



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

KARINE VIEIRA MIRANDA

**A DISTINÇÃO ENTRE A LIBERDADE ÉTICA E A LIBERDADE POLÍTICA EM
SPINOZA**

FORTALEZA
2024

KARINE VIEIRA MIRANDA

A DISTINÇÃO ENTRE A LIBERDADE ÉTICA E A LIBERDADE POLÍTICA EM
SPINOZA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald

FORTALEZA

2024

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

M643d Miranda, Karine Vieira.
A Distinção entre a Liberdade Ética e a Liberdade Política em Spinoza / Karine Vieira Miranda. – 2024.
158 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2024.

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

1. Afeto. 2. Conhecimento. 3. Liberdade. 4. Ética. I. Título.

CDD 100

KARINE VIEIRA MIRANDA

A DISTINÇÃO ENTRE A LIBERDADE ÉTICA E A LIBERDADE POLÍTICA EM
SPINOZA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 08/01/2024.

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. Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. Wandelson Silva de Miranda
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

A Deus, inteligência suprema. Ao filho amado Ruben Davi (*in memoriam*). À minha amada esposa, Profa. Dra. Daniela Ribeiro Alves. À minha querida mãe, Mamãe Sônia Vieira. À minha preciosa irmã e filha do coração, Sara Hellen.

AGRADECIMENTOS

Ao Governo do Estado do Ceará, à Secretaria da Educação do Ceará, à E.E.M. Professor Flávio Ponte pois, como professora efetiva, me foi concedida licença remunerada para cursar este doutorado, com apoio fundamental dos colegas de trabalho e do núcleo gestor e, especialmente, ao meu querido diretor e amigo, Sandro Henrique e ao querido ex-professor, amigo e colega de trabalho, Malta Freire.

À Universidade Federal do Ceará, que foi o espaço de vivência destes anos de formação tão importante e, especialmente, ao Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd, por aceitar me orientar, por fazer isso com excelência e por ser sempre tão compreensivo e solícito.

Aos coordenadores, professores e secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e, especialmente, ao Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora, pelo apoio e exímia condução das aulas e discussões filosóficas e ao secretário, Sebastião Barroso, por seu exímio trabalho e por sua dedicação incansável para atender tantas demandas trazidas até ele.

Aos participantes da Banca examinadora, Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino, Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora, Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Frago e Prof. Dr. Wandelson Silva de Miranda, pelo tempo dedicado à leitura da tese e pelas inúmeras contribuições de todos em minha jornada acadêmica.

Ao Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Frago, meu caro orientador durante a graduação e o mestrado, pelo constante incentivo à pesquisa e pelo incrível gerenciamento do GT Benedictus de Spinoza.

Aos colegas do GT Benedictus de Spinoza e, especialmente, à Jocilene Matias, à Viviane Machado e ao Carlos Wagner, pelas reflexões, parcerias e pela amizade resultante delas. Aos meus ex-alunos e grandes amigos, Rhavier Braz, Carlos Daniel, Marina Marques, dentre tantos outros, que me apoiaram nos anos mais difíceis e foram como anjos a caminhar do meu lado, cuidando de mim na escola e fora dela.

À minha família, de quem tanto me orgulho, família Vieira de Cristais – Cascavel / CE, povo acolhedor e amoroso, sempre unido na hora da necessidade e aliados na construção de minha longa jornada.

Às minhas irmãs e irmão do coração, Ive Marian Carvalho Domiciano, Vanderli Nascimento, Sheila Fábila Pires e Allisson Marques, pessoas que a vida trouxe para me ensinar o valor da verdadeira amizade.

À maravilhosa psicóloga Marilane Sousa, à incrível nutricionista Carla Linhares e a todos os voluntários da Sociedade de Estudos Espíritas Casa de Francisco, membros essenciais de toda uma rede de apoio na busca de cuidados psicológicos, nutricionais e espirituais.

RESUMO

O filósofo holandês Benedictus de Spinoza dedica-se à edificação de uma filosofia ontológica e política consistente, sendo ambas distintas, porém, intimamente, conectadas. O principal objeto de estudo desta tese será sua *Magnum opus*, *Ética Demonstrada Segundo a Ordem Geométrica* (*Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*), acompanhada do *Tratado Político* (*Tractatus Politicus*) e do *Tratado Teológico-Político* (*Tractatus Theologico-Politicus*), bem como de outras escritos dele que serão pontuados sempre que considerarmos conveniente para responder às nossas questões, considerações de seus influenciadores e comentadores. O objetivo desta é responder, minuciosamente, qual é a distinção entre a liberdade ética e a liberdade política em Spinoza e qual a confluência necessária entre a potência individual e a potência coletiva. Para tanto, precisaremos percorrer todas as cinco partes da *Ética*, comunicando-as com as demais obras do filósofo, para compreendermos, dentre outros conceitos, Deus (causa de si e de todas as coisas, substância, constituído de infinitos atributos, eterno, único detentor de liberdade absoluta), os modos (homem, corpo, mente), os gêneros de conhecimento (imaginação, razão e ciência intuitiva), o *conatus*, os afetos (primários e secundários), a servidão e a liberdade. Ainda, analisaremos, dentre outras pautas, a ruptura de Spinoza com o finalismo e com a tradição teológica, a importância do distanciamento dos preconceitos, da superstição e da ignorância, a relativização de bom e mau, os ditames da razão e os remédios para os afetos. Ademais, retomaremos, brevemente, a liberdade divina e a liberdade humana na perspectiva ética, para só então, adentrarmos a liberdade política, distinguindo-a da ética, apresentando uma reflexão sobre um projeto pedagógico implícito na filosofia spinozana, seu papel na manutenção das liberdades e o duplo viés da obediência política, especialmente, considerando o mais natural dos regimes para nosso filósofo, a saber, a democracia, onde a obediência pode ter um papel meramente secundário para o súdito, naquela que chamaremos de democracia parcial ou, até mesmo não haver lugar para ela, no que chamaremos de democracia total. Portanto, o homem, nos assevera Spinoza, como modo finito, afecção da substância absolutamente infinita, enquanto parte de Deus, só pode ser parcialmente livre: ética e politicamente. No primeiro caso, trata-se da liberdade individual, garantida pelo direito natural e alcançada através do aumento de sua potência [*potentia*], através do conhecimento adequado, enquanto no segundo, trata-se da liberdade política garantida a todos, tanto aos sábios quanto aos ignorantes, pelo direito civil, a partir da união de potências.

Palavras-chave: afeto; conhecimento; liberdade; ética; política.

ABSTRACT

The Dutch philosopher Benedictus de Spinoza is dedicated to building a consistent ontological and political philosophy, both of which are distinct, yet intimately connected. The main object of study of this thesis will be his *Magnum opus*, *Ethics Demonstrated According to the Geometric Order* (*Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*), accompanied by the *Political Treatise* (*Tractatus Politicus*) and the *Theological-Political Treatise* (*Tractatus Theologico-Politicus*), as well as other his writings that will be punctuated whenever we consider it appropriate to answer our questions, considerations from his influencers and commentators. The objective of this is to answer, in detail, what is the distinction between ethical freedom and political freedom in Spinoza and what is the necessary confluence between individual power and collective power. To do so, we will need to go through all five parts of *Ethics*, communicating them with the philosopher's other works, to understand, among other concepts, God (cause of himself and all things, substance, made up of infinite attributes, eternal, unique holder of absolute freedom), the modes (man, body, mind), the genres of knowledge (imagination, reason and intuitive science), the *conatus*, the affections (primary and secondary), servitude and freedom. Furthermore, we will analyze, among other topics, Spinoza's rupture with finalism and theological tradition, the importance of distancing himself from prejudices, superstition, and ignorance, the relativization of good and bad, and the dictates of reason and remedies for affections. Furthermore, we will briefly return to divine freedom, and human freedom from an ethical perspective, and only then, we will enter into political freedom, distinguishing it from ethics, presenting a reflection on a pedagogical project implicit in Spinoza's philosophy, its role in maintaining freedoms and the double bias of political obedience, especially, considering the most natural of regimes for our philosopher, namely, democracy, where obedience can have a merely secondary role for the subject, in what we will call partial democracy or, even not there will be a place for it, in what we will call total democracy. Therefore, man, Spinoza assures us, as a finite mode, an affection of the absolutely infinite substance, as part of God, can only be partially free: ethically and politically. In the first case, it is about individual freedom, guaranteed by natural law and achieved through the increase of its power [*potentia*], through adequate knowledge, while in the second, it is about political freedom guaranteed to everyone, both the wise and the wise. to the ignorant, by civil law, from the union of powers.

Keywords: affection; knowledge; freedom; ethic; 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>
TTP	<i>Tractatus Theologico-Politicus</i>

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	DEUS, SEUS ATRIBUTOS, SEUS MODOS E OS AFETOS: DEFINIÇÕES ELEMENTARES QUE ANTECEDEM A LIBERDADE HUMANA EM SPINOZA	17
2.1	O Método de Spinoza	18
2.2	O ponto de partida: Deus	20
2.2.1	<i>Os elementos da essência de Deus nas primeiras proposições da Ética</i>	22
2.2.2	<i>A construção da essência de Deus</i>	24
2.2.3	<i>A dedução de Deus como causa</i>	26
2.2.4	<i>A dedução de Deus como efeito</i>	27
2.2.5	<i>Deus como identidade de sua essência e potência</i>	29
2.2.6	<i>A ruptura com o finalismo</i>	30
2.3	A pequena física	33
2.3.1	<i>Modos, (homem, modos de pensar, corpo e pensamentos singulares) e o paralelismo</i>	34
2.3.2	<i>O homem: a constituição de sua essência e a união de seus modos mente e corpo</i>	36
2.3.3	<i>Um pequeno tratado sobre o corpo humano</i>	39
2.3.4	<i>Corpo humano, mente humana, erro e memória</i>	40
2.3.5	<i>Gêneros de Conhecimento: imaginação, razão e ciência intuitiva</i>	44
2.4	Natureza e virtude dos afetos	48
2.4.1	<i>Definições da vida afetiva: causa adequada, agir e afeto</i>	49
2.4.2	<i>Afetações do corpo humano</i>	51
2.4.3	<i>O esforço (conatus)</i>	52
2.4.4	<i>Todos os esforços (conatus) da natureza humana: vontade, apetite e desejo</i>	54
2.4.5	<i>Os afetos primários ou primitivos e os afetos secundários</i>	57
2.4.6	<i>Afetos secundários</i>	58
3	SERVIDÃO HUMANA E LIBERDADE ÉTICA	64
3.1	A servidão humana	65
3.1.1	<i>Digressão aos modos de pensar: perfeição e imperfeição, bom ou mau</i>	68
3.1.2	<i>As definições necessárias para compreender a servidão humana</i>	71
3.1.3	<i>A potência das causas exteriores como oposição ou destruição</i>	72
3.1.4	<i>Os ditames da razão, virtude, conatus e a inevitável relação do indivíduo com a exterioridade</i>	78

3.1.5	<i>Edificação de uma ética normativa</i>	84
3.1.6	<i>Desejos advindos dos afetos, desejos advindos da razão e os mandamentos da razão</i>	86
3.2	Contingente, necessária, impossível e possível	90
3.3	Considerações sobre liberdade e livre-arbítrio	94
3.4	Liberdade ética	95
3.4.1	<i>Da potência da razão</i>	96
3.4.2	<i>O conhecimento e sua força sobre os afetos</i>	98
3.4.3	<i>As imagens, a ocupação da mente e o amor a Deus</i>	101
3.4.4	<i>Conhecimento é potência</i>	102
3.4.5	<i>A compreensão da mente sob a perspectiva da eternidade e da duração</i>	104
3.4.6	<i>O conhecimento como via para a felicidade</i>	106
4	LIBERDADES: A LIBERDADE DIVINA E O DUPLO VIÉS DA LIBERDADE HUMANA EM SPINOZA	108
4.1	Liberdade absoluta: Deus como causa livre e necessária	109
4.2	Liberdade ética: o homem e a liberdade de pensar	110
4.3	Liberdade política: o homem e a liberdade de agir	113
4.3.1	<i>Perigos para a liberdade de pensar: fortuna, superstição, medo, preconceito, imaginação e o desprezo do vulgo aos dons naturais</i>	116
4.3.2	<i>Lei divina e lei humana</i>	123
4.3.3	<i>Direito natural ou conatus: direito supremo da natureza</i>	124
4.3.4	<i>Sociedade civil: “como que uma só mente e um só corpo”</i>	126
4.3.5	<i>Do direito divino ao direito civil: religião, verdadeira religião, estado de religião e servidão teológica</i>	132
4.3.6	<i>A conciliação entre afetos e política</i>	133
4.4	O duplo viés da liberdade humana: distinção e confluência necessária entre as liberdades	136
4.4.1	<i>O conhecimento como via para a liberdade ética e política: um projeto pedagógico implícito na filosofia spinozana</i>	137
4.4.2	<i>O duplo viés da obediência política</i>	143
4.4.3	<i>O mais natural dos regimes: passagem da democracia parcial à democracia total, “se isso for possível”</i>	148
5	CONCLUSÃO	151
	REFERÊNCIAS	154

1 INTRODUÇÃO

[...] Bem sabeis que uma coisa não deixa de ser verdadeira só porque muitos não a admitem. [...] Se no curso da leitura encontrardes alguma dificuldade no que proponho como certo, peço-vos que não vos apresseis a refutá-lo antes de haver meditado com bastante tempo e ponderação; se o fizerdes, tenho por seguro que chegareis ao gozo dos frutos que essa árvore promete (KVII, 26, 10).

A filosofia, o amor pelo saber, acompanha a humanidade por milênios, suscitando questões deveras importantes para o homem e para a sociedade, sejam elas indagações do passado, que precisam ser revisitadas, temas do presente, que exigem urgência no debate, ou ainda inquietações do futuro, que antecipam perguntas, problemas e soluções possíveis. Benedictus de Spinoza¹, filósofo holandês do século XVII, em quem nos concentraremos, especialmente, usa seu tempo presente para visitar o passado, se aprofundar nos conhecimentos que considera relevantes e avança, em uma trajetória belíssima, apresentando questões hodiernas em sua filosofia seiscentista.

O amadurecimento dos escritos de Spinoza segue sua própria maturação intelectual. Ele parece preocupar-se em escolher com cuidado o método de cada obra e interligá-las, de modo que, ao lê-las, separadamente, o leitor possa bem compreendê-la, podendo ainda recorrer às demais para ampliar seu campo de visão sobre o assunto de interesse. Acreditamos que a maioria de nós, não tão sábios quanto nosso filósofo em destaque, precisamos percorrer todas as obras, na pretensão de compreender, adequadamente, sua filosofia e as conexões sistemáticas existentes nela.

Cada obra redigida por Spinoza expressa sua constante busca pela verdade, seu árduo caminho na busca do conhecimento verdadeiro, conhecimento como via para a liberdade, conhecimento que propicia uma transformação pessoal, porém não egoísta, pois ao acessá-lo, o homem não se satisfaz em conhecer sozinho, ansiando por um saber que também é alcançado pelo outro.

Spinoza não se torna este grande pensador subitamente. Ele tem sua própria jornada, enquanto aprendiz, em busca do conhecimento. Foi leitor de diversos pensadores e inegavelmente influenciado por: Thomas Hobbes, tendo inclusive o *De Cive* em sua biblioteca

¹ Para o nome do filósofo será utilizado no decorrer desta tese a grafia latina *Benedictus de Spinoza*, ou somente *Spinoza*, em virtude de o autor, após ter sido excomungado pela Comunidade Judaica de Amsterdã, passar a assinar seu nome em latim, supondo-se assim uma preferência, aliando-se a isso o fato de suas obras terem sido escritas neste idioma. As referências das obras que foram publicadas com outra grafia serão preservadas conforme a escolha apresentada em sua publicação.

peçoal; pelo florentino renascentista que inaugurou o pensamento político moderno, Nicolau Maquiavel; por René Descartes, dentre outros.

Porém, o jovem Spinoza, ao se deparar com a filosofia cartesiana, que dominava “[...] o panorama das letras e das ciências” (Santiago, 2015, p. 7-10), é imediatamente impactado por ela. Assim, a absorve e a rechaça em diversos pontos, construindo seu próprio caminho, sua própria filosofia, que hoje chamamos de spinozano.

Este não pode ser comparado com “[...] o platonismo ou o cartesianismo, no sentido de designar uma posteridade filosófica. Espinosa não fez escola; antes fez escândalo”. A influência e relevância deste sistema é irrefutável, suscitando grande rebuliço intelectual, não somente na Holanda, mas em toda a Europa, angariando muitos adeptos, mas também muitos inimigos. Foram muitos intérpretes, livres pensadores, ávidos por discutir sua filosofia e combatê-la veementemente (Moreau, 1971, p. 77). Dentre os influenciados pela filosofia de Spinoza, podemos citar Giambattista Vico, Sigmund Freud, Immanuel Kant e Friedrich Nietzsche.

Ademais, é oriundo de uma família espanhola obrigada a mudar-se para Portugal em virtude da perseguição religiosa cristã aos judeus. Depois seu pai segue para a Holanda, onde nasce nosso filósofo. Como todo filho de judeus, sem sombra de dúvidas, foi submetido a uma formação judaica tradicional, estudou bastante e, ao amadurecer, com sua ânsia e sua busca por compreender mais das coisas, expõe seus questionamentos e é excomungado por sua comunidade judaico-portuguesa. Ainda assim, se mantém firme em suas convicções, sofre um atentado à faca e, por fim, após ter vivido sem jamais desrespeitar seus opositores e por ter valorizado, imensamente, sua liberdade de filosofar, ao ponto não querer colocá-la em risco, recusa, em 1673, o convite para ser professor da Universidade de Heidelberg. Finalmente, morre aos quarenta e quatro anos de idade, em 1677, tendo suas obras condenadas “[...] pelas autoridades civis e religiosas e é classificada no Index da Igreja Católica em março de 1679, pelo bispo Niels Stensen (beatificado por João Paulo II) que a qualifica de ‘mal pestilencial’” (Lenoir, 2019, p. 138). Porém, apesar de tudo o que passou, nas palavras de Deleuze (2009, p. 59), “[...] soube morrer admiravelmente”, tendo sabido envelhecer, encontrando a sabedoria.

Sua primeira obra, inacabada, cuja redação iniciou-se em 1658 fora, segundo Chauvi (1995, p. 32) o *Tratado da Emenda do Intelecto (Tractatus de Intellectus Emendatione)*. Obviamente, ele tinha ciência das polêmicas que geraria, porém não as queria provocar. Ele fala sobre seus temores na carta 6², escrita ao seu amigo Henry Oldenburg, provavelmente redigida

² Para as citações das *Correspondências* em língua portuguesa serão utilizadas principalmente a tradução de Guinsburg e Cunha, com consultas pontuais à edição espanhola de Atilano Domínguez.

no início de 1662, mesmo ano da publicação do *Breve Tratado de Deus, do Homem e do seu Bem-estar* (*Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand*)³. Sendo assim, em virtude da aproximação temporal entre a carta e o a obra supracitada, somos levados a concordar com Guinsburg e Cunha (2014, p. 77, nota 19), de que se referia na carta a esta obra. Spinoza afirma ter escrito “[...] uma obra inteira [...] a respeito da origem das coisas e do elo que as liga à causa primeira [...] e sobre a melhoria do entendimento” e confessa que as vezes havia abandonado a escrita da mesma, ainda admitindo não estar decidido sobre sua publicação, por receio dos ataques dos teólogos (Ep6). A resposta de Oldenburg é motivadora: “[...] sou inteiramente da opinião de que não priveis os homens de estudo dos escritos que com tanta ciência e penetração de espírito vós haveis composto” (Ep7).

Ainda sobre o tratado supracitado, Moreau (1971, p. 15) afiança que seria “[...] um primeiro esboço da *Ética*, em duas partes, mas onde o seu pensamento não era apresentado segundo a ordem geométrica”. Seria ele “[...] a primeira exposição sistemática da filosofia espinosana”, nos reitera Fragoso e Itokazu (2012, p. 33), merecendo, portanto, “[...] ser lido e compreendido como autêntica filosofia espinosana” (Chauí, 2012, p. 16-17), um projeto inicial que anuncia o grande sistema filosófico spinozano vindouro.

No ano seguinte, passados mais de um ano da redação da carta 6, mais precisamente em julho de 1663, Spinoza volta a escrever sobre suas preocupações no que concerne a publicação de seus escritos. Desabafa ele na carta 13 que autorizou alguns amigos a publicarem os *Princípios da Filosofia Cartesiana* (*Principia Philosophiae Cartesianae*) e seu apêndice, *Pensamentos Metafísicos* (*Cogitata Metaphysica*), obra que fora ditada por Spinoza a um jovem discípulo e cuja publicação foi condicionada a que estes amigos “[...] aperfeiçoassem o estilo desse escrito e juntassem um pequeno prefácio⁴ no qual advertisse, por um ou dois exemplos,

³ Para as citações das obras de Spinoza foram utilizadas as traduções das mesmas para a língua portuguesa, cujas referências constam ao final desta tese. No corpo do texto, serão utilizadas siglas para o *Breve Tratado – Korte Verhandeling* (KV), para as *Correspondências* (Ep), para a *Ética - Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (E), para os *Princípios da Filosofia Cartesiana - Principia Philosophiae Cartesianae* (PPC), para o apêndice do PPC, *Pensamento Metafísicos – Cogitata Metaphysica* (CM), para o *Tratado Político - Tractatus Politicus* (TP), *Tratado da Emenda do Intelecto - Tractatus de Intellectus Emendatione* (TIE) e para o *Tratado Teológico-Político - Tractatus Theologico-Politicus* (TTP). Após a sigla das *Cartas* constará o número da mesma em algarismos arábicos; após a sigla da *Ética*, constará o número da parte, em algarismos arábicos e após a sigla do *Tratado Político*, constará o número do capítulo em algarismos arábicos. Para o *Tratado Político* será acrescido o número arábico que se refere ao parágrafo, separado do número do capítulo por uma barra (/). Para o *Tratado Teológico-Político* será acrescido o número arábico que se refere à página da *Spinoza Opera* editada por Carl Gebhardt, separado do número do capítulo por uma vírgula (.). Após a sigla do *Breve Tratado* constará o número da parte em algarismos romanos, seguido de uma barra (/) e do número do capítulo em algarismos arábicos, separado do número do parágrafo por outra barra (/). Para as citações internas da *Ética*, as siglas da introdução (I), definição (Def), definição dos afetos (AD), explicação (Ex), axioma (Ax), lema (L), proposição (P), demonstração da proposição (D), prefácio (Pref), corolário (C), escólio (S) e apêndice (Ap) serão acompanhadas dos seus números correspondentes.

⁴ O prefácio foi escrito por Luís Meyer (Ep15 / Ep21).

que, longe de ter todo o conteúdo por verdadeiro, expressava, sobre mais de um ponto, uma opinião totalmente contrária” (Ep13).

Continuando a missiva, Spinoza justifica ao seu correspondente que autorizou a publicação dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* na expectativa de que “[...] algumas pessoas de classe elevada [...]” de sua pátria possam querer ver outros escritos seus, auxiliando para que a publicação não implique em “[...] nenhum risco⁵”. Com este respaldo, Spinoza logo publicaria mais dos seus textos, porém, sem ele, optaria pelo silêncio, evitando “se tornar odioso” aos seus concidadãos, ao expor suas opiniões. Eis o seu dilema: mais publicações ou o silêncio? (Ep13). Outra vez Oldenburg escreve incentivando Spinoza, desabafando sobre seu “[...] pesar por vos ver renunciar à publicação de escritos que reconheceis como vossos, sobretudo em um Estado tão livre que se pode aí pensar e se expressar como se quer. Eu gostaria de vos ver liberto de semelhantes inquietudes” (Ep14). Felizmente, Spinoza continuou escrevendo e seus escritos nos influenciam, ensinam e motivam até hoje.

Foi a publicação dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* que marcou, nos assegura Santiago (2015, p. 9-12), o “[...] momento mais importante” do “[...] incessante diálogo que Espinosa trava com o cartesianismo”, devendo ser entendida “[...] à guisa de acertos de contas com o passado, por um lado; por outro, uma espécie de treino para o futuro”.

A metafísica também está presente no pensamento de Spinoza, juntamente com a física, como fundamento de seu grande sistema filosófico, de sua obra mais completa, a *Ética Demonstrada Segundo a Ordem Geométrica (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata)*⁶. Fora redigida no decorrer de quinze anos, e nela se percebe, nitidamente, que ele, mais maduro, “na sequência de Descartes, [...] está convencido de que a estrutura do mundo é matemática e que a exposição de um problema e sua solução será tanto mais perfeita quanto adote a forma de um raciocínio exposto de maneira geométrica” (Lenoir, 2019, p. 85).

É incontestável que o jovem Spinoza estudou e treinou a escrita de seu sistema filosófico, até decidir pelo que seria para ele o melhor método, a via que o conduziria à verdade e é inegável que esta decisão é influenciada pelo cartesianismo, pois este seguia a maneira geométrica (*more geometrico*). Porém, este método pode trilhar dois caminhos: o da análise, escolhido pelo filósofo epistemólogo francês René Descartes (*Renatus Cartesius; Renati Descartes*); e o da síntese, escolhido por Spinoza.

⁵ “[...] Nenhum perigo de ordem legal” (SPINOZA-DOMÍNGUEZ, 1988, p. 140, tradução nossa).

⁶ Para as citações da *Ética* em língua portuguesa serão utilizadas principalmente a tradução de Tomaz Tadeu, com consultas pontuais à edição bilíngue latim / língua portuguesa, traduzida pelo Grupo de Estudos Espinosanos, coordenado pela professora Marilena Chauí, da Universidade de São Paulo (USP).

Escolhido o método, Spinoza vai escrever o que se tornou, segundo Deleuze (2009, p. 74), “[...] um dos aparelhos conceituais mais sistemáticos de toda a filosofia”, cuja estrutura “[...] remete a toda a Escolástica”. Neste trabalho de grande envergadura filosófica, nosso filósofo expõe, geométrica, matemática e sinteticamente, seu grande sistema filosófico, dividindo sua grande obra em cinco partes: De Deus (*De Deo*); A Natureza e a Origem da Mente (*De Natura et Origine Mentis*); A Origem e a Natureza dos Afetos (*De Origine et Natura Affectuum*); A Servidão Humana ou a Força dos Afetos (*De Servitute Humana seu De Affectuum Viribus*); e, por fim, A Potência do Intelecto ou a Liberdade Humana (*De Potentia Intellectus seu de Libertate Humana*). É principalmente nesta quinta parte onde poderemos encontrar algumas das respostas sobre a liberdade ética, uma das questões centrais desta tese. Ainda, sobre o método adotado por Spinoza, voltaremos a falar mais adiante.

Sendo um sistema filosófico tão amplo e ordenado, tão preciso e inovador, *A Ética* também trouxe grandes temores a Spinoza. Um exemplo disso é sua preocupação em evitar tratar das questões concernentes a ela com Willem van Blyenberg, “[...] um de seus correspondentes mais problemáticos, um comerciante de grãos e governante de Dordrecht [...], que era um tanto quanto beato” (Nadler, 2013, p. 84-85). Spinoza sente que Blyenberg “[...] é um inimigo” (Deleuze, 2009, p. 156) e envia uma carta para ele admitindo que suas missivas não serão proveitosas para o comerciante, sendo Spinoza mais sábio dedicando seu tempo aos seus trabalhos, ao invés de desperdiçá-lo com discussões inúteis (Ep23).

Contudo, medo e esperança, sempre presentes na filosofia de Spinoza, também estão presentes em sua vida, em suas reflexões sobre suas obras e no impacto delas na sociedade. Porém, sempre cauteloso, ele não se deixa vencer pelo medo, não tendo este jamais espaço para tornar-se desespero, mas, ao contrário, nosso filósofo alimenta uma esperança que, ao se estabilizar, se torna segurança. Assim, claramente impelido pelos afetos que o envolvem ao inquietar-se com questões políticas e teológicas de sua época, em 1665 suspendeu a escrita da *Ética* para dedicar-se ao *Tratado Teológico-Político* (*Tractatus Theologico-Politicus*), encerrado e publicado em 1670, anonimamente, onde a discussão envolve, mais detidamente, a teologia e a política.

Porém, maior que seu medo de ser odiado por seus concidadãos (Ep13) foi a esperança de ter seus escritos bem acolhidos pelo “leitor filósofo” (TTP Pref, 12), pois o que ele defende é a liberdade, alcançada através do conhecimento. Logo, a palavra de ordem de Spinoza, seu lema, constante em seu selo pessoal, que se encontrava ao final de suas cartas é, justificadamente: cuidado (*caute*).

Há ainda o *Tratado Político*, obra também inacabada, tal qual o *Tratado da Emenda do Intelecto*. Escrito, provavelmente, entre 1675 e 1676, trata-se, como o título sugere, de uma exposição mais voltada à política.

Sendo assim, com toda cautela, seguimos aqui uma jornada na busca de analisar a liberdade humana no pensamento de Spinoza, liberdade esta que possui um duplo viés: ético e político. Assim, desbravamos um longo percurso pelas obras de Spinoza, especialmente na leitura da *Ética*, do *Tratado Político* e do *Tratado Teológico-Político*.

No primeiro capítulo, nosso intuito é compreender o método de Spinoza, assim como compreender definições basilares, tais como a definição de Deus, seus atributos e modos, debruçando-se sobre os elementos da essência de Deus, a construção dessa essência, a dedução de Deus como causa e efeito e Deus como identidade de sua essência e potência. Somente de posse delas é viável seguir para a parte II, conhecida como a pequena física, analisando as associações entre Deus e as coisas, ou seja, entre a substância e suas afecções, bem como compreender os gêneros de conhecimento (imaginação, razão e ciência intuitiva) para, finalmente, alcançar a parte III, dedicada à vida afetiva, tratando, dentre outras questões, do *conatus*, afetos primários e secundários.

No segundo capítulo, nos aprofundaremos na parte IV, verificando, detidamente, desde a definição de servidão em seu prefácio até os mandamentos da razão, seguida de algumas considerações sobre contingente, necessária, impossível e possível, além de uma brevíssima verificação dos conceitos de liberdade ao longo dos tempos, na busca de encontrar conciliações e discordâncias para, a partir de então, encontrar um terreno conceitual mais seguro para adentrar a parte V, indo desde a potência da razão até a compreensão do conhecimento como via para a liberdade.

Por fim, no terceiro e último capítulo, nos concentraremos em distinguir as liberdades. Primeiro revisitaremos a liberdade divina para, em seguida, retomarmos a liberdade humana na perspectiva ética, já minuciosamente verificadas nos capítulos anteriores e, por fim, percorremos, mais profundamente, a liberdade humana no âmbito político, com maior ênfase aos tratados políticos, destacando o duplo viés da obediência. Ademais, consideramos todo esse percurso indispensável para que fique deveras claro que a filosofia spinozana é alicerçada no saber, no conhecimento, em um projeto pedagógico implícito, pautado na sabedoria como emancipadora e agregadora, capaz de propiciar aos homens liberdade, felicidade, uma vida de beatitude.

2 DEUS, SEUS ATRIBUTOS, SEUS MODOS E OS AFETOS: DEFINIÇÕES ELEMENTARES QUE ANTECEDEM A LIBERDADE HUMANA EM SPINOZA

A liberdade é tema que perpassa toda a História da Filosofia e também é questão central no pensamento de Benedictus de Spinoza. Porém, antes de discuti-la, mais detidamente, nos preocupamos, primeiramente, em apreender diversas definições, bem como o desenrolar de algumas proposições que se seguem delas, onde encontraremos ainda outras definições relevantes, apresentadas nas partes I, II e III, da *Ética*, já que são essas partes que antecedem o aprofundamento do holandês sobre a servidão humana, na parte IV, e o arremate da obra em sua parte V, que consiste na liberdade humana, na perspectiva ética.

Assim, consideramos indispensável que, antes mesmo de adentrarmos as definições de abertura de cada parte, discorrâmos brevemente sobre o método da *Ética*, tão importante para compreender Spinoza e para, de alguma maneira, compreendermos sua visão sobre o mundo e sobre as coisas.

Seguimos, inicialmente, a trajetória do próprio Spinoza, partindo de um Deus imanente, substância absolutamente infinita, de cuja essência se seguem, necessariamente, todas as coisas, discorrendo sobre pontos importantes da parte I, que é o alicerce do edifício filosófico spinozano: os elementos da essência de Deus; a construção desta essência divina; a dedução de Deus como causa e como efeito, ou seja, como Natureza Naturante e Natureza Naturada (como substância e como afecção da substância); a identidade da essência e da potência divina; e, por fim, sobre a ruptura de Spinoza com o finalismo, a partir de sua crítica ao preconceito, à superstição e à ignorância. Logo, este Deus imanente desmantela o edifício teológico, construído sob a égide do Deus criador da tradição teológica.

Marchamos para a parte II, que consiste na pequena física, onde Spinoza trata das coisas singulares que se seguem da essência de Deus, como efeitos imanentes da substância. Assim, traremos considerações sobre: os modos (homem, modos de pensar, corpo, pensamentos singulares); o paralelismo; a constituição da essência do homem e a união de seus modos constituintes; as considerações mais gerais sobre os corpos e as mais específicas sobre o corpo humano; a mente humana; o erro; a memória; a duração do corpo; a duração das coisas singulares; as ideias verdadeiras; a falsidade, as ideias inadequadas e, finalmente, os gêneros de conhecimento (imaginação, razão e ciência intuitiva).

Para encerrar este primeiro momento, nos deteremos na parte III, onde Spinoza trata da origem e da natureza dos afetos. Logo, refletiremos sobre: os afetos e sua relação com o

corpo e a mente humana; o esforço (*conatus*), enquanto vontade, apetite e desejo; e enfim, sobre os afetos primários e secundários.

2.1 O Método de Spinoza

A filosofia spinozana é ordenada, sistematicamente. No percurso de suas obras, encontramos inúmeras conexões entre ambas, sem que se perca o trajeto individualizado de cada uma e de modo que se perceba, evidentemente, o recurso metodológico de que se apodera para apresentar seu pensamento. Aliás, Alquié (1973, p. 48, grifos nossos) classifica Spinoza como um filósofo de sistema, afirmando que

Todo pensamento filosófico é, em algum grau, sistemático [...]. Alguns, com efeito, elaborando sua **doutrina**, acreditaram ter alcançado a verdade absoluta: **a ordem que nos propõem para vincular nossas ideias lhes parece ser a própria ordem do real**. Este é o caso de Spinoza [...].

Tanto Descartes quanto Spinoza se baseiam na ordem geométrica para o desenvolvimento de suas filosofias. O primeiro redige as *Meditações (Meditationes)* “[...] segundo uma rigorosa ordem geométrica e analiticamente demonstrada, ou seja, as razões foram expostas conforme a ordem demonstrativa da análise: dos efeitos a suas causas” (FRAGOSO, 2011, p. 73), da parte para o todo. O segundo, por sua vez, embora tenha escrito sua *Ética* também segundo a ordem geométrica, segue o caminho da demonstração sintética, das causas aos seus efeitos, do todo para as partes.

Ademais, Spinoza condena a dúvida metódica de Descartes, utilizando-se do método sintético, partindo da ideia verdadeira: Deus⁷, que na interpretação de Lívio Teixeira (2001, p. 13), é o “[...] ser perfeito, numa ordem que é a ordem natural para a compreensão da realidade”. Spinoza, ainda, rompe com a geometria de Euclides, que define algo por suas propriedades, afastando-se assim, automaticamente, de todos os que seguiram esse método, desde a antiguidade até a modernidade. Para o nosso filósofo, só é possível definir algo por sua causa, ou seja, por sua gênese.

A exposição matemática da *Ética* de Spinoza constitui-se de definições, explicações, axiomas, proposições, lemas, postulados, demonstrações, corolários e escólios, além de prefácios e apêndices. Esta filosofia spinozana, afiança, Gilles Deleuze (2017, p. 63), ilustre filósofo e pesquisador de Spinoza, é “[...] uma filosofia da afirmação pura. A afirmação é o princípio especulativo do qual toda a *Ética* depende”.

⁷ Spinoza parte de Deus não somente na *Ética*, mas também no *Breve Tratado*.

Ainda, prefaciando os *Princípios da Filosofia Cartesiana*, Luís Meyer (2015, p. 33, grifos nossos), médico de Amsterdã e correspondente de Spinoza, nos diz que lançar mão do método matemático para expor temas filosóficos não era algo novo. Enuncia ele:

É opinião unanime de todos que querem saber além do vulgo que o **método dos matemáticos** para investigar e transmitir as ciências, isto é, aquele em que se demonstra as conclusões, a partir de definições, postulados e axiomas, é a melhor e mais segura via para indagar e ensinar a verdade.

Vale destacar que a visão matemática do mundo não é exclusividade da Modernidade. “Os antigos matemáticos árabes [...]”, por exemplo, “[...] desenvolveram sua própria filosofia matemática”, fazendo uma relação direta entre matemática e metafísica, acreditando que “[...] a matemática era o modo como a mente de Deus funcionava” (Strathern, 2003, p. 19).

Vejam algumas considerações sobre a definição. Na parte I da *Ética* Spinoza afiança que “a definição verdadeira de uma coisa não envolve nem exprime nada além da **natureza da coisa definida**” (E1P8S). Na carta 34 repete que “a verdadeira definição de uma coisa não envolve nada mais senão a natureza simples da coisa definida” (Ep34). Já sobre a indubitabilidade da definição, nos diz na carta 4, destinada a seu amigo Oldenburg, escrita provavelmente em outubro de 1661, ou seja, ainda no início da escrita da obra supracitada, que “[...] é verdadeira toda definição, quer dizer, toda ideia clara e distinta” (Ep4). Ainda, Meyer (2015, p. 33) nos complementa que “as definições, com efeito, nada mais são que explicações assaz transparentes de termos e nomes com que se designam as coisas a serem tratadas”, enquanto Lenoir (2019, p. 86), com outras palavras, conceitua definição como sendo aquela que “[...] explica as palavras escolhidas e dá o sentido delas”.

Já sobre os postulados e axiomas, Meyer (2015, p. 33) assevera que são “[...] noções comuns do ânimo, são enunciados tão claros e perspicuos que ninguém, contanto tenha apenas entendido corretamente os vocábulos, pode de alguma forma negar-lhes o assentimento”. Assim, os axiomas são verdades eternas, evidentes por si mesmas, sobre os quais completa Lenoir (2019, p. 86) que exprimem “[...] uma noção comum à razão, isto é, uma verdade primeira, indemonstrável”.

Ainda, quanto às proposições, Lenoir (2019, p. 86) nos afiança que afirmam uma tese, enquanto os corolários e escólios consistem em comentários redigidos “[...] de maneira mais clássica”. Também, podemos acrescentar ao corolário que trazem em si uma consequência ou conclusão.

Por fim, alerta-nos Deleuze (2009, p. 79-86) que os escólios talvez contenham em si “[...] um dos segredos da *Ethica*” pois, enquanto nas proposições e demonstrações estão uma continuidade conceitual, nos escólios há uma descontinuidade operada “[...] como uma espécie de linha quebrada e que é a descontinuidade dos afetos”. Além disso, indica que há “[...] uma certa relação entre os conceitos de um filósofo e espécies de gritos – gritos de base, espécies de gritos – gritos do pensamento”, gritos que Spinoza não dá nas demonstrações, mas que estão, especialmente, nos escólios.

2.2 O ponto de partida: Deus

A parte I da *Ética* de Spinoza é nosso foco principal aqui. Seguindo o método geométrico sintético, parte de Deus e de sua potência para esclarecer sobre a potência humana. No entanto, apesar de a primeira parte da *Ética* ser intitulada Deus (*De Deo*), Deleuze (2009, p. 80-82) nos chama a atenção para o fato de, literalmente, não começar por Deus, não consistindo, assim, uma ontologia propriamente dita, pois “[...] começa pelos elementos constituintes da substância, a saber, pelos atributos”, sendo Ele definido apenas na definição seis e demonstrado somente a partir da proposição nove da parte I. Em outras palavras, o próprio Deleuze (2017, p. 79) acrescenta que esta ideia de que Spinoza inicia a obra por Deus “[...] é apenas uma ideia aproximativa, literalmente inexata”.

Podemos dizer que essa obra basilar é uma ética e que este termo, segundo Deleuze (2009, p. 125), é mais conhecido, na contemporaneidade, como etologia, porque, grosso modo, consiste em “[...] uma ciência prática das maneiras de ser”.

O sistema ético-ontológico spinozano é ético porque se ocupa da potência de Deus e das coisas singulares, além de ser ontológico na medida em que parte, embora não literalmente, de Deus enquanto Ser, como causa produtora de si mesmo e das coisas (entes).

Ainda, Deleuze (2009, p. 127-129, grifo nosso) lembra-nos que, diferentemente da ética, “a moral é o processo de realização da **essência** humana, [...] sistema do julgamento”, que tem como elemento basilar os valores.

Assim, a primeira parte, que Chauí (2011, p. 227, grifo nosso) destaca como sendo uma “[...] **ontologia do necessário**”, é constituída de oito definições, sete axiomas, trinta e seis proposições e um apêndice. As oito definições são: causa de si (*causa sui*); coisa finita em seu gênero (*res in suo genere finita*); substância (*substantia*); atributo (*attributo*); modo (*modus*); Deus (*Deo*); coisa livre e necessária (*res libera et res necessaria*); eternidade (*aeternitate*).

Destas definições, Deleuze (2017, p. 80) classifica as cinco primeiras como definições nominais, que preparam o terreno para a chegada da sexta definição: “[...] a definição real de Deus”, que retoma substância e atributos, dando-lhes também “[...] um estatuto real”.

Adentremos às definições. Para desenvolver a parte I, apresentando uma relação causal entre substância e modo, entre Deus e as coisas, Spinoza exhibe como primeira definição a causa de si (*causa sui*), que ele compreende como “[...] aquilo cuja **essência** (*essentia*) envolve a **existência** (*existentia*), ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (E1Def1, grifos nossos), ou seja, aquilo que é autogerado. Ainda, nesta definição antecipa que a essência de uma coisa é sua natureza.

Já a terceira definição o filósofo dedica à substância (*substantia*), “[...] aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (E1Def3).

Contudo, ao definir a essência da substância, o atributo (*attributo*), na quarta definição, Spinoza não exhibe nada de novo, mas o que já era conhecido por essência até então: a natureza da coisa. Arremata: “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência” (E1Def4). Logo, a essência perpassa três das oito definições da parte I: causa de si, atributo e Deus, que veremos a seguir.

Na sexta definição, Spinoza apresenta Deus: “Por Deus compreendo o ente absolutamente **infinito**, isto é, a **substância** que consiste de infinitos **atributos**, cada um dos quais exprime a **essência** eterna e infinita”⁸ (E1Def6, grifos nossos). Somente aqui ele apresenta uma explicação, como complemento da definição: “digo absolutamente infinito e não infinito em seu gênero, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito em seu gênero, mas pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação” (E1Def6, Ex).

Spinoza prossegue, na *Ética*, definindo coisa livre e necessária (*res libera et res necessaria*): “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, isto é, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada” (E1Def7)⁹.

⁸ Cf. o original: “Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit” (E1Def6, SO2, p. 045).

⁹ Cf. o original: “Ea res libera dicitur, quae solâ suae naturae necessitate existit, & a sola ad agendum determinatur: Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, & operandum certa, ac determinata ratione” (E1Def7, SO2, p. 046).

Ademais, a última das oito definições basilares da parte I é eternidade (*aeternitate*), “[...] a própria **existência**, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma **coisa eterna**” (E1Def8, grifos nossos).

Em tempo, ousamos deixar para expor somente neste momento duas definições que se referem mais diretamente às afecções da substância: Nos referimos à definição de coisa finita em seu gênero, que é “[...] aquela coisa que pode ser **limitada** por outra da mesma natureza” (E1Def2, grifo nosso) e à definição de modo, compreendido por Spinoza como sendo “[...] as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual também é concebido” (E1Def5).

Portanto, Deus, a base do edifício ético-ontológico spinozano, objeto de estudo e análise da parte I e que percorre toda a *Ética*, é causa de si (E1Def1), substância (E1Def3), absolutamente infinito, constituído de infinitos atributos (E1Def6) coisa livre (E1Def7) e eterna (E1Def8).

