemos o papel fundamental da razão<sup>526</sup> também na política (mesma sendo esta do campo das paixões), pois ela ao tornar os homens livres, pode se ajustar plenamente com as leis dos poderes soberanos como atesta nosso autor: “[...] quanto mais o homem se conduzir pela razão, ou seja (*pele art. 11 do cap. anterior*), quanto mais livre for, mais constantemente observará os direitos da cidade e cumprirá as ordens do poder soberano, do qual é súdito.” (TP3/6, SO3, p. 286).

O estado civil é instituído, principalmente, para eliminar o medo comum e para distanciar as misérias. Numa perspectiva spinozana, podemos dizer que o estado civil deve agir em função da máxima promoção de esperança, um afeto comum que, embora não estável, mas que certamente nos livra, em parte, das tristezas que venham a fragilizar a sociedade. Tristezas estas que nos levam às medidas mais fanáticas e supersticiosas, o que resulta, muitas vezes, na corrupção e tirania dos soberanos. Ademais, é uma característica das repúblicas livres conduzirem seus poderes por meio da esperança, enquanto aos estados violentos e servos, a condução dos seus cidadãos a partir do medo. Mais adiante, nesse mesmo capítulo 3 do TP, em conformidade com o que defendera Spinoza no TTP20, há a defesa pela liberdade de pensamento, pois ninguém pode ter cedida sua faculdade de julgar (TP3/8). No que se refere à religião no estado civil, o pensador holandês seguindo os preceitos do governo sob a forma democrática, deixa claro que não está preocupado em suprimir a religião e o ato de prestar culto a Deus. (TP3/10). Além disso, defende que o verdadeiro conhecimento e amor de Deus consistem na caridade, que ajuda a manter a paz e a realizar a concórdia. Nesse sentido, poderíamos dizer que, certa forma, a religião quando não se compromete sendo intolerante às leis do estado ou desrespeitosa à obediência civil dos súditos (TP3/10), segundo Spinoza, pode ser um elemento para garantir a concórdia e a paz, fins políticos do estado. Sobre os cultos externos, o autor holandês é de opinião que

eles não podem ajudar nem prejudicar em nada o verdadeiro conhecimento de Deus, nem o amor que deste se segue necessariamente, e não deve, por isso, atribuir-se-lhes tanta importância que mereça a pena perturbar por causa deles a paz e a tranquilidade pública. (TP3/10, SO3, p. 289).

---

<sup>525</sup> Spinoza se aproxima certa forma de Hobbes em seu *Leviatã*, Parte I, cap. 14, que considera como um preceito ou regra geral da razão (primeira lei de natureza), o esforço de cada homem na obtenção da paz, desde que tenham a esperança disso. Nas palavras do pensador inglês: “Que todo homem deve se esforçar pela paz, na medida em que tenha a esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra.” (HOBBS, 2003, p. 113).

<sup>526</sup> Nesse contexto, conforme assinalou Balibar (1985, p. 78, tradução nossa), “A razão aconselha a buscar a paz e a segurança por meio do comum entre potências individuais que, por sua vez, fornece o máximo de independência real.” Segundo a explicação do pesquisador francês, podemos concluir que essa independência deve ser garantida em consonância com a necessidade da independência do homem em relação às paixões dos outros. (Cf. TP2/5; TP2/7-8).



Nesses termos, a liberdade da prática religiosa também pode ser, sem prejuízo para a manutenção e a paz da república, tolerada. Cada um pode prestar culto a Deus na verdadeira religião (*vera religio*)<sup>527</sup>, pois “a incumbência de propagar a religião deve ser confiada a Deus ou aos poderes soberanos, os únicos a quem incumbe cuidar da república.” (TP3/10, SO3, p. 289).

Em seguida, o que é importante para a obtenção da paz como finalidade política do estado civil e para o afastamento da guerra, Spinoza trata da independência da cidade. A cidade, por exemplo, pode está sob jurisdição de si se não for oprimida por outra; ela pode está sub jurisdição de si se teme a potência de outra cidade. Mas se duas cidades quiserem auxiliar-se, elas podem mais e têm um direito maior do que sozinhas. (TP3/12). A partir disso, o filósofo holandês discute sobre o direito de paz das cidades que se dá de forma recíproca com mais de uma cidade comprometendo-se nas condições de paz ou leis entrando em acordo sobre as questões de seus interesses. Caso contrário, quando não há esse compromisso, “elas retornam por isso mesmo ao estado de guerra.” (TP3/15, SO3, p. 290). Nesse sentido, a condição de paz entre as cidades pode ser assim colocada: quantas mais cidades se unem pela paz, menos cada uma delas isoladamente temem as outras, “ou seja, quanto menor é o poder que cada uma tem de declarar guerra, mais ela tem de observar as condições de paz.” (TP3/15, *ibidem*).

Dando seguimento à problemática segundo a qual a paz e a segurança são buscadas como fins políticos no estado civil, analisemos o quinto capítulo do TP, preparado para tratar sobre o fim que a sociedade tem em vista<sup>528</sup>. Sobre o objeto deste fim, é o que Spinoza apresenta claramente na seguinte passagem:

[...] a melhor situação para cada estado, conhece-se facilmente a partir da *finalidade do estado civil* [*fine status civilis*], que não é nenhuma outra senão *a paz e a segurança de vida*, pelo que o melhor estado é aquele onde os homens passam a vida em concórdia e onde os direitos se conservam inviolados. (TP5/2, SO3, p. 295, grifos nossos).

<sup>527</sup> Já na *Ética* encontramos o problema dessa verdadeira religião que muitos já associaram a uma religião propriamente dita com seus dogmas em Spinoza. Ao defender que a verdadeira liberdade (*vera libertate*) do homem é a Fortaleza, a Firmeza e a Generosidade, mais adiante acrescenta o pensador holandês: “[...] à verdadeira vida e Religião facilmente são provados pela Prop. 37 e 46 desta Parte, a saber, que o Ódio é vencido pelo Amor recíproco e que qualquer um que é conduzido pela razão deseja também para os outros o bem que apetece para si.” (E4P73S, SO2, p. 265). Eis porque Spinoza também dirá que dessa verdadeira religião podemos tirar alguns ensinamentos importantes (do cristianismo) para a vida em concórdia, como o amor a Deus e o amor ao próximo, no caso da caridade. Assim, como ressaltou Steven Nadler (2003, p. 12), Spinoza argumentou “[...] que ‘verdadeira religião’ não tem nada a ver com teologia, cerimônias litúrgicas ou dogma sectário, consistindo apenas numa simples regra moral – a do amor ao próximo - ; [...]” Para outras ocorrências do termo *vera religione* cf. TTP12, SO3, p. 163; TTP15, SO3, p. 186; TP3/10, SO3, p. 289.

<sup>528</sup> Como vimos, conforme a carta a um destinatário desconhecido de Spinoza (Ep84), texto este que serviu de prefácio ao TP.

Dessa forma, enquanto tínhamos a famosa fórmula do TTP20 segundo a qual o fim do estado é a liberdade, agora, no TP, o fim político do estado civil aparece de forma mais clara como a paz e a segurança<sup>529</sup>, elementos que tornam possível a concórdia e a conservação do direito comum. Todavia, o objetivo do estado não é garantir uma paz do tipo plena ou perpétua para todos, isso seria uma utopia; o objetivo do estado é garantir tanto quanto puder uma paz a partir de uma moderação dos conflitos inerentes ao próprio campo afetivo da política. Com isso, é possível constatar que, ao advertir que essa finalidade “não é nenhuma outra”, Spinoza tenha repassado a ideia de que se há um fim na política, ele é algo imanente (terreno) à realidade dos homens (possível segundo a experiência) naquilo que eles propõem conservar, ou seja, o estado civil. Como vimos, longe de representar uma teleologia transcendente (um reino dos fins, ou um reino dos céus), ou uma destinação inevitável para a natureza humana, a finalidade imanente do estado é sempre construída e exercitada (sujeita às mudanças, como a oscilação dos afetos humanos) segundo as convenções dos apetites e tudo aquilo que forneça a conservação (o útil) para a natureza humana.

Por sua vez, o critério para o melhor (*optimum*) estado é considerar sua capacidade para manter o direito natural inviolado e garantir a concórdia. Mas com isso, Spinoza não pretende dizer que o melhor estado não tenha absolutamente alguns problemas, como as guerras, o desprezo ou violações de leis e nem considere tudo isso a uma má situação do estado ou a um vício dos súditos, pois “os homens não nascem civis, fazem-se”. No entanto, tanto quanto puder, o estado para manter-se precisa conter a revolta:

Porque um estado civil que não elimine as causas das revoltas, onde há continuamente que reccer a guerra e onde, finalmente, as leis são com frequência violadas, não difere muito do próprio estado natural, onde cada um vive consoante o seu engenho, com grande perigo de vida. (TP5/2, SO3, p. 295).

Para Spinoza, é importante observar, a paz não é a simples ausência de guerra<sup>530</sup>, pois, por exemplo, numa cidade onde súditos temerosos não pegam em armas, temos um caso em que estão “sem guerra”, mas que não estão necessariamente em paz. Isso porque a paz não

---

<sup>529</sup> Esse fim político é o que Aurélio (2014, p. 208), considera como “objetivo mínimo” do Estado: “[...] o Estado estabelece artificialmente um equilíbrio e garante a coexistência, cumprindo assim o seu objetivo essencial, que é a segurança e a sobrevivência que por natureza todos desejam. Um tal objetivo é, por assim dizer, um objetivo mínimo.”

<sup>530</sup> Spinoza, aqui, mostra-se contrário ao que Hobbes entendia como paz enquanto tempo de ausência de guerra. Conforme vemos no *De Cive*, Cap. 1, art. 12: “Pois o que é a guerra senão aquele tempo em que a vontade de contestar o outro pela força está plenamente declarada, seja por palavras, seja por atos? O tempo restante é denominado paz.” (HOBBS, 2002, p. 33). Na interpretação de Bove (2010, p. 155), a paz, em Spinoza, não é a ausência de guerra, mas a afirmação positiva de uma obediência como “virtude que nasce do vigor da alma de cada um” mediante o direito comum do estado que determina a justiça.

é a ausência de guerra, mas uma virtude oriunda da fortaleza de ânimo<sup>531</sup>. Ademais, diz o pensador holandês, “aquela cidade cuja paz depende da inércia dos súditos, os quais são conduzidos como ovelhas, para que aprendam só a servir, mais corretamente se pode dizer uma solidão do que uma cidade.” (TP5/4, SO3, p. 296). Assim, a paz é fortaleza de ânimo, uma virtude, portanto, uma potência dos homens que, se for coagida ou impedida pela falta de recursos à guerra, acarretará numa impotência, numa servidão, com a conseqüente solidão e insegurança da cidade. Quando o melhor estado busca essa paz, nossa razão se torna uma verdadeira virtude e vida mental, já que o melhor estado envolve uma vida racional em concórdia, ou seja, aquela que não é definida apenas pela circulação do sangue como nos outros animais, mas definida pela razão. (TP5/5). Em seguida, Spinoza mostra em que consiste o fim do estado civil e que multidão ele representaria:

[...] o estado que eu disse ser instituído para este *fim* [a paz e a segurança] é, no meu entender, aquele que a multidão livre institui, não aquele que se adquire sobre a multidão por direito de guerra. Porque a *multidão livre* conduz-se mais pela esperança que pelo medo, ao passo que uma *multidão subjugada*<sup>532</sup> conduz-se mais pelo medo que pela esperança: aquela procura cultivar a vida, esta procura somente evitar a morte; aquela, sublinho, procura viver para si, esta é obrigada a ser do vencedor, e daí dizemos que esta é serva e aquela é livre. (TP5/5, SO3, p. 296, grifos nossos).

Dessa forma, o fim do estado civil é aquele promovido e almejado por indivíduos que se reúnem (em potências/direitos) não como uma multidão cega, ou seja, serva e temerosa, mas por indivíduos livres (multidão livre) conduzidos mais pela esperança (que dá origem a segurança, bem como a paz) que pelo medo (que dá origem ao desespero)<sup>533</sup>; eis, enfim, uma diferença que nos lembra daquela entre o sábio e o servo, o livre e o ignorante, tal como Spinoza descreveu na *Ética*. Ainda sobre a manutenção do estado civil, assim como a conservação dos seus indivíduos, o filósofo holandês adotou dentre os ensinamentos políticos

<sup>531</sup> Conceito já fundamentado na *Ética*, Parte 3, como firmeza e generosidade (*animositatem et generositatem*) definidas em E3P59S respectivamente como o esforço para conservar seu ser pelo exclusivo ditame da razão e o mesmo esforço para ajudar os outros e unir-se a eles pela amizade. Segundo o estudo de Braga (2015, p. 171), ao analisar a concepção spinozana de paz como fortaleza de ânimo, diz: “Com tais conceitos Espinosa faz a ponte entre direito como potência, afetos, cidade, política e o conceito de paz.”

<sup>532</sup> Segundo Aurélio (2000, p. 298), ao discutir sobre o problema da multidão, podendo esta pender entre a liberdade e a servidão: “Temor perante a autoridade do soberano; esperança de obter vantagens pessoais: num caso, temos cidadãos livres, no outro, pior do que súditos, teremos escravos.” Ainda sobre a dicotomia multidão livre/multidão serva, como bem ressaltou Stern (2016, p. 207), “Uma multidão livre é mais levada pela esperança que pelo medo, tem sua potência aumentada por afetos alegres que perpassam o campo social. Já os escravos são dominados pelo medo. A servidão política é caracterizada pelo império das paixões que propiciam a passividade, uma multidão alienada [caso da multidão serva] de seus instrumentos de resistência, mais próxima da impotência.”

<sup>533</sup> Cf. E3AD15Ex. Dessa forma, fica claro porque entre os dois afetos comuns na política, a saber, a esperança e o medo, para um estado que tenha como fim a paz e a segurança, seja preferível governar por meio da esperança, mesmo que esta seja um afeto alegre instável (pois onde há esperança, há também medo).

os de Maquiavel, que mostrou o quanto uma multidão livre deve ser prudente para não confiar sua salvação a um só, correndo o risco de ser vaidoso e de julgar agradar a todos, caindo em ciladas e obrigado “a precaver-se a si mesmo e a armar ciladas à multidão do que a olhar por ela.” (TP5/7, SO3, p. 297). Ademais, por Maquiavel ter mostrado como imprudentemente muitos se esforçam para remover a tirania enquanto as causas da tirania são dificilmente removidas. Assim, acreditou o pensador holandês que o “prudentíssimo” florentino pudesse ter repassado de conselhos úteis à liberdade civil, à paz e à segurança, fins iminentes do estado.

## 5 CONCLUSÃO

Como conclusão para esta pesquisa, chegamos ao momento de elucidar os principais objetivos e justificativas, bem como os pontos centrais que abordamos ao longo da Tese. Com isso, também lançaremos algumas problemáticas e discussões não tão exaustivamente explicadas no nosso texto e que poderiam suscitar questões para pesquisas futuras no âmbito da filosofia de Spinoza. Antes de tudo, a Tese teve como preocupação principal explorar o papel e o sentido de finalidade imanente da ação humana no pensamento de Spinoza, a fim de entender o próprio mecanismo de realização da ação ética e política no autor em questão. A pesquisa teve como uma de suas justificativas, a necessidade de desenvolver mais acerca da positividade e da relevância (por mais paradoxal que pareça para a ontologia antifinalista spinozana) do processo finalista do homem para a construção e o sentido da própria ética e política. Nisso consiste a peculiaridade do nosso problema, já que alguns pesquisadores se detiveram apenas, pela via da refutação spinozana ao finalismo, à negação da finalidade humana, descartando o papel disso no desenvolvimento da ética e da política. Como vimos, no nosso primeiro capítulo, o máximo que constatamos nos comentadores citados foi um levantamento sucinto da presença de elementos teleológicos na epistemologia e na ética, mas de forma muito deficiente na política spinozana. Com isso, nos deparamos com alguns problemas entre os intérpretes spinozanos (Curley, Bennett, Garrett, Gleizer, Lin, Gueroult, dentre outros) que ora defenderam um Spinoza antifinalista integral ora um Spinoza antifinalista parcial. Todavia, seguimos como linha interpretativa, nesse sentido, a hipótese de que o pensador holandês não apenas não negou a realidade da finalidade da ação humana, já que teve como alvo o finalismo de Deus, ou a Natureza (E1A), que compreendemos como uma finalidade transcendente, como também pensou outra forma de operar a finalidade humana, a partir da imanência, na ética e na política. A partir disso, podemos dizer que o nosso problema não girou em torno tanto da questão se o autor da *Ética* defendera ou não a ação por meio de fins, até porque ele próprio não negou um fato na natureza, a saber, que em tudo os homens agem com vistas a um fim.