2.2.1 Os elementos da essência de Deus nas primeiras proposições da Ética

Martial Gueroult (1997, p. 19), ilustre estudioso da filosofia spinozana, designa as divisões da *Ética*, como sendo livros, o que a maioria dos intérpretes classificam como partes. Este é o caso, por exemplo, do brilhante pesquisador Pierre Macherey (1998, p. 3, tradução nossa), que adita que com a designação das divisões como partes, Spinoza pretendia alertar “[...] para o caráter global de um empreendimento filosófico que, se prosseguir por etapas sucessivas, nunca se desvia o objeto principal significado pelo próprio título da obra, para saber reunir os elementos racionais necessários para a elaboração de uma regra de vida prática [...]”. Além disso, acrescenta o comentador que as partes da *Ética*, embora com inquirições “relativamente autônomas” e particulares, são indissociáveis do todo, organicamente conectadas e unificadas, apesar de cada uma representar uma diferente etapa reflexiva que, de um extremo ao outro, não perde de vista a questão ética.

Sendo assim, manteremos a designação de partes, sugerida e notoriamente justificada por Macherey, mas seguiremos a divisão interna da parte I proposta por Gueroult (1997, p. 19, tradução e grifos nossos), que a divide em três porções: a primeira, das proposições 1 a 15, consiste na “[...] construção da essência de Deus”, subdividida em duas seções, onde as proposições de 1 a 8, que serão aqui apresentadas, tratam da “[...] **dedução dos elementos da essência de Deus**”; a segunda porção, das proposições 16 a 29, consiste na “[...] dedução da potência de Deus”; e, por fim, a terceira porção, das proposições 30 a 36, é onde Spinoza “[...]”

deduz Deus como identidade de sua essência e de sua potência e a necessidade subsequente de seus efeitos e do modo de sua produção”.

Sobre as oito proposições iniciais da *Ética*, Deleuze (2017, p. 80, grifos nossos) afiança que consistem na “**primeira etapa da demonstração da realidade da definição [...]**”, apoiada “apenas nas cinco primeiras definições”: causa de si, coisa finita em seu gênero, substância, atributo e modo, enquanto Negri (2018, p. 117) arremata que é onde o conceito de substância é levado “[...] ao ápice de sua intensidade essencial”.

Adentremos às proposições. Na primeira Spinoza afirma que “uma substância é, por natureza, primeira, relativamente às suas afecções” (E1P1). Isto foi evidenciado pelas definições 3 e 5, de substância e modo, já que, enquanto a primeira existe em si mesma (E1Def3), o segundo é uma afecção da substância, não existindo em si mesmo, mas em outra coisa (E1Def5).

Segue para a proposição 2, enunciando que “duas substâncias que têm atributos diferentes nada têm de comum entre si” (E1P2). Esta também é evidenciada pela definição 3, donde se conclui que cada substância existe por si mesma e envolve somente o seu conceito (E1P2D).

Já a proposição 3 afiança que “no caso de coisas que nada têm de comum entre si, uma não pode ser causa de outra” (E1P3). Aqui Spinoza toma o axioma 5 e 4 para demonstrar a proposição. O axioma 5 trata de não ser possível compreender uma coisa por meio de outra que nada tenha em comum com a primeira (E1Ax5) enquanto o 4 assevera que “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último” (E1Ax4).

Ainda, sobre o axioma 4, podemos concluir que é onde Spinoza, explicitamente, expõe que conhecer uma coisa é conhecer sua causa. Podemos encontrar algo semelhante na carta 60, escrita para Tschirnhaus, provavelmente em janeiro de 1675: “é preciso que a ideia ou a definição (*idea sive definitio*) faça conhecer a causa eficiente da coisa” (Ep60, observação nossa). Logo, conhecer uma coisa é conhecer sua causa, é explicá-la, é ter uma ideia dela, é defini-la, é representá-la.

Voltemos às proposições. Na quarta, Spinoza diz que “Duas ou mais coisas distintas distinguem-se entre si pela diferença dos atributos das substâncias ou pela diferença das afecções dessas substâncias” (E1P4). Em outras palavras, as coisas se distinguem pelo contraste entre os atributos da substância ou das afecções da substância. A demonstração desta proposição é sintetizadora e importantíssima. Traz, para evidenciá-la o axioma 1, além das definições 3, 4 e 5. Destaque-se: “tudo o que existe, existe em si mesmo ou em outra coisa” (E1Ax1). Sendo assim, não existe nada, “[...] fora do intelecto, além das substâncias e suas afecções” (E1P4D).

Logo, Substância e afecções das substâncias, como pudemos observar, se distinguem, mas, ao mesmo tempo, se relacionam, intimamente. E esta relação que Garrett (2010, p. 22, grifo do autor), nomeia de “relação do *estar presente*” ou relação de inerência, se manifesta inicialmente na definição 3 - de substância - e na definição 5 - de modos-, assim como no axioma 1, sendo, talvez, “[...] a relação mais fundamental na metafísica de Espinoza”.

Prosegue Spinoza, nas proposições, chegando na propriedade da unicidade divina: “não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza ou de mesmo atributo” (E1P5), ou seja, só há uma substância (E1P5D / KVI/2/10).

Ainda, na proposição 6, lemos que “uma substância não pode ser produzida por outra substância” (E1P6). Já o corolário desta proposição diz que “[...] nada existe na natureza das coisas, além das substâncias e suas afecções” (E1P6C) e é evidenciado pelo axioma 1, que afiança que “tudo o que existe, existe ou em si mesmo, ou em outra coisa” (E1Ax1). Sendo assim, o que existe em si mesmo é a substância e o que existe em outra coisa são as afecções da substância, os modos, além de só existirem a substâncias e os modos.

Prosegue Spinoza afirmando que Deus existe em si mesmo, já que “à natureza da¹⁰ substância pertence o existir” (E1P7) e encerra esta seção de proposições com a propriedade da infinitude: “toda substância é necessariamente infinita” (E1P8).

Logo, Deus é causa de si (E1Def1), substância (E1Def3) única (E1P5 / KVI/2/10), absolutamente infinito, constituído de infinitos atributos (E1Def6), coisa livre (E1Def7) e eterna (E1Def8), que existe em si mesmo (E1P7) e é, necessariamente, infinito (E1P8).

2.2.2 A construção da essência de Deus

Para Gueroult (1997, p. 19, tradução nossa) a segunda seção da primeira porção da parte I da *Ética* consiste na “[...] construção da essência de Deus”, das proposições 9 a 15. Destas, segundo Deleuze (2017, p. 80), as proposições 9 e 10 consistem na segunda “[...] etapa da demonstração da realidade da definição”, tratando da realidade de Deus, enquanto a terceira etapa corresponde à proposição 11, onde “o absolutamente infinito existe necessariamente”. Também sobre as duas proposições de abertura desta seção, Negri (2018, p. 117), nos indica que cumprem, exatamente, o papel de introduzir o problema articular da substância, retomando, a essência, o infinito e o divino nas proposições de 11 à 15.

¹⁰ Esta é a proposição utilizada na tradução do Grupo de Estudos Espinosanos da USP. Tomaz Tadeu traduz por: “de uma”.

Na proposição 9 Spinoza enuncia que “quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem” (E1P9), sendo esta evidenciada pela definição 4, de atributo.

Segue para a proposição 10, afirmando que “cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo” (E1P10). Define novamente atributo, que é “[...] aquilo que, da substância, o intelecto percebe como constituindo a sua **essência**. Portanto, o atributo deve ser concebido por si mesmo” (E1P10D, grifo nosso). Ainda, comenta que cada um dos atributos “[...] exprime a **realidade**, ou seja, **o ser da substância**” (E1P10S, grifo nosso). Ao consultarmos a carta 2, nos deparamos com mais uma definição de atributo, com outras palavras, sendo “[...] tudo o que se concebe por si e em si, de modo que o conceito não envolva o conceito de qualquer coisa” (Ep2). Completa na carta 4 que “[...] coisas que possuem atributos diferentes nada têm de comum entre si, pois o atributo, tal como o defini, é aquilo cujo conceito não envolve o conceito de outra coisa” (Ep4).

Já a proposição 11 se concentra em enunciar a existência necessária de Deus. Diz Spinoza: “**Deus**, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma **essência eterna e infinita, existe necessariamente**” (E1P11, grifos nossos).

Prossegue Spinoza tratando da indivisibilidade de Deus nas proposições 12 e 13. Afirma que “não se pode verdadeiramente conceber nenhum atributo de uma substância do qual se siga que tal substância pode ser dividida” (E1P12) e que “a substância absolutamente infinita é indivisível” (E1P13). Logo, “[...] nenhuma substância e, conseqüentemente, nenhuma substância corpórea, enquanto substância, é divisível” (E1P13C)¹¹.

Em tempo, enquanto na filosofia spinozana admite-se uma materialidade divina, já que a extensão é um atributo divino, os antecessores de Spinoza consideravam Deus como imaterial, não corpóreo.

Adiante, as proposições 14 e 15 tratam da unicidade da existência da substância, além de exibir a causalidade imanente: “além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância” (E1P14) e “**tudo o que existe, existe em Deus**, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” (E1P15, grifos nossos).

Em que esse Deus se difere da divindade teológico-transcendente e quais as conseqüências desta diferença? Spinoza exibe uma seqüência conceitual filosófica que, segundo Deleuze (2009, p. 68-70), se inicia em Platão. Porém, ele recusa o Deus transcendente,

¹¹ Os antecessores de Spinoza consideravam Deus como imaterial, não corpóreo.

ousando apresentar um Deus imanente, que se confunde com a criatura, o que o leva a acusação imperdoável de heresia.

Portanto, esse Deus é causa de si (E1Def1), é substância (E1Def3) única (E1P5 / KVI/2/10), é absolutamente infinito, constituído de infinitos atributos (E1Def6), é coisa livre (E1Def7), é eterno (E1Def8), existe em si mesmo (E1P7), é necessariamente infinito (E1P8), é real (E1P10S), existe necessariamente (E1P11) e é indivisível (E1P13). Além disso, tudo o que existe, existe em Deus (E1P14) e Ele é causalidade imanente (E1P15).

2.2.3 A dedução de Deus como causa

Seguindo a divisão de Gueroult (1997, p. 19, tradução nossa), avançamos para a segunda porção da parte I da *Ética*, das proposições 16 a 29, que consiste na “[...] dedução da potência de Deus”, subdividida em duas seções, sendo a primeira constituída pelas proposições de 16 a 20, onde é feita a “[...] dedução de Deus como causa ou como Natureza Naturante”. Nos deteremos aqui nestas cinco proposições da primeira seção.

Encontramos nas proposições 16 e 18 Deus como causa eficiente de tudo. Além disso, a proposição 16 é a mediadora entre as proposições 15, mencionada no tópico anterior, e a proposição 18. Vejamos o que diz a proposição 16: “da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras” (E1P16). Ainda, são nos três corolários desta proposição onde o filósofo inicia a dedução da causalidade divina, explicando: que Deus: “[...] é causa eficiente de todas as coisas que podem ser abrangidas sob um intelecto divino” (E1P16C1); é “[...] causa por si mesmo e não por acidente” (E1P16C2); e “[...] é, absolutamente, causa primeira” (E1P16C3).

Enquanto na proposição 15 a imanência segue da necessidade da essência de Deus, na proposição 18, para a qual avançamos agora, ela se segue da necessidade da potência divina. Na proposição 18, nos deparamos com um Deus que “[...] é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas” (E1P18).

A causalidade divina já houvera sido antecipada por Spinoza no *Breve Tratado*, onde ele afiançava que Deus é a “[...] primeira causa de todas as coisas e causa também de si mesmo” (KVI/1/10), sendo “[...] causa emanativa ou produtiva de suas obras [...], **causa ativa ou eficiente**, causa imanente e não transitiva, já que opera tudo em Si mesmo e não fora, posto que fora d’Ele não há nada [...], é uma causa livre” (KVI/3/2, grifo nosso).

Sobre Deus ser causa imanente, Ele o é porque seus efeitos fazem parte Dele, não sendo, ainda, causa transitiva, porque se assim fosse, surtiria efeitos ontologicamente distintos

Dele. Já no caso de Deus enquanto causa para Descartes, é causa transcendente e transitiva, pois sua criação não faz parte Dele e lhe é distinta.

É na proposição 17 que encontramos a explicação sobre a livre causalidade de Deus, que “[...] age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém” (E1P17). Ele só age pela “[...] perfeição de sua própria natureza” (E1P17C1) e nunca é determinado por outro, mas por si mesmo e somente Ele “[...] é causa livre” (E1P17C2 / KVI/3/2). Além disso, acrescenta Spinoza que “[...] à natureza de Deus não pertencem nem o intelecto nem a vontade” (E1P17S).

Encerrando esta subseção, temos a eternidade divina, abordada nas proposições 19 e 20. Na primeira, Spinoza enuncia que “Deus, ou seja, todos os atributos de Deus são eternos” (E1P19) e já que “[...] à natureza da substância pertence a eternidade”, cada atributo de Deus envolve a eternidade, portanto, também são eternos (E1P19D). Na segunda diz que a existência e a essência de Deus “[...] são uma única e mesma coisa”, ou seja, são idênticas (E1P20) e seus atributos, ao mesmo tempo que “[...] explicam a sua essência eterna”, explicam sua existência eterna (E1P20D). Além disso, conclui que a existência e a essência de Deus são verdades eternas (E1P20C1) e que Deus é imutável (E1P20C2). Sobre esta imutabilidade divina, nos explica Nadler (2010, p. 81) que “[...] Espinoza está dizendo que, apesar da variabilidade no nível dos modos (finitos), os atributos em si não mudam”.

Logo, Deus é causa de si (E1Def1), é substância (E1Def3) única (E1P5 / KVI/2/10), é absolutamente infinito, constituído de infinitos atributos (E1Def6), é coisa livre (E1Def7), é eterno (E1Def8), existe em si mesmo (E1P7), é necessariamente infinito (E1P8), é real (E1P10S), existe necessariamente (E1P11), é indivisível (E1P13). Além disso, tudo o que existe, existe em Deus (E1P14) e Ele é causalidade imanente (E1P15). é causa eficiente de tudo (E1P16 / E1P18 / KVI/3/2), é causa livre (E1P17C2 / KVI/3/2).

2.2.4 A dedução de Deus como efeito

Acompanhando ainda a divisão de Gueroult (1997, p. 19, tradução nossa), continuamos na segunda porção da parte I da *Ética*, das proposições 16 a 29, que consiste na “[...] dedução da potência de Deus”, subdividida em duas seções, sendo a segunda, sobre a qual nos deteremos a partir daqui, constituída pelas proposições de 21 a 29, onde é feita a “[...] dedução de Deus como efeito ou como Natureza Naturada”.

Os atributos são a essência de Deus (E1Def4) e de sua natureza absoluta se seguem modos eternos e infinitos (E1P21 / E1P22). Assim, “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).

Segue aditando que “a essência das **coisas produzidas** por Deus não envolve a existência” (E1P24, grifos nossos), pois, de acordo com a definição 1, somente aquilo que é causa de si tem a essência envolvendo a existência, o que não é o caso das coisas produzidas por Deus (E1Def1 / E1P24D). Conclui: “segue-se disso que Deus é não apenas a causa pela qual as **coisas** começam a existir, mas também pela qual **perseveram em seu existir**, ou seja (para usar um termo escolástico), Deus é causa de ser das coisas [...]” (E1P24C, grifo nosso). Logo, Deus é causa das coisas e de sua perseverança em existir, sendo este perseverar um prelúdio para o *conatus*, que será definido apenas na parte III da *Ética* e sobre o qual falaremos mais adiante.

Retoma Deus como causa eficiente de tudo na proposição 25, como fizera na proposição 16 e 18, assim como no *Breve Tratado*, porém, agora, detalha que Ele “[...] é **causa eficiente** não apenas da existência das coisas, mas também de sua essência” (E1P25, grifo nosso), ou seja, deduzindo-se da natureza divina “[...] tanto a essência quando a existência das coisas” (E1P25S). Segue definindo coisas particulares (*res particulares*), “[...] afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada” (E1P25C).

As proposições 26, 27 e 28 tratam das coisas, que só operam determinadas por Deus (E1P26) e não podem converter-se por si mesmas em indeterminadas (E1P27). Além disso, as coisas singulares, só podem ser determinadas a existir e a operar “[...] por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito” (E1P28).

É no escólio da proposição 29 que nos deparamos com a dedução de Deus como causa e como efeito, a partir da definição de Natureza Naturante (*Natura naturans*) e Natureza Naturada (*Natura naturata*), sendo a primeira “[...] o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto é considerado como causa livre”, enquanto a segunda é “[...] tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus [...]” (E1P29S). Logo, Deus, em sua integralidade, é o conjunto de toda a Natureza Naturante e Natureza Naturada.

Ainda, sobre elas, explica Chaui (2009, p. 118), em outras palavras, que a identidade de Deus enquanto essência e potência idênticas, é denominado de Natureza Naturante, quando causa produtora absolutamente infinita e de Natureza Naturada, quando modificação produzida, infinita e finita.

Portanto, Deus é causa de si (E1Def1), é substância (E1Def3) única (E1P5 / KVI/2/10), é absolutamente infinito, constituído de infinitos atributos (E1Def6), e desta natureza absoluta se seguem os modos eternos e infinitos (E1P21 / E1P22). É, ainda, coisa livre (E1Def7), é eterno (E1Def8), existe em si mesmo (E1P7), é necessariamente infinito (E1P8), é real (E1P10S), existe necessariamente (E1P11), é indivisível (E1P13). Além disso, tudo o que existe, existe em Deus (E1P14) e Ele é causalidade imanente (E1P15), é causa eficiente de tudo (E1P16 / E1P18 / E1P25 / KVI/3/2), é causa livre (E1P17C2 / KVI/3/2), é produtor (E1P24) e Natureza Naturante (E1P29S).

2.2.5 Deus como identidade de sua essência e potência

Finalmente, conforme a divisão de Gueroult (1997, p. 19, tradução nossa), chegamos a última porção da parte I da *Ética*, das proposições 30 a 36, onde Spinoza “[...] deduz Deus como identidade de sua essência e de sua potência e a necessidade subsequente de seus efeitos e do modo de sua produção”.

As proposições 30, 31 e 32 tratam do intelecto e da vontade e se comunicam diretamente. Na primeira o filósofo trata do intelecto, considerando que “um intelecto, seja ele finito ou infinito em ato, deve abranger os atributos de Deus e as afecções de Deus, e nada mais” (E1P30). Na segunda trata do intelecto em ato como sendo da mesma categoria da vontade, do desejo, do amor, etc., estando “[...] referido à natureza naturada e não à natureza naturante” (E1P31), sendo intelecto, vontade, desejo e amor, modos definidos do pensar (E1P31D). Na terceira, trata da vontade como causa unicamente necessária, não como causa livre (E1P32) e referenda que “[...] Deus não opera pela liberdade da vontade” (E1P32C1) e que a vontade “[...] não pertence à natureza de Deus” (E1P32C2).

Ainda, é na demonstração da proposição 31 que Spinoza definiu intelecto, que não consiste no “[...] pensamento absoluto, mas apenas um modo definido do pensar, o qual difere de outros, tal como o desejo, o amor, etc. [...]” (E1P31D).

Já a proposição 33 trata da ordem imutável da produção das coisas, que “[...] não poderiam ter sido produzidas de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas” (E1P33). E por quem elas foram produzidas? Spinoza

responde, tacitamente, no escólio 2 desta proposição, que foram produzidas “[...] Por Deus com suma perfeição, pois se seguiram necessariamente da natureza mais perfeita que existe [...]”. Também é onde ele critica aqueles que estão acostumados a atribuir à Deus uma vontade livre (E1P33S2).

Também é no escólio da proposição 33 que Spinoza, defendendo sua proposta de liberdade, critica aqueles que sequer aceitam refletir sobre ela, tendo uma concepção de liberdade bem diferente, que além de frívola é um obstáculo para a ciência (E1P33S2).

Ainda, as três últimas proposições da parte I da *Ética* são dedicadas à potência de Deus. A proposição 34 é uma definição comparativa, sobre aquilo que a potência de Deus é, ou seja, “[...] sua própria essência” (E1P34). Enquanto isso, a proposição 35 atesta daquilo que a potência de Deus dá, a existência necessária de tudo aquilo que concebemos estar no poder de Deus (E1P35). Por fim, a proposição 36 trata daquilo que é exprimido pela potência de Deus: sua natureza: “não existe nada de cuja natureza não se siga algum efeito” (E1P36) e “tudo o que existe exprime a natureza de Deus, ou seja, exprime sua essência de uma maneira definida e determinada, isto é, tudo o que existe exprime, de maneira definida e determinada, a potência de Deus” (E1P36D).

Portanto, a parte I da *Ética* se ocupa em confirmar que é da essência e potência de Deus que se segue necessariamente tudo. Deus é causa de si (E1Def1), é substância (E1Def3) única (E1P5 / KVI/2/10), é absolutamente infinito, constituído de infinitos atributos (E1Def6), e desta natureza absoluta se seguem os modos eternos e infinitos (E1P21 / E1P22). É, ainda, coisa livre (E1Def7), é eterno (E1Def8), existe em si mesmo (E1P7), é necessariamente infinito (E1P8), é real (E1P10S), existe necessariamente (E1P11), é indivisível (E1P13). Além disso, tudo o que existe, existe em Deus (E1P14) e Ele é causalidade imanente (E1P15), é causa eficiente de tudo (E1P16 / E1P18 / E1P25 / KVI/3/2), é causa livre (E1P17C2 / KVI/3/2), é produtor (E1P24), é Natureza Naturante (E1P29S) e sua potência é sua essência (E1P34).

2.2.6 A ruptura com o finalismo

Spinoza inicia o apêndice da parte I da *Ética* apresentando três resumos: da natureza de Deus e suas propriedades, sobre as coisas concebidas por Deus e sobre a natureza absoluta de Deus. Diz ele:

[...] Expliquei a natureza de Deus e suas propriedades: que existe necessariamente; que é único; que existe e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza; que (e de que modo) é causa livre de todas as coisas; que todas as coisas existem em Deus e dele dependem de tal maneira que não podem existir nem ser concebidas sem ele; que,

enfim, Todas as coisas foram predeterminadas por Deus, não certamente pela liberdade da vontade, ou seja, por seu absoluto beneplácito, mas por sua natureza absoluta, ou seja, por sua infinita potência (E1Ap).¹²

A seguir, fala de sua constante preocupação em manter distante os preconceitos que poderiam impossibilitar a compreensão de suas demonstrações, preconceitos estes que são muitos e que, inclusive, atrapalham a compreensão da concatenação das ideias. Assim, dá um grande passo para o seu antifinalismo, isto é, para sua ruptura com o finalismo: a submissão dos preconceitos “[...] ao escrutínio na razão” (E1Ap). Logo, irá expor vários preconceitos derivados de um principal:

[...] que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto (E1Ap)¹³.

Ademais, a partir deste preconceito principal Spinoza tem três pretensões: saber o motivo pelo qual a maior parte dos homens aceita esse preconceito e “[...] estão todos assim naturalmente propensos a abraçá-lo”; mostrar sua falsidade; e, por fim, como dele derivam outros preconceitos, tais como “[...] o bem e o mal, o mérito e o pecado, o louvor e a desaprovação, a ordenação e a confusão, a beleza e a feiura [...]” (E1Ap).

Assim, segue desenredando o preconceito principal, tomando como fundamento o fato de todos reconhecerem que “[...] todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e que todos tendem a buscar o que lhes é útil [...]”. Como consequências deste fundamento, temos, primeiramente, que os homens tem ciência “[...] de suas volições e de seus apetites” apesar de ignorarem suas causas, acreditando assim serem livres. Como segunda consequência, os homens agem sempre “[...] em função de um fim, quer dizer, em função da coisa útil que apeteçam” (E1Ap).

Há, então, dois efeitos derivados da segunda consequência supracitada: os homens buscam, em geral, “[...] saber apenas as causas finais”, ficando satisfeitos em saber sobre elas

¹² Para as citações diretas da *Ética* destacadas por recuo introduziremos em nota de rodapé o trecho citado em latim, constante na edição crítica *Spinoza Opera*, editada pelo alemão Carl Gebhardt, acrescentando as letras SO, que correspondem ao título da obra, acompanhada do número do volume e da paginação. Cf. o original: “His Dei naturam, eiusque proprietates explicui, ut quod necessario existat; quod sit unicus; quod ex sola suae naturae necessitate sit et agat; quod sit omnium rerum causa libera et quomodo; quod omnia in Deo sint et ab ipso ita pendeant, ut sine ipso nec esse nec concipi possint; et denique quod omnia a Deo fuerint praedeterminata, non quidem ex libertate voluntatis, sive absoluto beneplácito, sed absoluta Deu natura, sive infinita potentia” (E1Ap, SO2, p. 77).

¹³ Cf. o original: “[...] Quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere; imo, ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certo statuant: dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret” (E1Ap, SO2, p. 78).

“[...] por ouvir dizer”, e na inviabilidade disto, voltam-se para si mesmos, ponderando “[...] sobre os fins que habitualmente os determinam a fazer coisas similares e, assim, necessariamente, acabam por julgar a inclinação alheia pela sua própria”; e ainda, os homens encontram em si e fora de si meios que “[...] contribuem para a consecução do que lhes é útil, como por exemplo, os olhos para ver, os dentes para mastigar [...]”, levando-os “[...] a considerar todas as coisas naturais como se fossem meios para sua própria utilidade” (E1Ap).

Logo, Spinoza chega ao nascimento dos deuses, tendo em vista que os homens passam a acreditar que os meios para o que lhes é útil, não tendo sido dispostos por eles mesmos, teriam sido arranjados por alguém, concluindo que “[...] havia um ou mais governantes na natureza dotados de uma liberdade humana, que tudo haviam providenciado para eles e para seu uso tinham feito todas as coisas”. Ainda, por nada terem ouvido “[...] sobre a inclinação desses governantes[...]”, julgaram-na baseados em suas próprias inclinações e, por isso, defendem que os deuses administram todas as coisas visando sua utilidade para os humanos, com o intuito de assegurar a subjugação e reverência humana. Tendo isto em mente, cada homem, baseado em sua própria inclinação, arquiteta diversas formas de culto a Deus, na expectativa de ser levado em consideração mais que os outros, de modo que a governança divina seja somente para benefício de seu desejo e cobiça. Arremata que foi assim que esse preconceito principal se transmudou em superstição, profundamente enraizado nas mentes, levando cada um a dedicar-se à compreensão e explicação das “[...] causas finais de todas as coisas” (E1Ap).

Spinoza critica fortemente os homens e essa edificação frágil do finalismo construído por eles e arremata que o que demonstraram foi um delírio por parte dos homens, quanto da natureza e dos deuses. Um exemplo deste delírio são as explicações quanto às coisas desagradáveis da natureza, que os homens argumentaram que aconteciam em virtude da cólera dos deuses mediante as ofensas e faltas humanas, ignorando, inclusive, os infinitos exemplos apresentados pela experiência, de que as coisas agradáveis e desagradáveis ocorrem, indistintamente, com todos, sejam piedosos ou ímpios. Ainda assim, os homens optaram por permanecer na ignorância, ao invés de “pensar em algo novo” (E1Ap).

Portanto, até aqui Spinoza explicou sua primeira pretensão, que era, repito: saber o motivo pelo qual a maior parte dos homens aceita esse preconceito e “[...] estão todos assim naturalmente propensos a abraçá-lo”. Segue mostrando a falsidade do preconceito principal, ou seja, demonstrando que a natureza não tem finalidade prefixada e que as causas finais são apenas ficções humanas, além de expor como se dá a derivação dos outros preconceitos, a partir dele (E1Ap).

2.3 A pequena física

Nos deteremos neste tópico em analisar, mais detidamente, a parte II da *Ética*, que é uma derivação, um desenrolar da parte I. Se na parte I da *Ética* Spinoza se ocupou mais detidamente de Deus – substância ou Natureza - de cuja essência necessariamente se seguem “[...] infinitas coisas, de infinitas maneiras” (E1P16), na parte II, intitulada A Natureza e a Origem da Mente (*De Natura et Origine Mentis*), conhecida entre alguns estudiosos da filosofia spinozana como a pequena física, o filósofo se dedica às coisas singulares que se seguem da substância, sendo esta singularidade ou individualidade o que torna um corpo único e que o difere de outros corpos.

Ademais, é a ética de Spinoza “a verdadeira entrada da filosofia na modernidade”, pois se apresenta sem o jugo de duas tradições: “a da transcendência teológico-religiosa ameaçadora [...] e a da normatividade moral”. Em ambas as tradições o corpo é abominado, sendo admitido como causa das paixões, dos vícios, anunciando a primeira que é o corpo que leva o homem a desobedecer aos desígnios divinos, enquanto a segunda apregoa que o corpo é o que faz o homem contrariar as leis da Natureza (Chauí, 2011, p. 68).

Apesar de trazer em seu título o indicativo de que tratará especialmente da mente, é o corpo o ponto de partida da parte II, constituída de um brevíssimo prefácio, sete definições, cinco axiomas e quarenta e nove proposições. As sete definições são: corpo (*corpus*); pertencer a essência de uma certa coisa (*ad essentiam alicuius rei id pertinere*); ideia (*idea*); ideia adequada (*idea adequata*); duração (*duratio*); realidade (*realitate*); coisas singulares (*res singulares*).

A partir de uma análise semântica da *Ética*, Macherey (1997, p. 10) nos chama a atenção para as quatro palavras mais recorrentes: a primeira seria proposição (*propositio*), com 1.447 ocorrências; a segunda seria coisa (*res*), com 893 ocorrências; a terceira seria mente (*mens*), com 590 ocorrência; e, por fim, a quarta, não menos importante, corpo (*corpus*), com 582 ocorrências. Sobre esta análise, Santos (2009, p. 35) considera, justamente, a palavra proposição como “[...] parte da forma da *Ética* e não de seu conteúdo filosófico”, o que desloca o corpo para a terceira posição.

Adentremos, finalmente, à definição de corpo, “[...] um modo que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa” (E2Def1). Em outras palavras, é um modo finito que é efeito da atividade do atributo extensão.

Em seguida trata sobre o que pertence “[...] “à essência de uma certa coisa [...], sem o qual ela não pode existir nem ser concebida” (E2Def2). Já a ideia, outra definição

fundamental, é compreendida por Spinoza como “[...] **um conceito da mente**, que a mente forma porque é uma coisa pensante” (E2Def3, grifo nosso), é um modo finito produzido pela atividade do atributo pensamento. Em outras palavras, é o conhecimento da mente (E2P20).

Sobre a definição de ideia, Deleuze (2009, p. 26-27) afirma que Spinoza não foi original, tomando o sentido de ideia da História da Filosofia, como “[...] um modo de pensamento que representa alguma coisa”, ou seja, “um modo de pensamento representativo”, cujo aspecto representativo é, desde a Idade Média, designado de realidade objetiva, que consiste na “[...] relação da ideia com o objeto que ela representa”.

Ainda, Spinoza define ideia adequada como aquela que é “[...] considerada em si mesma, sem relação com o objeto” e que “[...] tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira” (E2Def4).

Prossegue definindo a duração, que “[...] é a continuação indefinida do existir” (E2Def5). Indefinida porque não é “[...] determinada pela própria natureza da coisa existente, nem tampouco pela causa eficiente, a qual, com efeito, necessariamente põe a existência da coisa, mas não a retira” (E2Def5Exp). Acrescente-se a este esclarecimento, a explicação que o filósofo nos apresenta na Definição oito da parte I, quando definiu eternidade, que muito se diferencia da duração, porque aquela é verdade eterna e não pode “[...] ser explicada pela duração ou pelo tempo” (E1Def8Exp). Ainda, também na carta 12 Spinoza distingue duração e eternidade: “[...] **sob o conceito de Duração só podemos conceber a existência dos modos**; ao passo que o de Substância é concebido como Eternidade, quer dizer, como uma fruição infinita da existência ou do ser” (Ep12, grifos nossos).

Deleuze (2009, p. 159-161, grifo nosso) acrescenta que Spinoza define por duração “[...] a **passagem** vivida, a transição vivida [...] jamais uma coisa mas a passagem de uma coisa a outra; bastando acrescentar, enquanto vivida”, não sendo a passagem de um estado a outro um estado. Ainda, acrescenta que a passagem é o fundamento da teoria do afeto spinozano, consistindo, necessariamente, no aumento ou na diminuição da potência.

Por fim, caminha-se para o encerramento da rodada de definições da parte II equiparando realidade e perfeição (E2Def6) e faz seu desfecho com a definição de coisas singulares, que são coisa finitas com existência determinada (E2Def7), modos de Deus.

2.3.1 Modos, (homem, modos de pensar, corpo e pensamentos singulares) e o paralelismo

O ponto de partida da parte II, claramente, é o corpo. E o que é, resumidamente, o corpo? Um modo. Estas modificações ou afecções ou efeitos imanentes da substância,

obviamente, não podem ser explicados sem a relação genética com sua geradora, já que eles “[...] não podem existir nem ser concebidos sem uma substância” (E1P15D). Assim, a substância é o ser e os modos são, conforme explica Deleuze (2009, p. 125), entes ou existentes, são “[...] uma maneira de ser” da substância.

Prosseguimos refletindo sobre as essências pois, enquanto Deus, como já conferimos na definição 1 da parte I, é causa de si, já que sua essência envolve sua existência, “a essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, segundo a ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista quanto que não exista” (E2Ax1).

Considerando o pensamento, Spinoza afiança que “o homem pensa” (E2Ax2) e Deus também, sendo o pensamento um de seus infinitos atributos de Deus (E2P1). Porém, O homem, coisa singular, tem pensamentos singulares, que nada mais são do que “[...] modos que exprimem a natureza de Deus de uma maneira definida e determinada” (E2P1D).

Antes de definir o afeto na parte III, Spinoza o descreve no axioma 3 da parte II, evidenciando que, quanto aos modos de pensar, ou seja, aos afetos do ânimo, como o amor e o desejo, só existem em um indivíduo juntamente com “[...] a ideia da coisa desejada”, apesar de a ideia poder existir “[...] ainda que não exista qualquer outro modo de pensar” (E2Ax3). Logo, “[...] o afeto pressupõe uma ideia” (Deleuze, 2009, p. 28).

Sobre o corpo sente-se que é afetado de muitas formas (E2Ax4) e que tanto ele quanto os modos de pensar são coisas singulares, sendo os corpos e os modos de pensar tudo o que podemos sentir ou perceber (E2Ax5). Logo, os corpos sentem e os modos de pensar percebem.

Ainda, este corpo é efeito da atividade de um dos infinitos atributos de Deus, atributo extensão, donde podemos concluir que Deus não é somente coisa pensante (*res cogitans*) (E2P1), mas também extensa (*res extensa*) (E2P2).

Há em Deus, necessariamente, tanto a ideia de sua essência quanto de tudo que se segue dela (E2P3) e esta ideia é única (E2P4). Sendo assim, o intelecto divino abrange seus atributos e suas afecções (E2P4D).

Uma proposição muito significativa é a 7 da parte II, pois é onde se encontra o conhecido paralelismo, doutrina do paralelismo¹⁴ ou paralelismo extremo¹⁵ no pensamento de Spinoza. Ainda, sobre esta proposição, Chauí (1995, p. 59) nos acrescenta que é o ponto de partida de um grupo de proposições, que seguem até a 23, e que representam uma “[...]”

¹⁴ Expressão utilizada por Don Garrett (2010, p. 24).

¹⁵ Expressão utilizada por Michael Della Rocca (2010, p. 44).

revolução espinosana na metafísica, na psicologia, na antropologia e na ética”. Também Santos (2009, p. 31) considera revolucionária “[...] a tese espinosista sobre o corpo”.

Arremata Spinoza: “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (E2P7), já que “[...] a ideia de qualquer coisa causada depende do conhecimento da causa da qual ela é o efeito” (E2P7D). Esta simultaneidade se dá também em Deus, sendo sua potência de pensar igual a sua potência de agir (*potentia agendi*) (E2P7C). Assim, enquanto “[...] a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro”, o mesmo se dá com o modo da extensão e sua ideia, que são a mesma coisa expressa de duas maneiras (E2P7S), sendo suas atividades simultâneas. Ainda, lembrando o axioma 4, acima mencionado, os modos de pensar percebem e o intelecto infinito também (E2P7S) e, obviamente, há uma grande diferença na percepção de um modo de pensar e um intelecto infinito, estabelecida pela potência daquilo que eles constituem, respectivamente: o ente e o ser.

Em outras palavras, nos acrescenta Moreau (1971, p. 39) que “os modos do pensamento e os modos da extensão encadeiam-se segundo a ordem, forma duas séries rigorosamente paralelas [...]”. Logo, mente e corpo são modalmente diferentes, porque são modos advindos de atributos distintos: pensamento e extensão. Porém, assim como o atributo pensamento e o atributo extensão são um só, ontologicamente, como atributos de uma única substância, assim também é com a mente e o corpo, sendo suas atuações mútuas.

Portanto, na filosofia spinozana o corpo é valorizado, sendo apresentado juntamente com a mente, sem hierarquia e com atividades simultâneas, rompendo, assim, com duas tradições: a platônica, onde a alma é considerada a condutora do corpo; a aristotélica, onde o corpo é um mero “[...] instrumento da alma”. Além disso, rompe com Descartes, que separa, radicalmente, corpo e alma (Chauí, 1995, p. 55).

2.3.2 O homem: a constituição de sua essência e a união de seus modos mente e corpo

De que é constituída a essência do homem? “[...] de modificações definidas dos atributos de Deus” (E210C). Adiante, Spinoza repete e acrescenta, sobre a essência do homem: “[...] é constituída por modos definidos dos atributos de Deus, e certamente, por modos de pensar, dentre todos os quais a **ideia** é, por natureza, o primeiro”, ou seja, o que primeiro “[...] constitui o ser da mente humana” é a ideia (E2P11D, grifo nosso).

Assim, o que é a mente humana? “[...] É uma parte do intelecto infinito de Deus” (E2P11C)¹⁶. A mente é um modo constituído de ideias ou, como nos explica Della Rocca (2010, p. 68), “[...] é apenas uma coleção de ideias”. Nos acrescenta Garrett (2010, p. 28-29) que todas as mentes, humanas e não humanas possuem ideias e que essas ideias estão em Deus.

O que a mente humana percebe? “tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana [...] (E2P12) e este objeto da ideia “[...] é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa” (E2P13).

Assim, o homem é constituído por dois modos: uma mente e um corpo (E2P13C). Chaui (2011, p. 79) acrescenta que “[...] Espinosa emprega um verbo fortíssimo, constituir, para indicar que é da natureza da mente estar ligada internamente a seu corpo porque ela é a atividade de pensa-lo e ele é o objeto pensado por ela”.

Não podemos deixar de mencionar o escólio da proposição 13 da parte II da *Ética*, marcante, fronteiro e essencial para a compreensão adequada da união entre mente e corpo. Neste momento da obra o filósofo, amparado no que já fora dito, arremata não somente a incontestável união entre mente e corpo e também afiança que para compreender adequadamente esta união é preciso, primeiramente, conhecer a natureza do corpo. Adita que até então se ocupou em expor a maneira constitutiva dos corpos em geral, ou seja, em mostrar de maneira mais geral tudo o que se aplica a todos os indivíduos animados, incluindo o homem (E2P13S).

Então, para explicar essa união, Spinoza fixa certos axiomas concernentes à natureza dos corpos: primeiro, estabelece que “todos os corpos estão ou em movimento (*motus*) ou em repouso (*quietus*)” (E2P13SAx1, observações nossas). Destaque-se que movimento e repouso são efeitos do atributo extensão (KVII/19/6). Em seguida, precisa que “todo corpo se move ora lentamente, ora mais velozmente (E2P13SAx2).

Além dos dois axiomas, Spinoza também apresenta três lemas no escólio: a distinção entre os corpos se dá “[...] não pela substância”, mas pelo movimento, repouso, velocidade e lentidão (E2P13SLema1); “todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos” (E2P13SLema2); e “um corpo, em movimento ou em repouso, deve ter sido determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, [...] e este último, novamente, por um outro e, assim, sucessivamente até o infinito” (E2P13SLema3).

Sendo assim, um corpo em movimento só deixa de se mover quando outro o corpo o determina a repousar e, da mesma maneira, um corpo em repouso só passa a se mover quando

¹⁶ Já em Santo Agostinho, a alma não é parte de Deus, mas criada por Ele a partir do nada.

um outro corpo o determina a se mover (E2P13C). Até o axioma 2 do corolário da proposição 13, Spinoza se referia aos corpos simples (E2P13CAx2). Sobre eles, nos resume Deleuze (2009, p. 242) que são determinados, sem exceção, pela exterioridade, “[...] por choques de outras partes”, pois não possuem interioridade.

Passemos aos corpos compostos, corpos que, independentemente de grandeza, são forçados por outros corpos a se unirem, a se justaporem, compondo “[...] um só corpo ou **indivíduo** (*individuum*)” (E2P13CAx2Def1, grifo nosso). Logo, a forma deste indivíduo “[...] consiste em uma união de corpos” (E2P13CAx3D). Ainda, se examinarmos a definição de coisa singular e indivíduo podemos, seguramente, concluir que todo indivíduo finito é uma coisa singular.

Em outras palavras, Rosenthal (2010, p. 48) define o indivíduo na perspectiva spinozana como uma “[...] coleção organizada de modo que tenha um princípio racionalmente discernível de organização”, enquanto Deleuze (2009, p. 39) define a individualidade do corpo como “[...] quando certa relação composta ou complexa de movimento e de repouso se mantém através de todas as mudanças que afetam as partes desse corpo”.

Considerando essa justaposição ou união de corpos, Spinoza classifica os corpos compostos em duros, moles e fluídos. Os duros tem suas partes justapostas “[...] mediante grandes superfícies”, os moles “[...] mediante pequenas superfícies e os fluídos, por fim, são “[...] aqueles corpos cujas partes se movem umas por entre as outras” (E2P13CAx3).

Ademais, após explicar indivíduo, isto é, corpos compostos, Spinoza apresenta, no escólio do lema 7, os gêneros de indivíduos, uma rede que se desenrola infinitamente, e que ele irá explicar até o terceiro gênero: o primeiro gênero de indivíduos consiste naqueles que são compostos de corpos simples, distintos entre si pelo movimento ou repouso; o segundo gênero é constituído de corpos simples, porém de natureza diferente; por fim, o terceiro gênero é formado por indivíduos do segundo gênero, classificação que se segue até o infinito. Assim, o filósofo arremata que “[...] a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro” (E2P13CLem7S). Sobre esta natureza nos acrescenta Deleuze (2009, p. 145) que “[...] é um indivíduo, um indivíduo que engloba todos os indivíduos”.

Ainda, Rosenthal (2010, p. 148) adita que Deus, assim como seus modos, dentre estes os seres humanos, podem ser classificados como indivíduos. Porém, enquanto Deus é “o único indivíduo verdadeiro [...]”, os modos finitos são, “[...] em um sentido metafísico estrito, apenas indivíduos relativos”.

Portanto, o homem, diferentemente do que foi imaginado pela tradição, como uma substância finita, ou em Descartes, como um dualismo substancial, uma substância constituída de outras duas, coisa pensante e coisa extensa, em Spinoza, é um modo finito ou modificação finita da substância, é uma singularidade, é essencialmente a união psicofísica de dois outros modos: corpo e mente. Logo, tanto o homem, quanto seus modos constituintes, corpo e mente, são “[...] modificações ou expressões singulares da atividade imanente de uma substância única e infinita. O que o atributo pensamento efetua produzindo ideias e mentes, o atributo extensão efetua produzindo movimentos e corpos” (Chauí, 2011, p. 71-146).

2.3.3 Um pequeno tratado sobre o corpo humano

É somente a partir dos seis postulados da proposição 13 da parte II da *Ética*, que Spinoza se ocupa mais especificamente do que podemos chamar de pequeno tratado sobre o corpo humano. Até então sua exposição foi mais ampla, abrangendo os corpos em geral.

Segundo Moreau (2009, p. 24, tradução nossa), os postulados 3, 4 e 6 descrevem “[...] a relação entre o corpo humano e corpos exteriores” enquanto os postulados 1, 2 e 5 descrevem “[...] não mais a estrutura geral do corpo humano mas o que é necessário saber para explicar como é afetado por corpos exteriores e como os afeta”.

De posse da importante definição de corpo composto – indivíduo – Spinoza trata da composição do corpo humano, que “[...] compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto” (E2P13Post1) e assim como classificou os corpos compostos, classifica os “[...] indivíduos de que se compõem o corpo humano”, como fluídos, moles e duros (E2P13Post2). Ademais, “quando uma parte fluída do corpo humano é determinada por um corpo exterior, a se chocar, um grande número de vezes, com uma parte mole, a parte fluída modifica a superfície da parte mole e nela imprime como que traços do corpo exterior que a impele”, ou seja, os choques determinados por corpos exteriores produzem impressões destes no corpo humano (E2P13Post5).