Nossa pesquisa buscou explicitar que o próprio pensador holandês se esforçara para livrar a transcendência nas finalidades humanas. De que forma? Primeiro mostrando que o nosso fim, na verdade, longe de ser um desígnio divino a ser aceito, um fim abstrato, acabado e ideal, uma causa final, é causa eficiente; segundo, que o fim humano é o próprio apetite, enquanto aquilo que nos conduz a fazer alguma coisa. (E4Def7). Ademais, o pensamento spinozano esforça-se em mostrar que é possível uma nova abordagem prática

para o uso instrumental dos nossos fins (não aqueles em que naturalmente somos influenciados pelo desconhecimento das causas da natureza nos conduzindo ao finalismo) quando os empregamos para construir e elaborar nossas ações e condutas éticas e políticas. Estes fins são, então, imanentes, porque trabalham com objetos imanentes, não porque são necessariamente produtos da natureza, mas porque fazem parte das decisões e direções de ações dos homens, muitas vezes, racionais e bem calculadas.

Sendo o fim humano aquilo que nos move ou nos motiva para uma ação e nos afeta, de acordo com aquilo que consideramos ser bom ou útil para a conservação da nossa natureza, e assim apeteçemos alguma coisa, somos indivíduos que criam valores, sentidos e modelos<sup>534</sup> para as ações que realizamos. O resultado disso é a própria fundamentação da ética e da política conforme pensou Spinoza. Ou seja, embora do ponto de vista da Natureza naturante, a ética e a política não tenham uma existência necessária, pois são construções humanas determinadas a operar e a agir de maneira certa e determinada nos modos finitos humanos, numa perspectiva temporal (da duração) e não da eternidade, e numa ordem comum da natureza, nem por isso são contingências no interior da Substância absolutamente infinita. A ética e a política, conforme pensou Spinoza e nos orientou em suas obras, não são, necessariamente, atividades humanas metafísicas e quiméricas (embora alguns<sup>535</sup> se esforcem cegamente para isso), pois não se distanciam, apesar de tudo, da experiência, da prática e da vida, logo, da imanência. O pensador holandês ao escrever sua *Ética*, e seus tratados políticos, por exemplo, não escreveria qualquer reflexão sobre a possibilidade e o percurso do homem para alcançar certo grau de liberdade ou felicidade se isso fosse produto da transcendência, portanto, daquilo que é inalcançável nessa vida terrena. Os modos finitos humanos existem, pensam e agem, pois assim determina suas essências atuantes ou esforços (*conatus*), que tem como origem a potência divina; essa é a razão pela qual toda ação humana é realizada como parte e tomada como parte na Natureza (Deus) e não simplesmente somos *imperium in imperio* porque gostaríamos que assim fosse. Sendo, pois, impossível concretizarmos nossa potência conforme a transcendência, somos determinados como coisas singulares do Todo, pois fora de Deus não há nada, segundo a ontologia spinozana. Nesse sentido, a ética e a política são duas esferas de ações que dizem respeito à própria estrutura das leis da natureza

---

<sup>534</sup> E aqui incluímos a necessidade humana de uma ressignificação imanente de critérios subjetivos da ética e da política que não podem ser abandonados (aquilo que o próprio Spinoza conservou em suas obras), como as ideias de bem e mal, de perfeito e imperfeito, de certo e errado, de pecado e obediência, de justo e injusto, dentre outros.

<sup>535</sup> Segundo Spinoza, como vimos, os Teólogos, os Metafísicos, os Satíricos e todos aqueles que promovem um pensamento e prática baseado na vituperação, execração e eliminação dos elementos afirmativos da vida, como é o caso por exemplo do desprezo pela natureza dos afetos humanos.

humana, que varia entre a individualidade e a coletividade dos modos finitos, pois se trata daquilo que o homem (sozinho ou com outros) pode fazer (que tem tanto direito quanto potência tiver) para realizar-se enquanto corpo (potência para existir e agir) e mente (potência para pensar e conhecer).

Por consequência, nossa Tese foi dividida em 3 capítulos de forma que estruturasse de forma dedutiva o raciocínio da nossa problemática, qual seja, de explicitar a “gênese” da ideia de finalidade imanente da ação humana, enquanto uma alternativa ou solução spinozana ante à transcendência, para a compreensão da atividade do indivíduo no seu ato de construção da ética e da política. Assim, os capítulos, de uma forma geral, foram divididos quanto aos seus escopos centrais dessa forma: no primeiro, a partir da fundamentação ontológica spinozana, a dedução do fim ou finalidade imanente pela crítica ao finalismo; no segundo, a partir da fundamentação ética, a dedução das finalidades imanentes da ética, como a liberdade e a felicidade humana; e, por fim, no terceiro, a partir da fundamentação política, a dedução da finalidade imanente do estado, como a liberdade civil, a paz e a segurança.

Por sua vez, vejamos como se deu a exposição dos capítulos de uma forma breve, apresentando as principais ideias e resultados. No primeiro capítulo, expomos a fundamentação ontológica do pensamento de Spinoza, mais expresso a partir da leitura e compreensão da sua obra maior *Ética*, um dos nossos principais materiais bibliográficos. Primeiramente, analisamos a estrutura e o método geométrico da obra em análise, problematizando a análise e a síntese enquanto métodos empregados em filosofia por Descartes e Spinoza, mostrando a diferença entre ambos. Com isso, ressaltamos a peculiaridade da *Ética* do pensador holandês, que foi escrita dedutivamente conforme o método sintético ou de composição, partindo de princípios evidentes e indemonstráveis (definições e axiomas) para as suas consequências (proposições, demonstrações, escólios, etc). Ademais, ressaltamos a significação ontológica e imanentista da obra analisada para a filosofia spinozana como um todo, detendo-nos nos conceitos de substância (Deus), atributos e modos. A partir da teoria dos modos, mais precisamente do modo finito, deduzimos o problema do homem em Spinoza, objeto central para a nossa análise, já que discutimos sobre a finalidade imanente da ação desse indivíduo. Em seguida, ao analisar o problema da crítica ao finalismo e às causas finais em Spinoza empreendida no apêndice da parte I da *Ética*, defendemos que a finalidade humana em si mesma não se reduz totalmente como objeto de crítica do filósofo holandês, a saber, a ideia de vontade de um Deus transcendente ou o asilo da ignorância, que tem como causa o preconceito finalista. Dessa forma, justificamos nosso

tratamento acerca do que é Deus, o que é a realidade, o que é o homem, por exemplo, como pensou o nosso autor holandês, já que fundamentaram nosso problema.

Em seguida, retomamos o problema dos preconceitos denunciados por Spinoza em seu apêndice ao *De Deo*, mais precisamente, aqueles denominados de modos de imaginação, que têm como origem o preconceito originário finalista. Ademais, discutimos sobre a crítica à causal final e a defesa spinozana pela compreensão das coisas por meio de causalidade eficiente, que está de acordo com a sua ontologia do necessário. A partir disso, fizemos um levantamento acerca do problema da imaginação em Spinoza a fim de mostrar que, não sendo um erro dos modos finitos humanos, constitui antes uma positividade da natureza da mente humana, uma vez que a imaginação é um tipo de conhecimento (primeiro gênero) e não fora descartado completamente pelo pensador holandês. Analisando a *Ética* e comparando-a com alguns momentos do TIE, explicitamos que a imaginação humana não erra em si mesma, senão quando o homem considera o que imagina (a imagem que forma quando da sua afecção por um corpo externo) ser algo real e presente. Ou seja, a imaginação apresenta-se de forma inadequada quando é tomada como coisa em si, clara e evidente, e não apenas como uma representação da mente, que diz respeito mais à percepção do estado corpóreo que à coisa externa percebida. Logo após, explicitamos sobre a aproximação lógica entre os termos spinozanos fim e apetite, a partir da definição 7 da Parte IV da *Ética*, e, com isso, a formulação da noção de fim imanente, que foi a concepção que norteou boa parte dessa pesquisa. Por fim, a guisa de nota complementar e com o objetivo de ter gerado um debate com outros pensadores, mas sem ter escapado do tema da nossa problemática, discutimos a questão da crítica ao finalismo em Spinoza sob o ponto de vista da filosofia alemã, mais precisamente, com Kant e Nietzsche, encontrando discordâncias e relações em comum. Nesse sentido, constatamos que tanto Kant quanto Nietzsche não compreenderam, em parte, a crítica do pensador holandês ao finalismo, julgando-o obscuro, negligente ou inconsequente, por não ter estabelecido que a crítica resguardaria a finalidade humana. Ademais, tivemos como tarefa refutar as más interpretações, como por exemplo, que atribuíam à filosofia spinozana o panteísmo e o idealismo, e que confundiu conceitos fulcrais da *Ética*, Parte III, como *conatus*, com ideias de “princípio teleológico supérfluo”, de “impulso de autoconservação” e de “preservar”.

No segundo capítulo, seguimos nossa problemática segundo a qual Spinoza pensou os pressupostos para uma finalidade imanente humana, mesmo com sua crítica ao finalismo ou à finalidade transcendente humana mediante a crença na vontade divina, mas com uma perspectiva ética. De uma forma geral, explicitamos, a partir de três grandes



questões da ética spinozana, quais sejam, a potência, a liberdade e a felicidade, argumentos e indícios favoráveis para a fundamentação ética de uma finalidade imanente humana que não contradiz necessariamente a ontologia antifinalista de Spinoza. Para tanto, abordamos a teoria afetiva (Parte III da *Ética*), com a exposição sobre os afetos primários, a saber, o desejo, a alegria e a tristeza e seus respectivos afetos derivados. Essa discussão nos conduziu, nesse sentido, ao problema do *conatus* ou o esforço do ser de perseverar na existência (a potência humana). Com isso, mostramos como esse esforço, que pode se relacionar exclusivamente à mente (vontade) ou se relacionar simultaneamente à mente e ao corpo (apetite), está conectado a uma rede de termos spinozanos, a saber, o desejo (E3AD1), o apetite (E3P9S) e o Fim (E4Def7). Ademais, retornando à Parte IV da *Ética*, vimos alguns problemas, como a servidão ou a impotência humana, o bem e o mal, o útil e o nocivo, a potência ou a virtude. Mais adiante, apresentamos como um dos pontos fulcrais para essa pesquisa, a liberdade e a felicidade enquanto exercícios da potência humana e finalidades imanentes da ética. Com isso, fundamentamos a teoria spinozana da liberdade a partir de sua definição ontológica de coisa livre (E1Def7), ou seja, Deus enquanto causa de si e causa livre, contrapondo-a à ideia de coisa coagida, que seria a condição das coisas finitas, como os modos finitos humanos que não existem ou agem necessariamente, mas existem e agem determinados por outra coisa. A partir dessa discussão, explicitamos sobre a possibilidade do homem tornar-se livre em Spinoza a partir de reflexões, na E4, acerca da figura do homem livre (*homo liber*), como aquele que, conduzido pela razão, não pensa, por exemplo, em conceitos de bem e mal, não teme a morte e não procura favores entre os ignorantes, bem como faz tudo aqui para realizar o aumento de sua potência buscando o que é útil para a conservação de sua natureza. Assim, explicitamos de que maneira o pensador holandês nos conduziu, na sua última parte da *Ética*, ao percurso pelo qual nos levaria à verdadeira liberdade, a partir do conhecimento das causas das coisas, de nossas ações e dos nossos afetos. Essa liberdade humana, como vimos, é possível a partir do exercício ativo da potência do intelecto ou da razão, que pode conhecer clara e distintamente nossas ações (fundadas em causas adequadas) e a natureza dos afetos. Isso para que possamos viver de forma mais potente, mais livre e menos serva (submetida aos afetos passivos), bem como sejamos capazes de converter algumas paixões em afetos ativos.

Por consequência, discutimos o problema do *Amor Dei Intellectualis* mostrando que este tipo de amor, uma vez entendido pela perspectiva do modo finito homem, é estabelecido como fim ético em si mesmo (diferentemente de algum fim transcendente a ser alcançado), ou seja, sua beatitude ou a alegria contínua segundo Spinoza, que pode ser experimentada pelo terceiro gênero de conhecimento (intuitivo). Nesse sentido, vimos que,

não é porque a felicidade é um fim que a buscamos, mas porque a buscamos que a torna um fim último nosso, pois, assim como nosso fim ou apetite, a *beatitudo* é causa eficiente e não final. Por fim, como complemento à discussão da temática desse capítulo, a saber, da finalidade imanente da ação humana pensada em ética, investigamos as ideias spinozanas de perfeição e de modelo de natureza humana numa leitura comparativa do TIE e da *Ética* (também apresentando indícios no KV), mostrando a evolução do pensamento do nosso autor em relação ao esforço do modo finito humano para participar e unir-se, em mente, a Deus, ou à Natureza inteira. A perfeição e o modelo de natureza humana coincidem nas obras spinozanas a partir do momento em que estabelecem como pontos comuns a necessidade de um aperfeiçoamento ou perfazer-se do intelecto humano no sentido do aumento no grau de potência da coisa finita. Como vimos, mesmo que somente Deus seja o ente infinitamente perfeito, o homem esforça-se e estabelece como fim epistemológico e ético um modelo de perfeição a ser seguido que, para Spinoza, não é necessariamente um projeto transcendente, podendo ser também imanente por se tratar de um objetivo para a vida terrena e não destinada ao suprasensível. A perfeição e o *exemplar* de natureza humana refletem, portanto, a potência humana para alcançar sua liberdade e felicidade, pois se relaciona também ao esforço afetivo para a passagem de uma perfeição menor a uma perfeição maior, característica da alegria.

Por fim, no nosso último capítulo, explicitamos o problema do papel social e político da finalidade imanente da ação humana segundo o pensamento spinozano. Dessa forma, mostramos de que maneira o fim imanente, articulado às noções de potência da multidão e de liberdade política, forneceu a fundamentação e o sentido para a construção do estado civil e da sociedade comum. Assim, o fim imanente em política teria uma função mobilizadora e crítica<sup>536</sup>, pois trata de decisões e organizações da coletividade (multidão) que visam alcançar objetivos comuns, tais como aqueles que sejam básicos para a manutenção e salvação do estado civil, como evitar a tirania, a servidão e o fanatismo (no caso de um estado teocrático). A finalidade imanente política tenderia a denunciar regimes de governo como a teocracia, a monarquia e a aristocracia, quando corrompidas em autoritárias e oligárquicas. Por consequência, demonstramos de que maneira uma parte do pensamento político spinozano, inseparável da lógica da ontologia do necessário, também se fundamentou na ética da imanência proposta pelo filósofo holandês. Com isso, primeiramente, analisamos e comparamos com o *Teológico-Político* e o *Político*, os pressupostos éticos spinozanos a partir

---

<sup>536</sup> Conforme analisamos, essa função atribuída à finalidade imanente é ancorada sobre os afetos que conduzem e influenciam, muitas vezes, na organização das nossas decisões e fins éticos e políticos.

de sua relação com alguns conceitos políticos presentes na quarta parte da *Ética*, como estado natural, estado civil, pecado, obediência, justiça e injustiça, dentre outros. Em seguida, contextualizamos com a tradição filosófica política, remontando de Aristóteles até Maquiavel e Hobbes, a fundamentação da política spinozana a partir de reflexões sobre o que seria a política e o que seria o indivíduo político. Nesse sentido, apresentamos a concepção spinozana segundo a qual o político e não o filósofo estaria mais próximo da experiência e da prática, sendo mais apto a governar o estado.