Ainda, é no postulado 3 que Spinoza vai tratar da afetação dos corpos, afirmando que tanto esses indivíduos que compõem o corpo humano como “[...] o próprio corpo humano, são **afetados** pelos corpos exteriores de muitas maneiras” (E2P13Post3, grifo nosso). Para se conservar, o corpo humano necessita de diversos outros corpos, “[...] pelos quais ele é como que continuamente regenerado” (E2P13Post4). Além disso, ele move e arranja “[...] os corpos exteriores de muitas maneiras” (E2P13Post6). Sobre as relações internas e externas dos corpos, nos acrescenta Chauí (2011, p. 73) que

[...] o equilíbrio de cada corpo é obtido por mudanças internas contínuas e por relações externas contínuas, formando um sistema centrípeto e centrífugo de ações e reações, que se transforma sem perder a identidade toda vez e sempre que for conservada a proporção de movimento e repouso entre seus constituintes.

Enfim, Huenermann (2010, p. 123) acrescenta que o corpo humano, na filosofia spinozana, consiste em um mapa vivo sutil e complexo de suas próprias experiências, “[...] é um composto impressionável de tecidos macios que mantém sua identidade ao longo do tempo preservando um metabolismo constante de movimento e descanso” e Chauí (2011, p. 91) completa que, “[...] é uma singularidade dinâmica constituída por relações de proporção no movimento de seus constituintes”.

2.3.4 Corpo humano, mente humana, erro e memória

Após expor seu pequeno tratado sobre o corpo humano, nos postulados da proposição 13 da parte III, Spinoza faz questão de, logo na proposição seguinte, reforçar que “[...] tudo que acontece no corpo humano deve ser percebido pela mente” (E2P14D).

Pela proposição 15 é possível constatar que, assim como os corpos podem ser simples ou compostos, as ideias também o são, sendo composta “a ideia que constitui o ser formal da mente humana [...]” (E2P15). Sobre esta composição do corpo e da mente, nos anexa Garrett (2010, p. 29) que “da mesma forma, como o corpo humano é composto de corpos que são suas partes, a mente humana é [...] composta das ideias dessas partes”.

Ainda, existe em Deus, necessariamente, “[...] uma ideia de cada indivíduo que compõe o corpo” (E2P15D). Além disso, “a ideia de cada umas das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado por um corpo exterior [...]” envolve a natureza de ambos (E2P16D).

Diante de tudo que vimos até aqui sobre o corpo, também é válido ressaltar que, segundo Deleuze (2009, p. 285), Spinoza faz uso de um duplo vocabulário para definir o corpo, equiparando-os: vocabulário cinético e vocabulário dinâmico. “A definição cinética será: todo corpo se define por uma relação de movimento e de repouso. A definição dinâmica é, todo corpo se define por certo poder de ser afetado”.

Ademais, observemos o que Spinoza comenta no escólio da proposição 17 da parte II sobre os postulados e sua confirmação pela experiência: “não creio, entretanto, ter me afastado muito da verdade, pois todos os postulados que adotei não contem praticamente nada que não seja estabelecido pela experiência, da qual não nos é lícito duvidar” (E2P17S).

Também é neste escólio onde Spinoza começa a tratar do erro, explicando “[...] que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm nenhum erro, ou seja, a

mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como **privada da ideia** que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes” (E2P17S, grifo nosso). Mais adiante Spinoza vai definir veremos que erro e falsidade são sinônimos, pois o filósofo arremata que a falsidade “[...] consiste na **privação de conhecimento** que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem” (E2P35, grifo nosso). Ainda, acrescenta que ignorar e errar são coisas diferentes (E2P35D) e apresenta dois exemplos. O primeiro se refere ao julgamento dos homens sobre a liberdade e o segundo ele utiliza o sol para tratar do que imaginamos e conhecemos:

Os homens **enganam-se** ao se julgarem livres, julgamento a que chega apenas porque estão conscientes de suas ações, mas **ignoram** as causas pelas quais são determinados. É, pois, por **ignorarem** a causa de suas ações que os homens têm essa ideia de liberdade. Com efeito, ao dizerem que as ações humanas dependem da vontade estão apenas pronunciando palavras sobre as quais não têm a mínima ideia. Pois, **ignoram**, todos, o que seja a vontade e como ela move o corpo. [...] Quando olhamos o sol, imaginamos que ele está a uma distância aproximada de duzentos pés, erro que não consiste nessa imaginação enquanto tal, mas em que, ao imaginá-lo, **ignoramos** a verdadeira distância e a causa dessa imaginação. Com efeito, ainda que, posteriormente, chegemos ao conhecimento de que ele está a uma distância de mais de seiscentas vezes o diâmetro da Terra, continuaremos, entretanto, a imaginá-lo próximo de nós. Imaginamos o sol tão próximo não por ignorarmos a verdadeira distância, mas porque a afecção de nosso corpo envolve a essência do sol, enquanto o próprio corpo é por ele afetado (E2P35S, grifos nossos).¹⁷

Avançamos um pouco, apenas para mencionar que nosso autor retomará o exemplo do sol na parte IV, logo no escólio da primeira proposição, para novamente tratar dos enganos imaginários da mente, acrescentando que as imaginações não se desvanecerão “[...] pela presença do verdadeiro enquanto verdadeiro, mas porque se apresentam outras imaginações mais fortes que excluem a existência presente das coisas que imaginamos [...]” (E4P1S).

Voltando à parte II, ainda relacionado à questão do erro, Spinoza vai comentar sobre o surgimento das controvérsias, que acontecem “[...] ou porque os homens não explicam corretamente sua mente ou porque interpretam mal a mente alheia” (E2P47S).

¹⁷ Cf. o original: “Nempe falluntur homines, quod se liberos esse putant; quae opinio in hoc solo consistit, quod suarum actionum sint conscii et ignari causarum a quibus determinantur. Haec ergo est eorum libertatis idea, quod suarum actionum nullam cognoscant causam. Nam quod aiunt, humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam. Quid enim voluntas sit et quomodo moveat corpus, ignorant omnes; qui aliud iactant, et animae sedes et habitacula fingunt, vel risum vel nauseam movere solent. Sic cum solem intuemur, eum ducentos circiter pedes a nobis distare imaginamur; qui error in hac sola imaginatione non consistit, sed in eo, quod dum ipsum sic imaginamur, veram eius distantiam et huius imaginationis causam ignoramus. Nam tametsi postea cognoscamus, eundem ultra sescentos terrae diametros a nobis distare, ipsum nihilominus prope adesse imaginabimur; non enim solem adeo propinquum imaginamur, propterea quod veram eius distantiam ignoramus, sed propterea, quod affectio nostri corporis essentiam solis involvit, quatenus ipsum corpus ab eodem afficitur” (E2P35S, SO2, p. 117).

Segue conceituando memória, que é “[...] uma certa concatenação de ideias, os quais envolve a natureza das coisas exteriores ao corpo e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação do corpo humano” (E2P18S).

A partir daqui, Spinoza traz mais considerações importantes sobre a mente. Na proposição 19 adita que a mente humana só conhece o corpo humano e sabe de sua existência através “[...] das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado” (E2P19) e que a mente humana “[...] é a própria **ideia**, ou o **conhecimento do corpo humano** [...]” (E2P19D, grifo nosso).

Logo, a ideia é o conhecimento da mente (E2P20) e assim como a mente está unida ao corpo, a ideia da mente está unida à mente (E2P21) e a ideia da mente é a ideia da ideia, “[...] a forma da ideia, enquanto esta última é considerada como um modo do pensar, sem relação com o objeto” (E2P21D).

Portanto, não é despreziosamente que Spinoza começou as proposições da parte II com os atributos divinos. O objetivo é, claramente, adentrar a atividade produtiva da substância através de seus atributos. Já no prefácio adiantou que nesta parte ele discorre somente sobre aquelas coisas que conduzem “[...] ao conhecimento da mente humana e de sua beatitude suprema” (E2Pref). Assim, em resumo, podemos dizer com Chaui (1995, p. 48) que a substância, a partir da atividade do atributo infinito do pensamento, produz o intelecto de Deus, modo infinito que, por sua vez, produz todos os modos finitos deste atributo, que são as ideias ou mente e que, a partir da atividade do atributo infinito da extensão, produz “[...] o Universo material, isto é, proporções de movimento e de repouso que dão origem a todos os modos finitos da Extensão, os corpos”.

Percepções da mente humana, duração, ideias inadequadas, adequadas e o *occursus*

O que a mente humana percebe? “[...] não apenas as afecções do corpo, mas também as ideias dessas afecções” (E2P22). Ademais, “as ideias das afecções do corpo existem na mente humana, isto é, enquanto ele constitui a essência da mente humana” (E2P22D). Analisando esta proposição, Chaui (2011, p. 79) assevera que

[...] A mente é definida não apenas como ideia de seu corpo, mas também como ideia dessa ideia ou ideia da ideia do corpo – ou seja, a mente é ideia de si mesma como ideia do corpo ou consciente de si ao ser consciente de seu corpo. É consciente do que se passa em seu corpo (forma ideias das afecções corporais) e consciente do que se passa nela mesma (forma ideias de suas afecções psíquicas).

Além disso, o que a mente conhece de si mesma e do corpo? Ela só conhece a si mesma “[...] enquanto percebe as ideias das afecções do corpo” (E2P23), isto é, só se conhece

na medida em que conhece o corpo, a partir das ideias das afecções. Ademais, a mente “[...] não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o corpo humano” (E2P24).

Ao perceber “[...] as coisas segundo a **ordem comum da natureza** [...]” a mente humana não tem um conhecimento adequado nem de si, nem do corpo e nem dos corpos exteriores, “[...], mas apenas um conhecimento confuso e mutilado” (E2P29C, grifo nosso). Estas ideias inadequadas são o resultado do que a mente percebe sobre o estado do corpo, juntamente com o que percebe da afetação advinda dos outros corpos. Isto acontece sempre que a mente está “[...] **exteriormente determinada** pelo **encontro fortuito** (*fortuito occursus*) com as coisas, a considerar isto ou aquilo”. Porém, quando a mente está, ao contrário, interiormente determinada ou arranjada, está considerando “[...] muitas coisas ao mesmo tempo [...]”, além de compreender clara e distintamente, sobre estas coisas, “[...] suas concordâncias, diferenças e oposições” (E2P29S, grifos nossos).

Sobre a palavra encontro (*occursus*), Deleuze (2009, p. 38-168) nos chama a atenção para o fato de, apesar de usada apenas uma vez, ter uma grande importância na filosofia spinozana pois, enquanto temos ideias-afecções confusas, ou seja, inadequadas, vivemos ao acaso dos encontros e estes são inevitáveis, podendo ser bons ou maus, uma mistura nociva ou uma mistura benéfica, “[...] tanto ao nível de corpo quanto da alma”. Acrescenta que, quando jovens, nos arriscamos mais aos maus encontros, enquanto na velhice, os desejaremos menos. Logo, o que vai assegurar se terei um bom ou mau encontro é, respectivamente, a interioridade ou exterioridade da determinação ou arranjo da mente.

Spinoza prossegue, falando da duração do corpo. Podemos conhecer, adequadamente, a duração do corpo humano? Não, pois o conhecimento que temos dela é “[...] extremamente inadequado” (E2P30). Além disso, a duração do corpo humano não depende nem da essência do corpo e nem “[...] da natureza absoluta de Deus”, sendo “[...] determinado a existir e a operar por causas” que, por sua vez, também foram determinadas por outras causas, que compõem um ciclo constante de causas e determinações que seguem esse fluxo até o infinito. De que então depende a duração do corpo? “[...] da ordem comum da natureza e do estado das coisas” (E2P30D).

Do mesmo modo que só podemos ter um conhecimento inadequado da duração do corpo humano, assim também é em relação à “[...] duração das coisas singulares que nos são exteriores” (E2P31), determinadas “[...] a existir e a operar de uma maneira definida e determinada, por outra coisa singular [...]” (E2P31D).

Segue Spinoza para a proposição 32, que traz um enunciado marcante sobre as ideias, onde todas elas são verdadeiras, enquanto “[...] referidas a Deus” (E2P32), enquanto

existentes Nele (E2P32D). Uma ideia é verdadeira quando “[...] é, em nós, absoluta, ou seja, adequada e perfeita” (E2P34), existindo “[...] em Deus, enquanto ele constitui a essência da nossa mente” (E2P34D).

Sobre as ideias, Garrett (2010, p. 31) afirma que, independentemente de ela ser confusa ou distinta na mente humana, é sempre distinta em Deus, pois Nele há outras ideias que permitem a distinção. Além disso, Della Rocca (2010, p. 58), resume a diferença entre a mente de Deus e a do homem, assegurando que esta diferença resulta do fato de algumas ideias do homem serem causadas do lado de fora da mente, enquanto “[...] nenhuma ideia é causada do lado de fora da mente de Deus”. Resumidamente, na mente de Deus as ideias são sempre adequadas porque nela há todas as ideias e Nele não há passividade, ou seja, nenhuma delas é causada fora de sua mente divina.

Portanto, as ideias inadequadas são o mesmo que o conhecimento inadequado (E2P35D), que as ideias confusas, enquanto as ideias adequadas são o mesmo que as ideias claras e distintas (E2P36). Ainda, uma ideia só é inadequada “[...] enquanto está referida à mente singular de alguém. Logo, todas as ideias, tanto as adequadas, quanto as inadequadas, seguem-se umas das outras com a mesma necessidade” (E2P36D).

2.3.5 Gêneros de Conhecimento: imaginação, razão e ciência intuitiva

Agora que detemos a compreensão de conhecimento confuso e mutilado, ideias inadequadas, bem como do conhecimento claro e distinto, ideias adequadas, podemos avançar para os gêneros de conhecimento, uma temática da filosofia spinozana cuja compreensão é indispensável para que se apreenda a liberdade ética.

Para adentrarmos o primeiro gênero de conhecimento é preciso retornar um pouco. Primeiro, vamos ao escólio da proposição 17 da parte II, onde Spinoza conceitua imagem das coisas, que são “[...] as **afecções do corpo humano**, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas” (E2P17S, grifos nossos). Chauí (2011, p. 81, grifos nossos) nos acrescenta: “O que é a imagem? Presente ou passada, é uma vivência corporal, uma experiência dos **dados imediatos da percepção** em conformidade com as leis físicas e fisiológicas que regem os acontecimentos perceptivos”.

Em seguida, o filósofo afirma que à medida que um corpo exterior imagina, “[...] a mente humana não tem dele um conhecimento adequado” (E2P26C), ou seja, ao imaginar, o conhecimento não é adequado. Quando a mente humana imagina? Quando “[...] considera os

corpos exteriores **por meio das ideias das afecções de seu próprio corpo**” (E2P26D2, grifos nossos).

Ainda, antecipa Spinoza que os “[...] termos ditos transcendentais, tais como ente, coisa, algo [...] designam ideias extremamente confusas” e suas causas são semelhantes às que originaram as noções universais, imagens universais das coisas (E2P40S1). Aliás, esta designação à que o filósofo se refere se deve aos escolásticos.

Assim, chegamos, finalmente, à definição do primeiro gênero de conhecimento, a opinião ou imaginação. São as noções universais, formadas quando os homens percebem muitas coisas, considerando-as de duas maneiras:

1. **A partir de coisas singulares**, que os sentidos representam mutilada, confusamente e sem a ordem própria do intelecto. Por isso, passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência vaga¹⁸. 2. **A partir de signos**; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas (E2P40S2, grifos nossos).¹⁹

Logo, as noções universais advêm dos sentidos e são conhecimentos de primeiro gênero, são imaginações - ou opiniões -, conhecimentos confusos e mutilados, constituídos de ideias inadequadas, onde o conhecimento das coisas se dá por seus efeitos, isto é, trata-se do conhecimento dos efeitos dos encontros. Arremata Chaui (2011, p. 81) que “[...] a imagem é o que está separado de sua causa real e verdadeira e, por esse motivo, leva a mente a fabricar causas imaginárias para o que se passa em seu corpo, nos demais corpos e nela mesma [...]”. Ainda, sobre essas noções universais, ou seja, primeiro gênero de conhecimento, Huenermann (2010, p. 123) explica que

[...] nosso modelo de mundo não apenas contém cada um dos grandes impactos que nossos corpos sofreram, mas também todos os impactos menores gerados por boatos sussurrados e notas de rodapés rabiscadas nas obras de eruditos. Além disso, não há como não associarmos todas essas impressões umas às outras conforme aparecem de maneira repetida, fazendo generalizações a partir de suas semelhanças e, assim, construindo nossas lembranças e nossos poderes imaginativos.

Ainda, Chaui (2011, p. 332, nota 38, grifos nossos) nos esclarece que há uma diferença entre o significado de imaginação para os antigos e modernos, que consiste em um “[...] conhecimento por meio de imagens e estas são **efeitos da ação de corpos exteriores sobre**

¹⁸ Este é o termo utilizado na tradução do Grupo de Estudos Espinosanos da USP. Cf. o original: “[...] experientia vaga” (E2P40S2, SO2, p. 122).

¹⁹ Cf. o original: “I°. Ex singularibus nobis per sensus mutilate, confuse et sine ordine ad intellectum repraesentatis; et ideo tales perceptiones cognitionem ab experientia vaga vocare consuevi. II°. Ex signis, ex. gr. ex eo, quod auditis, aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur, et earum quasdam ideas formemus similes iis, per quas res imaginamur” (E2P40S2, SO2, p. 122).

o nosso”, em relação ao que surge no final do século XVIII, onde a imaginação é “[...] entendida como fantasia criadora”.

Além das noções universais, existem os elementos comuns (E2P38), ou, “[...] **ideias ou noções comuns a todos os homens**”, comuns quando há concordância de todos os corpos em relação a alguns elementos, percebidos adequadamente, com clareza e distinção (E2P38C, grifos nossos), podendo esta concordância se dar também entre o corpo humano e outros corpos exteriores, bem como sua adequação na mente (E2P39). Assim, a capacidade da mente “[...] de perceber mais coisas adequadamente” aumenta na medida em que tenham “[...] mais propriedades em comum com outros corpos” (E2P39C). Ademais, destas noções comuns, umas podem ser mais úteis enquanto outras podem não ter “[...] quase nenhuma utilidade” (E2P40S1). Em outras palavras, Garret (2010, p. 29) define as noções comuns como “[...] ideias de coisas que estão presentes em todas as partes e igualmente nas partes do todo [...]”, ideias que devem “[...] existir em muitas mentes diferentes ao mesmo tempo”.

Essas “[...] **noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas**” são os conhecimentos de segundo gênero, a razão (E2P40S2, grifos nossos), conhecimento claro e distinto, conhecimento não mais dos efeitos, mas das relações que compõem as coisas. Deleuze (2009, p. 13), acrescenta, por seu turno, forçosamente, a definição de racional como “um conjunto de afetos, a razão, pelo simples motivo que são precisamente as formas sob as quais a potência se efetua em tais ou quais condições”.

Ademais, Huenermann (2010, p. 124, grifos nossos) completa que, apesar de Spinoza não oferecer muitos exemplos, pode-se concluir que as noções comuns são inatas à mente e seu conjunto “[...] certamente **inclui as ideias de extensão, movimento e descanso, forma geométrica e quantidade aritmética**, assim como de quaisquer outras características gerais do mundo estendido que são necessárias para construir uma física adequada”. Ainda, nos acrescenta Deleuze (2009, p. 246) que, embora a matemática participe desse gênero de conhecimento, ele não consiste em “[...] um tipo de conhecimento matemático”.

Já o terceiro e último gênero de conhecimento é a ciência intuitiva, que “[...] parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao **conhecimento adequado da essência das coisas**” (E2P40S2, grifos nossos). Logo, este conhecimento intuitivo, como Spinoza arremata na parte V da *Ética*, é superior ao conhecimento de segundo gênero, ou seja, ao conhecimento universal (E5P36S).

Enquanto o conhecimento imaginativo, de primeiro gênero é o único causador da falsidade (E2P41) e a ele pertencem todas as ideias inadequadas (E2P41D), os conhecimentos de segundo e terceiro gênero, designadamente, razão e ciência intuitiva, são, necessariamente,

verdadeiros (E2P41), a eles pertencem as ideias adequadas (E2P41D) e são eles que ensinam o homem a distinguir aquilo que é verdadeiro daquilo que é falso (E2P42).

Sobre isso, nos lembra Deleuze (2009, p. 240-263) que todo indivíduo é constituído de partes intensivas e extensivas. Quanto às partes intensivas, ou seja, a essência do indivíduo, são partes que caracterizam o que ele é, enquanto as extensivas caracterizam o que ele tem. Ademais, enumera três dimensões constituintes do indivíduo, designadamente, “[...] as partes extensivas exteriores umas às outras” pertencentes a esse indivíduo, as relações que constituem o pertencimento dessas partes e a essência singular expressa nessas relações. Todavia, embora cada indivíduo possua essas três dimensões que o constituem, não implica que ele tenha os três gêneros de conhecimento, já que estes são modos de viver, havendo indivíduos que passarão toda a sua existência na dimensão imaginária, do primeiro gênero de conhecimento e que jamais se elevarão ao segundo ou terceiro gênero pois, para essa passagem, precisam de “[...] ao menos um pouco de filosofia”.

Ter uma ideia adequada é conhecer verdadeiramente uma coisa, é ter um conhecimento verdadeiro e ter ciência disto. Quando o ser humano tem uma ideia verdadeira, esta é adequada em Deus (E2P42D) e “[...] envolve **certeza absoluta**”, um conhecimento perfeito da coisa (E2P42S, grifos nossos). Além disso, Spinoza destaca que

[...] Os fundamentos da razão são noções que explicam a essência o que é comum a todas as coisas e que não explicam a essência de nenhuma coisa singular; e, portanto, essas noções devem ser concebidas sem qualquer relação com o tempo, mas sob certa perspectiva de eternidade (E2P44D).²⁰

Assim, o terceiro gênero de conhecimento, que será retomado na parte V da *Ética* com uma abordagem sobre sua excelência e utilidade, é formado porque todos conhecem “[...] a essência infinita de Deus e sua eternidade” e a partir deste conhecimento podem deduzir muitas coisas que serão conhecidas de maneira adequada (E2P47S).

Portanto, consideramos que para que se compreenda a liberdade humana, não se pode escapar de estudar o corpo na parte II da *Ética*, bem como sua relação com a mente, com as ideias passivas ou inadequadas, de primeiro gênero, bem como as ideias ativas ou adequadas, de segundo e terceiro gênero. Essas três tipificações de ideias, nos lembra Deleuze (2009, p. 35), são: ideias *affectio*, ideias noções e ideias essências.

²⁰ Cf. o original: “Adde, quod fundamenta rationis notiones sint quae illa explicant, quae omnibus communia sunt, quaeque nullius rei singularis essentiam explicant; quaeque propterea absque ulla temporis relatione, sed sub quadam aeternitatis specie debent concipi” (E2P40S2, SO2, p. 127).

2.4 Natureza e virtude dos afetos

A parte III da *Ética* é intitulada A Origem e a Natureza dos Afetos (*De Origine et Natura Affectuum*) e é nela que nos concentraremos, mais especificamente. Segundo Aurélio (2000, p. 20), é “[...] onde se conjugam afecções, imaginação e afetos, numa dinâmica que rompe com a tradicional e estática nomenclatura das paixões”. É onde, arremata Macherey (1995, p. 4-15, tradução nossa), Spinoza tem como projeto tratar, cientificamente, dos problemas da vida afetiva, sendo definidos “[...] os elementos de uma verdadeira teoria da prática, antes do desenvolvimento de uma doutrina ética”.

Essa parte é constituída de um importante prefácio, onde o filósofo forja sua crítica à tradição teológica e política, cujos tratadistas elaboraram seus escritos sobre os afetos considerando os homens como “[...] **um império num império**” (E3Pref, grifos nossos).

Confirma Chauí (2011, p. 110-108) que esse prefácio consiste em um texto retórico em oposição aos retóricos e que a expressão *imperium in imperio*, que se encontra logo nas primeiras linhas, tem um triplo significado: teológico, político e metafísico-moral.

Em seu sentido teológico, ela provém da Cabala e designa o lugar do homem antes da queda [...]; em seu sentido político, essa expressão encontra-se nos autores que discutem a indivisibilidade da soberania [...]; finalmente, em seu sentido metafísico e moral, é empregada para indicar a soberania da vontade no domínio do absoluto sobre todas as paixões e ações.

Também podemos encontrar esta expressão no *Tratado Político*, em seu capítulo II, texto semelhante ao que encontramos no prefácio da parte III, onde Spinoza prossegue com sua crítica afirmando que “[...] a maioria crê que os ignorantes perturbam mais a ordem da natureza do que a seguem, e concebe os homens na natureza como um estado dentro do estado (*imperium in imperio*)” (TP2/6).

Além disso, Strauss (1997, p. 225, tradução nossa) compara o prefácio da parte III da *Ética* com a abertura do *Tratado Político*, sustentando que o prefácio foi revisto já aspirando o tema político e que suas teses desenvolvidas desempenham um papel preambular “[...] à teoria política” de Spinoza.

Podemos constatar, por exemplo, grande semelhança entre a crítica de Spinoza, no prefácio, àqueles que “[...] **deploram, ridicularizam, desprezam ou, mais frequentemente, abominam**” os defeitos da natureza humana (E3Pref, grifos nossos) e a sua crítica no capítulo I do *Tratado Político*, aos filósofos e suas concepções sobre os afetos e a natureza dos homens, concebendo os afetos como vícios, o que os leva a “[...] **rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou**

(os que querem parecer mais santos²¹) detestá-los” (TP1/1, grifos nossos), postura que nosso filósofo evitou, procurando “[...] escrupulosamente não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las” (TP1/4).

Ao final do prefácio, Spinoza delimita seu tema na parte III, que seria ocupar-se “[...] da natureza e da virtude dos afetos, bem como da potência da mente sobre eles”, fazendo uso do mesmo método que utilizara até ali (E3Pref).

Enfim, Chaui (2011, p. 108) nos resume as temáticas do prefácio em questão, que trazem três teses introdutórias à parte III e IV: os afetos como naturais; a ignorância dos que escreveram sobre os afetos; e, por fim, a argumentação condutora da instituição de uma ciência dos afetos.

2.4.1 Definições da vida afetiva: causa adequada, agir e afeto

Além do prefácio, a parte III apresenta três definições, dois postulados, cinquenta e nove proposições, quarenta e oito definições dos afetos e uma definição geral dos afetos, onde ele define paixão (*pathema*). As três definições são: causa adequada (*causa adequata*), agir (*agere*) e afeto (*affectus*).

Spinoza define causa adequada como “[...] aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma” enquanto causa inadequada ou parcial seria “[...] aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só” (E3Def1). Esta definição está intimamente ligada com a seguinte, onde Spinoza afiança que “[...] **agimos** quando em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é, quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só” e, de maneira contrária, “[...] **padecemos** quando em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial” (E3Def2, grifo nosso).

Chega, finalmente, a uma das definições mais importantes para o entendimento da natureza humana no pensamento spinozano: o afeto. Antes de defini-lo na definição 3 da parte III, reforçamos que Spinoza já havia o categorizado, descrevendo afeto do ânimo no axioma 3 da parte II, como um modo de pensar (E2Ax3). Logo, por afeto (*affectus*) Spinoza compreende “[...] as afecções (*affectio*) do corpo, pelas quais sua **potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada**, e, simultaneamente²² (*simul*), as ideias dessas afecções” (E3Def3, grifos nossos).

²¹ Aqui Spinoza se refere aos teólogos, constatação compatível com a de Aurélio (2000, p. 39).

²² Este é o termo utilizado na tradução do Grupo de Estudos Espinosanos da USP. Tomaz Tadeu traduz por: “ao mesmo tempo”.

Se recorrermos ao final da parte III, à explicação da definição de desejo, nas Definições dos Afetos, nos deparamos com a definição de afecção da essência humana, que Spinoza diz ser “[...] qualquer **estado** dessa essência [...]” (E3DA1, grifo nosso). Ainda, avançando um pouco mais, já na parte final da *Ética*, Spinoza diz que “[...] um afeto é a ideia de uma afecção do corpo” (E5P4C) e que as afecções do corpo são as imagens das coisas (E5P14). Lembrando que, sendo a ideia um conceito ou conhecimento da mente, o afeto é um conceito da mente ou conhecimento da mente de uma afecção do corpo.

Sobre o uso dos termos latinos *affectus* e *affectio*, constantes na definição acima e correspondentes, respectivamente, a afeto e afecção, Deleuze (2009, p. 25-165, grifos nossos) traz uma importante advertência, sobre o fato de alguns tradutores atribuírem à ambos os termos o mesmo significado, o que ele considera uma catástrofe, já que ambos possuem uma distinção de natureza. Logo, enuncia que “o *affectus* é então a **variação** contínua da força de existir de alguém, enquanto esta variação é determinada pelas ideias que ele tem” ou, resumidamente, é “[...] a **variação da potência de agir**” ou, ainda, o afeto é a passagem. Já a afecção consiste no “[...] **estado de um corpo** enquanto sofre a ação de um outro corpo” ou, de outro modo, “[...] é um efeito, ou a ação que um corpo produz sobre um outro” ou, ainda, é a imagem de uma coisa que causa tristeza.

Ainda, Spinoza acrescenta na explicação da Definição 3 que o afeto é ação quando somos causa adequadas das afecções e, em caso contrário, é paixão (E3Def3Exp). Assim os afetos são de dois tipos: ação ou afetos ativos e paixão ou afetos passivos. Logo, aqui ligam-se as três definições da parte III, sendo afeto ação aquele que resulta do agir humano enquanto causa adequada, ou seja, causa total do que sucede nele e fora dele, enquanto o afeto paixão é aquele que resulta do padecimento humano enquanto causa inadequada, ou seja, causa parcial do que sucede nele e fora dele, não sendo causado por ele mesmo, mas por causas externas à sua mente.

Ademais, a paixão será retomada no final da parte III, na Definição Geral dos Afetos: “[...] é uma **ideia confusa**, pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de parte dele, ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra” (E3AGD, grifo nosso).

Chamamos ainda a atenção do leitor para esta terceira definição, atentando para a relação entre afeto, corpo e mente, havendo uma simultaneidade entre as afecções que se dão no corpo e as ideias destas afecções, na mente, estabelecendo-se aqui um patamar de igualdade entre a potência de agir do corpo e a potência da mente, onde ambas aumentam ou diminuem,

simultaneamente. Aqui há uma clara ruptura com Platão, que considerava a alma como superior ao corpo, estando nele a origem do mal.

Ainda, segundo Chaui (2011, p. 85) a definição precedente rompe com “[...] a ideia religiosa de pecado e vício” e com “[...] a ideia religiosa de mortificação do corpo”, onde o aumento e a diminuição da potência de agir do corpo e da potência da mente, caminham em direções opostas e não na mesma direção, simultaneamente, conforme define Spinoza.

Apesar das divergências entre Platão e Aristóteles, ambos possuem uma ideia em comum: “[...] que a alma é uma substância dotada de faculdades, isto é, funções específicas e autônomas, existentes em estado potencial, e que ela atualiza se dispuser das condições corporais adequadas para isso” (Chaui, 1995, p. 55).

Santo Agostinho, por sua vez, considera o homem uma substância constituída de duas importantes partes, dois bens, de um dualismo substancial: corpo e alma. A alma racional, de natureza espiritual, seria a melhor parte, superior, um bem maior que corpo terrestre, material, de natureza corpórea.

Afinal, ainda sobre os afetos, nos destaca Della Rocca (2010, p. 45) que, na filosofia spinozana, os modos têm “[...] um determinado poder de ação, [...] poder de realizar as coisas de um determinado tipo”. Exemplifica este poder de ação com a capacidade que o corpo pode ter de levantar determinado peso, sendo aquilo que excede esta capacidade a ausência do poder de ação, o que acontece paralelamente na mente. Porém, com exercícios, esse poder de ação de levantar peso poderia ser ampliado, aumentando, simultaneamente, a “[...] força mental de ação”.

2.4.2 Afetações do corpo humano

A inevitável relação afetiva do homem é antagônica: se por um lado o fortalece, por outro, o torna vulnerável. Assim, a afetação do corpo humano pode se dar de diversas maneiras, sendo “[...] sua potência de agir aumentada ou diminuída”, embora existam maneiras que não provoquem essa variação (E3Post1). Ainda, “o corpo humano pode sofrer mudanças, sem deixar, entretanto, de preservar as impressões ou os traços dos objetos e, conseqüentemente, as mesmas imagens das coisas” (E3Post2).

Ademais, de posse da definição de corpo, coisa singular e afeto, destacamos uma definição mais ampla de corpo, segundo Chaui (2011, p. 146, observação nossa): “o corpo é uma estrutura singular (coisa singular) determinada por relações proporcionais de movimento

e repouso de seus constituintes e por relações com os demais corpos que o rodeiam e que o afetam e são por ele afetados”.

Estabelecidos os postulados sobre o corpo humano, Spinoza segue, esmiuçando as implicações das afetações da mente humana e do corpo humano, nas proposições da parte III. Então, afirma que a mente pode ser, assim como os afetos, ativa e passiva. Oras necessariamente age, “[...] à medida que tem ideias adequadas”, oras necessariamente padece, “[...] à medida que tem ideias inadequadas” (E3P1). Logo, as ideias da mente humana podem ser adequadas ou inadequadas - mutiladas e confusas - (E3P1D). Ademais, o que classifica se uma mente é mais ativa ou passiva é, respectivamente, a quantidade de ideias adequadas ou inadequadas que ela tem, onde quanto mais ideias inadequadas, “[...] tanto maior é o número de paixões a que está submetida” (E3P1C).

Ainda, corpo e mente não determinam um ao outro, não podendo o corpo “[...] determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso [...]” (E3P2). Logo, a mente pensa determinada por “[...] um modo do pensamento”, enquanto o movimento e o repouso do corpo são determinados por outro corpo, que é um “[...] modo da extensão” (E3P2D).

No escólio da proposição 2 da parte III da *Ética*, Spinoza traz comentários muito importantes, dentre eles: que “[...] a ordem das ações e das paixões de nosso corpo é simultânea, em natureza, à ordem das ações e das paixões da mente”; que a engenhosidade da estrutura do corpo humano supera “[...] todas as coisas que são construídas pela arte humana”; e que a mente decide e o corpo determina (E2P2S).

Segue discorrendo sobre as ações da mente, que provêm somente “[...] das ideias adequadas, enquanto as paixões dependem exclusivamente das ideias inadequadas” (E3P3). Neste segundo caso, a mente padece (E3P3D), tendo “[...] algo que envolve uma negação” (E3P3S).

Encerramos este subtópico tratando das proposições 4 e 5 da parte III, que antecedem o *conatus*. Ambas tratam da impossibilidade da autodestruição, sendo uma coisa destruída somente “[...] por uma causa exterior” (E3P4), já que “[...] a definição de uma coisa qualquer” não nega sua essência, não a retira, mas afirma-a, põe a essência (E3P4D). Sendo assim, uma coisa só “[...] pode destruir uma outra” se for contrária à sua natureza, não estando “[...] no mesmo sujeito” (E3P5). Desta proposição podemos observar que, apesar de as coisas singulares serem modos da substância, elas também são sujeitos.

2.4.3 O esforço (*conatus*)

Encaminhamo-nos ao *conatus*, que é o termo latino para esforço, motivo pelo qual utilizaremos tanto um quanto o outro, querendo dizer a mesma coisa. Este esforço está intimamente ligado a apetite, como veremos a seguir, sendo sua compreensão medular para o entendimento da ética spinozana.

Tendo em vista que o filósofo já definiu os modos, já asseverou que as coisas singulares nada mais são do que modos, é chegada a hora de tratar da autopreservação destes modos, pois “cada coisa esforça-se (*conatur*), tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (E3P6, observação nossa). Pela demonstração da proposição 6, podemos constatar que a proposição alberga todas as coisas singulares, ou seja, os entes singulares, e estes exprimem os atributos de Deus, sua potência, de maneira definida e determinada e não tem nada em si “[...] que retire a sua existência” (E3P6D). Além disso, cabe lembrar que, como já havia antecipado Spinoza sobre a coisa singular, “[...] a força pela qual cada uma persevera no existir segue-se da necessidade eterna da natureza de Deus” (E2P45S).

Ainda, Spinoza não se isola da tradição filosófica, tomando dela tudo o que considera importante. É o caso deste esforço por se autopreservar, que é claramente uma influência da tradição filosófica, donde podemos citar os estoicos, por exemplo.

Assim, *conatus* é essência (E3P7), é potência, é “[...] essência dada ou atual”, e este esforço por perseverar no ser, pode ser realizado sozinho ou juntamente com outros, isto é, pode ser um *conatus* individual ou coletivo (E3P7D). Sendo assim, não se trata, simplesmente, de o homem ter *conatus* pois, obviamente, ele o tem, mas não somente isso: ele é o próprio *conatus*, é sua essência, é sua potência. Além disso, Rosenthal (2010, p. 148) nos acrescenta que, unindo a definição de indivíduo com a definição de *conatus*, esse esforço coletivo pode ser, por exemplo, de “[...] um ecossistema ou uma instituição”. Sobre este *conatus* coletivo, instituição, falaremos mais adiante, quando estivermos tratando, mais especificamente, da filosofia política spinozana que, obviamente, não se desprende de sua ética, mas a completa.

Em outras palavras, nos acrescenta Chauí (2011, p. 84-85), que o *conatus* é, “[...] a potência interna de autopreservação na existência que toda a essência singular ou todo ser singular possui porque é expressão da potência infinita da substância”, quer dizer, “é uma causa eficiente interna, isto é, uma causa interna que produz efeitos necessários e internos”.

Analisando a proposição 7 da parte III, Huenemann (2010, p. 126) assevera como consequência explícita dela a proposição 54 da mesma parte, que trata do esforço da mente em pensar unicamente no que pressupõe sua potência. Corroou Spinoza: “a mente esforça-se por imaginar apenas aquilo que põe sua própria potência de agir” (E3P54).

Qual a causa do *conatus*? Se retornarmos um pouco, lembrando o corolário da proposição 24 da parte I, Spinoza afirmou que Deus, além de ser a causa das coisas, também é causa de seus *conatus*, da continuidade do seu existir.

Ainda, o *conatus*, a essência das coisas, não envolve tempo definido, limitado, mas indefinido (E3P8), “[...] desde que não seja destruída por nenhuma causa exterior” (E3P8D) e a mente, independentemente do tipo de ideia que tenham, sejam elas claras e distintas – ideias adequadas - ou confusas – ideias inadequadas -, “[...] esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida, e está consciente desse esforço” (E3P9), consciência que se dá “[...] por meio das ideias das afecções do corpo” (E3P9D). Ademais, esta consciência é sinônimo de conhecimento.

Mais adiante, na parte IV da *Ética*, onde Spinoza trata da servidão humana, eis o *conatus*, como primeira virtude humana (E4P22), como “[...] primeiro e único fundamento da virtude” (E4P22C).

Ao compreender o *conatus* humano, percebe-se que, assim como não há finalismo em Deus, como conferimos no apêndice da parte I, não há também nos homens, já que a essência do homem é, sejam eles causas parciais ou totais, a perseverança no existir.

Ademais, sobre esta perseverança em se preservar, Garrett (2010, p. 25-36) classifica os indivíduos em autopreservadores ou indivíduos rudimentares (pedra e torradeira) e autopreservadores ou indivíduos sofisticados (seres humanos e animais), classificação baseada nos “[...] sistemas sensoriais e de processamento de informações [...]”. Sobre este último veremos mais a seguir, quando tratarmos mais especificamente do *conatus* do indivíduo humano, a qual Spinoza chama de desejo.

Ainda, Lenoir (2019, p. 101) nos acrescenta sobre a assertividade de Spinoza quanto ao *conatus* e sua atualidade, consistindo este esforço em “[...] uma lei universal da vida, o que a biologia moderna confirmará”.

Portanto, é nesta parte, nos explica Chaui (2011, p. 58), que “[...] o corpo e a mente são deduzidos como modos finitos ou expressões singulares da potência da Natureza, portanto, como forças vitais intrinsecamente afirmativas e indestrutíveis, isto é, como *conatus*”.

2.4.4 Todos os esforços (*conatus*) da natureza humana: vontade, apetite e desejo

Antecipando o apetite, no escólio da proposição 2 da parte III da *Ética*, Spinoza afiança que a experiência ensina “[...] que as **decisões da mente** nada mais são do que os próprios **apetites**: elas variam, portanto, de acordo com a variável disposição do corpo”

(E3P2S). Assim, tudo o que os homens regulam, os fazem “[...] de acordo com o seu próprio afeto”, havendo aqueles que sequer sabem o que querem, sendo afligidos por afetos opostos, enquanto outros são “[...]arrastados de um lado para o outro” pois, não tendo nenhum afeto são movidos pelo menor impulso. Disso se conclui que, por natureza, a decisão da mente - o apetite - e a determinação do corpo são “[...] coisas simultâneas, ou melhor, **são uma só e mesma coisa**”, donde se pode chamar decisão quando “[...] explicada por si mesma” e referida ao atributo pensamento e de determinação quando referida ao “[...] atributo extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso” (E3P3S, grifos nossos). Logo, a mente decide e estas decisões são os apetites, enquanto o corpo determina, o que é a mesma coisa. Isto nos faz lembrar do axioma 5 da parte II, que evidencia que os corpos sentem e os modos de pensar percebem (E2Ax5).

Já nos é sabido que todas as coisas singulares tem *conatus*. Porém, avancemos para o escólio da proposição 9 da parte III, onde Spinoza destrincha os esforços (*conatus*) humanos: vontade (*voluntas*), apetite (*appetitus*) e desejo (*cupiditas*). A vontade, que já havia sido classificada como sendo, tal como o intelecto, o desejo e o amor (E1P31D), um modo do pensar (E1P32D), tem enfim sua definição, sendo o “[...] **esforço**, à medida que está referido **apenas à mente** [...]” (E3P9S, grifos nossos).

Em seguida, Spinoza define outro importante esforço. É a vez do apetite que, assim como a vontade, também está referido à mente, mas não somente a ela, sendo referido também ao corpo, simultaneamente. Ele é a “[...] a própria essência do homem”. É desta natureza ou essência que, “[...] necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar” (E3P9S).

O último esforço definido neste escólio é o desejo. Primeiro, Spinoza afiança que “[...] entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite”. Logo, fornece como definição do desejo que o mesmo “[...] é o **apetite** juntamente com a **consciência** que dele se tem” (E3P9S, grifos nossos). Chauí (1995, p. 64, observação nossa) nos reforça que “no corpo, o *conatus* se chama apetite; na alma (mente), desejo”.

Encerra esse escólio tão importante evidenciando que, “[...] não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos **esforçarmos** por ela, por **querê-la**, por **apetecê-la**, por **desejá-la**, que a julgamos boa” (E3P9S, grifos nossos).

Algo crucial para termos em mente sempre que nos depararmos com o termo “desejo” na filosofia spinozana, é a explicação de Chauí (2011, p. 15-16, grifo nosso) sobre este

termo, que carrega uma ambiguidade sutil em seu significado, podendo ser um desejo que consiste em uma decisão autônoma ou um desejo que consiste em uma carência, sendo identificado, respectivamente, em “[...] duas palavras em português: **desejante** (o vocábulo exprime uma ação) e desejoso/desejosa (o vocábulo exprime uma carência)”.

Avancemos para as Definições dos Afetos, onde Spinoza retoma como primeira definição o desejo, “[...] **a própria essência do homem**, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a **agir** de alguma maneira” (E3, Def. Af.1, grifos nossos). Logo, a essência do homem é o desejo, ou seja, o homem é desejo.

Assim, enquanto a essência das coisas é o *conatus*, que no homem é chamado de desejo, a essência da substância são seus atributos, como vimos na definição 4 da parte 1. Já na explicação da definição de desejo, o filósofo reafirma o que já houvera dito no escólio supracitado, acrescentando algumas pontuações que veremos a seguir.