Em seguida, discutimos, a partir de uma leitura mista do TTP e do TP, o problema do direito natural e do direito civil, conceitos importantes para compreender a política spinozana. Nesse sentido, debatemos a inovadora teoria do direito natural proposta pelo autor da *Ética* em relação a uma tradição jusnaturalista, como a hobbesiana. Spinoza, que se apresenta contrário, por exemplo, ao jusnaturalismo cristão e estoico, considerava o direito natural a própria essência humana (no sentido do *conatus*) e, nesse sentido, não poderia ser condicionado exclusivamente pela razão ou ser algo doado ao homem por Deus. Por esse motivo, tratamos depois do direito civil segundo o filósofo holandês, também sob a análise do TTP e do TP, mostrando que este garante a continuidade e permanência do direito natural no estado civil, sendo, pois, a expansão daquela potência individual do homem no estado natural para a sociedade. Ou seja, o direito civil seria o direito natural comum ou a união das potências dos indivíduos políticos (soberano, súdito, cidadão, etc.), aquilo que nosso autor chamara de potência da multidão (*potentia multitudinis*). Assim, o direito civil é o direito comum que os homens estabelecem quando decidem afastar-se do estado de natureza para reunir forças e esforços para estabelecer leis comuns a fim de garantir uma maior realização de suas potências, bem como de seus direitos (e com isso instituir o próprio *imperium*). Todavia, constatamos que, embora o TTP e o TP divergissem em alguns pontos, vimos como estes escritos abordaram questões comuns, mas também em que medida houve a partir deles uma evolução no pensamento político spinozano, como é o caso da menor ocorrência do termo multidão no TTP, associando-a vulgarmente à turba e à plebe, tratamento diferente dado no TP, onde a multidão aparece como o próprio estado formado pela união de indivíduos livres. Ademais, a diferença entre o TTP e o TP em relação ao uso primevo de Spinoza de termos hobbesianos como pacto e transferência de direitos para a explicação da passagem do estado natural ao estado civil. Por este motivo, realizamos, em seguida, um estudo apontando para as aproximações e distanciamentos entre a filosofia política de Hobbes e Spinoza, dando destaque ao problema da permanência ou não do direito natural no direito civil, a partir de uma análise das obras Ep50, TTP e TP do pensador holandês, e o *De Cive* e o *Leviatã* do

filósofo inglês. Com isso, concluímos que, apesar das semelhanças conceituais entre Hobbes e Spinoza, como de pacto, contrato, transferência de direito, e analisando os diferentes contextos políticos em que viveram, temos mais discordâncias que semelhanças entre Hobbes e Spinoza, pois para este, diferentemente daquele, o direito natural de forma alguma poderia ser suprimido e submetido no direito civil a um único soberano absoluto<sup>537</sup> ainda mais se considerarmos a preferência hobbesiana pelo regime monárquico.

Em seguida, numa outra abordagem, enfatizando o TP, explicitamos o problema da potência da multidão pela análise das formas de governo (monarquia, aristocracia e democracia), mostrando suas finalidades políticas enquanto aquilo que buscam de útil, ou seja, o que garante a conservação e a manutenção da salvação comum do estado civil, como a paz e a segurança (a virtude do *imperium*). A partir disso, vimos que a análise spinozana caracteriza-se por ser uma tentativa de democratização dos regimes políticos, bem como uma forma de refletir em formas menos más e mais adequadas de governar na monarquia, na aristocracia ou na democracia. Nesse sentido, ainda sob a perspectiva tanto do TTP quanto do TP, demonstramos a questão da democracia tida, por Spinoza, como o mais natural dos regimes, mostrando que é nesse regime que o direito natural e a liberdade civil, ou mais especificamente, a liberdade das potências individuais unidas (cidadãos), realizam com maior proporção a busca pelo útil comum.

Por fim, nossa Tese conclui com uma explanação do que seria a finalidade imanente da política estabelecida e construída pelos apetites humanos a partir do momento em que desejam buscar a conservação do estado civil, pois ao garantir a existência desse estado, garantem o livre exercício de seus corpos e mentes. Essa é a razão pela qual, a partir da democracia, torna-se mais propício, em termos de proporção, a maior participação de indivíduos movidos por afetos comuns, sobretudo pela esperança, para a construção de seus fins na sociedade comum. Estes fins, conforme nos apresentou Spinoza em seu TTP e TP, têm como objetivos imanentes a liberdade civil, que é a liberdade de pensar o que quiser e dizer aquilo que pensa (opinião), o livre filosofar e o livre educar, e, conseqüentemente, a paz e a segurança, considerada a virtude do estado. Pois sem a paz e a segurança, não é possível manter o estado civil, tornando impossível dos homens exercerem suas potências, bem como alcançar aquilo que almejam seus apetites ou fins. Ou seja, nosso filósofo apresentou um projeto imanente na política (não inscrito na natureza, mas construído e organizado pelo

---

<sup>537</sup> Pois embora Spinoza se refira a uma transferência de todo o nosso direito natural para o estado civil, ele não reduz nossa potência a um único soberano, pois a integra ao sujeito coletivo mais forte, reunido por várias potências, a saber, a potência da multidão.

homem)<sup>538</sup>, e tal como também fizera na ética, que nada tem a ver com um propósito inalcançável, distante da prática e de caráter utópico e escatológico: a finalidade imanente da ação ética e política é uma solução spinozana para essas saídas da transcendência.

Diante disso, reconhecemos que, embora a pesquisa tenha pretendido demonstrar e desenvolver seu problema de forma mais explicada possível, o texto não está isento de pontos e reflexões que poderiam servir para discussões futuras ou que, por esgotarem o propósito desta Tese, possam ser questionadas e aprofundadas em outro momento. Dentre esses pontos que poderíamos ressaltar temos as seguintes questões:

1) Como vimos, há uma diferença entre finalismo (no sentido ontologicamente crítico ao Deus transcendente enquanto causa final) e finalidade (no sentido de apetite ou causa eficiente humana) uma vez que ambos são geralmente atribuídos como operações imaginativas que se fundam a partir do desconhecimento das causas, da ideia inadequada e do preconceito do homem (imbuído pela noção de livre escolha). O finalismo e a finalidade poderiam ser respectivamente modos de pensar do homem oriundos ora da passividade (se se desconhece as causas e os apetites que nos determinam a agir) ora da atividade (se se conhece ou se está cômico das causas e dos apetites que nos determinam à ação). Mas por esse mesmo motivo que os diferencia, também encontramos um elemento comum: tanto o finalismo como a finalidade é engendrado pela mente humana. Assim sendo, seria possível a ação humana, seja ética ou política, segundo o modelo de homem livre ou aquele que se esforça tanto quanto pode para seguir os ditames da razão, segundo os mecanismos e usos dos fins, sejam estes do finalismo ou da finalidade? Ademais, nesse sentido, podemos ainda nos perguntar: todo Fim, tal como é definido em E4Def7, estaria sujeito às armadilhas do finalismo?

2) Sabendo que Spinoza nos apresenta uma relação conceitual muito estreita entre Desejo, Apetite, *Conatus* e Fim, tal como explicitamos, poderíamos desenvolver uma pesquisa que relacionasse o Fim (enquanto apetite pela E4Def7) como um afeto? Se assim for, por que Spinoza não teria incluído ou mencionado o Fim (*finis*) na lista das Definições dos Afetos, como se apresenta ao final da Parte III da *Ética*, embora defina o Desejo (E3AD1), que sendo também apetite, não deixaria de interligar-se ao próprio Fim?

3) Por fim, tocando para uma questão política. Quando Spinoza expõe seu pensamento político, tal como vimos tanto no *Teológico-Político* como no *Tratado Político*, que a liberdade humana é o fim do estado ou da república, mais fortemente facilitada num

---

<sup>538</sup> Pois, assim como, para Spinoza, o homem não nasce cidadão, mas torna-se cidadão, não nascemos com uma finalidade imanente política, mas a construímos de acordo com as nossas demandas imaginativas sendo, portanto, legitimadas em forma de decretos, códigos, governos, etc., que fundamentam um estado civil.

governo democrático. A partir disso, poderíamos nos questionar: até que ponto essa liberdade política, essencialmente coletiva, pois é a que compreende a ação e a participação de várias potências no estado civil, não entraria em conflito com os interesses da liberdade ética, ou seja, aquela restrita ao direito natural de cada indivíduo? Pois, se há diferenças entre o que acontece na ética (marcada pela racionalidade) e o que acontece na política (marcada principalmente pela passionalidade), de que maneira, segundo Spinoza, o fim do estado, que é a liberdade, se sustentaria sem discórdias, tendo em vista que uma liberdade de opinião, por exemplo, não deixa de expressar posições conforme apetites (fins) individuais ou ações que não são cessadas pelo nosso direito natural? Ademais, poderíamos ainda nos questionar com base nisso: como se colocaria o sábio ou o homem livre e racional, defendido pelo pensador holandês, diante de uma finalidade imanente comum na política?

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, S. **O livre-arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística).
- AGUIAR, T. F. A amizade como fundamento ético-político em Spinoza. *In*: GRASSET, B. N. A, FRAGOSO, E. A. R, ITOKAZU, E. M, GUIMARAENS, F & ROCHA, M. (org.). **Spinoza e as Américas: X colóquio internacional Spinoza**. Rio de Janeiro: EdUECE, 2014, v.2, p. 237-248. (Col. *Argentum Nostrum*).
- AURÉLIO, D. P. A política na correspondência de Espinosa. **Discurso**, São Paulo, n. 31, 2000, p. 229-57, 2000.
- AURÉLIO, D. P. **A vontade de sistema**: estudos sobre filosofia e política. Lisboa: Edições Cosmos, 1998.
- AURÉLIO, D. P. **Imaginação e poder**: estudo sobre a filosofia política de Espinosa. Lisboa: Colibri, 2000.
- AURÉLIO, D. P. Introdução. *In*: SPINOZA, B. **Tratado político**. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. VII-LXXIII.
- AURÉLIO, D. P. **O mais natural dos regimes**: Espinosa e a Democracia. Lisboa: Círculo de Leitores, 2014.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os pensadores).
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Marcelo Perine. (Volume II). São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília, DF: UnB, 1997.
- BACON, F. **Novum organum**. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).
- BALIBAR, E. **Spinoza et la politique**. Paris: PUF, 1985. (*Philosophies*).
- BARROS, V. S. C. **10 lições sobre Maquiavel**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.
- BARTUSCHAT, W. **Espinosa**. Tradução de Beatriz Avila Vasconcelos. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- BENNETT, J. **A study of spinoza's Ethics**. Indianapolis: Hackett, 1984.
- BENNETT, J. Teleology and Spinoza's conatus. **Midwest Studies in Philosophy**, Minnesolta, v. 8, p. 143-160, 1983.

BOVE, L. **Espinosa e a psicologia social**: ensaios de ontologia política e antropogênese. São Paulo: Autêntica, 2010. (Col. Invenções Democráticas).

BRAGA, L. C. M. **Trama afetiva da política**: uma leitura da filosofia de Espinosa. 2015. 240 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

BRITO, F. **Finalidade do mundo**: estudos de filosofia e teleologia naturalista (Tomo II). Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2012.

BRUNSCHVICG, L. Spinoza: Filosofia e Teologia. *In*: BENJAMIN, C (org.). **Estudos sobre Spinoza**. Tradução de Eliana Aguiar, Estela dos Santos Abreu e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 131-290.

CADERNOS ESPINOSANOS: Estudos sobre o século XVII. São Paulo: USP, 2006- . Semestral. ISSN: 1413-6651. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/epinosanos/>. Acesso em: 12 jun. 2018.

CAMPOS, A. S. O paradoxo da liberdade política em Spinoza: uma herança de Maquiavel. **Cadernos Espinosanos – Estudos sobre o século XVII**, São Paulo, n. 32, p. 139-163, 2015.

CANTO, R. E. Os remédios da alma: terapêutica em Spinoza. **Argumentos – Revista de Filosofia**, Fortaleza, ano 8, n. 15, p. 202-215, 2016.

CHAGAS, J. S. Spinoza e Hobbes: Estado e Direito Natural. *In*: GRASSET, B. N. A, FRAGOSO, E. A. R, ITOKAZU, E. M, GUIMARAENS, F & ROCHA, M. (org.). **Spinoza e as Américas**: X colóquio internacional Spinoza. Rio de Janeiro: EdUECE, 2014, v.1, p. 113-122. (Col. *Argentum Nostrum*).

CHAUI, M. **A nervura do real - imanência e liberdade em Espinosa. v.1 (Imanência)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUI, M. **A nervura do real - imanência e liberdade em Espinosa. v. 2 (Liberdade)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

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

CHAUI, M. **Espinosa**: uma filosofia da liberdade. São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção Logos).

CHAUI, M. Os conflitos no seio da Multidão. *In*: GRASSET, B. N. A, FRAGOSO, E. A. R, ITOKAZU, E. M, GUIMARAENS, F & ROCHA, M. (org.). **Spinoza e as Américas**: X colóquio internacional Spinoza. Rio de Janeiro: EdUECE, 2014, v.2, p. 85-108. (Col. *Argentum Nostrum*).

CHAUI, M. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CHAUI, M. Ser parte e ter parte: servidão e liberdade na *Ética IV*. **Discurso**, São Paulo, n. 22, p. 63-122, 1993.



COUCHOUD, P-L. **Benoit de Spinoza**. Paris: Félix Alcan Éditeur, 1902. (Les Grands Philosophies).

CURLEY, E. On Bennett's Spinoza: the issue of teleology. *In*: CURLEY, E., MOREAU, P.F. (org.) **Spinoza: issues and directions**. Leiden: E.J. Brill, 1990, p. 39-52.

CURLEY, E. Kissinger, Spinoza e Genghis Khan. *In*: GARRETT, D. (org.) **Spinoza**. Tradução de Cassiano T. Rodrigues. Aparecida: Idéias & Letras, 2011, p. 389-420.

DELLA ROCCA, M. Psicologia metafísica de Spinoza. *In*: GARRETT, D. (org.) **Spinoza**. Tradução de Cassiano T. Rodrigues. Aparecida: Idéias & Letras, 2011, p. 245-332.

DELBOS, V. **O problema moral na filosofia de Spinoza e na história do spinozismo**. Tradução: Martha de Aratanha. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.

DELBOS, V. **O espinosismo**: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913. Apresentação de Marilena Chauí. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, G. **Curso sobre Spinoza (Vincennes, 1978, 1981)**. Tradução para o português: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evelina Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Junior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza-Ce: EDUECE, 2012. (Col. *Argentum Nostrum*).

DELEUZE, G. **Espinosa - filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, G. **Espinosa e o problema da expressão**. Trad. do GT Deleuze (coordenação de Luiz B. L. Orlandi). Rio de Janeiro: Editora 34, 2017.

DELEUZE, G. Spinoza e as três "Éticas". *In*: **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munõz. São Paulo: Editora 34, 2005.

DENAT, C. A crítica nietzschiana da finalidade: a antiteleologia spinozista "com uma diferença"? *In*: MARTINS, A (org.). **O Mais potente dos Afetos: Spinoza e Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p.146-170.

DESCARTES, R. As paixões da alma. *In*: **Descartes**. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 5. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1991a (Col.Os Pensadores).

DESCARTES, R. A Dióptrica. *In*: **Discurso do método & Ensaios**. Organizado por Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

DESCARTES, R. Meditações. *In*: **Descartes**. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 5. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1991b. (Col. Os Pensadores).

DESCARTES, R. **Obras escolhidas**. Tradução: J. Guinsburg , Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DESCARTES, R. **Princípios da filosofia**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2006. (Textos Filosóficos).

**DICIONÁRIO LATIM-PORTUGUÊS/PORTUGUÊS-LATIM**. Porto Editora: Lisboa, 2012. (Dicionários Acadêmicos).

DUFLO, C. **La finalité dans la nature**: de Descartes a Kant. Paris: PUF, 1996.

ESCALANTE, R. P. Las pulsiones y la pregunta por el entender: Spinoza, Nietzsche y Kuno Fischer. **Logos - Anales del Seminario de Metafísica**. Madrid, v. 50, p. 165-186, 2017.