Por que Spinoza, mesmo não admitindo diferença entre apetite humano e desejo, definiu-os, separadamente? Sua preocupação foi a de não parecer tautológico. Então, deu ao desejo “[...] uma definição que abrangesse todos os esforços da natureza humana que designamos pelos nomes de apetite, vontade, desejo ou ímpeto²³ (*impetus*)”. Assim, assevera que compreende, “[...] pelo nome de desejo, todos os esforços, todos os ímpetos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado [...]” (E3, DA, 1, Ex).

Um pouco mais adiante, na parte IV, recorrendo novamente à evidência da definição 3 da Definição dos Afetos, Spinoza arremata: “[...] o desejo não é senão o próprio esforço por agir” (E4P59D).

Por fim, retomando a definição de afeto e refletindo sobre ela, juntamente com a definição do afeto desejo, podemos arrematar, primeiramente, sobre a constituição do afeto, nos detendo ao advérbio *simul*, que implica simultaneidade, que ele se dá no corpo e na mente, ao mesmo tempo, isto é, a constituição do afeto é a afecção do corpo ou o estado do corpo e a ideia desta afecção na mente ou o estado da mente. Além disso, seguimos com Chantal (2011, p. 160-161), que afiança que essa consciência presente no desejo consiste em uma aptidão e que apesar de não haver “[...] afetos totalmente inconscientes”, a consciência não é “[...] uma realidade constitutiva do afeto”.

²³ Este é o termo utilizado na tradução do Grupo de Estudos Espinosanos da USP. Tomaz Tadeu traduz por impulso.

2.4.5 Os afetos primários ou primitivos e os afetos secundários

Após definir os afetos e o *conatus* na parte III da *Ética*, Spinoza vai discorrer sobre os afetos primários ou primitivos: desejo, alegria e tristeza, dos quais provém todos os outros. O desejo como conferimos mais detidamente no tópico anterior, é o apetite – a essência do homem - “[...] juntamente com a consciência que dele se tem” (E3P9S).

Também, somente de posse da definição de *conatus* é que podemos compreender que a essência da mente é constituída pela “[...] ideia do corpo existente em ato” e que o que é primeiro e primordial para ela “[...] é o esforço por afirmar a existência do corpo” (E3P10D).

Ainda, se alguma coisa provoca o aumento ou a diminuição, o estímulo ou o refreamento da “[...] potência de agir do nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente” (E3P11). Se aqui Spinoza apresenta a potência de agir do corpo como afetada, simultaneamente, com a potência de pensar da mente, mais adiante ele afiança que a primeira é o esforço do corpo enquanto a segunda é o esforço da mente, lembrando que além de simultâneas estas potências ou esforços são iguais (E3P28D), já que, como dissera na proposição 7 da parte II, “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (E2P7).

Finalmente, no escólio da proposição 11 da parte III Spinoza define as paixões de alegria e tristeza, que se dão na mente e que Deleuze (2009, p. 165) classifica como “[...] as duas grandes tonalidades afetivas”. Logo, alegria é “[...] uma **paixão** pela qual a mente **passa** a uma **perfeição maior**”, enquanto tristeza é “[...] uma **paixão** pela qual a mente **passa** a uma **perfeição menor**” (E3P11S, grifos nossos), contrária ao esforço (*conatus*) (E3P37D). Tratam-se aqui de passagens mentais representativas do que acontece no corpo.

Mais adiante, na Definição dos Afetos, Spinoza retoma alegria e tristeza. A primeira “[...] é a **passagem** do homem de uma perfeição menor para uma maior”, enquanto a segunda “[...] é a **passagem** do homem de uma perfeição maior para uma menor” (E3 AD2-3). Acrescenta ainda que “[...] a alegria não é a própria perfeição” e a tristeza não é uma “[...] perfeição menor em si” (E3Definição dos Afetos3Exp). Logo, a alegria e a tristeza são passagens que aproximam ou distanciam o homem da perfeição.

Diante do que foi visto, é certo afirmar que, do afeto primário desejo – esforço (*conatus*) – podem se originar afetos passivos, advindos da vontade e do apetite, e afetos ativos, advindos do desejo, enquanto apetite, somado à consciência que se tem dele. Já do afeto primário tristeza só podem germinar afetos passivos, pois se trata da passagem à uma perfeição menor, enquanto o afeto primário alegria traz à lume afetos ativos, embora sendo paixão, pois

é a passagem a uma perfeição maior. Logo, afetos passivos são paixões tristes e desejos, enquanto vontade e apetite, ao passo que os afetos ativos são paixões alegres ou desejos enquanto apetites com a consciência que se tem deles.

Ainda, se aliarmos algumas definições vista até a parte III da *Ética*, tais como a de afeto, desejo, alegria e tristeza, além dos três gêneros de conhecimento, temos diversos elementos interessantes sobre o homem, cuja essência é desejo, ou seja, *conatus*. Neste esforço por perseverar no ser, o homem tem o conhecimento como um parceiro vital, indispensável, se pretende viver sob a condução da razão. Logo, não busca-lo é viver sob a égide da imaginação e não o deter, adequadamente, é render-se à tristeza, passando à uma perfeição menor, isto é, a uma diminuição ou refreamento da sua potência de agir. Porém, o homem pode, por meio da alegria, que é uma paixão, passar a uma perfeição maior, tendo sua potência de agir aumentada ou estimulada. Ao deter o conhecimento adequado, o “homem desejanete” estará sob a condução da razão ou da ciência intuitiva, segundo e terceiro gênero de conhecimento, respectivamente.

Correndo o risco de sermos repetitivos, em outras palavras, alegria e tristeza são paixões antagônicas, estando a tristeza mais próxima do desejo enquanto vontade e apetite, em oposição à alegria, que está mais próxima do desejo enquanto apetite com a consciência que se tem dele. Estas paixões antagônicas, alegria e tristeza, encontram-se entre a imaginação e a razão, seguindo a tristeza na direção da imaginação, ao passo que a alegria segue na direção da razão.

Portanto, os afetos primários – desejo, alegria e tristeza - dão origem à inúmeros outros: os afetos secundários. Ademais, acidentalmente, qualquer coisa pode causar um destes afetos (E3P14), podendo a mente ser afetada por dois afetos, simultaneamente, sendo um causa por si mesmo, enquanto o outro é causa por acidente (E3P14D).

2.4.6 Afetos secundários

Voltando ao escólio da proposição 11, temos o que Spinoza classificará adiante “[...] de espécies de alegria e tristeza” (E3AD3Exp). Nos referimos à excitação ou contentamento e a dor ou melancolia, que são afeto alegria e afeto tristeza, respectivamente, e estão simultaneamente referidos à mente e ao corpo, sendo excitação e dor quando, no homem, “[...] uma de suas partes é mais afetada” e contentamento e melancolia “[...] quando todas as suas partes são igualmente afetadas” (E3P11S, grifos nossos).

Passemos ao amor e ao ódio, que trazem em sua trilha diversos outros afetos de amor e afetos de ódio. O primeiro é uma “[...] alegria, acompanhada da ideia de uma **causa**

exterior”, enquanto o segundo é uma “[...] tristeza, acompanhada da ideia de uma **causa exterior**” (E3P13S, grifo nosso). Ademais, podemos, ao mesmo tempo, amar e odiar algo (E3P17), o que seria uma flutuação do ânimo, ou seja, um “[...] estado da mente que provém de dois afetos contrários” (E3P17S).

Além disso, esclarece Spinoza mais adiante, que “[...] o ódio e o amor são os próprios afetos da tristeza ou da alegria” (E3P37D), o que podemos perfeitamente observar por suas definições, destacando nas definições de ódio e amor o acréscimo da causa exterior.

Para compreendermos dois afetos secundários indispensáveis que virão a seguir, é preciso tem em mente o que Spinoza chama de coisa passada ou futura, que nada mais são do que aquelas pelas quais, “[...] respectivamente, fomos ou seremos afetados”, sendo “[...] o corpo afetado pela imagem dessa coisa da mesma maneira que se estivesse presente” (E3P18S1).

Vêm à tona esperança e medo, cuja definição é primordial também para a filosofia política spinozana, estando ambos presentes nos tratados políticos do filósofo. A primeira é “[...] uma alegria instável, surgida da imagem de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos dúvida” enquanto o segundo, ao contrário, é “[...] uma tristeza instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa duvidosa” (E3P18S2).

Na esteira de esperança e medo Spinoza acrescenta segurança, desespero, gáudio e decepção. Excluindo a dúvida da esperança e do medo, definidos no tópico anterior, estes afetos tornam-se, respectivamente, segurança e desespero, “[...] quer dizer, uma alegria ou uma tristeza surgida da imagem de uma coisa que tínhamos ou de uma coisa que esperávamos”. Gáudio e decepção são opostos. O primeiro “[...] é uma alegria surgida da imagem de uma coisa passada cuja realização tínhamos dúvida” e a segunda “[...] é uma tristeza que se opõe ao gáudio” (E3P18S2).

Segue o filósofo, definindo comisseração, reconhecimento e indignação, afetos que se referem à afetação alheia. A primeira é “[...] a tristeza originada da desgraça alheia”, mas Spinoza não sabe nomear o afeto contrário da comisseração, que seria “[...] a alegria originada da felicidade alheia”. Reconhecimento seria “[...] o amor a quem fez o bem a um outro” e indignação “[...] o ódio a quem fez o mal a um outro” (E3P22S). Ainda, a inveja é “[...] o próprio ódio, enquanto considerado como dispendo o homem a se encher de gáudio com o mal de um outro e, contrariamente, a se entristecer com o seu bem” (E3P24S), é “[...] uma tristeza, isto é, uma afecção pela qual a potência de agir do homem – ou o seu esforço – é refreada” (E3P55D).

Já a soberba, consideração e desconsideração são afetos que se referem às estimativas sobre si e sobre o outro. Assim, “[...] a soberba é uma alegria que surge porque um homem faz de si mesmo uma estimativa acima da justa”. Consideração e desconsideração são

alegrias, onde a primeira “[...] surge porque um homem faz, de um outro, uma estimativa acima da justa” enquanto a segunda “[...] surge porque um homem faz, de um outro, uma estimativa abaixo da justa” (E3P26S).

Adiante, define a comiseração como uma “[...] imitação dos afetos, quando referida à tristeza”, imitação que “[...] se referida ao desejo, chama-se emulação, [...] desejo de alguma coisa, o qual se produz em nós por imaginarmos que outros, semelhantes a nós, têm esse mesmo desejo” (E3P27S). Ainda, ligado à comiseração temos a definição de benevolência, que é a vontade ou o “[...] apetite de fazer o bem que provém de nossa comiseração para com a coisa à qual queremos fazer o bem” (E3P27S).

Referidas às ações que agradam os outros, temos as definições de ambição e exultação, enquanto a afronta de refere à abominação das ações do outro. Assim, ambição é o “[...] esforço por fazer algo ou por deixar de fazê-lo, com o único propósito de agradar os homens” e exultação é “[...] a alegria com que imaginamos a ação pela qual um outro se esforçou por nos agradar”, enquanto o terceiro é a “[...] tristeza com que abominamos, contrariamente, a ação de um outro” (E3P29S). Repete a definição de ambição na proposição 31, em outras palavras, como o “[...] esforço por fazer com que todos aprovelem o que se ama ou se odeia [...]” (E3P31S) e adita, no escólio da proposição 56, que ambição é o desejo imoderado pela glória (E3P56S).

Agora vejamos o que Spinoza nos diz sobre a glória, a vergonha, a satisfação consigo mesmo e o arrependimento, dentre outros afetos. A primeira é uma “[...] alegria acompanhada da ideia de uma causa interior”, enquanto a segunda é uma tristeza contrária à glória. Na primeira a alegria “[...] provem do fato de o homem se julgar [...]” louvado, enquanto na segunda a tristeza provem do julgamento de reprovação de si próprio. A satisfação consigo mesma é uma “[...] alegria acompanhada da ideia de uma causa interior”, enquanto o arrependimento é seu contrário (E3P30S).

Segue definindo o ciúme e a saudade, afetos muito conhecidos pelos amantes. O primeiro é a junção de dois outros afetos: ódio e inveja. Assim, o ciúme consiste no “[...] ódio para com a coisa amada, reunido à inveja”, sendo uma flutuação do ânimo que surge, simultaneamente, “[...] do amor e do ódio, acompanhados da ideia de um outro de quem se tem inveja” (E3P35S). Já a saudade é a “[...] tristeza, à medida que diz respeito à ausência daquilo que amamos [...]” (E3P36S).

Outros dois afetos importantíssimos são o bem e o mal, que serão retomados no prefácio e nas definições da parte IV. Diz Spinoza: “[...] por bem compreendo todo gênero de alegria e tudo o que a ela conduz e, especialmente, aquilo que aplaca uma saudade, qualquer

que ela seja. Por mal, em troca, compreendo todo o gênero de tristeza e, especialmente aquilo que agrava uma saudade” (E3P39S). Assim, lembrando o escólio da proposição 9 da parte III, Spinoza ressalta que uma coisa não é desejada porque é boa, mas é boa porque é desejada, assim como não abominada porque é má, mas má porque é abominada (E3P9S).

Ainda, temos o temor classificado como pudor ou pavor. Temor é o afeto em que o homem “[...] não quer o que quer e quer o que não quer”, é o “[...] medo, à medida que deixa o homem numa situação tal que ele evita, em troca de um mal menor, um mal que julga estar por vir”. Se esse mal que ele teme for a vergonha então será pudor. Porém, “se o desejo, enfim, de evitar um mal que está por vir é refreado pelo temor de um outro mal, de maneira tal que ele não sabe qual preferir, então o medo chama-se pavor, principalmente se tanto um quanto outro dos males temidos são dos maiores” (E3P39S).

De posse da definição de mal, podemos avançar para a compreensão de ira e vingança. A primeira é “o esforço por fazer o mal a quem odiamos”, enquanto a segunda é “[...] o esforço por devolver o mal que nos foi infligido” (E3P40S).

Na direção contrária desses, temos o afeto que consiste em um amor recíproco, chamado agradecimento ou gratidão, que nada mais é do que “[...] o esforço por fazer o bem àquele que nos ama e que se esforça por nos fazer o bem [...]”. Porém, na esteira do ódio, Spinoza fala da crueldade, afeto onde o ódio prevalece, havendo um esforço “[...] por infligir o mal àquele por quem é amado” (E3P41S).

Segue definindo dois afetos contrários: arrependimento e satisfação consigo mesmo. O primeiro afeto “[...] é a tristeza, acompanhada da ideia de si mesmo como causa”, enquanto o segundo “[...] é a alegria, acompanhada da ideia de si mesmo como causa” (E3P51S).

Avança para a admiração, um afeto do qual se deduzem muitos outros, tais como o pavor, a veneração, o horror e a adoração. Admiração é a “[...] afecção da mente, ou essa imaginação de uma coisa singular que, sozinha, ocupa a mente [...]”. Se essa admiração é “[...] provocada por um objeto que tememos, designamos por pavor”. Se o que é admirado é a prudência, diligência ou algo semelhante, é nomeada de veneração, porém, se o que provoca admiração é a ira, a inveja ou algo semelhante, denomina-se de horror. Por fim, se o que é admirado é a prudência, diligência ou algo semelhante de alguém que amamos, nomina-se de adoração (E3P52S).

Já o contrário da admiração é o desprezo, quando pela “[...] presença ou por uma contemplação mais cuidadosas [...]” de um objeto, deixamos de admirá-lo, ficando a mente determinada a pensar, pela própria presença do objeto, mais no que ele não tem do que no que

ele tem. Se o desprezo é por algo que odiamos ou tememos, é o contrário da adoração e designado de escárnio. Mas, se se o desprezo é pela estupidez, é contrário à veneração e denominado de desdém (E3P52S).

Ainda, a humildade é a “[...] tristeza, acompanhada da ideia de nossa debilidade”. Spinoza retoma a satisfação consigo mesmo, que também pode ser chamada de amor-próprio, contrária à humildade, e que consiste na “[...] alegria que provêm da consideração de nós mesmos” (E3P55S).

Além de tudo isso, Spinoza diz que há tantas espécies de afetos primários, ou seja, de alegria, tristeza e desejo, assim como dos afetos que dele derivam, ou seja, dos afetos secundários, bem como das flutuações do ânimo, quantas são as espécies de objetos que nos afetam (E3P56). Sendo assim, se dá por satisfeito quanto à exposição feita sobre as espécies de afetos, não considerando nem possível nem necessário prosseguir com mais espécies (E3P56S), sendo, em virtude de tantas variações, “[...] impossível determinar seu número” (E3P59S).

Ainda, no escólio da proposição 56, define-se lascívia²⁴ (*luxuria*) como o desejo imoderado por copular (E3P56S). Em seguida, na Definição dos Afetos de número 48, Spinoza define lascívia (*libido*) como o desejo sem moderação “[...] pela conjunção dos corpos” (E3AD, 48). Logo, luxúria e lascívia são a mesma coisa. Ao final da *Ética*, na última proposição, o filósofo ratifica sobre o refreamento deste desejo imoderado, que é a lascívia (*libido*) (E5P42).

Adiante, ao encerrar as Definições dos Afetos, Spinoza reitera que os afetos secundários, provenientes dos afetos primitivos, são estes mesmos afetos “[...] designados habitualmente por nomes diferentes, em função de suas diferentes relações e denominações extrínsecas” (E3AD48, Exp.).

Corroboramos com Della Rocca (2010, p. 47-51), que conclui que “[...] todos os afetos são representativos [...] e somente representativos”, além de que, fundado no quarto axioma da parte I, onde Spinoza evidencia que “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último” (E1Ax4), completa que “[...] representar uma coisa é o mesmo que explicá-la”.

Sobretudo, consideramos indispensável o percurso feito até aqui, tratando, não somente, da substância mas, também, de suas afecções, revendo, conceitualmente, muitos dos afetos primários e secundários para, mais adiante, adentrarmos com mais clareza na distinção entre as liberdades humanas pois, como nos diz Deleuze (2009, p. 30, grifos nossos), nas partes II e III da *Ética* Spinoza “[...] faz uma espécie de **retrato geométrico de nossa vida**”, retrato

²⁴ Na tradução do Grupo de Estudos Espinosanos da USP, os termos em latim, *luxuria* e *libido*, são traduzidos por lascívia, termo que também adotamos. Tomaz Tadeu traduz por luxúria ou apetites lúbricos.

que “[...] consiste em dizer-nos, grosso modo, que nossas ideias sucedem-se constantemente: uma ideia persegue a outra, uma ideia substitui a outra”.

Ainda, Santos (2009, p. 38), constata que são nessas partes onde Spinoza formula “[...] uma Metafísica física e uma Filosofia do corpo”. Chauí (2011, p. 58), por sua vez, adita que é onde “[...] Espinosa oferece brevemente a física e a fisiologia do corpo humano”.

Portanto, agora, cientes das temáticas que constituem as três primeiras partes da *Ética* de Spinoza, especialmente compreendendo Deus como causa, os modos como efeitos, as ideias, afetos e mentes como ativos e passivos e a inovação sobre a naturalidade dos afetos, rompendo com a concepção da tradição teológico-religiosa e da normatividade moral de que os afetos são vícios da natureza humana, podemos avançar para a vida imaginária ou passividade humana, onde os afetos são paixões, e para a vida racional, mais livre, onde os afetos são ações.

3 SERVIDÃO HUMANA E LIBERDADE ÉTICA

[...] Se a salvação estivesse à disposição e pudesse ser encontrada sem maior esforço, como explicar que ela seja negligenciada por quase todos? Mas tudo o que é precioso é tão difícil como raro (E5P42S).

Neste capítulo continuamos seguindo, à nossa maneira, a trajetória do próprio Spinoza, agora nos concentrando, mais especificamente, nas partes IV e V da *Ética*, que tratam, respectivamente, das causas da servidão humana e da liberdade humana, além de expor algumas considerações sobre o livre-arbítrio e a liberdade, sob o olhar de outros pensadores.

Seguimos, no primeiro tópico, mais detidamente na parte IV, tratando, inicialmente, do prefácio, que traz diversas questões, dentre as quais: a definição de servidão; a crítica ao hábito humano de formar paradigmas fundados na ignorância; a retomada da crítica ao finalismo religioso e ao preconceito, que levam os homens a considerar a causa eficiente, equivocadamente, como causa final; a definição de modos de pensar; e, ainda, considerações sobre quatro importantes modos de pensar – perfeição, imperfeição, bem e mal. Além disso, elencaremos as definições, bem como o único axioma, que evidencia a superioridade da potência das causas exteriores sobre a potência da coisa singular e, ainda, as proposições, além de algumas considerações sobre elas, especialmente sobre a intensidade, a debilidade, o refreamento e a extinção dos afetos, os ditames da razão, a virtude, o *conatus* e a inevitável relação do indivíduo com a exterioridade.

Ainda, marchamos para termos muito importantes que atravessam a *Ética* e que geram muitas discussões entre seus leitores e intérpretes. Nos referimos à contingente, necessária, impossível e possível. Spinoza os explica no escólio da proposição 33 da parte I. Porém, ao falar da servidão humana, na parte IV, lança a definição de contingente e possível, cuja concepção está atrelada à deficiência de conhecimento e só se referem às coisas singulares.

Em seguida, traremos uma breve exposição sobre liberdade e livre-arbítrio, fazendo um comparativo da definição de liberdade em Spinoza com a compreensão de liberdade para a tradição metafísico-teológica, bem como exporemos a compreensão de livre-arbítrio para Santo Agostinho e René Descartes.

Para encerrar esse momento, que media a transição da ética para a política spinozana sem, de maneira alguma, abandonar a perspectiva ética, nos deteremos na parte V, onde Spinoza trata da liberdade humana, trazendo considerações de comentadores sobre a estrutura desta parte, bem como pontuações sobre as questões que consideramos indispensáveis

para o entendimento da nossa questão maior: as liberdades humanas. Afinal, essa parte é o grande desfecho de uma obra consistente, provocadora e inovadora.

3.1 A servidão humana

Nosso foco principal neste tópico é a parte IV da *Ética*, intitulada A Servidão Humana ou a Força dos Afetos (*De Servitute Humana seu de Affectuum Viribus*), tratando-se, como atesta Chaui (2016, p. 408) da “[...] parte mais longa da obra e seu percurso, mais sinuoso, um vaivém entre imaginação e razão, paixão e ação”. Compreendê-la é crucial para o entendimento das liberdades humanas, já que é nela que Spinoza se lança a demonstrar as causas da servidão e o que há de bom ou mau nos afetos (E4Pref).

Se na parte III Spinoza nos definiu o *conatus*, na parte IV ele demonstra dentre outras coisas, aquilo que causa o aumento e a diminuição dele, aquilo que o fortalece e aquilo que o enfraquece.

Assim, a parte IV é constituída de um prefácio, oito definições, um axioma, setenta e três proposições e um apêndice. As oito definições são: bem (*bonum*); mal (*malum*); contingentes (*contingentes*); possíveis (*possibilis*); afetos contrários (*contrarius affectus*); afetos para uma coisa futura, presente ou passada (*affectum erga rem futuram, praesentem et praeteritam*); fim (*finem*); virtude e potência (*virtutem et potentiam*).

Em toda a *Ética* há uma rede de definições que se comunicam e se completam. Compreendido o que é afeto, definido na parte III, Spinoza lança, já como abertura do prefácio da parte IV, a definição de servidão (*servitute*), que é “[...] a impotência humana (*humanam impotentiam*) para regular e refrear os afetos” (E4Pref, grifo nosso).

Essa definição é seguida de uma importante distinção humana: “[...] o homem submetido aos afetos” (*homo affectibus obnoxius*²⁵) e o homem “[...] sob seu próprio comando” (*homo sui juris*²⁶) (E4Pref). Logo, o primeiro é aquele que não comanda a si mesmo, não estando sob seu direito, sob seu poder, sendo comandado pela fortuna²⁷ (*fortunae juris*), causa inadequada, apenas parcial, do que se sucede dentro e fora dele, enquanto o segundo é aquele que está sob seu direito, sob seu poder, sob seu comando.

Em tempo, sobre o vocábulo fortuna, conceito renascentista também utilizado por Maquiavel, Chaui (2011, p. 199) nos lembra que é destituído, no pensamento de Spinoza, de realidade ontológica, porém, tendo “[...] plena realidade psicológica”. Ele também está presente

²⁵ Segundo Chaui (2011, p. 207), *obnoxius* é um termo latino jurídico, que significa “submetido a, exposto a”.

²⁶ A tradução de *sui juris* diverge bastante entre tradutores e comentadores das obras de Spinoza.

²⁷ Este é o termo utilizado na tradução do Grupo de Estudos Espinosanos da USP. Tomaz Tadeu traduz por acaso.

no prefácio do *Tratado Teológico-Político*, com função de destaque na origem da superstição, que arrasta o homem para a escravidão (TTP Pref, 5).

Retomando a definição de servidão, Chaui (2011, p. 204-205), explica que ela é “[...] rigorosamente jurídica”, já que opera com expressões advindas do direito romano, tais como: “[...] *sui juris, obnoxius, moderandis* [...]” dentre outras. Ainda, trata-se de uma definição nominal que, como já dissemos ao tratar da parte I, é aquela que prepara o caminho para a definição real. Assim, servidão é estar sob o domínio da fortuna, “[...] contingência desagregadora”. Além disso, a pesquisadora acrescenta que essa definição nominal é, apenas aparentemente, “[...] pouco inovadora”, por fazer lembrar os estoicos, sendo significativamente diferente, já que Spinoza não toma os afetos por bons ou maus, mas ocupa-se em avaliar o que há de bom ou mau nos afetos. Já a definição real será desenvolvida durante toda a parte IV, sendo

[...] apresentada a partir de sua causa necessária, qual seja, o embate entre o *conatus* individual e o conjunto de forças externas com que necessariamente se relaciona, portanto, como consequência necessária da desproporção entre a potência interna e as potências externas e a experiência imaginativa ou passional desse embate.

Ainda, Chaui (2011, p. 208 / 2016, p. 385) lista quatro situações que se dão, simultaneamente, nos indivíduos impotentes: alienação (está *alterius juris*), contrariedade (coagido ao pior, embora veja o melhor), violência (arrastado pela fortuna) e fraqueza (sujeição).

Sobre a contrariedade, a mesma é apresentada já na parte III, onde Spinoza, utilizando-se da poesia de Ovídio, alerta que “[...] frequentemente, quando somos afligidos por afetos opostos, **percebemos o que é melhor, mas fazemos o que é pior [...]**” (E3P2S, grifos nossos) e é retomada no prefácio da parte IV, sustentando o filósofo que subordinado aos afetos, o homem “[...] **é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior**” (E4Pref, grifos nossos). Ambas as citações são, como nos confirmam os nobres tradutores e comentadores da filosofia spinozana, Moreau e Steenbakkers (2020, p. 575, nota 146 e 207, tradução e grifos nossos), uma “[...] **fórmula ovidiana**” que tem o intuito de demonstrar a predominância da força dos afetos em relação ao conhecimento.

Adiante, quando nos determos no escólio da proposição 17 da mesma parte, nos defrontaremos outra vez com a mesma citação do poeta romano e também na carta 58, destinada ao seu correspondente G.H. Schuller, onde o filósofo, ao falar sobre a liberdade humana e as dificuldades dos homens no regramento de seus apetites, pois quando estão “[...] divididos entre duas afecções contrárias, com frequência **veem o melhor e fazer o pior**” (Ep58, grifos nossos).

Além de definir servidão, Spinoza também vai, no prefácio da parte IV, apresentar sua crítica contundente ao hábito humano de formar ideias universais, tomadas como modelos, o que os leva a pensar que tanto as coisas naturais quanto as artificiais, que não se encaixam em seus paradigmas, são erros, imperfeições, fracassos, dando origem, assim, por desconhecimento, à preconceitos ficcionais, sendo muito mais por preconceito do que por conhecimento que os homens estabelecem aquilo que é perfeito, imperfeito, bom ou mau (E4Pref).

Ademais, esses preconceitos foram bastante criticados desde o apêndice da parte I, pois a pretensão de Spinoza é, de fato, firmar sua ruptura com o finalismo religioso, assegurando, desde a primeira parte da *Ética*, a impossibilidade de um finalismo divino, arrematando que Deus age, única e exclusivamente, pela necessidade de sua natureza, e não por um fim.

Para atingir seu objetivo, o filósofo submete os preconceitos à inspeção racional, afasta-o da transformação em superstição (E1Ap), já que, como ele dirá mais adiante, no escólio da proposição 63 da parte IV, os supersticiosos são infelizes, importunos e odiosos, buscando tornar os outros homens infelizes como eles, contendo-os pelo medo (E4P63S). Ainda, sobre o Apêndice da parte I e o Prefácio da parte IV, Chaui (2016, p. 390) consuma que ambos se encarregam

[...] com os preconceitos do vulgar tidos como ciência. A diferença entre os dois textos decorre do lugar em que a dedução geométrica os insere. No caso do Apêndice, a crítica ao preconceito finalista se faz por referência à essência e potência de Deus, enquanto no Prefácio da parte IV ela se realiza a partir da natureza humana, cujo conhecimento foi obtido nas partes anteriores.

Sendo assim, é remontando ao apêndice da parte I que Spinoza lança, no prefácio da parte IV, em duas ocasiões, uma expressão bastante conhecida e relevante em seu empreendimento filosófico: Deus ou Natureza (*Dei sive naturae*). Na primeira, recusando o finalismo divino, declara que “[...] o ente eterno e infinito que chamamos **Deus ou Natureza (Deum seu naturam)** age pela mesma necessidade pela qual existe”. Logo em seguida, ratifica que “[...] a razão ou causa pela qual **Deus ou a Natureza (Deus seu natura)** age e aquela pela qual existe é uma só e a mesma” (E4Pref, grifos nossos).

Além do mais, a recusa ao finalismo não se restringe a Deus, mas também aos homens, pois estes chamam de causa final o que seria, na verdade, o “[...] próprio apetite humano”, a causa eficiente. Esta confusão se dá em virtude de os homens, geralmente, desconhecerem “[...] as causas de seus apetites”, do que os determina. Nosso filósofo apresenta

como exemplo de causa eficiente ao invés de causa final, a construção de uma casa, onde, por desconhecimento, se entende que a causa da construção seria a habitação, portanto, causa final, enquanto a causa da construção foi o apetite de se construir a casa, logo, causa eficiente (E4Pref).

Por fim, cabe ainda lembrar que Spinoza já vinha alertando sobre a ignorância humana, por exemplo, no escólio da proposição 35 da parte II, comentando que o engano dos homens está em acreditar que são livres quando estão conscientes das suas ações, mesmo desconhecendo as causas que as determinam (E2P35S).

3.1.1 Digressão aos modos de pensar: perfeição e imperfeição, bom ou mau

As conexões continuam. Desde a parte I que Spinoza já elenca os modos de pensar, tais como o intelecto, a vontade, o amor e o desejo (E1P31D). Nos axiomas 3 e 5 da parte II, o filósofo apresenta os modos de pensar como afetos do ânimo, coisas singulares que consistem em tudo o que os homens podem perceber. Já no prefácio da parte IV são definidos como “[...] noções que temos o hábito de inventar, por **compararmos** entre si indivíduos da mesma espécie ou do mesmo gênero” (E4Pref, grifo nosso).

E é precisamente em virtude desta comparação que o autor definiu realidade e perfeição, na definição 6 da parte II, como sendo a mesma coisa, já que os homens comparam aquilo que consideram ter mais entidade ou realidade como tendo maior perfeição enquanto, ao contrário, aquilo que envolve negação é imperfeito (E4Pref).

Ainda, o filósofo retoma, no prefácio em questão, dois modos de pensar já definidos na parte III e que, pela frequência com que são resgatados, logo se conclui que merecem papel de destaque. Estamos nos referindo a bem e mal, que são, respectivamente, “[...] todo o gênero de alegria” e “[...] todo o gênero de tristeza” (E3P39S).

Assim, expõe a relatividade de bem e mal, arrematando que uma mesma coisa pode ser, ao mesmo tempo, boa, má ou indiferente e utiliza a música como exemplo, sendo para o melancólico, boa, para o aflito, má, e para o surdo, indiferente. Mesmo assim, considera útil a manutenção destes vocábulos, com o desejo de “[...] formar uma ideia do homem que seja visto como um modelo da natureza humana” (E4Pref).

Novamente, Spinoza define bem e mal, compreendendo por bem aquilo que é, sabidamente, um meio certo de aproximação do “[...] modelo de natureza humana [...] (*naturae humanae exemplar*)”, estabelecido pelos próprios homens, enquanto por mal, compreende aquilo que é, sabidamente, impedimento para o alcance deste modelo. Do mesmo modo,

compreende que um homem é mais ou menos perfeito, “[...] à medida que se aproximem mais ou menos desse modelo” (E4Pref).

Além do mais, no que diz respeito a esse modelo, acatamos a classificação atribuída por Chaui (2016, p. 400), como “[...] uma noção comum, ideia adequada das propriedades comuns que seguem necessariamente das essências das partes humanas da Natureza e que existem em cada uma delas e igualmente em todas elas, pelo que elas concordam e se comunicam”.

E depois, sobre o fundamento do modelo de natureza humana e a servidão humana, última Chaui (2016, p. 408, grifos nossos) que, enquanto o primeiro assenta-se “[...] no que há de comum entre os diferentes tomados como *partes comunes*”, a segunda está alicerçada “[...] na **contrariedade** entre as forças e os poderes das potências das *partes partiales*”.

Reiteradamente, recorremos a Chaui (2016, p. 400-401), pontuando que o modelo de natureza humana corresponde ao “sistema relacional, [...] de conveniências, concordâncias e comunicações entre as partes humanas e delas com as coisas”.

Reavendo a relativização acerca das noções de bem e mal no pensamento de Spinoza, é de referir que não é uma pauta exclusiva da *Ética*, podendo também ser constatadas em outras obras, tais como: *Breve Tratado*, *Tratado da Emenda do Intelecto*, *Pensamentos Metafísicos*, *Tratado Teológico-Político* e *Tratado Político*.

Desse modo, Spinoza dedicou o último capítulo da primeira parte do *Breve Tratado*, nomeado O que são o Bem e o Mal, a esses dois modos de pensar, arrematando que há coisas, tais como as relações, também chamadas de entes de razão, que não estão na Natureza, mas somente no intelecto humano, portanto, obra humana, cuja serventia é “[...] entender distintamente as coisas” (KVI/10/1). Ainda, o bem e o mal são **relações** (KVI/10/2). Conclui Spinoza que ambos “[...] não existem na Natureza”, já que tudo o que existe nela ou são coisas ou são ações, não sendo o bem e nem o mal nem uma, nem outra (KVI/10/4, grifo nosso).

Da mesma forma, no *Tratado da Emenda do Intelecto*, Spinoza dedica, embora brevemente, o parágrafo 12 ao bem e ao mal, assim como ao perfeito e imperfeito, pontuando a relativização destes modos de pensar, “[...] de maneira que uma coisa pode ser chamada boa ou má conforme as diversas **relações** [...]” (TIE §12, grifo nosso).

Outrossim, na parte I dos *Pensamentos Metafísicos*, em seu capítulo 6, o filósofo novamente relativiza bom e mau, sendo qualquer coisa boa ou má apenas quando levado em consideração suas “[...] **relações** diversas”. Exemplifica, recorrendo às Escrituras Sagradas,

destacando que o conselho de Aquitofel era considerado bom para Absalão²⁸ e mau para Davi, pois envolvia o planejamento de assassinato deste último²⁹ (CMI/6, grifo nosso).

Já no *Tratado Teológico-Político*, em seu capítulo XVI, declara que se algo na natureza é considerado mau, isso só se dá por três motivos: pelo conhecimento apenas parcial das coisas, pela ignorância sobre “[...] a ordem e a coerência de toda a natureza, além de que pretendemos que tudo esteja orientado segundo as normas da nossa razão [...]” (TTP16, 191).

Também, no capítulo II do *Tratado Político*, onde discorre sobre estado natural e estado civil, prossegue relativizando bom ou mau, alegando que no estado natural faz-se a própria vontade, aquilo que se discerne como bom ou mau para si, enquanto no estado civil, o discernimento de bom e mau estão baseados no direito comum (TP2/19).

Em tempo, a questão do bem e do mal percorreu a História da Filosofia. Em um primeiro olhar, mais distraído, a presença de bem e mal no prefácio da parte IV da *Ética* de Spinoza pode nos remontar aos estoicos. Porém, facilmente percebe-se a diferença, já que, enquanto para os estoicos há um bem em si e atesta-se a inexistência do mal, para Spinoza estes são modos de pensar advindos, como já mencionado, da comparação entre as coisas. Também Santo Agostinho teve sua vida e obras profundamente impactadas pelas questões em torno do bem e do mal, tendo buscado compreender a origem do mal, chegando a ir em busca de respostas durante anos no Maniqueísmo, até converter-se ao Cristianismo, refutando, filosoficamente, as teses da seita fundada por Mani, dentre as quais a de que há uma natureza do mal, tese rebatida em sua obra *A Natureza do Bem*, onde demonstra que toda natureza é um bem, pois provém de Deus, enquanto o mal não é criação de Deus, inexistente ontologicamente, tratando-se de uma corrupção da natureza, uma privação do bem, uma negação.

Dito isso, retornemos à Spinoza, que nos acrescenta que a passagem de um homem de uma perfeição maior para uma perfeição menor e vice-versa, não é uma mudança de essência ou forma, mas um aumento ou diminuição de sua essência, natureza ou potência de agir (E4Pref).

Ainda, sobre os modelos ou paradigmas, podemos concluir que a crítica de Spinoza não se refere aos modelos em si, mas aos que são fundados na ignorância, no desconhecimento, sem a certeza daquilo que se toma por certo.

Portanto, o prefácio da parte IV, como vimos, define servidão e, em seguida, desloca-se para uma variedade de questões que se comunicam com ela, sendo encerrado por Spinoza com a definição de perfeição em geral, que ele compreende, como já dissera, como

²⁸ Absalão era filho de Davi.

²⁹ Cf. II Samuel, 16:20-23; 17:1-3.

realidade, “[...] a essência de uma coisa qualquer, enquanto existe e opera de uma maneira definida, sem qualquer relação com sua duração”, já que a perfeição de uma coisa singular não pode ser estabelecida por sua maior perseverança no existir (E4Pref).

3.1.2 *As definições necessárias para compreender a servidão humana*

Como abertura das definições da parte IV, Spinoza repesca bem e mal, modos de pensar tão presentes em diversas de suas obras, inclusive já tendo sido definidos na parte III da *Ética* e no prefácio da parte IV. Depara-se o leitor com as duas primeiras definições, como um saber certo, indubitável. Diz Spinoza: “por bem compreenderei aquilo que sabemos, **com certeza** (*certo scimus*), nos ser **útil** (*utile*)” (E4Def1, grifos nossos), e “por mal compreenderei, por sua vez, aquilo que sabemos, **com certeza**, nos impedir que desfrutemos de algum bem” (E4Def2, grifo nosso).

Como podemos observar, a definição de abertura da parte supracitada traz consigo um elemento novo, a utilidade, cuja noção, meramente racional, percorre toda a filosofia spinozana.

Adiante, reaparecem outros dois vocábulos significativos e suscitadores de polêmicas entre os leitores da filosofia spinozana. Nos referimos aos modos de pensar ou de imaginar: **contingentes e possíveis**. O primeiro é coisa singular “[...] à medida que, quando tomamos em consideração apenas sua **essência**, nada encontramos que necessariamente ponha ou exclua sua existência” (E4Def3, grifo nosso). O segundo, entrelaçado com o primeiro, são os possíveis, “[...] as mesmas coisas singulares, à medida que, quando consideramos as **causas** pelas quais devem ser produzidas, não sabemos se essas coisas estão determinadas a produzi-las” (E4Def4, grifo nosso). Logo, o contingente é o desconhecimento, a ignorância sobre a essência das coisas, enquanto o possível é o desconhecimento sobre as causas das coisas.

Assim, observa-se que as definições 3 e 4 da parte IV são ratificações, ocupando-se de inadequações quanto às essências e causas das coisas singulares tendo, segundo Chaui (2011, p. 199), ressurgido com o intuito de expor a passagem “[...] da ordem necessária da Natureza [...] à ordem comum da Natureza, região de encontros e desencontros imprevisíveis e onde reina soberana a fortuna”. Reaveremos esses vocábulos, cujos sentidos foram completamente transformados por Spinoza, mais adiante.

Regressemos agora à parte III da *Ética*, direcionando o olhar para os afetos. Lá encontramos a definição de diversos afetos, juntamente com a definição de seus contrários, assim como a definição de flutuação do ânimo, que consiste no estado da mente proveniente de

afetos contrários (E3P17S). No entanto, é somente na parte IV que Spinoza define afetos contrários, sendo esta contrariedade por acidente e não por natureza: “[...] aqueles que arrastam o homem para direções diferentes, ainda que sejam do mesmo gênero, como a gula e a avareza, que são espécies de amor [...]” (E4Def5).

Igualmente, ainda na parte III o filósofo, preparando caminho para os afetos secundários esperança e medo, segurança e desespero (E3P18S2), explicou o afeto para com uma coisa passada e futura, que são aquelas pelas quais, “[...] respectivamente, fomos ou seremos afetados”, sendo “[...] o corpo afetado pela imagem dessa coisa da mesma maneira que se estivesse presente” (E3P18S1). Na definição 6 da parte IV, acrescenta a esta definição a consideração de que há um limite para “[...] imaginar distintamente [...]” a distância espacial e temporal (E4Def6).

Além disso, Spinoza dedicou o apêndice da parte I à crítica do finalismo, o retomou no prefácio da parte IV e, afinal, define fim, que é “[...] aquilo por cuja causa fazemos alguma coisa”, ou seja, o apetite (E4Def7). É a reafirmação de uma ruptura com a causa final e um deslocamento de perspectiva, pois o homem só considera causa final em virtude de sua ignorância sobre as causas ou determinações de seus apetites.

Relembremos, resumidamente. Deus é causa de si (E1Def1), sua essência são seus atributos (E1Def4) e é causa eficiente de tudo (E1P16). Ainda só podemos conhecer as coisas por suas causas (E1Ax4). Já o homem é um modo, isto é, é causado, e sua essência é o esforço (*conatus*), seja ele vontade, apetite ou desejo (E3P9S) e é por esse esforço que o homem age ou padece, isto é, o que apetece o homem é causa eficiente e não final.

Enfim, a definição de virtude e potência (*virtutem et potentiam*), compreendidas como a mesma coisa e que resgataremos mais adiante. Arremata Spinoza: “[...] a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza” (E4Def8).

3.1.3 A potência das causas exteriores como oposição ou destruição

Depois das considerações do prefácio e das definições da parte IV, nos deparamos com um único axioma de abertura desta parte, nomeado por Chaui (2016, p. 408, grifos nossos) como sendo “[...] a **chave operatória** [...]” desta parte da *Ética*. Este é responsável por evidenciar que, no que se refere à natureza de uma coisa singular, sempre haverá uma outra mais potente que ela, mais forte e que poderá destruí-la. Enuncia, tacitamente, Spinoza: “Não

existe, na natureza das coisas (*in rerum natura datur*), nenhuma **coisa singular** relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser **destruída**” (E4Ax, grifos nossos). Aliás, é exatamente por evidenciar a discordância e aniquilação das coisas que Deleuze (2009, 252-254 / 268), chama-o de axioma da destruição ou oposição, que só se efetua quanto às existências e às partes extensivas, sendo oposição definida como “[...] o esforço de cada existente para se apropriar das partes extensivas”.

Contudo, o axioma supramencionado não se aplica ao amor intelectual de Deus, já que este não pode ser suprimido (E5P37), mas refere-se “[...] **às coisas singulares, enquanto consideradas em relação a um tempo e a um local determinados**” (E5P37S, grifos nossos), ou seja, consideradas em sua existência.

Vale ressaltar, juntamente com Chaui (2016, p. 408) que, ao reunir o axioma e a virtude, a parte IV tem sua estrutura dividida em três séries de proposições referidas, respectivamente, à finitude da parte humana da Natureza (proposições 2-13 e 18), ao conhecimento (proposições 1, 8, 14-17) e à virtude (a partir da proposição 19):

A primeira se refere à finitude da parte humana da Natureza, isolada das demais e em conflito com elas; a segunda, ao conhecimento imaginativo e ao limite imposto à razão perante a paixão; e a terceira, à virtude, cuja ação, transformando a correlação de forças, dá início ao percurso da razão como desejo e poder para avaliar o que há de bom e mau nos afetos.

Ademais, Moreau e Steenbakkers (2020, p. 575, nota 206, tradução e grifos nossos) também expõem a estrutura da parte IV da *Ética*, dividindo-a em seis grupos, segmentação que buscaremos seguir ao máximo, para expor as proposições desta parte. Logo, a estruturação completa é a seguinte:

A. Prop. 1-18: as causas da impotência e da inconstância do homem. **B.** As leis éticas: egoísmo biológico (prop. 19-22), utilitarismo racional (prop. 22-25), leis de sua própria natureza (prop. 25-28). **C.** Aplicação às relações com os outros: ego-altruísmo biológico (prop. 29-31), utilitarismo racional (prop. 32-35), leis de sua própria natureza (prop. 36-37). **D.** Construção de uma ética normativa: princípios que presidem as coisas (prop. 38-40); aplicação desses princípios à classificação dos afetos (prop. 41-58). **E.** Comparação dos desejos que vem dos afetos e dos desejos que vem da Razão; comportamento da alma conduzida pela razão diante do bem e do mal (prop. 59-66). **F.** Os mandamentos da Razão (prop. 67-73).

Assim, avancemos para as proposições. A primeira é onde Spinoza trata do que há de positivo na ideia falsa, positividade que não pode ser suprimida “[...] pela presença do verdadeiro enquanto verdadeiro” (E4P1), já que, mesmo as ideias falsas “[...] são, enquanto

referidas a Deus, verdadeiras” e o que elas têm de positivo não pode ser suprimido por ela mesma (E4P1D).

Acerca das proposições 2, 3 e 4, Chaui (2011, p. 238) observa que foram originadas no axioma supracitado, sendo ele que “[...] põe no centro da dedução a ideia de partes da Natureza mais e menos potentes”. Logo, na proposição 2, captamos que, enquanto parte da natureza, o homem não pode ser concebido por si mesmo, sem as outras partes e é nesta relação que padece (E4P2), quando causa parcial (E3Def2 / E4P2D). Já na proposição 3, constata-se que o *conatus* do homem é infinitamente limitado e superado “[...] pela potência das causas exteriores” (E4P3). Enfim, é na proposição 4 que Spinoza declara que o homem não pode estar à parte da natureza e nem se esquivar de sofrer as mudanças “[...] que podem ser compreendidas exclusivamente por meio de sua própria natureza e das quais é causa adequada” (E4P4).

Esta última proposição referida é reforçada por Spinoza no capítulo II do *Tratado Político*, onde ele declara que tanto o homem sábio quanto o ignorante são partes da natureza, agindo sempre segundo as leis da natureza, independentemente de serem conduzidos pela razão ou pelo desejo (TP2, 5).

Outrossim, é na demonstração da proposição 4 da parte IV que Spinoza aludirá, novamente, por duas vezes, sobre a notável expressão Deus ou Natureza, já mencionada no prefácio da mesma parte e onde está centralizada a imanência divina. Assim, diz o filósofo que a potência do homem em se conservar, assim como a das demais coisas singulares, “[...] é a própria potência de **Deus, ou seja, da natureza (*Dei sive naturae*)**, não enquanto é infinita, mas enquanto pode ser explicada por uma essência humana atual” e sustenta que o que explica a potência do homem é sua essência atual, sendo “[...] uma parte da potência infinita de **Deus ou da Natureza (*Dei seu naturae*)**, isto é, de sua essência” (E4P4D, grifos nossos). Enfim, enquanto parte e passível de mudança, “[...] o homem está sempre, necessariamente, submetido às paixões” seguindo e obedecendo a ordem comum da natureza e adaptando-se, “[...] tanto quanto o exige a natureza das coisas” (E4P4C).

Prossigamos. Dada uma paixão qualquer, sua força, expansão e o seu perseverar no existir, ou seja, sua essência, não pode ser definida unicamente pela essência humana, mas pela comparação da potência da causa exterior com a potência com que o homem se esforça para perseverar em seu existir (E4P5). Desse modo, como resultado desta comparação entre a força de uma paixão ou de um afeto, a essência do afeto pode superar a potência do homem, permanecendo fixado nele, insistentemente (E4P6).

Desse modo, vamos à resposta de Spinoza sobre a pergunta: o que pode refrear ou anular um dado afeto? Um afeto contrário e mais forte que ele (E4P7). Vejamos. Sendo a mente

tomada por um dado afeto, que na mente é uma ideia, simultaneamente, o corpo é “[...] afetado de uma afecção por meio da qual sua potência de agir é aumentada ou diminuída”, só podendo a afecção ser refreada ou anulada por uma causa corpórea contrária e mais forte que ela, enquanto a mente é afetada por uma ideia da afecção, também contrária e mais forte (E4P7D).

Também no capítulo X do *Tratado Político*, Spinoza apresenta a contrariedade dos afetos, afirmando que “[...] não há nenhum afeto que não seja alguma vez vencido por um afeto mais forte e contrário” (TP10, 10).

Aliás, sobre as primeiras proposições das quais mencionamos acima, Chaui (2011, p. 88-90) destaca duas originalidades de Spinoza. A primeira diz respeito à exposição de corpo e mente como “[...] ativos ou passivos juntos e por inteiro, em igualdade de condições e sem relação hierárquica entre eles”. A segunda consiste na demonstração de que unicamente uma paixão pode vencer outra, somente “[...] se for mais forte e contrária a ela”.

Novamente, chegamos à questão do bem e do mal e do conhecimento deles. Logo, “o conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que deles estamos conscientes” (E4P8). Demonstra Spinoza, que bem ou mal é o que, respectivamente, estimula ou refreia, aumenta ou diminui o *conatus*, o conservar do ser, a potência de agir (E4P8D).

Se juntarmos o que já foi dito até este momento sobre o bem, podemos dizer, resumidamente, que ele é todo o gênero de alegria, tudo aquilo que é, sabidamente, um meio certo de aproximação do paradigma de natureza humana estabelecido, tudo aquilo que é, sabidamente, certeza de ser útil e que estimula e aumenta o *conatus* humano. Enquanto isso, o mal é todo o gênero de tristeza, tudo aquilo que é, sabidamente, impedimento para o alcance do modelo de natureza estabelecido, impedimento para que o bem seja desfrutado, é o que diminui ou refreia o *conatus* humano.

Voltemos às proposições, agora para tratar da intensidade ou debilidade dos afetos, comparando sempre eles em igualdade de circunstâncias. Observamos, com Moreau e Steenbakkers (2020, p. 587, nota 255, tradução nossa), que da proposição 9 a 11, Spinoza verifica “[...] o efeito do tempo sobre o funcionamento da imaginação”. Primeiro, vejamos o afeto imaginado como causado no presente, que é mais forte, mais intenso, do que o afeto imaginado como não causado no presente (E4P9). Logo, o afeto imaginado como causado no futuro ou passado é mais débil, mais brando, que o afeto imaginado como causado no presente (E4P9C).

Em seguida, vejamos um afeto relativo a uma coisa futura ou passada, que é mais intenso se imaginado ou lembrado como mais próximo do presente, em relação a um afeto mais imaginado ou lembrado como mais distante do presente (E4P10).

Já a proposição 11 se ocupa da comparação de intensidade ou debilidade entre afetos imaginados como necessários e afetos imaginados como não necessários, ou seja, possíveis ou contingentes. Assim, o afeto relativo a uma coisa imaginada como necessária é mais intenso que o afeto referente a uma coisa imaginada como não necessária, ou seja, como possível e contingente (E4P11). No primeiro caso, a existência da coisa é afirmada, enquanto no segundo, é negada (E4P11D).

Além disso, a proposição 12 traz consigo a comparação entre a veemência dos afetos imaginados como não necessários: os possíveis e os contingentes. Deste modo, o afeto referente a uma coisa que, sabidamente, não existe, mas é imaginada como possível é mais intenso do que o afeto referente a uma coisa contingente (E4P12), já que, no segundo caso, o ser humano não é afetado por imagens que ponham sua existência, mas por imagens que a retiram, enquanto no primeiro, são imaginadas “[...] certas coisas que põem sua existência”, reforçando a esperança e o medo (E4P12D), afetos que, já mencionamos, tem papel de destaque na política spinozana e sobre os quais falaremos mais detidamente adiante.

Ainda, na proposição 13, Spinoza assegura que “o afeto relativo a uma coisa contingente que sabemos não existir no momento é, em igualdade de circunstâncias, mais brando do que o afeto relativo a uma coisa passada” (E4P13).

Seguiremos acompanhando as proposições que discorrem sobre o refreamento ou a extinção dos afetos. Na proposição 14 Spinoza enuncia que “o conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado como afeto” (E4P14).

Já a proposição 15 avança, tratando do desejo, oriundo de duas fontes: do conhecimento verdadeiro do bem e do mal ou dos afetos que afligem os seres humanos. O segundo pode levar ao refreamento e a extinção do primeiro (E4P15). Logo, a essência do homem é sempre desejo, seja no “homem desejante”, desejo advindo do conhecimento verdadeiro, seja no “homem desejoso”, desejo resultante dos afetos que o afligem.

Ainda, esse desejo que surge, necessariamente, do conhecimento dos seres humanos, advém da compreensão verdadeira de algo, compreensão por meio de suas essências – potências -, seguindo-o, enquanto estes agem enquanto os desejos refreadores e aniquiladores,

[...] que surgem dos afetos pelos quais somos afligidos também são tanto maiores quanto mais veementes forem esses afetos. Sua força e expansão devem, pois ser definidas pela potência das causas exteriores, a qual, em comparação, supera indefinidamente a nossa potência. Assim, os desejos que surgem de tais afetos podem ser mais veementes do que aquele que surge do conhecimento verdadeiro do bem e do mal e poderão, portanto, refreá-lo ou extingui-lo (E4P15D).³⁰

Esse desejo que advém do conhecimento verdadeiro do bem e do mal, se referido ao futuro, poderá “[...] ser mais facilmente refreado ou extinto pelo desejo de coisas **que são presentemente atrativas** (*quae in praesentia suaves sunt*)” (E4P16, grifo nosso), assim como se referido às coisas contingentes (E4P17).

Em tempo, ressaltemos que a expressão acima mencionada, *quae in praesentia suaves sunt*, pode ser reavistada, ainda, no escólio da proposição 62 e no capítulo 30 do Apêndice da parte IV, respectivamente, como *quae in praesentia suaves sunt* (E4P62S) e *quod in praesentia suave est* (E4Ap/30).

Avancemos. Spinoza comenta, no escólio da proposição 17 que, com o que foi exposto até ali, fica demonstrado o motivo pelo qual os homens se movem mais pela opinião que pela razão e também o motivo pelo qual “[...] o conhecimento verdadeiro do bem e do mal provoca **comoções do ânimo** (*animi commotiones*)³¹, e leva, muitas vezes, a todo tipo de licenciosidade”. O filósofo diz que é daí que vem o verso de Ovídio, já supradito quando discorremos sobre o prefácio desta parte da *Ética*: “**Vejo o que é melhor e aprovo, mas sigo o que é pior**”. Esclarece que seu objetivo não é que se conclua ser melhor a ignorância, em detrimento do saber, nem de que não haja distinção entre “[...] o ignorante e o inteligente quando se trata de regular os afetos”. Contudo, é preciso conhecer não somente a potência, mas, também, a impotência da natureza humana, para que se possa determinar o que a razão pode ou não, no que se refere à regulação dos afetos (E4P17S, grifos nossos).

Todavia, antes de prosseguirmos para outra proposição, vamos nos deter brevemente sobre a expressão acima grifada: comoções do ânimo. Esta foi utilizada por Descartes na obra *As Paixões da Alma*, no artigo 27, quando define, em sentido amplo, as paixões da alma como sendo “[...] percepções, ou sentimentos, ou **emoções da alma** (*commotiones animae*)” e no artigo 28, para justificar seu uso

³⁰ Cf. o original: “[...] Quae ex affectibus, quibus conflictamur oriuntur, eo etiam maiores sunt, quo hi affectus vehementiores erunt; atque adeo earum vis et incrementum potentia causarum externarum definiri debet, quae, si cum mostra comparetur, mostram potentiam indefinite superat. Atque adeo cupiditates, quae ex similibus affectibus oriuntur, vehementiores esse possunt illa, quae ex vera boni et mali cognitione oritur; ac proinde eandem coercere vel restinguere poterunt” (E4, SO2, p. 220).

³¹ Esta é a expressão utilizada na tradução do Grupo de Estudos Espinosanos da USP. Tomaz Tadeu traduz por perturbações do ânimo.

[...] não só porque esse nome pode ser atribuído a todas as mudanças que nela sobrevêm, isto é, a todos os diversos pensamentos que lhe ocorrem, mas particularmente porque, de todas as espécies de pensamentos que ela pode ter, não há outros que a agitem e a abalem tão fortemente como essas **paixões** (DESCARTES, 1991, p. 87, 88, grifos nossos).

Ademais, no prefácio da parte V, quando Spinoza destaca o posicionamento de Descartes sobre os afetos, cita o artigo 27, utilizando, precisamente, a expressão de Descartes, *commotiones animae*.

Porém, observamos, com Moreau e Steenbakkers (2020, p. 580, nota 221, tradução e grifos nossos) que Spinoza resgata a mesma expressão usada por Descartes, “[...] substituindo, de acordo com seu próprio léxico, ***animae por animi***”. Esta permuta oferece a Spinoza “[...] um meio de designar fenômenos afetivos de forma não técnica”.

Ainda, seguindo com Moreau e Steenbakkers (2020, p. 575, nota 206), que haviam classificado a proposição 18 como aquela que encerra o primeiro grupo de proposições da parte IV da *Ética*, temos Spinoza enunciando, nela, que o desejo oriundo da alegria é mais forte que aquele que advém da tristeza (E4P18).

Portanto, antes de adentrarmos aos ditames da razão, tendo tudo o que já foi dito em mente, retomamos alguns elementos e acrescentamos os comentários de Spinoza no escólio da proposição 18, para fixar a definição de servidão, que é: a impotência ou inconstância (*inconstantia*) humana na regulação ou refreamento dos afetos; é não estar sob o comando de si mesmo, sendo comandado pela fortuna e submisso aos afetos; é não observar os preceitos da razão (E4P18S).

3.1.4 Os ditames da razão, virtude, conatus e a inevitável relação do indivíduo com a exterioridade

O escólio da proposição 18 da parte IV da *Ética* traz, resumidamente, os quatro ditames da razão (*rationis dictamina*), segundo gênero de conhecimento, apresentado desde a parte II, sendo suas exigências totalmente de acordo com a natureza: “[...] que cada qual ame a si mesmo; que busque o que lhe seja útil, mas efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição; e, mais geralmente, que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser” (E4P18S).

Ainda, no mesmo escólio, partindo da definição de virtude, o agir conforme as leis naturais, aliada à definição de *conatus*, o esforço por conservar o próprio ser, também conforme as leis naturais, Spinoza lista três conclusões:

1. Que o fundamento da virtude é esse esforço por conservar o próprio ser e que a felicidade consiste em o homem poder conservá-lo. 2. Que a virtude deve ser apeteçada por si mesma, não existindo nenhuma outra coisa que lhe seja preferível ou que nos seja mais útil e por cuja causa ela deveria ser apeteçada. 3. Finalmente, que **aqueles que se suicidam³² têm o ânimo impotente e estão inteiramente dominados por causas exteriores e contrárias à sua natureza** (E4P18S, grifos nossos).³³

Depois de, brevemente, listar os ditames da razão e apresentar algumas conclusões sobre virtude e *conatus* em conformidade com as leis da natureza, Spinoza avança para o homem e sua relação de utilidade com a exterioridade, redigindo uma das citações mais relevantes para a compreensão do homem enquanto indivíduo gregário: “[...] **nada é mais útil ao homem do que o próprio homem**”. Com isso Spinoza está afirmando que os homens, para conservarem-se, aspiram como a maior das vantagens a concordância coletiva, de modo “[...] que as mentes e os corpos de todos componham, como que uma só mente e um só corpo [...]” (E4P18S, grifos nossos). Reencontraremos esta última citação no *Tratado Político*, sobre o qual falaremos adiante.

Ademais, arremata o filósofo que os homens guiados, conduzidos, regidos pelos ditames da razão, são justos, confiáveis e leais porque, além de buscarem “[...] o que lhes é útil, nada apeteçam para si que não desejem também para os outros”. Além disso, seu intuito é demover a opinião daqueles que julgam que a busca do útil é o fundamento da impiedade, quando na verdade, é o contrário, isto é, o fundamento da virtude e da piedade é buscar o que é útil (E4P18S).

Vale incluir o que recorda Chauí (2011, p, 232-233), de que os ditames da razão “[...] são diretivos sem ser normativos” e decorrem da noção comum de natureza humana, sendo devido a ela que se pode saber o que, certamente, está ou não em poder do homem.

Assim, é pelas leis da natureza que os homens, necessariamente, apeteçam aquilo que julgam ser bom e rejeitam aquilo que julgam ser mal (E4P19) e a busca ou o descuido do que lhes é útil, ou seja, a busca ou o descuido pela própria conservação é o que estabelece, respectivamente, se o homem é dotado de virtude ou é impotente (E4P20). Logo, “a virtude é a própria potência humana” (E4P20D), isto é, o *conatus*.

³² Segundo Deleuze (2009, p. 269) o suicídio, isto é, a ida ao encontro da morte, é o ápice de uma vida de inadequação.

³³ Cf. o original: “[...] Hinc sequitur primo, virtutis fundamentum esse ipsum conatum proprium esse conservandi, et felicitatem in eo consistere quod homo suum esse conservare potest. Secundo sequitur, virtutem propter se esse appetendam, nec quicquam, quod ipsa praestabilius aut quod utilius nobis sit, dari, cuius causa deberet appeti. Tertio denique sequitur, eos, qui se interficiunt, animo esse impotentes, eosque a causis externis suae naturae repugnantibus prorsus vinci” (E4, SO2, p. 222).

Além disso, nenhum homem pode “[...] desejar ser feliz, agir e viver bem sem, ao mesmo tempo, desejar ser, agir e viver, isto é, existir em ato” (E4P21), sendo esse desejo a mesma essência humana (E4P21D).

Sendo assim, a primeira virtude é o “[...] esforço por se conservar” (E4P22), que é “[...] o primeiro e único fundamento da virtude”, sem o qual nenhuma virtude pode ser concebida (E4P22C).

Sobre as proposições 21 e 22 supracitadas, Chaui (1995, p. 69) consuma que são nelas que podemos encontrar a chave da ética, “[...] nessa posição do *conatus* como fundamento primeiro e único da virtude”.

Outrossim, o homem que é determinado a fazer algo por compreender, age por virtude, diferentemente daquele que faz algo determinado por ideias inadequadas (E4P23), pois este último padece (E4P23D).

Ainda, Spinoza vai esclarecer, na proposição 24, o que é “**agir absolutamente por virtude**”, isto é, “[...] agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas têm o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio” (E4P24, grifos nossos), “[...] agir segundo as leis da própria natureza”, conforme compreendemos (E4P24D). Além do mais, o esforço pela conservação do ser não pode se dar devido a nenhuma outra coisa (E4P25).

Também, na proposição 26, nos deparamos com o *conatus*, afirmando o filósofo que “tudo aquilo pelo qual, em virtude da **razão**, nós nos **esforçamos**, não é senão **compreender**” (E4P26, grifos nossos). Ademais, enquanto o esforço pela própria conservação de determinada coisa é a própria essência dela, a essência da razão é a mente, conforme “[...] compreende clara e distintamente” (E4P26D).

Retomando bom ou mau, a proposição 27 arremata que só sabemos se algo é bom quando somos levados, efetivamente, a compreender, bem como sabemos se algo é mau quando nos impede a compreensão (E4P27). Logo, só há certeza conforme se tem ideias adequadas, isto é, conforme raciocina (E4P27D).

Já no *Tratado Teológico-Político*, em seu capítulo IV, Spinoza registra que, sendo a melhor parte do nosso ser o entendimento, devemos, principalmente, fazermos todo o esforço possível no sentido de seu aperfeiçoamento (TTP4, 59).

Neste ponto da *Ética*, responde-se uma pergunta deveras significativa: Qual é o bem supremo da mente, sua virtude suprema? Spinoza responde, respectivamente: “O bem supremo da mente é o conhecimento de Deus e a sua virtude suprema é conhecer Deus” (E4P28).

Contudo, qualquer coisa singular da qual a natureza é totalmente distinta da nossa, ou seja, nada tenha de comum conosco, não tem potência nem para estimular nem para refrear nossa potência de agir, assim como não pode ser nem boa nem má para nós (E4P29).

Além do mais, uma coisa não “[...] pode ser má, por aquilo que tem de comum com a nossa natureza”, mas por aquilo que nos é contrário (E4P30), assim como uma coisa que assente com nossa natureza nos “[...] é necessariamente boa” (E4P31). Logo, retomando a utilidade, Spinoza afirma que tanto mais uma coisa assente com “[...] a nossa natureza, tanto mais **útil** e melhor será para nós”, na mesma medida em que, quanto mais uma coisa discorde da nossa natureza, será diferente (*diversa*) ou contrária (*contraria*) a ela. Se diferente, não pode ser bom nem mal, porém, se contrária, será má (E4P31C, grifo nosso).

Referente ao corolário supramencionado, Chaui (2011, p. 243, grifos nossos) afiança que é onde são explicitadas “[...] as noções de diferença e de contrariedade: o **diverso** (ou realmente distinto) é o que nada tem em comum conosco [...]. O **contrário**, porém, não é o que é contrário à nossa natureza, mas o que é contrário ao bem que desejamos”.

Todavia, os homens subjugados às paixões não concordam em natureza (E4P32), já que quando elas assentem, o fazem não por impotência, negação ou paixão, mas em potência (E4P32D). À vista disso, o filósofo comenta que “[...] as coisas que concordam apenas em negação, ou seja, naquilo que elas não têm, não concordam, realmente, em coisa alguma” (E4P32S).

Ademais, quando os homens são afetados por afetos paixões, podem divergir em natureza, assim como um único homem, sob a mesma circunstância, “[...] é volúvel e inconstante” (E4P33). Assim, a natureza dos afetos, isto é, sua essência, só pode ser definida pela potência ou natureza das causas exteriores, tida em comparação como a nossa essência ou natureza, havendo “[...] tantas espécies de afetos quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados”, além de cada homem ser afetado de diversas formas por um único objeto (E4P33D).

Ainda, enquanto os homens são afetados por afetos paixões, “[...] podem ser reciprocamente contrários” (E434), assim como, enquanto conduzidos pela razão, eles concordam em natureza, “[...] sempre e necessariamente” (E4P35). Logo, a coisa singular mais útil para o homem é um homem conduzido pela razão porque, desta maneira, estão em concordância máxima com a natureza um do outro (E4P35C1) e é nessa busca pela máxima utilidade própria que todos os homens são mais úteis uns aos outros (E4P35C2).

É neste preciso momento da parte IV, no escólio da proposição 35, que Spinoza, após transitar entre contrariedade e concordância dos afetos, entre o indivíduo e a coletividade,

apresenta alguns comentários mais específicos sobre o homem e a sociedade. Assim, assegura serem raros os homens que vivem conduzidos pela razão, sendo a maior parte dos homens “[...] **invejosos** e mutuamente nocivos” (E4P35S, grifo nosso). Um pouco mais à frente, no segundo escólio da proposição 45, esbarramos novamente com a crítica ao invejoso, pois é este que se compraz com a impotência e desgraça de outrem. Além do mais, o filósofo observa o que é característico do homem sábio: “[...] recompor-se e reanimar-se moderadamente com bebidas e refeições agradáveis, assim como todos podem se servir, sem nenhum prejuízo alheio, dos perfumes, do atrativo das plantas verdejantes, das roupas, da música, dos jogos esportivos, do teatro, e coisas do gênero” (E4P45S2). Avançando ainda mais, no apêndice da parte IV, uma nos defrontamos com os invejosos, carecendo, para vencer a inveja e demais más inclinações, de “[...] uma potência de ânimo singular [...]” (E4Ap/13), sendo somente eles que se deleitam com a impotência e desgraça alheia (E4Ap/31).

Também lembra que como, custosamente, os homens podem viver solitariamente, a maioria admira “[...] a definição segundo a qual **o homem é um animal social**” (E4P35S, grifos nossos). Esta expressão notoriamente aristotélico-escolástica também foi repetida no capítulo II do *Tratado Político*, onde é atribuída diretamente aos escolásticos: “E se é por esta razão, a saber, porque os homens no estado natural dificilmente podem estar sob jurisdição de si próprios, que os escolásticos querem **chamar ao homem um animal social**, nada tenho a objetar-lhes” (TP2, 15, grifos nossos).

Ainda a respeito do uso dessa expressão por Spinoza, Moreau e Steenbakkers (2020, p. 581-582, nota 229, tradução e grifos nossos) atentam que o fato de o filósofo manter certa distância da expressão, colocando-as “[...] na boca dos outros, mostra que ele a considera como uma tradução em linguagem inadequada da ideia adequada que ele mesmo acaba de demonstra aqui”.

Avancemos no escólio. Outra ponderação importante é a de que, na sociedade comum os homens obtêm mais benefícios que malefícios. Observemos com atenção o que diz Spinoza: “Riam-se os **satíricos**, pois, das coisas humanas, o quanto queiram; excrem-nas os teólogos. Enalteçam os melancólicos, o quanto possam, a vida inculta e agreste [...]”. Mesmo assim, é através do auxílio recíproco que os homens podem conseguir aquilo de que precisam, assim como é somente através da “[...] **união de suas forças**” que podem afastar os perigos (E4P35S, grifos nossos).

Uma vez mais o escólio nos conduz ao *Tratado Político*, onde o filósofo, logo nas linhas de abertura, indica a ligação entre sua política e sua ética. Assim, refuta duas concepções dos teóricos ou filósofos: acerca dos afetos e no que se refere à natureza humana.

Primeiramente, concebem os afetos como vícios. Em segundo lugar, os filósofos consideram-se sábios, louvando uma natureza inexistente, ao mesmo tempo em que açoitam a que existe, concebendo os homens como gostariam e não como são, de fato. Como resultado destas concepções equivocadas, ao invés de escreverem ética, escrevem sátira, além de conceberem uma política impraticável, tida por quimera (TP1/1, grifos nossos).

Regressemos às proposições. Na proposição 36, temos que “o supremo bem dos que buscam a virtude é comum a todos [...]”, podendo ser usufruído por todos da mesma maneira (E4P36).

Já a proposição 37 estende o desejo do homem que busca a virtude para a coletividade, pois aquele que a deseja, também deseja para os outros (E4P37). No escólio 1 define **piedade** como o “[...] desejo de fazer o bem, que surge por vivermos sob a condução da razão”, bem como estabelece **lealdade** como “[...] o desejo que leva o homem que vive sob a condução da razão a unir-se aos outros pela amizade” (E4P37S1), enquanto no escólio 2 discorre sobre estado natural, estado civil, a inevitabilidade de concessões quanto ao direito natural para a garantia do direito civil, define sociedade civil como aquela “[...] baseada nas leis e no poder de se conservar”, bem como estabelece como cidadão “[...] aqueles que são protegidos pelos direitos dessa sociedade” (E4P37S2).

Outra pauta francamente relevante que Spinoza retoma no escólio 2 é o **pecado** , o **mérito** , o **justo** e o **injusto** , sendo ambos cabíveis apenas na sociedade civil, onde as decisões são tomadas por consenso. Logo, o primeiro consiste em uma desobediência, o segundo é o prêmio do cidadão pela **obediência** , sendo a partir dela que o mesmo pode ser considerado “[...] digno de desfrutar dos benefícios da sociedade civil”, enquanto o terceiro e o quarto correspondem às decisões acordadas sobre o que pertence a cada cidadão (E4P37S2). Algumas proposições adiante, reencontramos a deslealdade e a injustiça, se dando a primeira quando se apetece algo por estar afetado de ódio, enquanto a segunda se dá quando essa afetação acontece na esfera da sociedade civil (E4P45C2).

Novamente, visitemos o capítulo II do *Tratado Político* , Ali, também o filósofo nos reafirma que não há pecado no estado natural, a não ser que seja contra si mesmo, bem como não há proibições, exceto daquilo que seja impossível para todos, enquanto no estado civil, há pecado e ele consiste na “[...] ação que não se tem o direito de fazer ou o que é proibido”, tendo em vista o direito comum. Portanto, a obediência “[...] é a vontade constante de cumprir aquilo que é bom segundo o direito e que, segundo o decreto comum, deve fazer-se” (TP2/18-19). Ainda, Spinoza inclui na lista dos que só podem ser concebido no estado civil, termos já inseridos na *Ética* : obediência, justiça e injustiça (TP2/23).

No que concerne a pecado, Aurélio (2009, p. 20, nota 7) assinala que embora seja, hodiernamente, utilizado somente com um viés religioso, Spinoza faz uso deste termo do mesmo modo que utiliza o termo salvação, “[...] em contexto exclusivamente jurídico-político”.

3.1.5 *Edificação de uma ética normativa*

Anteriormente, já discorremos sobre a palavra encontro (*occursus*) e já vimos que os homens estão, irremediavelmente, sujeitos a ele, podendo ser-lhes bons ou maus para o corpo e para a mente, a depender da utilidade ou nocividade da coisa encontrada e retomaremos aqui alguns exemplos desses encontros pois, como nos lembra Lenoir (2019, p. 107) “tudo na vida é uma questão de bom ou mau encontro”.

Tendo isto em mente, observemos que Spinoza atesta que o que tem utilidade para o homem é “[...] aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores” e, de modo contrário, o que faz o corpo menos capacitado é nocivo (E4P38).

Ademais, sobre a proporção entre movimento e repouso, pode-se afirmar que o que a preserva é bom e o que a altera é mau (E4P39), compreendendo o filósofo “[...] que a **morte do corpo** sobrevém quando suas partes se dispõem de maneira tal que adquirem, entre si, **outra proporção entre movimento e repouso**” (E4P39S, grifos nossos). Já no que se refere à mente, conforme o escólio da proposição 38 da parte V, a morte lhe é menos nociva quão maior seja o conhecimento claro e distinto que ela possui e, por consequência, quanto mais ama a Deus (EVP38S).

Ainda, nos lembra Deleuze (2009, p. 54 / 224-231 / 252-272, grifos nossos) que Spinoza se opõe a toda uma tradição filosófica no que se refere à morte, tendo-a por um mau encontro, sendo fórmula spinozana “[...] que a filosofia é uma meditação sobre a vida e não da morte”. Ainda, considerando que dentre os indivíduos ou essências singulares há o homem, nos reforça que este nasce, ou seja, passa a existir, quando passa a ser caracterizado por “[...] **partes extensivas infinitamente pequenas**” que o pertencem sob determinada relação. Porém, se as partes que o pertencem deixam de lhes pertencer, cessando a efetuação das suas relações, enquanto estas entram em relação com outro corpo, ele morre, desaparecendo a efetuação da relação e não a relação em si mesma, havendo uma dupla eternidade: a das relações características que exprimem a essência do indivíduo e a da essência singular, assim como há duas maneiras de existir: a existência da essência do indivíduo, que é eterna, imanente; e a existência do indivíduo, que é mortal, durável. Ainda, acrescenta que a morte está sempre sob

o domínio dos acidentes inevitáveis e, portanto, extrínsecos, havendo leis ou determinações gerais das espécies quanto à sua duração, aproximadamente, demarcadas, percebendo-se durações globais ou estatísticas.

Retornando às proposições, vemos que aquilo que guia a sociedade civil para a concórdia é bom, assim como aquilo que a guia para a discórdia é má (E4P40). Logo, no primeiro caso leva a sociedade comum a viver conduzida pela razão (E4P40D).

A partir da proposição 41, Spinoza lista alguns afetos, estabelecendo os que podem ou não ser excessivos, bem como se são bons ou maus. Enquanto a tristeza é diretamente má, a alegria não o é (E4P41), mas é diretamente boa (E4P41D). Por sua vez, enquanto a melancolia é invariavelmente má, o contentamento é sempre bom e nunca exagerado (E4P42). Já a excitação pode ser, tanto excessiva quanto má, ao passo que a dor, “[...] – à medida que a **excitação, ou seja, a alegria**, for má – pode ser boa” (E4P43, grifos nossos). Esta inversão acontece quando a dor, embora sendo tristeza, refreia o excesso da excitação, impedindo que o corpo seja menos capaz (E4P43D). Igualmente, “o amor e o desejo podem ser excessivos” (E4P44), assim como “o ódio nunca pode ser bom” (E4P45).

Assim, aquele que é conduzido pela razão esforça-se para retribuir com amor os afetos de ódio que são destinados a ele por outra pessoa (E4P46), bem como esforça-se para que para evitar o padecimento dos outros por partes desses afetos (E4P46D). Logo, compreender e amar exigem esforços, nos afastando do ódio e nos impulsionando a esforçarmos pelos outros também. Ousemos compreender e amar!

Ainda, prosseguindo na distinção dos afetos bons e maus, temos esperança e medo, que não podem, por si próprios, serem bons (E4P47). Porém, o são, à medida em que refreiam o exagero da alegria (E4P47D), apesar de apontarem “[...] uma carência de conhecimento e uma impotência da mente”, mesmo motivo que leva outros afetos a serem indícios de um ânimo impotente, tais como, “[...] a segurança, o desespero, o gáudio e a decepção” pois, apesar de segurança e gáudio serem afetos de alegria, presume que foi antecedido pela tristeza – esperança e medo. Logo, com esforço teremos a razão como a segura conselheira de nossas ações (E4P47S).

Já os afetos de consideração e desconsideração sempre são maus (E4P48), podendo a primeira, ainda, transformar o considerado em soberbo (E4P49). Enquanto isso, a comisseração é, no homem racional, “[...] em si, má e inútil” (E4P50), por se tratar de uma tristeza, podendo o bem que a acompanharia ser feito não por comisseração, mas pelo ditame da razão (E4P50D). Também, comenta Spinoza, que aquele que nem pela comisseração nem pela razão ajuda o outro, pode ser nomeado de inumano (E4P50S).

Ademais, o reconhecimento concorda com a razão e pode surgir dela (E4P51). Igualmente, “a satisfação consigo mesmo pode surgir da razão” (E4P52) e consiste, nos pronuncia o filósofo, na “[...] maior coisa que podemos esperar” (E4P52S).

No entanto, a humildade, assim como o arrependimento, não surge da razão e não são virtudes (E4P53-54), embora, tal como a esperança e o medo, possam trazer mais benefícios que malefícios, se levarmos em consideração que “[...] os homens raramente vivem sob o ditame da razão” (E4P54S).

Ainda, o ápice do desconhecimento de si próprio é constituído pela “soberba máxima ou o rebaixamento máximo” (E4P55), além de esses dois afetos apontarem para “[...] a máxima impotência do ânimo” (E4P56). Consequentemente, desconhecer a si próprio é desconhecer completamente as virtudes (E4P56D). Além do mais, a soberba é mais forte do que o rebaixamento e mais difícil de corrigir, já que a primeira é um afeto de alegria e o segundo, afeto de tristeza (E456S) e, enquanto o soberbo odeia a presença dos nobres, ama estar cercado de adutores (E4P57) e “[...] é necessariamente **invejoso**” (E4P57S, grifo nosso).

No entanto, a glória concorda com a razão e pode surgir dela (E4P58). É ao tratar deste afeto paixão que Spinoza comenta serem eles cegos, não sendo úteis de forma alguma “[...] se os homens pudessem ser facilmente levados a viver apenas segundo o ditame da razão, como mostrarei, agora, de maneira breve” (E4P58S).

3.1.6 Desejos advindos dos afetos, desejos advindos da razão e os mandamentos da razão

A partir daqui, convimos juntar os dois últimos grupos de proposições listados por Moreau e Steenbakkers. Outrossim, arremata Spinoza que, todas as ações determinadas por afeto paixão, podem ser determinadas sem ele, através da razão (E4P59) e aquele agir definido por ele na parte III é retomado aqui, acrescentando-se a ele a razão: “agir segundo a razão não é senão fazer aquilo que se segue da necessidade de nossa natureza, considerada em si só” (E4P59D).

Além disso, o desejo advindo tanto de uma alegria quanto de uma tristeza, que se relacione não a todas as partes do corpo, mas a somente uma ou até várias, “[...] não leva em consideração a utilidade do homem como um todo” (E4P60) e o desejo originado “[...] da razão não pode ser excessivo” (E4P61) pois, sendo ele a essência ou natureza humana, esta não pode exceder a si mesma (E4P61D).

Todavia, inserindo o fator temporal, Spinoza diz que conforme a mente vai concebendo as coisas de acordo com a razão, ela é afetada, igualmente, a despeito de ser uma ideia de coisa passada, presente ou futura (E4P62).

No entanto, não está conduzido pela razão aquele que faz o bem movido pelo medo, no intuito de evitar o mal (E4P63) e o conhecimento deste é inadequado (E4P64), sendo “o conhecimento do mal a própria tristeza à medida que temos consciência dela” (E4P64D). Isto posto, na hipótese de a mente humana ter apenas ideias adequadas, não haveria consciência do mal (E4P64C).

Também, os homens guiados pela razão buscam, “[...] entre dois bens, o maior e, entre dois males, o menor” (E4P65), sendo, o bem menor, na verdade um mal, tal como o mal menor é um bem (E4P65D).

Igualmente, sob a condução da razão, apeteçemos um bem maior futuro, em detrimento de um bem menor presente, bem como apeteçemos um mal menor presente, em detrimento de um mal maior futuro (E4P66).

Ainda conforme Moreau e Steenbakkers (2020, p. 587, nota 255, tradução nossa), o grupo de proposições que se inicia na 59 e se encerra no corolário da proposição 66, configuram “[...] uma transição entre a última classificação dos afetos (prop. 41-58) e a exposição do comportamento do homem livre, conduzido pela razão (prop. 67-73)”.

Nesse ínterim, há o escólio da proposição 66, que demarca a diferença entre os dois tipos de homens: o servo, aquele guiado apenas pelo afeto e que, querendo ou não, faz coisas das quais ignora completamente; e o livre, aquele conduzido pela razão, que só obedece a si próprio fazendo, unicamente, as “[...] coisas que sabem ser importantes na vida e que, por isso, deseja ao máximo” (E4P66S).

Isto posto, a sabedoria do homem livre significa uma meditação a respeito da vida e sobre o que ele menos medita é sobre a morte (E4P67) e se eles já “[...] nascessem livres, não formariam, enquanto fossem livres, qualquer conceito do bem e do mal” (E4P68). Além disso, ele evita os perigos e os enfrenta com virtudes de mesma grandeza (E4P69) e, vivendo em meio a ignorantes, busca ao máximo “[...] evitar seus favores” (E4P70), com o intuito de não ser por eles odiado e não precisar submeter-se aos seus apetites já que, enquanto o ignorante se une a outro em busca de favores, o homem livre o faz por amizade (E4P70D) pois, somente eles “[...] são muito gratos uns para com os outros” (E4P71), agindo sempre com boa fé e nunca com dolo (E4P72).

Logo, mais livre é o homem conduzido pela razão na sociedade civil do que na solidão pois, enquanto nesta obedece somente a si, naquela, vive em conformidade com as leis

comuns (E4P73), obediência que não se dá por medo, mas por seu esforço de conservar-se em conformidade com os ditames da razão (E4P73D).

Após a exposição das proposições da parte IV da *Ética*, acerca da “[...] norma reta de viver”, Spinoza resume-as em um apêndice, com trinta e dois capítulos (E4Ap), estruturado por Moreau e Steenbakkers (2020, p. 592, nota 263, tradução nossa) em três grupos: o primeiro consiste nos princípios de conduta, do capítulo 1 ao 8; o segundo refere-se a conduta relacionada a outros homens, do capítulo 9 ao 25; e, por fim, o terceiro, que corresponde a conduta concernente “[...] às coisas não humanas”, do capítulo 26 ao 32.

A respeito do primeiro grupo, o filósofo mostra que há desejos que podem ser compreendidos exclusivamente pela natureza humana, assim como há desejos que não são concebidos “[...] adequadamente por si só, sem os outros indivíduos” (E4Ap/1); distingue os primeiros como desejos chamados ações - indicativos da potência humana - e os segundos como desejos chamados paixões - demonstrativos da impotência humana (E4Ap/2); categoriza as ações como sempre boas, enquanto as paixões podem ser boas ou más (E4Ap/3); destaca a utilidade do aperfeiçoamento do intelecto, pois trata-se da “[...] suprema felicidade ou beatitude do homem”, que é a própria satisfação do ânimo originada do terceiro gênero de conhecimento, ciência intuitiva (E4Ap/4); diz que as coisas são boas enquanto ajudam os homens a aperfeiçoarem seus intelectos e são más enquanto prejudicam-nos nesta tarefa (E4Ap/5); atesta que, sendo o homem causa eficiente de uma coisa ela é, necessariamente, boa, só podendo ser má a coisa que vem de causas exteriores (E4Ap/6); recomenda, para que haja o estímulo ou reforço da potência de agir, que o homem busque viver entre outros que combinem com a sua natureza (E4Ap/7); e, afinal, dá licitude ao afastamento do homem de tudo aquilo que julgar ser mau para si, utilizando-se somente daquilo que lhe for considerado de utilidade para a manutenção da vida racional (E4Ap/8).

Acerca do segundo grupo de capítulos do apêndice da parte IV, Spinoza diz não haver nada com maior utilidade ao homem, em “[...] conservar o seu ser e desfrutar de uma vida racional, do que o homem que se conduz pela razão” (E4Ap/9), assim como não há nada mais temeroso do que homens instigados pela inveja ou afetos de ódio (E4Ap/10); enuncia que a pacificação dos ânimos se dá através do amor e da generosidade e não pelas armas (E4Ap/11); fala da utilidade de os homens associarem-se, criando vínculos que melhor possibilitem que todos façam-se um (E4Ap/12); para tanto, prescreve “[...] arte e vigilância” (E4Ap/13), pois da sociedade comum resultam mais benefícios do que malefícios (E4Ap/14), sendo a concórdia gerada pelas coisas relacionadas “[...] à **justiça, à equidade e à lealdade**” (E4Ap/15, grifos nossos), embora também possa ser gerada pelo medo, consistindo em uma concórdia com

ausência de confiança (E4Ap/16); menciona que toda a sociedade deve responsabilizar-se pela cautela com pobres, visando a o que é útil a todos (E4Ap/17); recomenda certa preocupação ao receber favores e ao manifestar gratidão (E4Ap/18); alerta sobre o amor lascivo, que converte-se em ódio e reforça a discórdia (E4Ap/19); assegura que o matrimônio está em conformidade com a razão (E4Ap/20); atenta que os soberbos são mais vulneráveis à adulação e que esta até gera a concórdia, embora seja mediante a servidão ou a perfídia (E4Ap/21); aproxima o rebaixamento da soberba pois, embora seja seu oposto, “[...] reveste-se de falsa aparência da piedade e da religiosidade” (E4Ap/22); declara que a vergonha não tem relação com a razão, ainda que coopere com a concórdia no que concerne às “[...] coisas que não podem ser ocultadas” (E4Ap/23); afiança que, em direta contraposição “[...] **à justiça, à equidade, à lealdade, à piedade e à religiosidade**”, estão os afetos de tristeza (E4Ap/24, grifos nossos); e, finalmente, atesta o duplo viés da modéstia pois, quando está conforme a razão, refere-se à piedade, enquanto quando é advinda de um afeto, consiste em ambição (E4Ap/25).

Por último, no terceiro grupo de capítulos do apêndice, o filósofo recomenda que, baseado no princípio da utilidade das coisas às conveniências humanas, as conservemos, destruamos ou adaptemos (E4Ap/26), tendo como principal objetivo a “[...] conservação do corpo” já que, na medida em que há o aumento da capacidade do corpo de fazer muitas coisas também aumenta a capacidade da mente de pensar muitas coisas (E4Ap/27), o que pode ser potencializado pela mútua prestação de serviços entre os homens e dificultada pelo fato de a mente do vulgo costumar imaginar o dinheiro como causa de alegria (E4Ap/28); logo, vivem mais felizes os que reconhecem a legítima utilidade do dinheiro, podendo viver com pouco, enquanto os viciados na arte do lucro são avarentos até mesmo na alimentação de seus corpos (E4Ap/29); destaca serem boas “[...] todas as coisas que trazem alegria” (E4Ap/30); arremata que a passagem do homem à uma perfeição maior se relaciona diretamente com o aumento da alegria pela qual o homem é afetado (E4Ap/31); em conclusão, reforça que a potência humana é limitada e “[...] infinitamente superada pela potência das causas exteriores”, o que impossibilita, de forma absoluta, o homem de adequar estas coisas à sua utilidade, podendo ele aceitar

[...] Com equanimidade os acontecimentos contrários ao que postula o princípio de atender à nossa utilidade, se tivermos consciência de que fizemos nosso trabalho; de que a nossa potência não foi suficiente para poder evitá-las; e de que somos parte da natureza inteira, cuja ordem seguimos (E4Ap/32).³⁴

³⁴ Cf. o original: “[...] Ea quae nobis eveniunt contra id, quod nostrae utilitatis ratio postulat, aequo animo feremus, si conscii simus nos functos nostro officio fuisse, et potentiam, quam habemus, non potuisse se eo

Portanto, vamos encerrar essa análise da parte IV, considerando, primeiramente, que não é nosso propósito dar conta de uma verificação minuciosa de toda a obra, além do fato de que, anteriormente, tal como posteriormente, visitamos e visitaremos algumas proposições desta e que são indispensáveis ao nosso tema principal. Deixamos-lhes, ainda, com a definição de Chauí (2011, p. 90, grifos nossos) sobre a impotência ou servidão humana, que é “[...] o **aumento imaginário** da força para existir e sua **diminuição real** [...]”, pois ela “[...] não resulta dos afetos, mas das paixões ou afetos passivos”.