FERRAZ, C. A. Acerca do papel do juízo teleológico na realização do sumo bem moral em Kant. **Studia Kantiana**, Natal-RN, v.9, n.9, p.88-117, 2009.

FISCHER, K. Vida e caráter de Baruch Spinoza. In: BENJAMIN, C (org.). **Estudos sobre Spinoza**. Tradução de Eliana Aguiar, Estela dos Santos Abreu e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 13-54.

FONTAINER, J-M. **Vocabulário latino da filosofia**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FRAGOSO, E. A. R. **Benedictus de Spinoza**. Fortaleza: UECE, 2021. Disponível em: <http://benedictusdespinoza.pro.br/index.html>. Acesso em: 28 maio 2021.

FRAGOSO, E. A. R. O Conceito de liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza. **Revista Conatus – Filosofia de Spinoza**, Fortaleza-CE, v.1, n.1, p. 27-36, 2007.

FRAGOSO, E. A. R. **O Método geométrico em Descartes e Spinoza**. Fortaleza: EdUECE, 2011. (Col. *Argentum Nostrum*).

FRAGOSO, E. A. R. Uma Análise do “Método” empregado na *Ética* de Benedictus de Spinoza. **Kalagatos – Revista de Filosofia**, Fortaleza-CE, v. 7, n.14, p. 11-32, 2010.

FRIDL, M. Spinoza on human teleology. **Revista Conatus – Filosofia de Spinoza**, Fortaleza-CE, v.10, n.20, p. 77-99, 2018.

GARRETT, D. A representação e a consciência na teoria naturalista de Espinoza da imaginação. In: HUENEMANN, C. (org.). **Interpretando Espinoza**: ensaios críticos. São Paulo: Madras, 2010, p.15-40.

GARRETT, D. (org.) **Spinoza**. Tradução de Cassiano T. Rodrigues. Aparecida: Idéias & Letras, 2011.

GARRETT, D. Teleology in Spinoza and early modern philosophy. In: GENNARO, R.J, HUENEMANN, C. (org). **New essays on the rationalists**. Oxford: Cla-rendon Press, 1999, p. 310-335.

GARRETT, D. Teoria ética de Spinoza. *In: GARRETT, D. (org.) Spinoza*. Tradução de Cassiano T. Rodrigues. Aparecida: Idéias & Letras, 2011, p. 333-387.

GLEIZER, M. A. Primeiras considerações sobre o problema da explicação teleológica da ação humana em Espinosa. *In: Metafísica e conhecimento: ensaios sobre Descartes e Espinosa*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2014.

GOFF, P (Ed.) **Spinoza on monism**. London and New York: Palgrave Macmillan, 2011.

GUEROULT, M. **Spinoza**. Paris: Aubier-Montaigne, 1968. (t.I. *Dieu*).

GUEROULT, M. **Spinoza**. Paris: Aubier-Montaigne, 1974. (t.II. *L'âme*).

GUIMARAENS, F. **Direito, ética e política em Spinoza: uma cartografia da imanência**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

HEGEL, F. Vorlesungen über die geschichte der philosophie. *In: BENJAMIN, C (org.) Estudos sobre Spinoza*. Tradução de Eliana Aguiar, Estela dos Santos Abreu e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

HOBBS, T. **Do cidadão**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, T. **Leviatã**. Tradução de João P. Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HÖFFE, O. **Aristóteles**. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.

HORNÁK, S. **Espinosa e Vermeer: imanência na filosofia e na pintura**. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Paulus, 2010.

HUENEMANN, C. **Racionalismo**. Tradução de Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2012.

ÍPAR, E. De la naturaliza y la eventualidade de la democracia (em la Política de Spinoza). *In: GRASSET, B. N. A, FRAGOSO, E. A. R, ITOKAZU, E. M, GUIMARAENS, F & ROCHA, M. (org.) Spinoza e as Américas: X colóquio internacional Spinoza*. Rio de Janeiro: EdUECE, 2014, v.2, p. 67-82. (Col. *Argentum Nostrum*).

ISRAEL, J. **Illuminismo radical: a filosofia e a construção da modernidade 1650-1750**. Tradução de Claudio Blanc. São Paulo: Madras, 2009.

JAQUET, C. A positividade das noções de bem e de mal em Spinoza. *In: MARTINS, A (org.) O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 273-286.

JAQUET, C. **A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa**. Tradução: Marcos Ferreira de Paula e Luiz César Guimarães de Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. (Coleção Filo/Espinosa).

JAQUET, C. La paradoja de una libertad de pensar sin una libertad de actuar en el Estado. In: **Araucaria - Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades**, Sevilla, año 20, nº 39, p. 213-225, 2018.

LAGRÉE, J & MOREAU, P-F. Notas dos tradutores. In: SPINOZA, B. **Oeuvres III: Traité théologico-politique**. Texte établi par Fokke Akkerman et traduit par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris: PUF, 2012, p. 697-791. (Col. Épiméthée).

LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Tradutores: Fátima Sá Correia, Maria Emília V. Aguiar, José Eduardo Torres e Maria Gorete de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LARRAURI, M; MAX, **A felicidade segundo Spinoza**. São Paulo: Ciranda Cultural, 2009. (Filosofia para Leigos).

LARRAURI, M. Spinoza e as mulheres. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. In: **Kalagatos – Revista de Filosofia**, Fortaleza-CE, v.3, n.6, p. 209-244, 2006.

LIN, M. Teleology and human action in Spinoza. In: **Philosophical Review**, Duke University Press, v. 115, n.3, p. 314-354, 2006.

MACHEREY, P. **Avec Spinoza: études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme**. Paris: PUF, 1992.

MACHEREY, P. **Introduction à l'Éthique de Spinoza**, v.1 (La première partie. La nature des choses). Paris: PUF, 1998.

MANNING, R. N. Spinoza, thoughtful teleology, and the causal significance of content. In: KOISTINEN, O & BIRO, J. (org.). **Spinoza: metaphysical themes**. New York: Oxford University Press, 2002, p. 182-209.

MAQUIAVEL, N. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1994.

MAQUIAVEL, N. **O Príncipe**. Tradução e notas de Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1987. (Col. Os Pensadores).

MARCÍN, L. R-A. La Teleología en el modelo del hombre libre de Spinoza: discusión con Platón. In: GROBET, L. B., VELÁZQUEZ, A. (org.). **Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía Moderna: de su simiente griega a la ilustración**. Torres: UNAM, 2013, p. 423-469.

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

MARTINS, A. (org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MARTON, S. Introdução. *In*: MARTINS, A. (org.). **O mais potente dos Afetos: Spinoza e Nietzsche**, São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 1-15.

MATHERON, A. Éthique et politique chez Spinoza (Remarques sur le role du scolie 2 de la proposition 37 de la partie IV de l'*Éthique*). *In*: **Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique**. Lyon: ENS Éditions, 2011a, p. 196-203.

MATHERON, A. Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste. *In*: **Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique**. Lyon: ENS Éditions, 2011b, p. 287-304.

MATHERON, A. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Les Editions Minuit, 1988.

MATHERON, A. Le problème de l'évolution de Spinoza: du *Traité théologique-Politique* au *Traité politique*. *In*: CURLEY, E., MOREAU, P.F. (org.) **Spinoza: issues and directions**. Leiden: E.J. Brill, 1990, p. 258-270.

MATHERON, A. Passions et institutions selon Spinoza: *In*: **Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique**. Lyon: ENS Éditions, 2011c, p. 244-252.

MATHERON, A. Spinoza et la sexualité. *In*: **Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique**. Lyon: ENS Éditions, 2011d, p. 305-324.

MATHERON, A. Y a-t-il une théorie spinoziste de la prudence? *In*: **Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique**. Lyon: ENS Éditions, 2011e, p. 635-650.

MENDES, A. P. O povo em armas – democracia e violência em Spinoza. *In*: BARRETO, A. C. G; BILATE, D & BARROS, T. M. A da S (org.). **Spinoza e Nietzsche: filósofos contra a tradição**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011, p. 139-149.

MIQUEU, C. A aposta do spinozismo ou o fim do finalismo. *In*: MARTINS, A. (org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**, São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 113-169.

MISHARI, R. **100 mots sur l'Éthique de Spinoza**. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2005.