3.2 Contingente, necessária, impossível e possível

Embora já tenhamos, ainda nesse capítulo, nos detido um pouco sobre as definições de contingente e possível, consideramos interessante acrescentar este tópico, para trazer também outros dois vocábulos indispensáveis. Nos referimos a: necessário e impossível. A contingência, sempre polêmica, percorre toda a *Ética* e também é abordada em outras obras de Spinoza, o que nos leva a considerar que, tanto ela quanto os vocábulos que costumam acompanhá-la, requerem considerações adicionais, mesmo porque na parte IV da *Ética*, Spinoza retoma-os, vinculando-os às causas da servidão.

Sobre contingente e necessário, no *Breve Tratado*, o filósofo convida-nos a observar se havia, na Natureza, alguma coisa contingente, que possa ou não ocorrer, ao que conclui que não há, tendo em vista que o que é contingente não tem causa e o que não tem causa não pode existir (KVI, 6, 2). Posteriormente, explica que, para compreender as paixões que podem ser obstáculos ou estímulos para o homem, é preciso atentar para os conceitos da coisa mesma: “(1ª) ou consideramos a coisa como **contingente**, isto é, podendo ocorrer ou não; (2ª) ou deve ocorrer **necessariamente**” (KVI, 9, 2 grifos nossos).

Já no *Tratado da Emenda do Intelecto*, ao analisar as ficções, Spinoza traz a diferenciação entre coisa impossível, necessária e possível, sendo a primeira a que tem a natureza contrária à existência, a segunda a que tem a natureza contrária à não-existência e a terceira “[...] aquela cuja existência por sua natureza não é contraditória com a existência ou não-existência, mas cuja necessidade ou impossibilidade de existir depende de causas ignoradas por nós, enquanto fingimos sua existência” (TIE, § 52-53).

usque extendere, ut eadem vitare possemus, nosque partem totius naturae esse, cuius ordinem sequimur” (E4, SO2, p. 276).

Ademais, nosso filósofo já havia tratado de necessidade, possível e contingente nos *Pensamentos Metafísicos*, explicando que a primeira, “[...] que pela força da causa está nas coisas criadas, é dita ou em relação à essência delas, ou em relação à existência delas, pois as duas distinguem-se nas coisas criadas; com efeito, aquela depende das leis da natureza, esta por sua vez, da série e ordem das causas”. Contudo, sobre possível e contingente, diz que ambos não são reais, todavia, são imperfeições do intelecto ou da percepção humana, sendo possível a coisa da qual o homem entende sua causa, apesar de ignorar se há determinação na causa, enquanto é contingente se considerada apenas sua essência (CMI, 3).

Ora, sobre o necessário, possível e contingente, completa Chaui (1999, p. 133 / p. 341, nota 7, grifos nossos) que, na filosofia spinozana, dependendo tudo de Deus, tudo é necessário, sendo o contingente e o possível aquilo que ignoramos, ideias imaginativas, “[...] **privação ou carência de conhecimento verdadeiro**”.

Repetidamente, resgatamos aqui, para facilitar a compreensão deste tópico, duas definições da parte IV da *Ética*: “Chamo de **contingentes** as coisas singulares, à medida que, quando tomamos em consideração apenas sua **essência**, nada encontramos que necessariamente ponha ou exclua sua existência” (E4Def3, grifos nossos). Estas mesmas coisas singulares são chamadas de **possíveis**, “[...] à medida que, quando consideramos as **causas** pelas quais devem ser produzidas, não sabemos se essas coisas estão determinadas a produzi-las” (E4Def4, grifo nosso).

Ainda, logo após definir contingente e possível, Spinoza explica que não os distinguiu na parte I, quando foram mencionados, porque ali não era inescusável (E4Def4, Exp), pois tratava da ordem necessária da Natureza, onde, nos esclarece Chaui (2011, p. 346, nota 55, grifos nossos), “[...] **possível e contingente** se equivalem, uma vez que são ambos inexistentes e seu **caráter imaginativo** os torna irrelevantes para o conhecimento da natureza divina”. Contudo, na parte IV, ocupa-se da ordem comum da Natureza, o que justifica ser o momento propício para a distinção de contingente e possível, ressaltando-se que, embora ambos se refiram à coisa singular, o primeiro, se relaciona com a essência, enquanto o segundo refere-se às causas.

Em outras palavras, Chaui (2016, p. 23) resume possível e contingente da seguinte maneira: “[...] o possível como ignorância da causa da produção de alguma coisa e o contingente como ignorância quanto à relação entre a existência e a essência de alguma coisa”. Bem mais adiante, a pesquisadora nos esclarece que, tal como a fortuna, contingente e possível são despojados de realidade ontológica, embora possuam “[...] realidade psicológica” (CHAUI, 2016, p. 403).

Voltemos, ao início, à parte I da *Ética*, que trata do conhecimento de Deus e de sua essência, para lembrarmos porque a Deus, diferentemente das coisas singulares, não pode ser atribuída contingência. Sobre Deus, na proposição 7, Spinoza enuncia que “à natureza da substância pertence o existir” (E1P7), ou seja, “[...] a sua essência necessariamente envolve a existência” (E1P7D). Avancemos para a proposição 11, onde podemos constatar que Deus existe necessariamente (E1P11), se enquadrando na exigência para que se possa afirmar que uma coisa existe necessariamente, que seria não haver “[...] nenhuma razão ou causa que a impeça de existir” (E1P11D)³⁵. Além disso, “[...] nada do que uma substância tem de perfeição é devido a qualquer causa exterior e [...] sua essência exclui qualquer imperfeição e envolve a perfeição absoluta” (E1P11S).

Já sobre os modos, constatamos, na proposição 16 da parte I que se seguem, necessariamente, da natureza divina (E1P16). Adiante, na proposição 24, podemos conferir que, diferentemente de Deus, cuja essência, necessariamente, envolve a existência, a essência das coisas produzidas por Ele não envolve a existência (E1P24). São, ainda, como enuncia Spinoza na proposição 26, determinados por Deus, necessariamente, “[...] a operar de alguma maneira” (E1P26).

Ademais, na proposição 29, Spinoza enuncia que “**nada existe**, na natureza das coisas, que seja **contingente**; em vez disso, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida” (E1P29, grifos nossos). Logo, Deus não existe e não produz as coisas contingentemente, mas existe necessariamente, e dele se seguem, também, necessariamente, todos os modos (E1P29D). Além disso, é nesta proposição que o filósofo anuncia o que Lenoir (2019, p. 93) nomeia de determinismo cósmico.

Ainda, a definição de necessária já havia sido apresentada na definição 7 da parte I, juntamente com a definição de livre: “[...] diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada” (E1Def7).

Também, as definições de contingente e possível já haviam sido explicadas no escólio 1 da proposição 33, sendo uma coisa considerada como contingente ou possível em virtude da deficiência de conhecimento. Os opostos de contingente e possível são, respectivamente, necessário e impossível:

Uma coisa é dita **necessária** em razão de sua essência ou em razão de sua causa. Com efeito, a existência de uma coisa segue-se necessariamente de sua própria essência e definição ou da existência de uma causa eficiente. Além disso, é por uma dessas razões que se diz que uma coisa é **impossível**: ou

³⁵ Cf. E1P11, demonstração alternativa.

porque sua essência ou definição envolve contradição ou porque não existe qualquer causa exterior que seja determinada a produzir tal coisa (E1P33S1, grifos nossos).³⁶

Agora, revisitando a parte II, onde Spinoza trata, mais especificamente, sobre o homem enquanto modo finito da substância e o conhecimento de sua essência e potência, nos deparamos com a proposição 31, onde nosso filósofo aborda a “[...] duração das coisas singulares” (E2P31) e arremata “[...] que todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis. Com efeito, não podemos ter, de sua duração, nenhum conhecimento adequado, e é isso que devemos compreender por contingência e possibilidade de corrupção (*corruptionis possibilitatem*)³⁷ das coisas” (E2P31C). Ainda, infere Chaui (2011, p. 235) que contingente e possível têm seu núcleo na “[...] imagem da duração contínua como temporalidade descontínua [...]”.

Além do mais, o filósofo comunica que “é da natureza da razão considerar as coisas não como contingentes, mas como necessárias” (E2P44), ou seja, a razão percebe, verdadeiramente, as coisas, tal como são (E4P44D), sendo responsabilidade exclusiva da imaginação que o homem considere as coisas contingentemente, sejam referentes ao passado ou ao futuro (E4P44C1), já que a mente pode imaginar como presentes, mesmo as coisas que não existem, exceto se houverem “[...] causas que excluam sua existência presente” e também o tempo é imaginado (E4P44S).

Portanto, contrariando a tradição teológico-metafísica, que afirmava um Deus transcendente, que agia por liberdade e vontade, criando o mundo do nada, contingentemente, separado de Si, Spinoza nos apresenta um Deus imanente, autoprodutor e produtor de tudo que há, necessário por sua essência, enquanto os modos produzidos por Ele são produtos, necessários por sua causa, sendo na Natureza, no Universo, tudo necessário e não havendo nada de contingente. Então, por que vemos contingência? Em virtude de sermos finitos, devido ao nosso desconhecimento da ordem necessária da Natureza, escusa pela ordem comum da Natureza, sendo levados pelo conhecimento imaginativo, isto é, pela ausência de conhecimento verdadeiro a, equivocadamente, substituir o necessário pelo contingente. Logo, as coisas contingentes e possíveis só são assim consideradas em virtude da deficiência de conhecimento e que só se referem às coisas singulares, cuja essência não envolve a existência.

³⁶ Cf. o original: “Res aliqua necessária dicitur vel ratione suae essentiae vel ratione causae. Rei enim alicuius existentia vele x ipsius essentia et definitione, vele x data causa eficiente necessário sequitur. Deinde his etiam de causis res aliqua impossibilis dicitur; nimirum quia vel ipsius essentia seu definitio contradictionem involvit, vel quia nulla causa externa datur ad talem rem producendam determinata” (E4, SO2, p. 74).

³⁷ Estes são os termos utilizados na tradução do Grupo de Estudos Espinosanos da USP. Tomaz Tadeu traduz por corruptibilidade.

3.3 Considerações sobre liberdade e livre-arbítrio

De posse das análises feitas até aqui e antecedendo a liberdade humana, seja ela ética, política ou, até mesmo, religiosa, consideramos importante nos determos, a esta altura do texto, embora que muito brevemente, em elencar algumas ponderações sobre a liberdade ao longo dos tempos, desde a Antiguidade, perpassando a Idade Média, com seu conceito de livre-arbítrio, chegando à Modernidade.

É interessante retornar à definição 7 da parte I da *Ética*, onde Spinoza supera a antinomia liberdade-necessidade, apresentando-as unidas e complementares, desencadeando uma mudança significativa na História da Filosofia: “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, isto é, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada” (E1Def7). Assim, há, no interior da necessidade, respectivamente, aquele que é necessário pela essência e aqueles que são necessários pelas causas: Deus e as coisas singulares.

Cabe repetir aqui sobre o distanciamento abismal do filósofo em relação à tradição filosófica metafísico-teológica e a ontologia do necessário spinozana pois, enquanto a tradição demonstrava Deus como “[...] **causa eficiente transitiva** de todas as coisas”, separando a causa dos efeitos, separando liberdade e necessidade, colocando-as de lados opostos, sendo a primeira relacionada com a vontade e a segunda com natural ou natureza, Spinoza, por sua vez, demonstrava Deus como “[...] **causa eficiente imanente**”, inseparável de seus efeitos, substância única, produtor de si e de tudo o que há, que nada tem de contingente, existindo e agindo livremente pela necessidade de sua natureza (Chauí, 2011, p. 121-126, grifos nossos).

Na Idade Média, Santo Agostinho apresenta a criação como um dom divino, não sendo determinada, mas livre. Em sua obra *O Livre-Arbítrio*, arremata que o homem é dotado por Deus de vontade livre, ou seja, livre-arbítrio, que é um bem de grau médio, já que poderá ser corrompido, concedendo-lhe o poder de escolha para viver retamente com Ele ou estar vivo como se morto estivesse, em pecado, optando pelo mal uso do livre-arbítrio.

Já na Modernidade, temos Descartes, um grande influenciador de Spinoza e com quem este discorda, dentre outras coisas, no que se refere ao livre-arbítrio, respondendo sobre ele ao seu correspondente G. H. Schuller, na carta 58, não reconhecendo a liberdade como um decreto, mas como uma livre necessidade. Diz ele que a “pretensa liberdade humana”, ou seja, a ideia de livre-arbítrio, “[...] consiste apenas no fato de que os homens têm consciência de seus apetites e ignoram as causas que lhes determinam”, considerando livre o homem que não é

constrangido por causa exterior (Ep58). Como já pudemos observar a partir do que lemos até aqui e, especialmente, considerando a parte IV da *Ética*, esta ideia de liberdade fundada na vontade livre, onde o homem é impassível de constrangimento externo é completamente demolida por Spinoza.

Ora, na parte V, ainda no prefácio, nosso filósofo sustenta sua recusa ao posicionamento de Descartes no que concerne à vontade e a liberdade (E5Pref), assim como critica, ainda, no escólio da proposição 10, da parte V, a “[...] falsa aparência de liberdade (*falsa libertatis specie*)” (E5P10S).

Ainda sobre a mesma questão em Descartes, nos afiança Lenoir (2019, p. 127) que este, “[...] na esteira dos teólogos cristãos, afirma que o ser humano é a única criatura a possuir um **livre-arbítrio**, isto é, uma indeterminação de sua vontade, que pode lhe permitir efetuar escolhas que não sejam determinadas por afetos, portanto, desejos”.

Destarte, nos resume Chauí (2011, p. 196), que há dois tipos de causalidades: a voluntária e a necessária. Respectivamente, de um lado estão de Agostinho a Duns Scotus, Ockham e Descartes, enquanto do outro está Spinoza, que não somente recusa a primeira, por considerar a noção de livre-arbítrio como ato da vontade, mas também a critica, considerando a causa voluntária fruto da ignorância humana, defendendo a causalidade necessária de que tanto já falamos anteriormente e sobre a qual voltaremos a seguir para tratarmos mais detidamente sobre a liberdade.

3.4 Liberdade ética

A parte final da *Ética*, parte V, intitulada A Potência do Intelecto ou a Liberdade Humana (*De Potentia Intellectus seu de Libertate Humana*) é nosso objeto principal de análise neste tópico. Ela é constituída de um prefácio, dois axiomas e quarenta e duas proposições. Ademais, é a única parte que não traz definições entre o prefácio e os axiomas. Ainda, ao encerrar a parte IV, Spinoza expõe o que demonstrará na parte V: até onde vai e o que pode a virtude humana para agir bem e alegrar-se.

Consideramos deveras indispensável elencar a divisão estrutural do prefácio em cinco momentos, apresentada por Moreau e Steenbakkers (2020, p. 599, nota 280, tradução nossa), resumidos da seguinte maneira: primeiro Spinoza apresenta o objeto da parte V, que é a potência da razão e a beatitude, além de deixar um lembrete sobre não termos “[...] um império absoluto sobre as paixões”; em seguida fala dos estoicos e de estes acreditarem no império absoluto das paixões; prossegue asseverando que Descartes além de aprovar os estoicos,

acredita explicar este império absoluto das paixões “[...] através do papel da glândula pineal”; apresenta suas refutações sobre as teses dos estoicos e de Descartes; e, por fim, assevera que “os remédios para os afetos e a beatitude são determinados à partir do conhecimento da alma”.

Então, nos embrenhemos no prefácio, mais detidamente. Primeiramente, Spinoza aponta a delimitação, anunciando que esta parte se ocupa da via condutora à liberdade. Sendo assim, discorrerá sobre a potência da razão ou potência da mente, expondo qual o poder dela sobre os afetos, “[...] qual é o grau e a espécie de domínio que ela tem para **refrear e regular os afetos**” que, como já foi visto no decorrer da obra, não pode ser um controle absoluto. Em seguida, tratará do “[...] que é a **liberdade ou a beatitude da mente**”. Acrescenta que irá se dedicar a verificação de que “[...] o sábio é mais potente que o ignorante”. Prosseguindo na demarcação do que pretende, atribui à lógica a preocupação de explicar qual o meio para o aperfeiçoamento do intelecto, bem como à medicina cabe afiançar qual arte é a indicada para se cuidar do corpo, sendo questões que não o cabem (E5Pref, grifos nossos).

Em seguida, Spinoza apresenta a opinião dos estoicos sobre os afetos, lembrando que estes não só defendiam que os afetos dependiam, estritamente, da vontade humana, bem como que seria possível controle total sobre eles (E5Pref).

Avança para a opinião de Descartes, que dá seu assentimento à opinião dos estoicos e que acredita ser a alma ligada ao cérebro pela glândula pineal, que fica suspensa no centro do cérebro e se move a partir da vontade da alma (E5Pref).

Seguidamente, Spinoza faz sua crítica a Descartes, “ilustríssimo homem”, questionando a compreensão do filósofo sobre a união de mente e corpo, sobre seu conceito “[...] de um pensamento estreitamente unido a uma certa partícula de quantidade”, dentre outras indagações (E5Pref).

Por fim, destacando que é tão somente a inteligência que define a potência da mente, encerra o prefácio mencionando que “os remédios contra os afetos”, já tão conhecidos de todos através da experiência, será agora demonstrado, a partir, unicamente, do conhecimento da mente, de onde será deduzido tudo o que se refere “[...] à sua beatitude” (E5Pref).

3.4.1 Da potência da razão

Nos axiomas da parte V, Spinoza trata, das ações contrárias em um mesmo sujeito e da potência de um efeito. Em primeiro lugar, assegura sobre a necessidade de mudança em ambas as ações ou em uma delas para que cessem de ser contrárias (E5Ax1). Seguidamente, sobre a potência de um afeto, assevera que “[...] é definida pela potência de sua causa”, tendo

em vista que a essência deste efeito “[...] é explicada ou definida pela essência de sua causa” (E5Ax2), o que pode ser evidenciado pela definição de essência atual de um ser, na proposição 7 da parte III, que Spinoza define como “o esforço pela qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser” (E3p7).

Assim, antes de adentrarmos às proposições concernentes à potência da razão, trazemos novamente a contribuição de Moreau e Steenbakkers (2020, p. 599, nota 279, tradução nossa), que apresentam a estrutura das proposições da parte V da *Ética*, distribuindo-as em três seções: as vinte primeiras tratando da potência da razão, dos remédios para os afetos e do “[...] amor a Deus na vida presente”; da proposição 21 à 40 tratando da essência do corpo, dos “[...] três gêneros do conhecimento e do amor intelectual de Deus”; e ainda da proposição 40 à proposição 42, tratando da “relação entre virtude, beatitude e eternidade da alma”.

Já Macherey (1997, p. 40-42, tradução e grifos nossos), por sua vez, divide a parte supracitada “[...] em dois grandes movimentos de envergadura aproximadamente equivalente”: as vinte primeiras proposições consistiriam na implantação de “[...] um tipo de **regime de higiene mental**” ou “[...] uma **terapêutica mental**, que ataca alguns fenômenos patológicos da vida psíquica”; da proposição 21 à proposição 42 Spinoza aborda a realidade da existência de um outro ponto de vista, “ponto de vista que é precisamente o da eternidade, onde a alma segue “[...] os procedimentos da ciência intuitiva”.

Ainda, Chauí (1995, p.71) acrescenta que o primeiro quarteto de proposições desta parte, sobre as quais nos deteremos a seguir, embora que, apenas brevemente, se tornam viáveis em virtude do “[...] processo liberador iniciado no interior das paixões”.

Adentremos à análise das proposições. Spinoza, já na primeira proposição da parte V da *Ética* afirma que, assim como se organizam “[...] os pensamentos e as ideias das coisas na mente”, se ordenam “as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas no corpo” (E5P1). Portanto, há uma igualdade na concatenação das ideias e das coisas.

Tendo em vista essa igualdade na ordem das ideias e das coisas, como o homem pode destruir o amor, o ódio ou as flutuações de ânimo para com uma causa exterior? Separando o afeto do pensamento da causa exterior e ligando-o a outros pensamentos (E5P2). O amor é uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior e o ódio é uma tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior. Suprimindo-se a causa exterior, o amor e o ódio também são suprimidos, sendo destruídos os “[...] afetos e os que deles provêm” (E5P2D).

Como um afeto deixa de ser uma paixão? “[...] Assim que formamos dele uma ideia clara e distinta” (E5P3). Enquanto o afeto é uma paixão, trata-se de uma ideia confusa. Porém, a partir do momento em que se forma “[...] uma ideia clara e distinta desse afeto, não haverá

entre essa ideia e o próprio afeto, enquanto referido exclusivamente à mente, senão uma distinção de razão” (E5P3D).

Enquanto Spinoza se ocupa da mente, na proposição 3, na proposição 4 ele trata do corpo, afirmando não haver “[...] nenhuma afecção do corpo da qual não possamos formar algum conceito claro e distinto” (E5P4), tendo em vista que “o que é comum a todas as coisas não pode ser concebido senão adequadamente” (E5P4D).

Por fim, para encerrar este tópico temos, no escólio da proposição 4, dois dos cinco remédios para os afetos, ou seja, o poder da mente sobre os afetos. O primeiro consiste no conhecimento deles, sendo importante dedicar-se à “**tarefa de conhecer**” clara e distintamente os afetos, de modo que busquemos compreender “[...] tanto quanto possível, clara e distintamente, cada afeto”, pois na medida em que temos um conhecimento verdadeiro sobre o afeto, padecemos menos em virtude dele. O segundo é uma junção da proposição 2 com este escólio, consistindo na desvinculação do afeto “[...] do pensamento da causa exterior” e a vinculação dele a pensamentos verdadeiros (E5P4S, grifos nossos).

3.4.2 O conhecimento e sua força sobre os afetos

Depois de igualar a ordem das ideias e das coisas, de explicar como separar um afeto do pensamento de uma causa exterior, de falar da mente e do afeto enquanto paixão e de falar das afecções do corpo, Spinoza adentra a imaginação, falando da maior força do afeto sobre a mente, quando se trata do afeto por uma coisa imaginada simplesmente, não sendo esta coisa imaginada como necessária, possível ou contingente. Este afeto “[...] é, em igualdade de circunstâncias, o maior de todos” (E5P5), ou seja, há um maior padecimento.

Como o homem pode padecer menos? Compreendendo mais as coisas como necessárias, porque a partir desta compreensão ele terá maior potência sobre os afetos, ou seja, padecerá menos (E5P6). Logo, é o conhecimento que assegura uma maior “[...] potência da mente sobre os afetos, havendo aqui uma relação diretamente proporcional, isto é, quanto mais conhecimento, maior a potência (E5P6S).

Como terceiro remédio para os afetos, considerando o tempo, os afetos advindos da razão ou suscitados por ela “[...] são **mais potentes** que aqueles que estão referidos a coisas singulares que consideramos como ausentes” (E5P7, grifo nosso). Ainda, o afeto é mais forte quando suscitado por um maior número de causas simultâneas (E5P8).

Já o quarto remédio para os afetos consiste na multiplicidade de causas, sendo um afeto mais forte quando advindo de múltiplas causas e menos nocivo que um afeto referido a

uma causa ou a um menor número delas (E5P9). Assim, a mente padece menos quando determinada por um afeto que a leva a considerar, simultaneamente, muitas coisas (E5P9D).

Enquanto não estão tomados por afetos contrários à sua natureza, os seres humanos têm “[...] o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto” (E5P10), sendo esses afetos contrários maus apenas à medida em que impedem essa ordenação e concatenação, isto é, à medida que privam a mente de compreender (E5P10D).

O quinto e último remédio para os afetos encontra-se no escólio da proposição 10 e é complementado nas proposições 12, 13 e 15. Consiste no poder da mente de ordenar e concatenar corretamente as afecções do corpo, funcionando essa ordem como uma proteção, contra a fácil afetação por maus afetos, embora, evidentemente, não se trate de uma proteção intransponível e muito menos fácil, mas que servirá para facilitar o refreamento dos maus afetos (E5P10S). Analogicamente, podemos comparar esta proteção com uma blindagem, que pode ser fortalecida contra a afetação por maus afetos através do conhecimento.

Outra questão que não podemos deixar de abordar é sobre a situação alternativa exposta por Spinoza, um estado imaginativo regido pela razão, o que nos parece, ousamos nomear, um estado pré-racional. Estamos nos referindo à sugestão de Spinoza daquilo que ele considera uma melhor alternativa, enquanto os seres humanos não tem o perfeito conhecimento dos afetos, que é a concepção de “[...] **um princípio correto de viver, ou seja, regras seguras de vida** (*rectam vivendi rationem seu certa vitae dogmata*)”. Ele se refere aos preceitos da razão, que são os mesmos que regem aqueles conduzidos pela razão, que devem ser confiados à memória, a fim de serem executadas em situações particulares frequentes, de modo que a imaginação seja intimamente afetada por elas, estando, assim, sempre à sua disposição, disponibilidade esta que depende da reflexão. Logo, o filósofo apresenta alguns exemplos de regras que devem estar à disposição para essa situação alternativa: primeiro, referenciando a proposição 46 da parte IV e seu escólio, dá como exemplo a regra de “[...] que o ódio deve ser combatido com o **amor ou com a generosidade**, em vez de ser retribuído com um ódio recíproco”; em seguida, para que este ódio ocupe uma parte mínima da imaginação e seja superado, são indispensáveis alguns outros preceitos:

Pois se também tivermos à disposição o princípio de nossa verdadeira utilidade, assim como a do bem que se segue da amizade mútua e da sociedade comum; e se considerarmos, além disso, que a suprema satisfação do ânimo provém do princípio correto de viver; e que os homens agem, como as outras coisas, em virtude da necessidade da natureza; então a ofensa – ou seja, o ódio que costuma dela advir –

ocupará uma parte mínima da imaginação e será facilmente superada (E5P10S, grifos nossos).³⁸

Ademais, as regras de vida, também percorrem outras obras do filósofo. No *Tratado da Emenda do Intelecto*, por exemplo, Spinoza destina o parágrafo 17 às três regras de vida.

São elas:

I. Falar ao alcance do vulgo e fazer tudo o que não traz nenhum impedimento para atingirmos o nosso escopo. Com efeito, disso podemos tirar não pequeno proveito, contanto que nos adaptemos, na medida do possível, à sua capacidade; acresce que desse modo oferecerão ouvidos prontos para a verdade.

II. Dos prazeres somente gozar quanto basta para a consecução da saúde.

III. Por último, procurar o dinheiro ou outra coisa qualquer só enquanto chega para o sustento da vida e da saúde, imitando os costumes da sociedade que não se opõem a nosso fim (TIE §17, grifos nossos).

Ainda, no capítulo IV do *Tratado Teológico-Político*, dedicado à lei divina, nosso filósofo distingue a lei em lei humana e lei divina, sendo a primeira “[...] uma regra de vida que serve unicamente para manter a segurança do indivíduo e da coletividade”, enquanto a segunda é “[...] uma regra de vida que diz respeito apenas ao soberano bem, isto é, ao verdadeiro conhecimento e amor de Deus” (TTP4, 59). Mais adiante, no capítulo XII, menciona a lei divina retratada pelo profeta Isaías e que o filósofo nomeia de “[...] **a verdadeira regra de vida** (*verum vivendi modum*), que não consiste em cerimônias mas na **caridade e na autenticidade** [...]” (TTP12, 162, grifos nossos). Ele se refere aos ensinamentos divinos citados pelo profeta como sendo as palavras do próprio Javé (Deus): “Parem de fazer o mal, aprendam a fazer o bem: busquem o direito, socorram o oprimido, façam justiça ao órfão, defendam a causa da viúva” (Isaias, 1:16-27).

Em tempo, as regras de vida citadas por nosso filósofo, embora mais concisas, nos remetem à moral provisória de Descartes, listada no *Discurso do Método*, em sua terceira parte, contando com quatro máximas, a saber:

A primeira era obedecer às leis e aos costumes de meu país [...]. Minha segunda máxima consistia em ser o mais firme e o mais resoluto possível em minhas ações [...]. Minha terceira máxima era a de procurar sempre antes vencer a mim próprio do que à fortuna [...]. Enfim, para a conclusão dessa moral, deliberei passar em revista as diversas ocupações que os homens exercem nesta vida, para procurar escolher a melhor [...]” (Descartes, 1991, p. 41-44).

³⁸ Cf. o original: “Quod si etiam in promptu habuerimus rationem nostri veri utilis ac etiam boni, quod ex mutua amicitia et communi societate sequitur, et praeterea quod ex recta vivendi ratione summa animi equiescentia oriatur, et quod homines, ut reliqua, ex naturae necessitate agant; tum iniuria sive odium, quod ex eadem oriri solet, minimam imaginationis partem occupabit et facile superabitur” (E4, SO2, p. 288).

Retornando para o escólio da proposição 10, Spinoza, por fim, apresenta o caminho para extinguir o medo: deve-se “[...] pensar com firmeza”, frequentemente enumerando e imaginando “[...] os perigos da vida e a melhor maneira de evitá-los e superá-los por meio da coragem e da fortaleza” (E5P10S).

Portanto, tacitamente, por tudo que Spinoza já expusera até este momento, é seguro reafirmar o lugar de destaque do conhecimento na luta individual para, corretamente, ordenar e concatenar as afecções do corpo humano, tanto que, mesmo quando impotentes para ordenar e concatenar corretamente as afecções do corpo, os seres humanos podem aliar a imaginação às regras seguras de vida, sendo estas disponibilizadas àquela através da reflexão que também propicia a superação dos maus afetos em menos tempo.

3.4.3 As imagens, a ocupação da mente e o amor a Deus

A proposição 11 é complementar ao quarto remédio para os afetos, acentuando que uma imagem ou afeto se torna mais frequente, ou seja, mais vívida, ocupando mais a mente, “quanto maior é o número de coisas a que [...]” ela está referida (E5P11D), além de ligar-se mais facilmente às imagens que compreendemos adequadamente (E5P12). Ademais, “quanto maior é o número de outras imagens a que uma imagem está vinculada, tanto mais frequentemente ela se torna vívida” (E5P13).

Ainda, a mente tem o poder de “[...] fazer com que todas as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas, estejam referidas a Deus” (E5P14), formando delas conceitos claros e distintos (E5P14D).

Podemos, tacitamente, constatar que o homem que anseia ser mais livre encara uma jornada constante para compreender, clara e distintamente, a si mesmo e seus afetos. Quando detêm esta compreensão, “[...] ama a Deus” (E5P15) e quanto mais compreende, mais ama, alegrando-se, “[...] com uma alegria que vem acompanhada da ideia de Deus” (E5P15D). Sendo assim, a intensidade do amor a Deus é proporcional à nossa compreensão clara e distinta sobre nós e nossos afetos. Deste modo, a mente deve ser ocupada ao máximo por este amor a Deus (E5P16), pois ele tanto “[...] está ligado a todas as afecções do corpo” como é reforçado por elas (E5P16D).

Todavia, diferentemente dos homens, Deus está isento de afetações (E5P17), sendo adequadas todas as ideias referidas a Ele, além de não passar a perfeição maior ou menor, como acontece com os homens (E5P17D). Sendo assim, **“Deus, propriamente falando, não ama nem odeia ninguém”** (E5P17C, grifos nossos).

Outra vez somos remetidos ao apêndice da parte I da *Ética*, onde Spinoza faz sua ruptura com o finalismo, explica o surgimento dos preconceitos e da superstição, além de criticar a ideia de um Deus criado pelos homens que permanecem na ignorância, Deus voluntarioso, com inclinações humanas e sujeito às paixões (E1Ap).

Este antropomorfismo divino pode ser constatado em diversos trechos das Escrituras. Dentre diversos exemplos, podemos citar o livro de Êxodo, onde Javé (Deus) ficou irritado com Moisés³⁹ e foi em busca dele para matá-lo⁴⁰, assim como no livro de Samuel, Javé se arrepende de ter tornado Saul um rei. Em Spinoza, não dá para conceber um Deus irado, com pretensão de matar ou arrependido, tal como os homens. Conhecer é preciso!

Regressando à parte V, vemos que “ninguém pode odiar a Deus” (E5P18), já que nenhuma tristeza acompanha a ideia de Deus (E5P18D). Além disso, quem O ama não pode esforçar-se para ser amado de volta (E5P19).

Portanto, ética e política não se separam, tendo em vista que não nos basta amarmos a Deus sozinhos, pois o amor a Ele é reforçado à medida que imaginamos mais homens “[...] unidos a Deus pelo mesmo vínculo de amor” (E5P20), que é o supremo bem, “[...] comum a todos os homens” (E5P20D).

3.4.4 *Conhecimento é potência*

Neste ponto da obra temos o escólio da proposição 20, com comentários que não podem ser ignorados. Moreau e Steenbakkers (2020, p. 599, nota, 288, tradução nossa), estrutura-o em três momentos: “A. Constância do amor direcionado a Deus. B. Remédios para os afetos. C. Transição à segunda seção da quinta parte”.

Destarte, o amor destinado a Deus “[...] é o mais **constante** de todos os afetos” e quando referido ao corpo, só pode ser destruído juntamente com a destruição do corpo. Além disso, o filósofo resume os remédios para os afetos, ou seja, aquilo que a mente pode contra eles:

1. No próprio conhecimento dos afetos.
2. Em que a mente faz uma separação entre os afetos e o pensamento de uma causa exterior que nós imaginamos confusamente.
3. No tempo, graças ao qual as afecções que se referem às coisas que compreendemos superam aquelas que se referem às coisas que concebemos confusa ou mutiladamente.
4. Na multiplicidade de causas que reforçam aqueles afetos que se referem às

³⁹ Cf. Êxodo 4:14.

⁴⁰ Cf. Êxodo 4:24.

propriedades comuns das coisas ou a Deus. 5. Na ordem, enfim, com a qual a mente pode ordenar e concatenar os seus afetos entre si (E5P20S, grifos nossos).⁴¹

Spinoza define, ainda, a força de um afeto, além da potência e impotência da mente. A primeira “[...] é definida pela potência, considerada em comparação com a nossa, da sua causa exterior”, a segunda é definida, “[...] exclusivamente pelo conhecimento” e a terceira, por fim, é definida como a privação de conhecimento (E5P20S).

Isso posto, a mente que é constituída mais por ideias inadequadas padece mais, ao passo que, a mente que é constituída mais por ideias adequadas age mais, sendo a primeira mais reconhecida pelo padecimento ou impotência, enquanto a segunda é mais reconhecida pela ação, potência ou virtude (E5P20S).

Finalmente, nosso filósofo faz a transição para a segunda seção da parte V da *Ética*, onde tratará: da essência do corpo, detendo-se na “duração da mente, considerada sem relação com o corpo”; dos gêneros de conhecimento; e, por fim, do amor intelectual de Deus (E5P20S).

Avancemos, junto com Spinoza, para tratar, brevemente, enfim, da duração da mente humana, já que desde a parte II o filósofo já se ocupou da duração do corpo. Assim, a mente só pode imaginar algo ou se recordar de algo, “enquanto dura o corpo” (E5P21). Assim, “em Deus, necessariamente existe, entretanto, uma ideia que exprime a essência deste ou daquele corpo humano sob a perspectiva da eternidade” (E5P22). Logo, quando o corpo é destruído, algo da mente permanece e é eterno (E5P23), sendo atribuída duração a ela somente enquanto “[...] exprime a existência atual do corpo” (E5P23D).

Ademais, é a partir da compreensão das coisas singulares que se compreende Deus, sendo, matematicamente, a compreensão das coisas singulares e de Deus duas grandezas diretamente proporcionais. Diz Spinoza: “Quanto mais compreendemos as **coisas singulares**, tanto mais compreendemos a Deus” (E5P24, grifos nossos). Logo, trata-se aqui de uma ratificação do que já fora evidenciado pelo corolário da proposição 25 da parte I, onde as coisas particulares são definidas como modos dos atributos de Deus (E1P25C). Em outras palavras, Spinoza arremata no capítulo IV do *Tratado Teológico-Político*: “Quanto mais conhecemos as coisas naturais, mais perfeitamente conhecemos a essência de Deus (que é a causa de todas as coisas) (TTP4, 60).

⁴¹ Cf. o original: “[...]1. In ipsa affectuum cognitione. 2. In eo, quod affectus a cogitatione causae externae, quam confuse imaginamur, separat. 3. In tempore, quo affectiones, quae ad res quas intelligimus referuntur, illas superant, quae ad res referuntur, quas confuse seu mutilate concipimus. 4. In multitudinem causarum, a quibus affectiones, quae ad rerum communes proprietates vel a Deum referuntur, foverunt. 5. Denique in ordine, quo mens suos affectus ordinare et invicem concatenare potest” (E4, SO2, p. 293).

Esta compreensão de Deus nos leva de volta ao terceiro gênero de conhecimento, ciência intuitiva, definido na parte II e aqui retomado, sendo o conhecimento mais potente contra os afetos, conhecimento de Deus, claro e distinto, gerador de um amor imaculado por Deus, “[...] coisa imutável e eterna” (E5P20S). Este conhecimento é o esforço supremo da mente, sua virtude suprema (E5P25), sua potência ou natureza (E5P25D).

Assim, quanto mais a mente compreende as coisas através deste gênero de conhecimento, mais deseja manter-se compreendendo por intermédio dele (E5P26), pois concebe isto como uma determinação que evidencia sua capacidade de compreensão (E5P26D). Ainda, é este conhecimento que origina “[...] a maior satisfação da mente” (E5P27), por meio do qual o homem “[...] **passa à suprema perfeição humana** e, conseqüentemente, é afetado de **suprema alegria**” (E5P27D, grifos nossos). Então, de onde provêm o esforço por conhecer as coisas através do terceiro gênero? Da razão, segundo gênero de conhecimento (E5P28), só podendo ter origem a partir de ideias claras e distintas, não podendo advir da imaginação, conhecimento de primeiro gênero, mutilado e confuso (E5P28D).

Portanto, através do terceiro gênero de conhecimento os seres humanos amam a Deus, compreendendo-O, assim como compreendem mais as coisas, agindo mais, sendo mais potentes, mais virtuosos, mais capazes, mais satisfeitos, mais perfeitos e mais alegres. Ademais, Deleuze (2009, p. 89), nos reforça que as coisas não apenas têm potência, mas são acompanhadas pela própria potência, seja nas ações, seja nas paixões, pois “[...] as coisas são as potências”.

3.4.5 A compreensão da mente sob a perspectiva da eternidade e da duração

Antes de apresentarmos as considerações sobre eternidade e duração dispostas nas próximas proposições da parte V, revisitemos algumas coisas que já foram ditas alhures e que precisam ser fixadas para a compreensão do que virá a seguir.

A eternidade é uma verdade eterna, é a essência divina, que não pode ser explicada pelo tempo e está entre as oito definições basilares da *Ética*. Diz Spinoza: “Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna” (E1Def8). Já a duração só é definida na parte II, como “[...] a continuação indefinida do existir” (E2Def5). Ademais, a primeira se refere à Substância enquanto a segunda às suas afecções.

Diante disso, a mente pode compreender as coisas sob a perspectiva da eternidade e da duração, não podendo a primeira ser explicada pela segunda. No primeiro caso, a mente

concebe a essência do corpo sob o prisma da eternidade, sendo da natureza da razão compreender as coisas sob este olhar, enquanto no segundo, determinada e relacionada com o tempo, concebe “[...] a existência atual e presente do corpo” (E5P29D).

Ainda, a mente conhece a Deus, sabendo que existe Nele e é concebida por Ele, quando se conhece e ao “[...] seu corpo sob a perspectiva da eternidade” (E5P30), concebendo as coisas como entes reais (E5P30D).

Assim, a mente é, enquanto eterna, a causa adequada ou formal do terceiro gênero de conhecimento (E5P31), concebendo as coisas sob a perspectiva da eternidade e tendo o conhecimento de Deus (E5P31D). Sobre esta demonstração, Chantal (2011, p. 140) acrescenta que “o amor intelectual de Deus é assimilado a uma ação [...], de modo que ele necessariamente faz parte da categoria dos afetos de que somos causa adequada. Ele se define como uma ação que não aumenta a perfeição, mas que é a própria perfeição”.

Ainda, o homem pode tornar-se mais forte no terceiro gênero de conhecimento, a ciência intuitiva, tendo mais consciência de si e de Deus, passando a uma maior perfeição e sendo mais feliz (E5P31S).

Outrossim, quando compreende através do terceiro gênero, o homem deleita-se com suprema alegria, com a maior satisfação, “[...] a maior alegria possível”, alegria “[...] acompanhada da ideia de Deus como causa” (E5P32D). Por conseguinte, é deste gênero que, necessariamente, se origina o que Spinoza chama de amor intelectual de Deus (*amor Dei intellectualis*) (E5P32C), amor eterno (E5P33).

Lenoir (2019, p. 149), fazendo um resumo brevíssimo sobre o percurso de Spinoza na *Ética*, diz que ele parte de Deus na definição 6 da parte I e até chegar na proposição 33 da parte V, ele desce “[...] às profundezas da psique humana para voltar a Deus através da liberação da servidão e do acesso à Beatitude por meio do ‘amor intelectual de Deus que é eterno’”.

Ademais, a mente só permanece sujeita “[...] aos afetos que estão referidos às paixões [...]” durante a duração do corpo (E5P34), sendo o amor intelectual de Deus o único amor eterno (E5P34C). Logo, “Deus ama a si mesmo [...]” (E5P35), amando, conseqüentemente, os homens (E5P36C) ou, em outras palavras, como nos completa Moreau (1971, p. 74), “[...] Deus, ao amar-se a si mesmo, ama os homens que estão compreendidos na sua substância infinita”.

Portanto, os homens seguem rumo ao amor que é beatitude, primeiro explicada resumidamente como consistindo na mente estar “[...] dotada da própria perfeição” (E5P33S) e em seguida, igualada à salvação e liberdade, ou ainda à satisfação do ânimo ou glória, consistindo “[...] no amor constante e eterno para com Deus, ou seja, no amor de Deus para

com os homens” (E5P36S). Sendo assim, este amor intelectual não pode ser suprimido (E5P37) e segue-se da natureza da mente (E5P37D).

3.4.6 *O conhecimento como via para a felicidade*

Os gêneros de conhecimento, definidos desde a parte II da *Ética*, ocupam lugar de destaque ao final da obra, especialmente o conhecimento racional e o conhecimento intuitivo. Afiança Spinoza que a mente que compreende mais as coisas através do segundo e terceiro gênero de conhecimento padece menos e teme menos a morte (E5P38).

Também a partir da parte II o filósofo ocupou-se de tratar da essência do homem que, relembremos, é um modo constituído de outros dois modos: mente e corpo. A mente é um modo constituído de ideias e sua essência “[...] consiste no conhecimento” (E5P38D).

Ainda, como já vimos que mente e corpo estão unidos e suas atividades são simultâneas, na parte V Spinoza conclui que quanto mais capaz é o corpo mais maior é a parte da mente que é eterna (E5P39). Isto é possível em virtude do poder dos homens “[...] de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto e, conseqüentemente, de fazer com que todas as afecções do corpo refiram-se à ideia de Deus” (E5P39D).

Com o intuito de exemplificar uma menor capacidade humana, Spinoza apresenta o bebê ou a criança, cuja capacidade é bem limitada, é dependente e tem pouca consciência de si mesmo, de Deus e das coisas, indicando que, apesar da inevitável “[...] variação contínua” da vida, os homens esforçam-se para ver o corpo infantil transformado, mais capaz e uma mente mais consciente “[...] de si mesma, de Deus e das coisas” (E5P39S).

Assim, o alvo é uma maior perfeição ou maior realidade, pois em busca dela, os homens agem mais e padecem menos (E5P40D). Logo, a parte que permanece, isto é, a parte eterna da mente, por meio do qual agimos, exclusivamente, é o intelecto, enquanto a parte que perece, por meio da qual padecemos, exclusivamente, é a imaginação (E5P40C). Ora, quando a mente compreende é um modo de pensar eterno, determinado por outro modo de pensar, determinação contínua infinita, onde todos esses modos de pensar eternos “[...] constituem o intelecto eterno e infinito de Deus (*Dei aeternum et infinitum intellectum*)” (E5P40S).

Ademais, Spinoza nos alude que, independentemente de ter ciência ou não da eternidade da mente, considera “[...] como primordiais a piedade, a religiosidade e, em geral, tudo o que está referido à firmeza e à generosidade” (E5P41). Além disso, retoma a primeira virtude humana ou “o primeiro e único fundamento da virtude ou do princípio correto de viver

[...]”, já apresentado como sendo o *conatus* na parte precedente, e agora explicado como a busca daquilo que é útil (E5P41D).

Ainda, é no escólio da proposição 41 que nosso filósofo apresenta uma convicção contrária à enunciada. Trata-se da concepção do vulgo de que a liberdade é a entrega à licenciosidade, sendo para eles a vida segundo os preceitos divinos uma obrigação e a renúncia de direitos, uma servidão. Sendo assim, são movidos pela esperança de que os fardos da piedade, da religiosidade, bem como de tudo que se refere à firmeza do ânimo cessarão depois da morte e pelo medo (E5P41S).

Portanto, na proposição 42, derradeira de sua *magnum opus*, Benedictus de Spinoza conclui que “a beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude” (E5P42). Sobre ela, nos debruçaremos mais detidamente no próximo capítulo. Até aqui podemos perceber que dois caminhos se apresentam a nós, caro leitor: o caminho seguido pelo vulgo, isto é, o da ignorância, ou o caminho do conhecimento racional, isto é, o da felicidade!

4 LIBERDADES: A LIBERDADE DIVINA E O DUPLO VIÉS DA LIBERDADE HUMANA EM SPINOZA

A liberdade é temática que está sempre em pauta, cercada de polêmicas e presente em reflexões individuais que, graças à liberdade de pensamento, expressão e ação, alcançam discussões em âmbitos institucionais, tais como o familiar, comunitário, educacional e legislativo.

Também nas obras de Spinoza, a liberdade é tema recorrente, atravessando-as todas, implícita ou explicitamente. Nos capítulos anteriores desta tese nos dedicamos a percorrer a obra que consiste no principal alicerce teórico de nosso filósofo, *Ética*, que vai de Deus, absolutamente livre, ao homem, modo produzido por Deus, parte de Deus e, portanto, parcialmente livre, com maior concentração na liberdade ética, indo, eventualmente, às outras obras para melhor compreender a construção do edifício ontológico spinozano.

Ainda, tentamos, anteriormente, seguir a forma de exposição de Spinoza a partir da *Ética*, considerando o que nos assevera Macherey (1998), de que há uma dificuldade particular na maneira como nosso filósofo expõe seu pensamento. A forma de exposição que ele utiliza não se separa do conteúdo doutrinário, ou seja, para se apreender o sentido da obra, é necessário “[...] retomar desde o interior, o movimento de pensamento que ele havia promovido, para fazê-lo, por si próprio, funcionar, ao invés de simplesmente tomar conhecimento à distância, de forma engajada, sem implicar-se”.

Neste último capítulo, nos concentraremos nas liberdades sob a perspectiva spinozana, voltando à liberdade de Deus, Natureza Naturante, absolutamente livre, existente e concebido por si mesmo, sobre a qual já tratamos no capítulo primeiro, quando falamos de Deus e seus atributos, pontuando-a aqui, apenas brevemente.

No entanto, nosso maior foco será o duplo viés da liberdade humana, ética e política, sua distinção e confluência necessária, visitando, mais frequentemente, as obras políticas e suas considerações relacionadas à liberdade.

Dentre as liberdades humanas, sem perder de vista que os homens são partes de Deus, primeiramente, nos concentraremos na liberdade ética, parcial, já bastante mencionada no capítulo segundo, reavendo o caminho para ela e buscando, agora, comunicá-la mais com a liberdade política, sendo indispensável, principalmente, compreender o conceito de *sui juris* e direito natural.

Adiante, considerando que a questão política preocupou diversos pensadores e alcança Spinoza, nos concentraremos na liberdade política humana, também parcial, com

ênfase no *Tratado Político* e no *Tratado Teológico-Político*, nos detendo nas diferenças do direito divino, direito natural e direito civil, no percurso do *Tratado Teológico-Político*, da liberdade de pensar à liberdade política, na trajetória do *Tratado político*, que parte dos afetos e finda com a democracia, dentre outros conceitos mais voltados para o âmbito político.

Por fim, esta tese objetiva afiançar que é no cerne da distinção entre a liberdade ética e a liberdade política que se encontra a confluência necessária entre a individualidade e a coletividade, a singularidade e a multiplicidade, a parte e o todo, não sendo uma prejudicada pela outra, tendo o conhecimento e a obediência papel de destaque nessas elucubrações. Para tanto, abre-se o diálogo entre as obras de Spinoza, alguns de seus antecessores, contemporâneos e notórios comentadores de seus escritos, indo na direção daquela que chamamos de uma possível democracia total.

4.1 Liberdade absoluta: Deus como causa livre e necessária

Depois de definir causa de si, coisa finita em seu gênero, substância, atributo, modo e Deus, na parte 1 da *Ética*, definições das quais já discorreremos no capítulo primeiro desta tese, Spinoza conceitua uma propriedade divina que precisa ser, repetidamente, invocada: nos referimos à definição 7, a saber: “Diz-se **livre** a coisa que existe exclusivamente pela **necessidade de sua natureza** e que por si só é determinada a agir. E diz-se **necessária, isto é, coagida**, aquela coisa que é **determinada por outra** a existir e a operar de maneira definida e determinada” (E1Def7, grifos nossos).

Embora a definição seja um princípio indemonstrável, portanto, aceito universalmente, nosso filósofo ocupa-se, ao longo da *Ética*, através de seus axiomas, proposições, demonstrações e corolários, de evidenciar as definições apresentadas, até que, na parte V, finalmente, se detêm na liberdade humana, ética, sendo o homem uma afecção da substância, modo finito, parte de Deus e, por isso, apenas parcialmente livre, causado por Deus, substância absolutamente livre e que, exatamente por isso, não pode sofrer ação, sendo Ele, nos assevera Deleuze (2009, p. 145), “a natureza inteira, é a totalidade das efetuações de todas as relações possíveis, portanto necessárias”.

Ademais, sobre a definição spinozana de liberdade, nos assevera Moreau (1971, p. 48) que ele inova ao apresentá-la como oposta ao constrangimento e não à necessidade, havendo, como já pudemos observar, a coisa livre, necessária por sua essência e, a coisa coagida, necessária por sua causa, sendo elas, respectivamente: Deus (Natureza, substância) e as coisas singulares.

Para nosso filósofo, como já vimos, no capítulo primeiro desta tese, baseando-nos na leitura da *Ética* e do *Breve Tratado*, tudo existe em Deus (E1P15) que age, unicamente, por suas próprias leis, sem jamais ser coagido (E1P17), não havendo, externo a Ele, coisa alguma que possa coagi-lo (E1P17D/KVI, 3, 2), sendo **causa livre** porque só pode ser determinado por si mesmo e jamais por outro (E1P17C2 / KVI, 3, 2). Ainda, a vontade é causa unicamente necessária e não é causa livre (E1P32), não agindo Deus pela liberdade da vontade (E1P32C1), não pertencendo esta à natureza de Deus (E1P32C2), concepção que rompe com a tradição filosófica metafísico-teológica.

Já no apêndice da parte I, encontramos a crítica de Spinoza aos homens que, na busca por compreender as causas das coisas, findam por admitir a concepção de vontade divina que consiste, segundo ele, no refúgio da ignorância (*ignorantiae asyllum*) (E1Ap).

Ainda, no *Breve Tratado*, Spinoza alude que causa livre “[...] não consiste em poder fazer ou deixar de fazer algo, mas apenas em que não depende de nenhuma outra coisa”, sendo Deus, livremente, causa primeira, produtor de tudo devido sua própria perfeição (KVI, 4, 8).

Igualmente, na carta 58, que escreve à Schuller, em 1674, Spinoza discorre sobre a liberdade, define coisa livre e aponta Deus como aquele que “[...] **existe livremente, ainda que necessariamente**, porque existe pela exclusiva necessidade de sua natureza”. Logo, refuta a concepção de liberdade enquanto decreto, ou seja, o livre-arbítrio, liberdade como ato de vontade, “pretensa liberdade humana” firmada na vontade livre (Ep58, grifos nossos).

Enfim, no capítulo II do *Tratado Político*, nos deparamos com a liberdade como virtude ou perfeição, sendo Deus o único cuja existência, entendimento e ações se dão, necessariamente, com liberdade absoluta (TP2/7).

4.2 Liberdade ética: o homem e a liberdade de pensar

Acerca da *Ética*, nos explica Macherey (1998), que não é o texto dela que faz o homem se mover com liberdade, mas a prática intelectual. Por isso mesmo, não nos foi viável partir da observação de apenas uma parte da obra, tendo em vista que suas partes se completam, envolvendo-nos enquanto leitores e levando-nos, constantemente, a regressar para o que já fora lido, além de conduzir os leitores mais atentos a outros textos.

Ainda, sobre o que Garrett (2011, p. 336-337) chama de “teoria ética de Spinoza”, ele a classifica como “inovadora, sistemática e importante” e diz que, apesar de Spinoza tratar de “tópicos éticos” em diversos de seus trabalhos e correspondências, a discussão mais

completa desta teoria está contida nas partes IV e V, que são dedicadas, respectivamente, como já vimos no capítulo segundo desta tese, à servidão e à liberdade.

Para que compreendamos a liberdade ética, é preciso lembrar a potência, que na parte I pudemos conferir sob a expressão divina, como potência infinita de Deus, enquanto na parte III vimos a definição de potência na perspectiva das afecções da substância. Rememoremos: o que é a potência humana? É o *conatus*, a essência atual [*actualem essentiam*] do ser, isto é, “o **esforço** pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser” (E3P7, grifo nosso), “[...] **parte da potência infinita de Deus**” (E4P24D, grifos nossos). Logo, no escólio da proposição 20 da parte V, Spinoza ressalta que “a **potência da mente** é definida, entretanto, exclusivamente pelo **conhecimento**, enquanto sua **impotência** ou paixão é medida exclusivamente pela **privação do conhecimento**” (E5P20S, grifos nossos).

Logo, após definir servidão (impotência humana), no prefácio da parte IV, Spinoza distingue os homens da seguinte maneira: “[...] o homem submetido aos afetos” (*homo affectibus obnoxius*) e o homem “[...] sob seu próprio comando” (*homo sui juris*) (E4Pref).

Já no prefácio da parte V, nosso filósofo delimita seu objetivo a partir de então, que é ocupar-se “[...] do caminho que conduz à liberdade”, tratando da potência da razão, ou seja, potência da mente (E5Pref).

Igualmente, no *Tratado Teológico-Político*, ele repete “[...] que a potência das coisas naturais” é a própria potência divina, sendo o homem **parte na natureza**, recebendo da potência divina todos os bens úteis para sua conservação e tudo que lhe é ofertado sem que precise trabalhar para alcançar, podendo a potência de Deus atuar através da natureza humana, exclusivamente com sua potência mesma ou através da potência de coisas externas a ela, sendo assim, respectivamente, classificadas em: **auxílio interno de Deus e auxílio externo de Deus** (TTP3, 46). Adiante, tem-se que a natureza não está confinada “[...] **às leis da natureza humana**”, conhecidas na *Ética* como **ditames da razão** e que têm em vista o que é útil, efetivamente, além da conservação desta “[...] **pequena parte**” da natureza, que é o homem (TTP16, 190-191, grifos nossos).

Também no *Tratado Político*, reencontramos a potência humana, determinante para a liberdade ética. Trata-se, repetimos, do esforço do homem, tanto quanto está em seu poder, para conservar-se, só podendo declarar-se livre “[...] na medida em que tem o poder de existir e de operar segundo as leis da natureza humana” (TP2/7). Todavia, tendo em vista ser apenas uma **partícula da natureza** e conhecer as coisas, apenas, parcialmente, não está em seu poder o uso fixo da razão, única possibilidade de manter-se, invariavelmente, “[...] no **nível supremo**

da liberdade humana”. Aliás, as “[...] leis da natureza universal⁴²”, como já conferimos, demasiadamente, não são limitadas pelas “[...] leis da razão humana” destinadas àquilo que é, verdadeiramente, útil ao homem e à sua conservação (TP2/8, grifos nossos). Portanto, Spinoza chama o homem de “[...] **totalmente livre**” quando este é conduzido pela razão (TP2/11).

Ainda, para compreender a liberdade ética do homem, que no *Tratado Teológico-Político* está designada como liberdade de pensar ou liberdade de filosofar, como livre exercício da razão, naturalmente, inalienável, é preciso afastar-se da ideia de paixão como vício e resgatar a questão dos afetos, sobre os quais tratamos no capítulo primeiro, não perdendo de vista a compreensão de Spinoza sobre eles: a naturalidade dos afetos humanos. A partir desta aceitação, compreende-se, como nos depõe Lenoir (2019, p. 114), que não é exigida a diminuição ou supressão do desejo, porém, é preciso sua orientação através da razão.

Ademais, ser eticamente livre significa passar da imaginação, isto é, da formação de ideias a partir de imagens, para o entendimento, isto é, da formação de ideias adequadas a partir da força do intelecto, sendo o homem mais conscientes das causas de suas ações e menos constrangidos por causas exteriores, passando da tristeza à alegria e desta à beatitude, da impotência à potência, da heteronomia à autonomia, da dependência à independência, da passividade à atividade, da servidão à liberdade. Logo, quando se forma uma ideia adequada de um afeto paixão, ele passa a ser afeto ação.

Contudo, essa passagem não tem início a partir de um distanciamento das paixões, mas do fortalecimento das paixões mais fortes, originadas do desejo que nasce a partir dos afetos de alegria, tais como o amor, a amizade e a generosidade e da minoração das paixões mais fracas, tais como o ódio, o medo e a ambição.

Sobretudo, é através do conhecimento de Deus, de si e das coisas que podemos ser mais livres, melhor administrando nossos afetos, aumentando nossa potência e melhor participando na natureza de Deus, através do terceiro gênero de conhecimento, que Deleuze (2009, p. 77, grifos nossos) chama de intuição intelectual e descreve como sendo “[...] **uma espécie de pensamento como relâmpago**, [...] em velocidade absoluta”.

Ao visitarmos a parte III da *Ética* vimos que, embora como modo finito, é a causalidade necessária humana que define o homem como: passivo (servo), causa inadequada ou parcial, onde o que acontece a ele não depende completamente dele; e ativo (livre), causa adequada ou total, onde o que acontece a ele depende apenas dele.

⁴² Essas leis da natureza universal citadas no *Tratado Político* são as mesmas “[...] leis universais da natureza” ou “[...] eternos decretos de Deus”, constantes no *Tratado Teológico-Político* (TTP3, 46).

Compreende-se que esse homem ativo é aquele sobre o qual Spinoza utiliza a expressão *sui juris*, obtida do direito privado romano. Mais adiante, no prefácio da parte IV, distinguem-se os homens submetidos aos afetos (*homo affectibus obnoxius*) e aqueles que estão “[...] sob seu próprio comando” (*homo sui juris*) (E4Pref, grifos nossos).

Ainda, Campos (2010, p. 68) conclui que *sui juris* é a execução da definição 8 da parte IV, isto é, da execução da virtude e potência: “Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é, a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza” (E4Def8).

Similarmente, no capítulo II do *Tratado Político*, diferencia-se os homens entre aqueles que estão “[...] sob jurisdição de outrem” (*esse alterius juris*) e aqueles que estão “[...] sob a jurisdição de si próprio” (*esse sui juris*) (TP2/9, grifos nossos).

Porém, nos lembra Campos (2010, p. 59) que foi apenas na Modernidade que *sui juris* e *alterius juris* adentram o campo político e, a partir de então associam-se à cidadania, que é “[...] tradutora de independência e autonomia política”.

Ainda no *Tratado Político*, vemos que aquele que detêm o outro sob seu poder pode fazê-lo de cinco formas: detendo-lhe só o corpo, mantendo-o amarrado ou tirando-lhe os meios de defesa ou fuga; detendo-lhe o corpo e a mente, provocando-lhe medo ou oferecendo-lhe um benefício que o faça preferir fazer a vontade do outro ao invés da sua (TP2/10); ou, detendo-lhe apenas a mente, lhe enganando, a fim de manipular sua faculdade de julgar (*judicandi facultas*) (TP2/11).

Segundo Deleuze (2009, p. 278) o projeto spinozano é de um esforço prático, concreto, para afastar-se da tristeza, de um “[...] mundo de signos equívocos, [...] mundo do obscuro, [...] mundo da noite” por um mundo extraído do primeiro com bastante cautela, passando para a alegria e desta para a beatitude, “[...] um mundo de expressões unívocas”.

Portanto, quando o homem é *sui juris*, passando à razão e à ciência intuitiva, utiliza-se, simultaneamente dos três gêneros (imaginação, razão e ciência intuitiva) que pode possuir, aproxima-se de Deus, único ser verdadeiramente livre. Em outras palavras, quanto mais a mente desfruta do amor divino, da beatitude, maior poder ela terá sobre os afetos, agindo mais e padecendo menos (E5P42D).

4.3 Liberdade política: o homem e a liberdade de agir

Durante a Idade Média, a razão deixa de ser considerada o principal guia do homem, sendo este posto substituído pela fé cristã. Razão e revelação poderiam até caminhar juntas, mas a razão devia submeter-se à fé. Na modernidade, a razão retoma seu lugar de destaque, sendo o seu exercício primordial para a manutenção de um estado de liberdade, embora, deixemos claro, ela não seja a própria liberdade, mas uma via para este estado.

Contudo, mesmo a Holanda no século XVII, com toda a sua tolerância religiosa, prosperidade econômica e seu reflorescimento cultural, se incomodou com o pensamento de Spinoza e, não somente com o dele, mas também com o de Uriel da Costa⁴³, Juan Prado e Daniel Ribera. É também nesta Holanda que as obras de Hobbes, Descartes e Spinoza são censuradas. Logo, se estes incomodaram tanto, permitamo-nos supor que aquilo que disseram merece nossa atenção.

Apesar de a censura ser, comumente, um impedimento ou ao menos um obstáculo para se chegar a uma verdade, é incontestável que alcançar um saber verdadeiro só é possível mediante profunda observação e análise.

Aliás, Domínguez (1988, p. 140-141, nota 100), ao fazer a tradução das *Epistolae* para o Espanhol, chama de “curiosa coincidência” que Spinoza tenha que reclamar a sua condição de cidadão holandês para ter assegurados seus direitos por parte das autoridades em dois momentos: na carta 13 e no final do prefácio do *Tratado Teológico-Político*. Sempre cauteloso, nesse caso quanto à possibilidade de censura de seus escritos, menciona a expectativa de que pessoas da alta sociedade, de sua pátria, tenham interesse de ler seus escritos e seu cuidado para não ser odiado por seus concidadãos (Ep13), bem como submete seu tratado “[...] ao exame e apreciação das autoridades soberanas” de sua pátria (TTP Pref, 12).

Todavia, apesar de censurado, excomungado e vilipendiado, vendo seus escritos, constantemente, serem alvos de grandes críticas, Spinoza influenciou e influencia gerações inteiras de leitores.

No que se refere à política, nosso filósofo a abordará, mais atentamente, no *Tratado Teológico-Político* e no *Tratado Político*, embora já a tenha renunciado nas partes IV e V da *Ética*, embora a questão política não seja seu escopo. Na parte IV ele trata da servidão e amplifica o desejo do homem virtuoso para a coletividade, dizendo que aquele que busca a virtude também a desejará para os demais (E4P37), rumando para a liberdade ética na parte V. Essas obras serão, portanto, o arcabouço teórico que irá fundamentar esta investigação sob o

⁴³ Segundo Miranda (2021, p. 112), a perseguição sofrida por Uriel da Costa deve-se, principalmente, “[...] às suas críticas aos talmudistas ortodoxos, defensores da Lei Oral”.

viés político, sem deixar de visitar o *Tratado da Emenda do Intelecto*, o *Breve Tratado* e as *Cartas*.

Segundo Oliveira (2016, p. 31), embora Spinoza tenha iniciado sua formação hebraica na escola *Árvore da Vida*, foi frequentando os seminários acadêmicos da Coroa da Lei que ele conheceu os autores que lhes deram subsídios basilares para a elaboração posterior do *Tratado Teológico-Político*, dentre os quais: Gêrsonides, Chasdai Crescas e Maimônides.

Notadamente, nosso filósofo está intimamente envolvido com o que escreve. Sendo assim, ao incomodar-se com questões políticas e teológicas de seu tempo, onde se inclui a sua insatisfação com a falta de laicidade do Estado, em 1665 suspende a redação da *Ética*, que havia sido iniciada em 1661, e dedica-se à escrita do *Tratado Teológico-Político*. Contudo, em 1674, o tratado foi proibido pelos Estados da Holanda, sob a acusação de ser contrário à religião do Estado.

Ademais, é composto por um prefácio e vinte capítulos, obra que vai desde o exame minucioso da profecia, em seu capítulo primeiro, até a defesa da liberdade de pensar e a liberdade de agir, no último. É onde Spinoza realiza uma exegese bíblica, se utilizando do método histórico, crítico e filológico e, ainda, onde defende como tese central que, no que diz respeito ao conhecimento verdadeiro, “[...] a **luz natural ou a palavra divina é superior à palavra revelada**” (Chauí, 2003, p. 27-28, grifos nossos).

Aliás, seus vinte capítulos são divididos por Aurélio (2003, p. XXIV) em quatro partes: os três primeiros são dedicados ao conhecimento, concentrando-se mais especificamente na profecia, nos profetas e na exclusividade dos judeus enquanto povo eleito; do capítulo IV ao capítulo VI são apresentados o ser e os seres, ocupando-se tanto da lei divina, quanto das cerimônias e dos milagres; do capítulo VII ao XV, dedica-se ao saber das Escrituras, analisando o Antigo e o Novo Testamento e seus limites; e, por fim, os quatro últimos tratam do poder, destinados à política.

Ainda, é nele que aborda, pormenorizadamente, questões de cunho teológico, não fazendo uma censura às *Escrituras* nem uma negação à sua veracidade, porém, criticando, por exemplo, a interpretação que os teólogos dão a ela, manuseando-as como um grilhão, de modo a conduzir os homens ao estado de servidão, afastando-os da liberdade. Também é onde Spinoza, assim como Hobbes, no *Leviatã*, advoga que a Igreja esteja submetida ao Estado e não o contrário.

Já o *Tratado Político*, obra inacabada, é constituído de um prefácio e onze capítulos. Sobre ele, Chauí (2003, p. 217-218) nos reforça que, diferentemente da *Ética*, não parece ser estruturado geometricamente, mas traz uma redação cuja discussão “[...] parece emprestar todos

os seus recursos à retórica”. Todavia, além de a geometria fazer-se presente como modelo do conhecimento verdadeiro, está intrínseca na argumentação política de Spinoza, permitindo-o demonstrar que a diferença do poder político nas diversas formas políticas se estabelece pela “[...] proporção (ou a *ratio geométrica*) entre a potência soberana e as potências individuais dos cidadãos, instituídas em cada uma delas”.

Segundo Atilano Domínguez (1986, p. 28-29) ele é dividido em duas partes: a primeira é constituída dos cinco primeiros capítulos, trazendo a exposição dos fundamentos do estado, enquanto a segunda, apresenta o detalhamento das três formas de governo: monarquia, aristocracia e democracia. Nas palavras de Chauí (2003, p. 20), ele se divide em duas vias, a saber: “[...] oferecendo-se como arte demonstrativa e como discurso sobre a arte de governar”.

4.3.1 Perigos para a liberdade de pensar: fortuna, superstição, medo, preconceito, imaginação e o desprezo do vulgo aos dons naturais

Logo no prefácio do *Tratado Teológico-Político*, nos deparamos com dois vocábulos conhecidos nossos e que representam ameaça à liberdade de pensar: **fortuna e superstição**. A primeira, quando desfavorável ao homem, faz-lhe, costumeiramente, vítima da superstição, que faz dele seu escravo (TTP Pref, 5), vocábulo que conhecemos na *Ética* como servidão. Posteriormente, no capítulo III, define fortuna como “[...] unicamente o governo de Deus na medida em que dirige as coisas humanas por causas exteriores e imprevistas” (TTP3, 46).

Seguidamente, nos apresenta o medo como aquele que dá origem, mantém e nutre a superstição, ficando os homens sob o domínio dela somente enquanto tomados pelo medo, o que o leva a uma tripla conclusão sobre a superstição: “[...] todos os homens lhe estão naturalmente sujeitos; [...] ela deve ser extremamente variável e inconstante; [...] só a esperança, o ódio, a cólera e a fraude podem fazer com que subsista” (TTP Pref, 6). Em outras palavras, nos repete Chauí (2011, p. 162), que a superstição é “filha do medo, por ele e nele parida [...]”.

Ainda, a superstição é bastante criticada desde o apêndice da parte I da *Ética*, como algo a ser evitada, já que advinda dos preconceitos e a reencontramos em diversos momentos do *Tratado Teológico-Político*, como é o caso do capítulo II, onde Spinoza desafia a superstição, afirmando não se importar “[...] que a **superstição** desate aos gritos, ela que odeia acima de tudo os que cultivam a verdadeira ciência e a verdadeira vida” (TTP2, 29, grifo nosso). Também, encerrando o capítulo XI, declara que sua época seria muito feliz se a religião fosse

“[...] **liberta de toda espécie de superstição**” (TTP11, 158, grifos nossos). Logo, a superstição afasta o homem da felicidade e da liberdade.

Ademais, na *Ética*, já vimos que o medo é “[...] uma tristeza instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa duvidosa” (E3P18S2). Logo, ele indica “[...] uma carência de conhecimento” (E4P47S) e pode ser extinto se o homem mantiver seu pensamento firme, constantemente listando “[...] os perigos da vida”, evitando-os e superando-os através da coragem e da fortaleza (E5P10S), virtudes privadas.

Voltando ao prefácio em pauta, Spinoza diz que sua pretensão nesta obra é mostrar que a liberdade não somente 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” (TTP Pref, 7). Adiante, no capítulo segundo, toma os teólogos como objeto privilegiado deste tratado, apresentando como seu principal objetivo “**separar a filosofia da teologia**” (TTP2, 44, grifo nosso). Ainda, na carta 30, que escreve para H. Oldenberg, apresenta sua tripla justificativa para redigi-lo: os preconceitos dos teólogos, a opinião do vulgo, que o acusa de ateísmo e a liberdade de filosofar (Ep30).

Além disso, a liberdade de pensar, ou seja, o livre exercício da razão, segundo nosso autor, é o que capacita o homem a distinguir aquilo que é verdadeiro daquilo que é falso. Esta liberdade pode ser tolhida pelo preconceito, devendo este ser evitado, sob pena de que o preconceito transforme o homem racional em irracional (TTP Pref, 8). Aliás, o preconceito também esteve em pauta no apêndice da parte I da *Ética*, onde constata-se a preocupação frequente de Spinoza em mantê-lo à distância, já que ele pode impedir a compreensão de suas demonstrações e assim, obviamente, trazer graves consequências individuais, sociais e políticas.

Assim, refletindo sobre diversas questões, Spinoza decide escrever esse tratado a partir de um exame das Escrituras, aplicando um método interpretativo “[...] novo e inteiramente livre”, elaborado por ele, admitindo-lhe apenas aquilo que se destaque com total clareza (TTP Pref, 9).

Encerrando o prefácio, nosso filósofo submete a obra à apreciação do leitor filósofo e não recomenda a quem não o for, além de, desconvidar o vulgo a lê-la, considerando a impossibilidade de estes se libertarem “[...] da superstição e do medo” (TTP Pref, 9).

Sobretudo, nos lembra Chauí (2003, p. 31) que é a religião revelada hebraica o objeto dos seis primeiros capítulos do *Tratado Teológico-Político*. Dito isso, define religião revelada como aquela que se constitui a partir de “[...] mensagens divinas ou profecias, proferidas por agentes determinados, os profetas”.

Avançemos. O que é a profecia ou revelação? “[...] É o **conhecimento certo** de alguma coisa revelado por Deus aos homens”, sendo o profeta considerado o intérprete de Deus. Ainda, o conhecimento natural é comum a todos os homens, embora não seja muito considerado pelo vulgo que, ao falar do conhecimento revelado, exclui o conhecimento natural (TTP1, 15, grifos nossos).

Também, na carta 19, Spinoza trata das profecias, alertando que as **regras de vida** reveladas aos profetas como meios para a salvação e para a perdição tratam-se de causas que passaram a ser chamadas por eles de leis, além de considerarem a salvação como recompensa e a perdição como castigo, tratando-se, na verdade, de efeitos (Ep19).

Em outras palavras, nos define Deleuze que (2009, p. 145-146), para Spinoza, “a revelação divina é a exposição das leis”, sendo estas, naturais, tratando-se de “[...] composições físicas das relações” e exemplifica: a criança compreende, erroneamente, por possuir um entendimento limitado, a lei da natureza como sendo uma lei moral que, se desrespeitada, resultará em punição; o profeta, por não entender as leis da natureza, evoca o signo. Porém, na filosofia spinozana, opõe-se expressão e signo, sendo este um equívoco, já seu significado possui muitos sentidos, enquanto àquela é única, tendo apenas um sentido, “[...] segundo o qual as relações se compõem”.

Esse conhecimento revelado, polemiza Spinoza no tratado em questão, só pode ser encontrado abrindo as *Escrituras* deixadas pelos profetas, tendo em vista, já em seu tempo, não haver mais nenhum profeta (TTP1, 16). Sobre os últimos profetas admitidos pelas grandes religiões, à época do nosso filósofo, Aurélio (2003, p. 316, nota 4) nos acrescenta que para o judaísmo o último profeta foi Malaquias, para o cristianismo a revelação encerrou-se com os apóstolos e para o islamismo, termina com Maomé.

Por conseguinte, sobre profetismo, nos define Deleuze (2009, p. 144), é o ato por meio do qual se recebe e se emite os signos. Ora, este ilustre filósofo nos lembra que na filosofia spinozana não há signos, mas expressões. Logo, o homem invoca os signos quando não compreende “[...] nada da relação substância-modo”.

Ademais, atenta Spinoza para o fato de que tudo o que foi revelado aos homens se deu por meio de palavras, figuras ou por ambas. Primeiramente, por meio de palavras, cita como exemplo o livro de *Êxodo*, onde Deus se revela a Moisés⁴⁴, considerando Spinoza ser esta voz verdadeira, tendo em vista encontrar-se disponível para o profeta, sempre que este procurava Deus. Porém, as vozes ouvidas por Samuel e Abimelec seriam apenas imaginárias, tendo o

⁴⁴ Cf. Êxodo 25:22.

primeiro acreditado ser a voz de Heli⁴⁵, a quem ele costumava ouvir e poderia imaginar com facilidade, enquanto o segundo ouviu Deus através de sonhos⁴⁶, onde há uma propensão maior de se imaginar coisas inexistentes (TTP1, 17).

Em segundo lugar, por meio de imagens, cita como um dos exemplos o que podemos conferir no livro dos Paralipômenos⁴⁷, que traz o relato da imagem vista por Davi, do anjo enviado por Javé, com a espada desembainhada sobre Jerusalém⁴⁸ (TTP1, 19).

Por fim, cita exemplos de revelações por meio de palavras e imagens, tais como a revelação feita a Isaías sobre o atual estado do povo, afastado de Deus, e sobre as calamidades vindouras⁴⁹ (TTP1, 20).

Ainda, distingue a partir do livro de Números⁵⁰, os demais profetas e Moisés pois, enquanto os demais comunicavam-se com Deus por meio de visões e sonhos, Moisés é tido como homem de confiança, com quem Javé fala diretamente, “[...] só pela voz”. No entanto, considera que somente Cristo atingiu uma mente mais perfeita que o possibilitava comunicar-se “[...] com Deus de mente para mente”, manifestando Deus aos apóstolos por meio de sua mente, sendo o único a receber revelação sem intermédio da imaginação, enquanto os profetas eram dotados de uma imaginação mais viva (TTP1, 20-21). Adiante, vemos que Cristo exortava “[...] os discípulos à **verdadeira vida**” (TTP2, 43, grifos nossos).

Novamente, tal como na *Ética*, nos deparamos com a crítica ao antropomorfismo, pontuando-se que as *Escrituras* assemelham Deus ao homem, assim como o vulgo, ignorante, confere a Deus “[...] mente, vontade, paixões, até mesmo um corpo e um hálito” (TTP1, 25). Adiante, critica-se as opiniões dos profetas sobre Deus, sendo estas “[...] absolutamente vulgares” (TTP2, 37).

Todavia, não era por meio dos “[...] **princípios certos da mente**”, mas pela imaginação que os profetas recebiam revelações divinas, através de palavras ou imagens, sendo as vezes reais e as vezes mero fruto da imaginação, conhecimento que se difere do natural, que é comum a todos, o que leva à conclusão de que os hebreus não eram superiores como supunham, já que firmaram suas leis em um conhecimento vago e inconstante (TTP1, 27-29, grifos nossos).

⁴⁵ Cf. I Samuel 3:21.

⁴⁶ Cf. Gênesis 20:6.

⁴⁷ Trata-se dos livros de Crônicas, suplementar aos livros dos Reis.

⁴⁸ Cf. I Crônicas 21:16.

⁴⁹ Cf. Isaías 6.

⁵⁰ Cf. Números 12:6-8.

Assim, a profecia ou conhecimento revelado dá-se pela imaginação que, como já sabemos, trata-se do primeiro gênero de conhecimento, onde as ideias são inadequadas, confusas e mutiladas podendo a ideia imaginativa de Deus de cada povo variar, distanciando-se da ideia adequada de Deus, que só pode ser formada após passar-se da imaginação à razão e desta à ciência intuitiva.

No capítulo II, dedicado aos profetas, destacam-se dois tipos de homens: os que imaginam mais e possuem menos aptidão para entender, intelectualmente, as coisas; e os possuem uma imaginação mais comedida, cultivando mais o intelecto. Logo, trilham um caminho errôneo aqueles que procuram o conhecimento das coisas naturais e espirituais nas *Escrituras*, já que escrita por profetas, guiados muito mais pela imaginação (TTP2, 29).

Contudo, há uma variação nas profecias, a depender “[...] quer da imaginação e da compleição física de cada profeta, quer das opiniões de que eles estavam imbuídos”. Além disso, a imaginação e, portanto, a profecia, oriunda dela, por si só, não envolve certeza, necessitando, para tornar-se um conhecimento certo, do raciocínio. Sendo assim, o conhecimento natural, que envolve certeza matemática e não necessita de sinais, é superior à profecia ou revelação, precisada de sinais e destituída de certeza matemática, possuindo, unicamente, certeza moral, baseada em tripla fundamentação: “[...] 1º - os profetas imaginavam as coisas reveladas de forma extremamente nítida [...]; 2º - obtinham sinal; 3º por último, e acima de tudo, a única coisa que os movia era a justiça e o bem” (TTP2, 30-31).

Ainda, na *Ética*, nos defrontamos com os objetivos dos profetas, que tinham por finalidade a utilidade comum, recomendando afetos que, embora não sejam advindos da razão e não sejam virtudes, facilitam a condução dos homens de ânimo impotente rumo à razão (E4P54S).

Além do mais, ao analisar as *Escrituras*, é evidente que o estilo das revelações (representações ou profecias) não são uma peculiaridade divina, mas tem influência direta com o estilo do profeta, seja ele “[...] requintado, lacônico, severo, rude, prolixo ou obscuro”. Também, nada há de mais explícito e claro nas *Escrituras* do que a concessão divina do dom profético em graus diferentes de elevação, não sendo o profeta mais sábio em virtude da profecia já que, exatamente por conta dela, eles fixam opiniões preconceituosas, o que exime os homens da obrigação de creditar-lhes confiança nas questões especulativas (TTP2, 34-35).

Ademais, os ensinamentos de Moisés aos hebreus eram apenas **normas de vida** que ele apresentou enquanto legislador, tendo elas que serem obedecidas “[...] por força de lei”, pois desconheciam “[...] **a razão de viver bem, isto é, a verdadeira vida**, o culto e o amor a Deus, [...] a superioridade da virtude e a **verdadeira felicidade**” (TTP2, 41, grifos nossos). Logo, as

revelações foram adaptadas por Deus “[...] à inteligência e às opiniões dos profetas” (TTP2, 42).

Portanto, resumamos com Chaui (2003, p. 73), que a profecia, tanto na tradição filosófica judaica quanto na tradição filosófica cristã, apresenta três características básicas: “um conhecimento especulativo que alcança a essência de Deus; um conhecimento revelado por Deus, seja diretamente, seja empregando intermediários (vozes, anjos, visões, sonhos); um conhecimento esotérico que exige interpretação pelos iniciados e especialistas”. Também, aos profetas dessas tradições eram exigidas três aptidões: adiantamento intelectual, imaginação viva e total integridade moral.

No capítulo III vemos que o homem que se alegra com o mal dos demais é tanto invejoso quanto mau, desconhecendo o verdadeiro conhecimento e a tranquilidade advinda da verdadeira vida (TTP3, 44). Também, atestamos que o governo de Deus consiste na “[...] ordem fixa e imutável da natureza, ou seja, o encadeamento das coisas naturais” (TTP3, 45).

Adiante, encontramos **três objetivos essenciais** que resumem tudo o que pode, honestamente, ser desejado pelos homens: “conhecer as coisas pelas suas causas primeiras; dominar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude; enfim, viver em segurança e boa saúde⁵¹” (TTP3, 46).

No que concerne aos dois primeiros objetivos, as vias para alcançá-los são consideradas “[...] **causas próximas e eficientes**”, encontrando-se na natureza humana mesma, dependendo somente da potência desta, o que destitui a nação hebraica do posto de eleita de Deus, exclusivamente, já que os dons para alcançar os primeiros objetivos são “[...] comuns a todo o gênero humano” (TTP3, 46, grifos nossos).

No tocante ao terceiro objetivo, as vias para alcançá-lo encontram-se nas coisas exteriores e são chamadas de “[...] **dons da fortuna**⁵²”, tendo em vista dependerem, parcialmente, do progresso de causas exteriores ignoradas pelos homens. Contudo, razão e a experiência ensinam que o procedimento mais seguro para atingir tais objetivos é a fundação de “[...] uma sociedade com leis fixas”, a ocupação de uma região específica e reunir as potências individuais de todos, formando “[...] **como que um só corpo, o corpo da sociedade**”

⁵¹ Na página seguinte, o objetivo de boa saúde é descrito como “[...] a conservação do corpo” (TTP3, 47).

⁵² A fortuna aqui mencionada remonta à Maquiavel (2001, p. 119), especificamente ao capítulo XXV de *O Príncipe*, onde o filósofo considera possível que a fortuna arbitre, aproximadamente, metade das ações humanas, ficando a outro metade sob o governo de cada um. Assim, compara-a com um rio impetuoso que, irritado, provoca alagamentos, derruba árvores e edificações, dentre outras inconveniências, sem poder ser detido, embora seja possível, passadas a impetuosidade de suas águas, que os homens tomem medidas que possam evitar tantos danos em ocasião futura. Logo, do mesmo modo que o rio impetuoso pode se deparar com obstáculos planejados para fazer frente a ele, a fortuna, mesmo tendo força, pode ter que enfrentar uma *virtù* ordenada e, portanto, mais apta a opor-lhe a força.

que, para ser constituída e mantida, exige talento e atenção incomum, o que, conseqüentemente, manterá a sociedade mais segura, estável e, parcamente, sujeita à fortuna, à medida que é fundada e governada com sensatez e vigilância. Porém, quando constituída por homens rudes, fica sujeita à fortuna e tem menos estabilidade (TTP3, 47, grifos nossos).

Desta maneira, os dois primeiros objetivos acima mencionados podem ser alcançados por cada homem, através do dom universal da racionalidade, incluso na natureza humana, enquanto o terceiro não pode ser alcançado, individualmente, já que depende de tudo que os circunda, podendo alcançá-lo através dos “dons da fortuna”, acima citados.

Ainda, no que se refere ao terceiro objetivo, Spinoza afiança que as nações se diferem por dois motivos: em virtude da organização social e devido às leis. Logo, a nação hebraica não foi escolhida nem pela inteligência, sendo vulgares as ideias dos hebreus sobre Deus, e nem pela serenidade, sendo iguais às outras nações no que se refere a virtude e a verdadeira vida, mas por ocasião de sua organização social e da fortuna, que lhe possibilitou a instituição e conservação enquanto estado, o que pode ser checado a partir de um simples folhear das *Escrituras*, onde se constata que sua superioridade ali estabelecida se deve, unicamente, à “[...] forma feliz como geriram aquilo que diz respeito à sua segurança de vida”, obtendo um sucesso apenas temporal, o que só se deu em consequência do auxílio externo de Deus que, como já sabemos é, com igualdade, benéfico a todos, o que também destitui a nação hebraica do posto de eleita exclusiva de Deus (TTP3, 47-48).

Quanto à lei, aquelas do Antigo Testamento foram reveladas e estabelecidas, exclusivamente, para os hebreus, sendo-lhes prometido, como permuta por sua obediência, unicamente, a constante ventura do estado, dentre “[...] outros bens desta vida”, assim como, em troca da desobediência e do rompimento do pacto firmado, tem-se a decadência do estado e grandes dificuldades, sendo a finalidade de qualquer estado “[...] **viver em segurança e em comodidade**” (TTP3, 48, grifos nossos).

Sobretudo, Spinoza descontrói, a partir das *Escrituras*, o discurso exclusivista da nação hebraica pois, como já vimos, o dom da racionalidade é comum a todos os homens, assim como o auxílio divino é, igualmente, benéfico a todos.

Portanto, nem mesmo o dom da profecia é-lhes exclusivo, sendo comum a todos os povos, apesar do discurso contrário dos fariseus, que consideravam os adivinhos das outras nações, dotados de “[...] **virtude diabólica** (as coisas que inventa a **superstição!**)”. Se Moisés pediu especial auxílio a Deus, mostrando-lhes que são diferentes dos demais⁵³, foi somente em

⁵³ Cf. Êxodo 33:16.

virtude da insubmissão do povo⁵⁴ (TTP3, 53, grifos nossos). Assim, a “[...] **eterna aliança de conhecimento e de amor de Deus é universal**”, não diferindo-se nação alguma quanto à inteligência e verdadeira virtude ou tendo a preferência de Deus quanto a esses critérios (TTP3, 56-57, grifos nossos).

4.3.2 Lei divina e lei humana

Todavia, é no capítulo IV do tratado, destinado à lei divina, que é feita a diferenciação da lei em duas categorias: lei humana, regra de vida que visa assegurar, somente, a segurança individual e coletiva; e **lei divina**, “[...] **regra de vida que diz respeito apenas ao soberano bem**, isto é, ao verdadeiro conhecimento e amor de Deus” (TTP4, 59, grifos nossos).

Já no capítulo V, trata-se das cerimônias, explicando-se que os patriarcas faziam imolações a Deus por mero costume da época e não por obediência a qualquer direito divino e nem por terem ciência dos “[...] **princípios universais da lei divina**”. Além do mais, se o fizesse por ordem, esta representaria apenas o direito do estado ao qual estiveram submetidos (TTP5, 73, grifos nossos).

Ademais, Spinoza explica que só denominou a lei divina como lei considerando, igualmente, o “[...] sentido em que os filósofos chamam leis às regras da natureza segundo as quais tudo acontece [necessariamente]”, parecendo aos homens como direitos ou leis somente por ignorarem-lhe a causa, o que cessa quando as conhecem, sendo, a partir de então, admitidas como verdades eternas. Logo, aquilo que era obediência torna-se amor, originado do conhecimento verdadeiro (TTP16, 198, anotação XXXIV).