MISRAHI, R. **A felicidade: ensaio sobre a alegria**. Tradução de Flávia Nascimento. Rio de Janeiro: Difel, 2001.

MOREAU, J. **Espinosa e o espinosismo**. Lisboa: Edições 70, 1982.

MOREAU, P-F. Notas. *In*: SPINOZA, B. **Oeuvres IV: Ethica/Éthique**. Établissement du texte par Fokke Akkerman et Piet Steenbakkers. Traduction par Pierre-François Moreau. Paris: PUF, 2020, p. 449-609. (Col. Épiméthée).

MULGAN, T. **Utilitarismo**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.

NADLER, S. **Um livro forjado no Inferno: o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

NEGRI, A. **A anomalia selvagem**: poder e potência em Spinoza. Tradução de Raquel Ramallete. São Paulo: Editora 34, 1993.

NEGRI, A. **Espinosa subversivo e outros textos**. Tradução de Herivelto P. Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. **Digitale kritische Gesamtausgabe** - Werke und Briefe (eKGWB) auf der Grundlage der Kritischen Gesamtausgabe Werke, herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967ff. und Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975ff., herausgegeben von Paolo D'Iorio, 2011. Disponível em: <[www.nietzschesource.org](http://www.nietzschesource.org)>. Acesso em: 10 de Maio de 2019 às 22h.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NOGUEIRA, A. O humanismo em B. de Spinoza. *In: Poder e humanismo*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1989.

NOGUEIRA, A. **O método racionalista-histórico em Spinoza**. São Paulo: Mestre Jou, 1976.

OLIVEIRA, J. A. **O fundamento do direito em Espinosa**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

KLEIN, J. T. A dedução do juízo teleológico na *Terceira Crítica*. **Kant e-Prints**, Campinas-SP, v. 8, n. 1, p.71-98, 2013.

KLOTZ, H. C. Teleologia e moral em Kant e Fichte. **Studia Kantiana**, Natal-RN, v.9, n.9 p.187-200, 2009.

PAC, A. B. *Ética IV 68-73: Modelo del Hombre libre?* *In: GRASSET, B. N. A, FRAGOSO, E. A. R, ITOKAZU, E. M, GUIMARAENS, F & ROCHA, M. (org.). Spinoza e as Américas: X Ccolóquio internacional Spinoza*. Rio de Janeiro: EdUECE, 2014, v.2, p. 297-308. (Col. *Argentum Nostrum*).

PASCAL, G. **O Pensamento de Kant**. Petrópolis: Vozes, 1985.

PAULA, M. F. **Alegria e felicidade**: a experiência do processo liberador em Espinosa. São Paulo: Edusp, 2017.

PLATÃO. **A república**. 15ª ed. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

PLATÃO. *Fédon*. In: **Diálogos**. Seleção de Textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Col. Os pensadores).

RABENORT, W. L. **Spinoza como educador**. Tradução do Coletivo GT Benedictus de Spinoza. Fortaleza: EdUECE, 2018. (Col. *Argentum Nostrum*).

REVISTA CONATUS: filosofia de Spinoza. Fortaleza: UECE, 2007- . Semestral. ISSN 1981-7517. Disponível: <https://revistas.uece.br/index.php/conatus/issue/archive>. Acesso em: 20 ago. 2020.

RIBEIRO, B. B. B. O maquiavelismo de Spinoza. In: BARRETO, BILATE & BARROS (org.), **Spinoza e Nietzsche**: filósofos contra a tradição, 2011, p. 151-162.

RIBEIRO, L. L. **Ciência intuitiva e suprema liberdade na Ética de Spinoza**. Fortaleza: EdUECE, 2013. (Col. *Argentum Nostrum*).

RIZK, H. **Compreender Spinoza**. Petrópolis-Rj: Vozes, 2007.

ROCHA, A. M. Sobre o conceito de liberdade no *Tratado Teológico-Político* e a emenda do “general intellect”. In: GRASSET, B. N. A, FRAGOSO, E. A. R, ITOKAZU, E. M, GUIMARAENS, F & ROCHA, M. (org.). **Spinoza e as Américas**: X colóquio internacional Spinoza. Rio de Janeiro: EdUECE, 2014, v.1, p. 99-112. (Col. *Argentum Nostrum*).

ROCHA, M & GUIMARAENS, F. Spinoza, as luzes radicais e o fim do finalismo: considerações sobre os impactos éticos e jurídico-políticos da filosofia spinozana (Versão digital). In: FERREIRA, M. L. R, AURÉLIO, D. P & FERON, O (org.). **Spinoza**: ser e agir. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011. Disponível em: <https://www.academia.edu/>. Acesso em: 15 Jul. 2020.

SANGALLI, I. J. **O fim último do homem**: da *eudaimonia* aristotélica à *beatitudo* agostiniana. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SANTIAGO, H. **Entre servidão e liberdade**. São Paulo: Editora Politeia, 2019.

SANTIAGO, H. **Espinosa e o cartesianismo**. São Paulo: Editorial Humanistas, 2004. (Estudos seiscentistas).

SANTIAGO, H. O problema da superstição no Espinosismo. In: **Ética e subjetividade**. Fortaleza: EdUECE, 2011, p. 107-140. (Col. *Argentum Nostrum*).

SARTRE, J-P. **A imaginação**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre : L&PM Pocket, 2017.

SCALA, A. **Espinosa**. Tradução de Tessa M. Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

SÉVÉRAC, P. A potência da imaginação em Spinoza. *In*: MARTINS, A. SANTIAGO, H. OLIVA, L. C. (org.). **As ilusões do eu**: Spinoza e Nietzsche. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 391-422.

SILVA, C. V. da. **Corpo e pensamento**: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa. São Paulo: Editora Unicamp, 2013.

SILVA, V. S. V. & CARDOSO, J. C. H. Bento Espinosa (1632-1677) e a teoria das formas de governo. **Revista Tempo da Ciência**, Unioeste, Paraná, v.21, n. 42, p. 95-108, 2014.

SPINOZA, B. **Breve tratado**. Tradução e Notas de Emanuel Angelo da Rocha Frago e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. (Coleção Filo/Espinosa).

SPINOZA, B. **Correspondência**. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. *In*: SPINOZA, B. *Espinosa*. Seleção de textos de Marilena Chauí; traduções por Marilena Chauí et al. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 365-391. (Coleção Os Pensadores).

SPINOZA, B. **Correspondencia**. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988.

SPINOZA, B. **Éthique**. Introdução, tradução, notas, comentários e índice de Robert Misrahi. Paris: Éditions de l'Éclat, 2005.

SPINOZA, B. **Ética**. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.

SPINOZA, B. **Ética**. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SPINOZA, B. **Obra completa I**: (Breve) Tratado e Outros Escritos. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, B. **Obra Completa II**: Correspondência Completa e Vida. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, B. **Obra completa III**: Tratado Teológico-Político. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, B. **Obra completa IV**: Ética e Compêndio de Gramática da Língua Hebraica. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, B. **Oeuvres III**: Traité théologico-politique. Texte établi par Fokke Akkerman et traduit par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris: PUF, 2012. (Col. Épiméthée).

SPINOZA, B. **Oeuvres IV**: Ethica/Éthique. Établissement du texte par Fokke Akkerman et Piet Steenbakkers. Traduction par Pierre-François Moreau. Paris: PUF, 2020. (Col. Épiméthée).

SPINOZA, B. **Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos**. Tradução de Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. (Coleções Filô).



SPINOZA, B. **Spinoza opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: 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 político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SPINOZA, B. **Tratado teológico-político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

STEGMAIER, W. “Inconsequência de Spinoza ?”. *In*: MARTINS, A. SANTIAGO, H. OLIVA, L. C. (org.). **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 163-182.

STERN, A. L. S. **A imaginação no poder: obediência política e servidão em Espinosa**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016.

TEIXEIRA, L. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

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

VAZ, H. C. de L. **Escritos de filosofia II: ética e cultura**. São Paulo: Loyola, 2013. (Filosofia, 8).

VÁSQUEZ, A. S. **Ética**. Tradução de João Dell’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

WINKLER, S. The conatus of the body in Spinoza’s physics. **Society and pPolitics**, Sage Journals, vol. 10, No. 2(20), p. 95-114, 2016.