Apesar de termos abordado o pacto explicado nessa obra no tópico anterior, por sua ligação direta com o direito civil, retomamos ele aqui na perspectiva das alianças entre as nações, firmadas seja para esquivar-se do risco do conflito ou por qualquer outro fim útil, através de compromisso mútuo de não prejudicarem umas às outras e de darem assistência, se necessário, embora cada uma mantenha sua soberania enquanto nação. A validade do contrato depende dos motivos que levaram ao estabelecimento dele, cessando o pacto ao desaparecem tais motivos, “[...] como também ensina a experiência” (TTP16, 196).

Assim, do mesmo modo que a palavra dada, o contrato ou pacto estabelecido a partir da união de potências individuais só se mantém em virtude de sua utilidade, a aliança entre nações e o cumprimento de suas respectivas promessas tornam-se ilícitas se implicarem em prejuízo para a nação (TTP16, 197).

⁵⁴ Cf. Êxodo 34:9.

Além do mais, se na *Ética* o foco principal era tratar da liberdade divina em seu início, encerrando com a liberdade ética, humana, no *Tratado Teológico-Político* parte-se das questões teológicas, rumo à liberdade de filosofar, ou seja, liberdade ética, até a liberdade política, fim último do estado e assegurada por ele, tendo, assim, todo indivíduo, possibilidade de libertar-se do medo e de fazer livre uso da razão, exercendo com a máxima segurança possível suas potencialidades mentais e corporais, mantendo seu direito natural de existir e agir, contanto que não cause prejuízos para si e para os outros, sendo-lhes vetado o direito de manifestarem-se com intolerância. Assim, a única renúncia do indivíduo é “[...] ao direito de agir segundo a sua própria lei”, passando a agir conforme as leis civis, mantendo sua liberdade de pensamento, de expressão e de ação, embora devam limitar-se a expressar, ensinar e defender suas declarações somente através da razão, comportando-se como “[...] bom servidor do Estado”, ou seja, um cidadão exemplar e não como um agitador ou rebelde (TTP20, 241).

Portanto, se a cada um for permitido viver de acordo com sua própria mente, não terá como ser garantida a manutenção da paz, não se devendo fazer nada contra aquilo que está decidido pelo soberano (TTP20, 242).

4.3.3 Direito natural ou conatus: direito supremo da natureza

Para que se compreenda a distinção entre as liberdades humanas é imprescindível que, de antemão, entenda-se o direito natural, que já conhecemos pelo nome de *conatus* e que, exatamente por seu valor conceitual na filosofia spinozana, foi apresentado antes, pormenorizadamente, dentro de uma perspectiva ética e, agora, é resgatado para que nos aprofundemos na perspectiva política.

Preliminarmente, vejamos o conceito de direito natural hobbesiano, no capítulo XIV do *Leviatã*, publicado em 1651, que é parecido, estruturalmente, com o capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*, que analisaremos um pouco mais adiante. Antes, nos define Hobbes (2014, p. 112):

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 conseqüentemente de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios mais adequados a esse fim.

Depois, conceitua liberdade como “[...] a ausência de impedimentos externos” e lei da natureza (*Lex Naturalis*) como “[...] preceito ou regra geral, estabelecido pela razão [...]”, sendo vetado ao homem fazer qualquer coisa que possa dar fim à sua vida ou impedir-lhe os

meios para a sua preservação, além da omissão do que se considere que mais favoreça-o a se preservar. Ainda, diferentemente de Spinoza, distingue lei e direito (*Jus e Lex*), sendo o direito a liberdade de ação ou omissão, enquanto a lei é a determinação e a obrigação, seja da ação ou da omissão. Logo, permanecendo-se o direito natural individual, não haverá segurança de vida para homem algum (Hobbes, 2014, 112-113).

Voltemos à *Ética*, que nos diz que: “[...] o direito de cada um se define por sua virtude ou potência” (E4P37S1), “[...] **direito supremo da natureza**”, por meio do qual o homem: julga o que é bom ou mau; julga o que lhe é útil; vinga-se; e esforça-se pela conservação daquilo que ama e pela destruição daquilo que odeia (E4P37S2, grifos nossos).

Ao visitarmos o *Breve Tratado*, nos deparamos com o *conatus* chamado, igualmente, de providência (KVI, 5, 1), havendo, conceitualmente, duas delas: uma providência universal, “[...] aquela pela qual cada coisa é produzida e mantida enquanto parte da Natureza inteira”; e uma providência particular, esta sim, tratando-se do “[...] *conatus* que tem cada coisa particular para conservar seu ser enquanto é considerada não como uma parte da Natureza, mas como um todo” (KVI, 5, 2).

Ainda, essa providência universal é citada na carta 19, que nosso filósofo escreve a Blyenbergh, como providência de Deus, que não se diferencia de forma alguma “[...] de sua vontade nem do concurso que ele presta ao mundo e à criação contínua, por ele, de todas as coisas” (Ep19).

Passemos à apresentação da teoria do direito natural spinozano no *Tratado Teológico-Político*, que traz óbvia influência, semelhanças e também rupturas com a teoria hobbesiana. Assim, esse direito é anunciado desde o prefácio como direito irrenunciável e, adiante, no capítulo XVI, definido “por direito e instituição natural (*jus et institutum naturae*) [...] unicamente **as regras da natureza de cada indivíduo**, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e agir de uma certa maneira”, se estendendo “[...] até onde se estende a sua **potência**”. Enquanto isso, Deus tem direito absoluto a tudo, estando tudo em seu poder, pois sua potência é a própria potência da natureza, potência universal que, nada mais é “[...] do que a potência de todos os **indivíduos** em conjunto” (TTP16, 189, grifos nossos).

Logo, diferentemente da filosofia hobbesiana, como vimos a pouco, na filosofia spinozana, lei e direito coincidem, sendo o direito natural objetivo o *conatus* individual, a “[...] **lei suprema da natureza**”, o esforço da essência em continuar existindo, a potência do homem (TTP16, 189, grifos nossos). Aliás, essas regras são comuns para todos os homens, sejam eles: sábios, homens habituados com a virtude, regidos pelas leis da razão; ou ignorantes, homens

ainda desconhecedores da razão, regidos “[...] pelas leis do instinto” (TTP16, 190). Todavia, tanto para Hobbes quanto para Spinoza, no que concerne ao direito natural, todos são iguais, já que cada homem só pode fazer aquilo que está em seu poder.

Adiante, verifica-se que estando em pleno direito natural, nada é proibido ao homem, podendo este cobiçar e obter licitamente o que ele julgar ser-lhe útil, “[...] seja pela razão, seja pela força, a astúcia, as preces, enfim, pelo processo que lhe parecer mais fácil”, sendo inimigo todo aquele que lhes apresentar impedimento para a satisfação de seu intuito (TTP16, 190). Dessa maneira, tem uma vida miserável, sem ajuda, e pode, ainda, ter uma vida de escravo da necessidade, caso não cultive a razão (TTP16, 191).

Enfim, em sua última obra, *Tratado Político*, nosso filósofo confirma sua definição de direito de natureza [*jus naturae*], apresentando-o 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 de toda a natureza, e consequentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência” (TP2/4, grifos nossos), donde percebe-se, claramente, a exclusão da razão. Isto posto, tanto o esforço do sábio quanto do ignorante se dá devido ao “[...] supremo direito de natureza (*summo naturae jure*)”, ou seja, à sua potência (TP2/8).

4.3.4 Sociedade civil: “como que uma só mente e um só corpo”

Na *Ética*, Spinoza nos afirma que, para viverem em concórdia, ajudando-se, mutuamente, os homens precisam fazer concessões no que concerne ao direito natural, concedendo, uns aos outros, “[...] garantias recíprocas de que nada farão que possa redundar em prejuízo alheio”. Assim, os homens estabelecem a sociedade, passando do estado natural para o estado civil sem, contudo, abrir mão de seu direito natural, conservando-o. Esta sociedade, que se fundamenta nas leis elaboradas por ela e no poder de sua própria conservação é nomeada sociedade civil, cujos direitos protegem os cidadãos (E4P37S2).

Também no *Tratado Teológico-Político*, desde o prefácio, Spinoza atribui ao poder soberano a responsabilidade de garantir aos súditos o direito civil, discernindo aquilo que é justo, injusto⁵⁵, piedoso e ímpio, consentindo a eles liberdade de pensamento e de expressão (TTP Pref, 9). Define direito civil privado dos cidadãos ou súditos como “[...] a liberdade que é definida pelos éditos do poder soberano e garantida unicamente pela sua autoridade” (TTP16, 196).

⁵⁵ Justiça e injustiça também são chamadas de equidade e iniquidade (TTP16, 196).

Contudo, não é pela razão, segundo gênero de conhecimento, como já vimos, que o direito natural dos homens se determina, mas pelo desejo ou potência (TTP16, 190) e, de igual modo, não é pela razão que os homens desejam, naturalmente, o estado civil, mas, por um afeto comum, podendo tratar-se de esperança, medo ou vingança (TP6/1).

Ademais, para abandonar uma vida miserável, sem ajuda e submetido à escravidão da necessidade, os homens, buscando viver em segurança e da melhor maneira possível, uniram-se, fazendo do exercício do direito natural determinado pela força e pelo desejo individual o exercício do direito coletivo “[...] pelo poder e pela vontade de todos em conjunto”, deliberando com firmeza e acordando, mutuamente: a regência de tudo pelos ditames da razão; o refreamento dos instintos que possam causar prejuízo aos outros; que não farão aos outros o que não queira para si; e, enfim, a defesa do direito dos outros como se estivesse defendendo seu próprio direito. Logo, o maior dos bens é “[...] a conservação do Estado” (TTP16, 191-192).

Porém, antes de adentrarmos às questões mais específicas sobre o pacto na perspectiva spinozana, vamos àquele que, perceptivelmente, o influencia nas pautas que virão. Estamos nos referindo ao filósofo e historiador florentino Nicolau Maquiavel que suscita polêmicas no capítulo XVIII de *O Príncipe*. Afiança que manter a palavra dada é louvável, clara demonstração de integridade e lealdade. No entanto, a experiência fez ver grandes príncipes que deram pouca importância para a palavra dada, sendo mais astutos e dissimulados. Assim, observa-se que há dois tipos de combates, a saber: aquele que se enfrenta com as leis, devendo ser combatido como homem, legalmente, através do poder normativo; e aquele enfrentado com a força, como animal, com o poder de fato, com a natureza animal, com as qualidades do leão e da raposa. Portanto, o príncipe perfeito, encontra seu exemplo em Aquiles, que equilibra as duas naturezas, a humana e a animal, além de, tendo em vista que “[...] o que conta por fim são os resultados”, deve esse príncipe demonstrar ter cinco qualidades, mesmo que não as tenha: piedade, fé, integridade, humanidade e religião (Maquiavel, 2001, p. 83-85). Este capítulo que se refere à palavra dada em Maquiavel é pontuado por Chevalier (1999, p. 39) como sendo particularmente angariador de muitas críticas, tendo se revelado a essência do maquiavelismo:

Ora, que há de mais louvável para um príncipe do que ser fiel à palavra e agir francamente? Na realidade, porém, que se vê? Príncipes que fizeram grandes coisas violando sua fé, impondo-as aos homens pela astúcia, e que acabaram por dominar aqueles que se baseavam na lealdade. [...] Será lido mais atentamente do que todos os outros, pelos políticos ávidos de triunfos diplomáticos.

Até o capítulo XV do Tratado *Teológico-Político* o foco principal são as questões teológicas. Porém, a partir do capítulo XVI, destacam-se mais as questões políticas. Inicia asseverando que a filosofia é a via para que o homem conquiste a tão esperada liberdade de

pensar ou de filosofar (TTP16, 189), ou seja, a liberdade ética. Porém, para alcançar a liberdade política a jornada é um tanto mais complexa, já que não depende apenas do indivíduo, mas da coletividade.

Segue tratando do pacto, estabelecido a partir da transferência dos direitos naturais de cada indivíduo para o estado, bem como de sua validade e durabilidade. Recorre à lei universal da natureza humana, ou seja, à **lei da razão** que estabelece que ninguém deve desprezar aquilo que considerar bom, exceto se na esperança de um bem maior ou por medo de um mal maior, assim como não deve aceitar aquilo que considerar mau, exceto por medo de outro pior ou na esperança de um bem maior (TTP16, 191-192). Essa lei também pode ser encontrada na proposição 65 da parte IV da *Ética*, onde, semelhantemente, está escrito que, “conduzidos pela razão, buscaremos, entre dois bens, o maior e, entre dois males, o menor” (E4P65), tal como no parágrafo 6 do capítulo III do *Tratado Político*, onde se descrevem os objetivos da formação do estado civil, que são “[...] eliminar o medo comum e afastar as comuns misérias [...]”, sendo “[...] também uma **lei da razão** que de dois males se escolha o menor [...]” (TP3/6, grifos nossos).

Dessa maneira, um pacto ou contrato só tem força por ocasião de sua utilidade, no que, ao deixar de ser útil é rompido, instantaneamente, tornando-se ineficiente. Logo, no estabelecimento do contrato, o homem cede, com espontaneidade ou pela força, “[...] tanto do seu direito em favor de outrem quanto da sua potência transferir para ele”, usufruindo aquele que possuir esses plenos poderes, do “[...] **direito supremo sobre todos**”. Ainda, para que haja o estabelecimento de uma sociedade que não se contradiga com o direito natural, assegurando que o pacto seja respeitado, condiciona-se que haja a transferência de toda a potência de cada indivíduo para a sociedade, de modo que somente essa disponha do supremo direito de natureza de todos, gozando da soberania suprema, que deve ser obedecida por todos, livremente, ou por medo da morte, direito encontrado em uma sociedade democrática, aqui definida “[...] como a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o pleno direito a tudo o que estiver em seu poder” (TTP16, 192-193, grifos nossos). Logo, estabelece-se clara diferença entre Spinoza e Hobbes onde, para o primeiro, no estado civil mantém-se o estado de natureza.

Sobre isso, na carta 50, respondendo resumidamente, a Jarig Jelles sobre a distinção, no campo da política, entre ele e Hobbes, nosso filósofo reforça que mantém o direito natural: “[...] não reconheço direito do soberano sobre os súditos, em qualquer cidade, a não ser na medida em que, pelo poder, aquele prevaleça sobre estes; é a continuação do direito de natureza” (Ep50).

Por conseguinte, sobre a palavra dada ou promessa feita, sua validade só dura enquanto permaneça a vontade de quem a deu ou prometeu, podendo ser rompida quando representarem mais prejuízos do que benefícios. Assim, constroem-se as relações entre os homens, a partir do **acordo** e da união de forças, o que aumenta suas potências ou direitos (TP2/12-13).

Assim, considerando que um homem, sozinho, não consegue precaver-se contra todos, o direito natural de cada um “[...] é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade”, só podendo ser concebido onde os homens tiverem direitos comuns, de modo que consigam conservar suas vidas e cultivar suas mentes (TP2/15). Logo, vê-se que o projeto político spinozano não desconsidera o homem em sua individualidade, mas anexa à garantia do direito natural de perseverar em seu ser, também, o cultivo de sua mente.

Dito isso, o que é estado (*Imperium*)? É “este direito que se define pela **potência da multidão** [...]”, direito detido, absolutamente, por aquele responsável pela República, encarregado “[...] de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc.”. E é na busca de justificar a forma de estado mais adequado que Spinoza, no *Tratado Político*, faz um estudo aprofundado sobre três formas de estado civil: a democracia (*Democratia*), cujas decisões competem à multidão comum; a aristocracia (*Aristocratia*), cujas decisões competem a alguns eleitos; e a monarquia (*Monarchia*), cujas decisões competem a um só (TP2/17, grifos nossos).

Ainda, mais algumas definições do âmbito político nos serão uteis e foram expostas de maneira bem explicativa e sucinta no *Tratado Político*. São elas: civil (*Civilis*), a situação de qualquer estado; cidade (*Civitas*), o corpo inteiro do estado; república (*Respublica*), as questões comuns do estado; cidadãos (*cives*), aqueles que gozam, por meio do **direito civil**, das comodidades da cidade e súditos (*subditi*) na medida em que **devem** estar submetidos às leis da cidade (TP3/1).

Ademais, enquanto o homem, individualmente, pode ser mais livre, ao ser conduzido pela razão e ter seus apetites moderados (TP2/20), coletivamente, inserido no estado, faz parte da multidão, que deve ser “[...] **conduzida como que por uma só mente**” (TP2/21, grifos nossos). Assim, o direito do estado, ou seja, dos poderes soberanos, é o próprio direito de natureza, determinado pela potência da multidão, “[...] conduzida como que por **uma só mente**” (TP3/2, grifos nossos). Adiante, enuncia-se que os homens são menos conduzidos pela razão e mais pelos afetos, assim como a multidão não é conduzida pela razão, mas entram em acordo, naturalmente, por um afeto comum, sendo “[...] **conduzida como que por uma só mente**” (TP6/1, grifos nossos).

Contudo, essa união de potências já é conhecida nossa de outras obras de Spinoza, como é o caso do escólio da proposição 18 da parte IV da *Ética* onde, após elencar, sinteticamente, os ditames da razão, nosso filósofo comenta que o que há de mais útil ao homem é o próprio homem, sendo a concordância coletiva total a mais vantajosa aspiração humana para a própria conservação, de modo “[...] que as mentes e os corpos de todos componham, como que **uma só mente e um só corpo** [...]”, buscando o que é, comumente, útil para todos, onde os homens guiados pela razão desejam para os outros o que desejam para si (E4P18S, grifos nossos).

Da mesma forma, no *Tratado Teológico-Político*, fala-se sobre a fundação da sociedade a partir da união das potências individuais, formando “[...] **como que um só corpo, o corpo da sociedade**” (TTP3, 47, grifos nossos).

Sobre as causas imanentes, Aurélio (2009, p. XLIII-XLIV, grifos nossos) explica que enquanto a dos modos é a substância, a do direito comum é a potência da multidão e que “[...] afirmar a equivalência do direito e da potência implica admitir, no agregado social, uma dinâmica de constituição do **direito comum** enquanto forma de preservação dos *conatus* individuais, ou seja, do esforço que cada um faz para perseverar na existência”.

Sobretudo, Spinoza aplica, coerentemente, a sua ontologia à política, compreendendo o estado civil como a continuidade do estado de natureza, afirmando, precisamente, que por instituição da cidade, não é lícito ao cidadão, individualmente, manter seu direito natural de viver sob seu próprio engenho, como juiz de si mesmo, o que pode parecer uma cessação do direito natural. Todavia, a partir de um olhar mais acurado, vê-se que no estado civil não há a cessação do direito de natureza de cada indivíduo pois, em ambos os estados, o homem age de acordo com as leis de sua própria natureza, com o intuito de atender aos seus próprios interesses, sendo a principal diferença entre o estado natural e o estado civil que, no segundo, são comuns a todos os medos e “[...] a causa de segurança e a regra de vida” (TP3/3).

No que se refere ao pacto no *Tratado Teológico-Político* e no *Tratado Político*, Chauí (2003, p. 164) nos explica que “[...] o primeiro invoca a ideia de pacto constituinte enquanto o segundo invoca o direito da *multitudo* como causa eficiente do corpo político”.

Retoma a questão da palavra dada, afirmando que a sã razão e a religião ensinam a manter a palavra dada e que isto não é contradito por ele, já que ambas não “[...] ensinam a observar toda a palavra dada”. Sendo assim, o poder soberano só vai manter a palavra dada se ela não for “[...] contra a salvação comum dos súditos” e “a Escritura não ensina senão na generalidade a observar a palavra dada” (TP3/17).

Assim como Spinoza, Hobbes também havia distinto as repúblicas em monarquia, democracia ou governo popular e aristocracia, sendo a primeira representada por apenas um homem, a segunda por uma assembleia constituída por todos os homens que se aliaram e a terceira por uma assembleia formada apenas por parte dos homens que se aliaram, sendo a finalidade da instituição da república manter a paz e a justiça (Hobbes, 2014, p. 155-159).

Ao longo das obras spinozanas nos deparamos com a finalidade do estado civil ou sociedade, dito de maneiras diferentes. Vemos, por exemplo, que, embora no *Tratado Teológico-Político*, a finalidade de qualquer estado seja estabelecida como “[...] **viver em segurança e em comodidade**” (TTP3, 48, grifos nossos), ao final da obra, conclui-se que o fim último do estado é **a liberdade política** (TTP20, 241, grifos nossos). Também no *Tratado Político*, a virtude do estado é apresentada como sendo a **segurança** (TP1/6) e, mais adiante, descrita como **a paz e a segurança** (TP5/2, grifos nossos).

Todavia, ter paz não é, precisamente, ausência de conflitos e guerras, sendo a paz a virtude gerada pela **fortaleza de ânimo**⁵⁶, não podendo ser chamada de cidade, mas de solidão, aquela onde só há paz devido a inação dos seus súditos, guiados como se ovelhas fossem, o que os leva ao aprendizado, unicamente, da servidão (TP5/4, grifos nossos), que não se mistura, facilmente, com a liberdade (TP7/27). Vale lembrar que essa fortaleza do ânimo, juntamente com a coragem, são as virtudes privadas necessárias para que se evite e supere os perigos da vida (E5P10S).

Diante do que já foi analisado, podemos constatar que, na filosofia spinozana, o homem livre, eticamente, é aquele que reconhece no outro o mesmo direito natural de liberdade que ele detém, e não apenas o reconhece como detentor deste direito, mas esforça-se para que ele tenha consciência disto, contribuindo com o direito civil e com o estado, para o fortalecimento do *conatus* coletivo e é, precisamente, este vínculo entre potência individual e coletiva o fio condutor para a decisão coletiva de passar do estado de natureza ao estado civil, a partir da instituição da soberania.

Portanto, no estado de natureza cada homem faz e segue suas próprias leis, impondo seus apetites e desejos aos outros, acabando por isolar-se para sobreviver. Porém, quando se conscientiza de que a potência individual é menor que a potência de vários homens, sendo assim desfavorável viver sozinho, ele percebe as vantagens da vida social, já que cabe ao estado beneficiar tanto aos sábios quanto aos ignorantes, garantindo a ambos o seu direito natural de raciocinar e julgar e uma vida de paz social.

⁵⁶ Liberdade de ânimo ou fortaleza trata-se de uma virtude privada (TP1/6).

4.3.5 Do direito divino ao direito civil: religião, verdadeira religião, estado de religião e servidão teológica

Ao longo das obras de Spinoza é possível identificar, claramente, três tipos de direitos: de natureza, divino e civil. De igual modo, nos deparamos com o estado de natureza, estado de religião e estado civil, além da servidão ética, teológica e política.

Já nos capítulos iniciais do *Tratado Teológico-Político*, nos deparamos com a preocupação de nosso filósofo em demonstrar não serem os judeus um povo eleito, exclusivamente, para receber os dons e os benefícios divinos, apesar de assim se considerarem, como já vimos, anteriormente. Assim, ao deparar-se com a epístola de Paulo aos Romanos, fica impressionado com a justificação do apóstolo ao privilégio judaico, por ter-lhe sido confiados os ensinamentos divinos⁵⁷. Porém, ao observar os ensinamentos doutrinários de Paulo, considera que estes nada tem de oposição ao que se ensina em seu tratado, lendo mais adiante que Deus é o mesmo para todas as nações⁵⁸, podendo ter admitido a predileção judaica por dois motivos: ou por considerar que enquanto aos judeus foram confiadas as leis escritas, aos demais povos as leis foram-lhes confiadas “[...] por revelação interior”; ou por considerar necessário responder “[...] de acordo com a capacidade de compreensão e as opiniões então aceitas pelos judeus” (TTP3, 54).

Assim, percebendo que Spinoza recorre, em alguns momentos, à doutrina do apóstolo Paulo, nos lembra Aurélio (2003, p. 329, nota 10, grifos nossos) que, embora o catolicismo tenha reivindicado as teses paulinas para finalizar seus preceitos, o tratado supracitado adota-as, unicamente, para invocar “[...] a **universal possibilidade do conhecimento e amor de Deus**, independentemente de qualquer rito, sinal ou seita”.

Logo, no que concerne à **verdadeira religião, está inscrita nas mentes humanas**, tal como o verbo eterno divino e seu pacto, através das mãos de Deus, anunciadas, francamente, seja pela razão, pelos profetas e apóstolos (TTP11, 158).

Ainda, nos alerta que o estado de natureza é, temporalmente, anterior à religião e não deve, de forma nenhuma, ser confundido com o estado de religião, pois o direito divino só vigora a partir do momento em que há o comprometimento pactuado, explicitamente, pelos homens, de obediência total a Deus, renunciando à liberdade natural e transferindo para Ele o seu direito, do mesmo modo que acontece quando se estabelece o estado civil. Além disso,

⁵⁷ Cf. Romanos 3:1-2.

⁵⁸ Cf. Romanos 3: 29.

assim como os súditos estão submetidos ao direito divino, também estão os soberanos, embora conservem o direito natural (TTP16, 198).

No *Tratado Político*, Spinoza identifica a potência das coisas naturais à “[...] potência eterna de Deus” (TP2/2), sendo esta o direito divino a tudo, já que é absolutamente livre (TP2/3), ao passo que o homem, como já vimos, como modo finito, só é livre até onde alcança sua potência (TP2/4).

Por que motivo o homem se submete ao direito revelado? Por ser-lhe “[...] mais útil e necessário ao seu bem estar”, isto é, pelo mesmo motivo a que se submete à condução pelos ditames da razão (TTP16, 198-199).

Ainda, enquanto o direito civil só depende da decisão dos homens, o direito natural depende das leis naturais, devido àquilo que é desconhecido aos homens, a saber, ao eterno decreto divino ou à “[...] ordem universal da natureza”. Aliás, as leis da natureza não existem devido à religião, que objetiva, unicamente, interesses humanos, além de ser “[...] no que toca à religião que os homens mais costumam **errar**” (TTP16, 199, grifo nosso).

Sobretudo, relembremos que no capítulo primeiro desta tese já tratamos do erro na perspectiva spinozana, onde compreendemos que ao imaginar, a mente não erra, “[...] mas apenas enquanto é considerada como **privada da ideia** que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes” (E2P17S, grifos nossos).

Dito isso, é competência exclusiva do soberano, seja por direito divino ou através do direito natural, fazer a conservação e a defesa dos direitos do estado, tendo ele supremo direito de estabelecer o que compreender referente à religião (TTP16, 199). Porém, embora cada cidadão esteja sob jurisdição da cidade (TP2/5), o estado civil não suprime a religião, já que a liberdade de pensar é uma conquista individual, como já vimos e, portanto, “[...] a mente, na medida em que usa da razão, não está sob jurisdição dos poderes soberanos, mas de si própria” (TP3/10).

Portanto, o conhecimento adequado conduz o homem à liberdade ética, sendo proposto nos dois tratados políticos que a religião seja mantida por cada um em seu foro íntimo, por meio do culto interno de amor a Deus, ficando sob a direção do poder soberano a religião oficial do estado e, portanto, qualquer culto externo.

4.3.6 A conciliação entre afetos e política

Enquanto a *Ética* tem, em seu núcleo, os afetos, determinantes para estabelecer se um homem é mais ou menos livre, o *Tratado Político* inova, conciliando afeto e política, imbricando-os, o que é, incontestavelmente, ousado para o seu tempo, para dizer o mínimo.

No entanto, desde Platão os tratados políticos tem seu ponto de partida nas paixões e em Spinoza não é diferente, sendo *affectus* a primeira palavra relevante utilizada, o ponto de partida de uma obra política e, como nos consuma Aurélio (2000, p. 33), trata-se da “[...] pedra angular sobre a qual vai erguer-se o edifício”, sendo a partir deles “[...] que se encontra a chave da antropologia e, por consequência, da política”.

Recapitulemos. Quais são os afetos primários? o desejo (*cupiditas*) ou o apetite (*appetitus*), a alegria (*laetitia*) e a tristeza (*tristitia*). Logo, o desejo ou apetite é o esforço (*conatus*), sendo o primeiro o afeto quando referido à mente enquanto o segundo seria o afeto quando referido ao corpo. Quanto à alegria, é o *conatus* aumentado, enquanto a tristeza é o *conatus* diminuído.

Ao adentrarmos o *Tratado Político*, nos deparamos, primeiramente, com a crítica à concepção dos filósofos sobre os afetos, que os veem como vícios (TP1/1) e da qual já nos detivemos no capítulo anterior desta tese. Em seguida, chega a vez dos políticos, que no lugar de tratarem dos interesses coletivos, armam ciladas aos homens, sendo mais habilidosos que sábios, tendo aprendido com a experiência que, havendo homens, seguramente, haverá vícios. Assim, buscam prevenir-se da maldade humana daqueles que se conduzem mais pelo medo do que pela razão, através de artes ensinadas pela experiência, passando a parecerem inimigos da religião e, especialmente dos teólogos que acreditam que a política deve conduzir as questões públicas com as mesmas “[...] regras da piedade que tem um homem particular”. Logo, arremata que os políticos redigiram escritos sobre política melhores do que os filósofos, já que foram guiados pela experiência, repassando somente ensinamentos práticos (TP1/2).

Ora, críticas robustas e contundentes para iniciar seu tratado, pois afirma que, repetimos, enquanto os filósofos deviam ter escrito ética, escreveram sátira, além de seus escritos políticos mais parecerem quimera, por sua vez, os políticos, tendo a experiência por mestra, escreveram e ensinaram sobre política de maneira mais prática que os filósofos.

Além disso, em virtude de a experiência já ter indicado, suficientemente, os gêneros de cidades possíveis para garantir uma vivência pacífica, além dos recursos para a direção ou contenção da multidão mediante limites, Spinoza esclarece que, concernente a isso, só pode especular sobre o que estiver em consonância com a experiência ou a prática. Assim, tendo em consideração que os homens, em virtude de sua própria constituição, necessitam do direito comum para viver e que estes, assim como as questões públicas foram estabelecidas e debatidas

“[...] por homens agudíssimos”, adita que não tratará de nada que já não tenha sido visto (TP1/3).

Enquanto os filósofos veem os afetos como vícios, Spinoza concebe-os como propriedades humanas necessárias. Inclusive, como já conferimos no capítulo primeiro desta tese, os afetos são naturais e, portanto, o homem não pode vencê-los ou superá-los. Além do mais, afiança que, quando se dedica à política, nesta obra, especificamente, não tem o intuito de demonstrar algo novo, mas “[...] aquilo que está mais de acordo com a prática” (TP1/4).

Portanto, há a reafirmação no *Tratado Político* daquilo que já foi, minuciosamente, demonstrado na *Ética*, a saber, a sujeição necessária dos homens aos afetos, bem como o poder da razão para reprimir e moderar os afetos. Contudo, seus ensinamentos são bastante laboriosos, de modo que aqueles que acreditam ser possível induzir, seja a multidão, seja os articuladores dos assuntos públicos “[...] a **viver unicamente segundo o que a razão prescreve**, sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula” (TP1/5, grifos nossos).

E o que move o homem: o desejo cego ou a razão? A maioria são conduzidos pelo desejo cego, tendo sua potência ou direito natural definidos por seus apetites, que os determinam a agir e com os quais esforça-se pela própria conservação, embora não se admita nenhuma diferença entre os desejos oriundos da razão e os advindos de outras causas, sendo ambos efeitos da natureza (TP2/5).

Assim, Spinoza empreende sua refutação à tradição político-teológica, pontuando que “[...] a maioria crê que os ignorantes perturbam mais a ordem da natureza do que a seguem, e concebe os homens na natureza como um estado dentro do estado (*imperium in imperio*)”, baseados na noção de que a mente é, imediatamente, criada por Deus e de que o homem teria poder absoluto de autodeterminação e de fazer uso da reta razão. No entanto, contesta nosso filósofo, convocando aos ensinamentos da própria experiência, de que se estivesse no poder dos homens a escolha de viverem conduzido pela razão ou pelo desejo cego, todos escolheriam a primeira opção, quando o que acontece, de fato, é que são “**arrastados pelo seu prazer**” (TP2/6, grifos nossos).

Retomemos aqui a definição de soberba e medo, que nos serão muito úteis em seguida. A primeira “[...] é uma alegria que surge porque um homem faz de si mesmo uma estimativa acima da justa” (E3P26S), enquanto o segundo é “[...] uma tristeza instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa duvidosa” (E3P18S2).

Logo, chama-nos a atenção, novamente, para a inevitável naturalidade dos afetos humanos e seu papel no âmbito político, sendo a soberba comum aos dominadores, tendo estes que temerem ou serem terríveis e, quanto à verdade, muitas vezes é deturpada por seus

adversários ou são eles culpados, principalmente, quando o poder soberano está nas mãos de um ou de poucos, pela não observância do direito e da verdade nos processos jurídicos, mas por ocuparem-se somente na ampliação das riquezas. Do mesmo modo, o vulgo, dado aos extremos, ou teme ou é temido, sendo estupidez esperar da plebe atitudes com alguma verdade ou juízo correto, tendo em vista que os assuntos essenciais do estado são resolvidos à revelia deles, restando-lhe apenas especulações baseadas no pouco que lhe chega sobre esses assuntos pois, se pudessem moderar-se, assim como suspender o juízo, virtude rara, no que se refere as coisa de que não sabem muito, julgando, adequadamente, com base no pouco conhecimento que detêm seria, indubitavelmente, “[...] mais digno ela governar em vez de ser governada” (TP7/27).

Se recorrermos à *Ética*, também encontramos o medo e seu papel vinculante pois, considerando que os homens, em sua maioria, não vivem sob os ditames da razão, o medo leva os homens de ânimo impotente rumo à vinculação com os demais, pois se o vulgo não tem medo, deve ser temido. Também, humildade e arrependimento, embora não surjam da razão e não sejam virtudes, assim como o medo e a esperança, são afetos propiciadores de mais benefícios que malefícios, sendo mais fácil conduzir os homens detentores desses afetos a buscarem a condução da razão do que os destituídos deles (E4P54S).

Portanto, a política é indissociável dos afetos, sendo indispensável para o bom funcionamento da sociedade, a conciliação de ambos e a máxima compreensão deles, de modo que a cidade seja instituída e conduzida para garantir uma vida pacífica e segura para todos os seus cidadãos, possibilitando-lhes uma vida onde há, através da razão, a moderação dos afetos.

4.4 O duplo viés da liberdade humana: distinção e confluência necessária entre as liberdades

No intuito de compreender a confluência necessária entre a liberdade ética e a liberdade política no pensamento de Benedictus de Spinoza, se fez indispensável uma longa trajetória, atravessando a *Ética*, do início ao fim, além de visitar, constantemente, seus demais escritos, acompanhando sua dinâmica textual para compreender, dentre outros conceitos, a liberdade divina absoluta, o corpo, a mente, os gêneros de conhecimento, os afetos (bem como sua naturalidade), o *conatus*, a servidão e a liberdade humana.

Igualmente, foi necessária uma imersão sobre seus tratados políticos, para verificar as conexões existentes entre as liberdades humanas, partindo de conceitos os mais diversos, tais como os de: medo, esperança, superstição, direito natural, direito civil e Estado.

Enquanto a tradição filosófica defendia que o intuito da vida social era o bem comum, Spinoza alegou que o propósito da vida social era a garantia da liberdade individual, da paz e da segurança, sendo o bem comum não a finalidade, mas o “[...] efeito de uma política adequada aos interesses e costumes dos cidadãos que a instituíram” (Chauí, 1995, p. 75).

Spinoza foi um promotor do conhecimento, dando imensa contribuição filosófica, tendo elaborado suas obras com esmero, dedicação, coesão e originalidade, tornando-as fontes inesgotáveis de conhecimento e de descobertas. Logo, arremata que, na busca de ser livre nas duas instâncias possíveis ao homem, eticamente, isto é, a liberdade obtida pelo uso da razão, e politicamente, liberdade que tanto pode ser obtida na razão quanto na paixão, contanto que sejam respeitadas as instituições e leis civis.

A partir da observação da sociedade atual e das sociedades precedentes, reafirmamos o que já dissera Spinoza, como instigador do saber libertador, sobre haver predominância da passividade humana, ou seja, da servidão, quando, aos homens, lhes é natural a liberdade.

Acontece que, passar da servidão à liberdade exige esforço, uma busca constante pelo conhecimento, um fortalecimento contínuo do intelecto, pois a liberdade ética exprime o poder do corpo e da mente do homem enquanto causa adequada, assim como a liberdade política se exprime a partir do poder do *conatus* coletivo, estabelecido a partir das concessões e da obediência de servos e livres, sábios e ignorantes, servos e súditos.

Portanto, consideramos que o conhecimento é, na filosofia spinozana, o ponto de partida para a liberdade ética pois, enquanto sua privação provoca a diminuição da potência individual, sua presença enquanto conhecimento adequado é a via para o aumento da mesma que, unida à outras potências, formam a sociedade, cujos direitos comuns assegurarão a liberdade política.

4.4.1 O conhecimento como via para a liberdade ética e política: um projeto pedagógico implícito na filosofia spinozana

Não há que se duvidar, ao ler os escritos de Spinoza, sobre a relevância do conhecimento e do ensino na vida individual e coletiva. Ele foi, ao longo de sua vida, primeiramente, aprendiz, como todos os demais homens.

Ademais, Merçon (2016, p. 19-20, grifos nossos) nomeia a autoaprendizagem indicada por nosso filósofo, como educação de si ou autoeducação e que ele propõe uma aliança desta com o ensino do outro, “[...] como exercício atento, provedor, **até onde possível**”. A

pesquisadora destaca, também, que ensinar não implica, necessariamente, aprender, não havendo garantia alguma de que o que é ensinado será, de fato, aprendido. Sugere-nos também atenção para possíveis caminhos educativos que aumentem a potência de pensar, tais como: leituras, diálogos e pessoas. Oliveira (2016, p. 42) nos completa que “[...] não é meramente pela natureza em si mesma que aprendemos a pensar, mas por uma intervenção (educativa) dos outros homens”.

Ainda, mesmo que não seja, explicitamente, tema central da filosofia spinozana e que nosso filósofo não tenha tido vínculo profissional docente com nenhuma instituição de ensino, a educação tem lugar de destaque que pode ser facilmente avistado pelo atento leitor. Além do mais, o fato de Spinoza ter recusado o convite para ocupar a cátedra na Universidade de Heidelberg não significa que ele coloque a educação em segundo plano. Muito pelo contrário. Como nos assevera Miranda (2021, p. 110), trata-se de assegurar seu direito individual primordial: a liberdade de pensamento, ou seja, liberdade ética.

Não obstante, no *Tratado da Emenda do Intelecto*, já indica, antecipadamente, aquilo que irá desenvolver, mais detidamente, na *Ética* e em seus tratados políticos, no que concerne ao indivíduo e à sociedade, pontuando que o homem, individualmente, busca uma maior perfeição, sendo os meios para alcançá-la, o **verdadeiro bem**. No entanto, o **sumo bem**, é, se possível, desfrutar dessa natureza com outros homens. Não basta para ele estabelecer uma finalidade humana inatingível. Sendo assim, toma para si o fim de, individualmente, adquirir uma natureza mais perfeita e esforçar-se para que seja também alcançada por outros. Para tanto, primeiramente, é indispensável entender a natureza e somente alcançado esse objetivo, formar-se a sociedade almejada “[...] **para que o maior número chegue a isso do modo mais fácil e seguro**”, além de dedicar-se à Filosofia Moral, à **Doutrina da educação**, à Medicina e à Mecânica, sendo o fim de todas as ciências o alcance da “[...] **suma perfeição humana**” (TIE, §13-16, grifos nossos). Logo, a iniciativa de conhecer inicia-se no indivíduo, alcança a coletividade e retorna para as individualidades, com o intuito de alcançar mais homens, o que nos leva a considerar aqui, implicitamente, um projeto pedagógico de aprendizagem individual que se estende para a coletividade e retorna, mais facilmente, aos homens que ainda não a alcançaram.

Segundo Oliveira (2016, p. 36) a escrita do *Breve Tratado* “[...] foi, ao menos em termos mais formais e concretos”, a primeira experiência de Spinoza como educador, já que o escreve com o intuito de repassar aos seus amigos de Amsterdã sua filosofia.

Também, nos afirma Miranda (2021, p. 110) que até mesmo a troca de missivas entre Spinoza e seus correspondentes exigiam que ambos tivessem, por fundamento, princípios

comuns que viabilizassem um acentuado processo pedagógico, visando a instrução mútua. Esta se dá de diversas maneiras, seja pela partilha de textos e informações, abertura para questionamentos, elucidações de dúvidas, discussões e provocações. Podemos tomar, por exemplo, a carta 21, que nosso filósofo escreve a Blyenbergh em 1665, ficando claro que o propósito de aprendizado mútuo esperado através da troca de correspondências é inviável pelo fato de eles pensarem tão distintamente um do outro, “[...] não apenas sobre as consequências afastadas que se extraem dos primeiros princípios, mas sobre os próprios princípios” (Ep21). Ainda, Oliveira (2016, p. 39) nos confirma que essa correspondência consiste em uma desistência “[...] de uma empreitada pedagógica”.

Logo, segue aprendendo, conhecendo, ousando escrever, fundamentando sua filosofia, ensinando por meio de suas obras, sem deixar seu lugar discente para trás, aprendendo e ensinando, ensinando e aprendendo.

Assim, esse projeto pedagógico demonstra que a única via para o alcance da liberdade é o conhecimento verdadeiro que, irremediavelmente, requer exímio esforço individual. No entanto, é possível que a sociedade auxilie, facilitando o acesso ao conhecimento, valorizando a ciência e propagando-a.

Ainda, Meyer (2015, p. 33), apresentando os *Princípios da Filosofia Cartesiana*, já dizia da unanimidade na preferência do método matemático por parte de todos os que pretendiam deter um conhecimento superior ao do vulgo, utilizando-se do caminho mais correto e seguro, com o intuito de apurar e **propagar** as ciências, interpelando e **ensinando** a verdade. Aliás, essa obra havia sido, inicialmente, conteúdo ministrado por Spinoza a um discípulo e, posteriormente, a pedido de amigos, autoriza sua publicação.

Inquestionavelmente, o ponto de partida do projeto pedagógico spinozano encontra-se no conhecimento, que percorre toda a filosofia de Spinoza e, além disso, nos chama a atenção, demasiadamente, o uso de diversos vocábulos intimamente associado à educação, tais como: conhecimento, razão, ciência, educar e doutrina. Contudo, o que mais nos inquieta é o verbo latino *docere*, que significa ensinar e que, assim como o conhecimento, perpassa toda sua filosofia, em suas mais diversas conjugações, tais quais: ensina, ensinam, ensinamos, ensinou-lhes e ensinaram.

Aliás, até mesmo a maneira como ele estrutura suas obras e, especialmente, aquelas que são mais densas, a *Ética* e o *Tratado Teológico-Político*, pode-se perceber o zelo e a preocupação em garantir um sequenciamento didático.

Sobre o conhecimento, já vimos, mais detidamente, ao analisarmos a parte II da *Ética*. Lembremos que enquanto “o conhecimento de primeiro gênero é a única causa da

falsidade”, os conhecimentos de segundo e terceiro gênero são, necessariamente, verdadeiros (E2P41) e somente “o conhecimento de segundo e terceiro gênero [...] nos **ensina** a distinguir verdadeiro do falso (*docet nos verum a falso distinguere*)” (E2P42, grifos nossos). Já na parte III, nos deparamos com o ensino da experiência, dentre os quais: “assim, a própria experiência ensina, não menos claramente que a razão (*ita ut ipsa experientia non minus clare, quam ratio doceat*) [...] também que as **decisões da mente** nada mais são do que os próprios apetites [...]” (E3P2S, grifos nossos). Logo, o conhecimento ensina, seja ele de qual gênero for, embora somente os de segundo e terceiro gênero ensinem a diferenciação entre aquilo que é verdadeiro e aquilo que é falso.

Também na *Ética*, nos deparamos com aquilo que Spinoza chamara de verdadeiro bem no *Tratado da Emenda do Intelecto*, agora nominado como bem supremo da mente, a saber, o **conhecimento de Deus** (E4P28, grifos nossos). No entanto, enquanto compreender é “[...] a virtude absoluta da mente”, compreender Deus é o que de mais supremo ela pode conhecer (E4P28D), sendo este supremo bem comum a todos os homens, que podem desfrutar deles igualmente, na medida em que o buscarem (E4P36), ou seja, inteligência, virtude ou felicidade são, igualmente, propiciadas por Deus a todos (TTP3, 50).

No capítulo 9 do apêndice da parte IV, constata-se que nada tem maior utilidade para o homem de modo a assegurar a própria conservação e a usufruir de uma vida sob a condução da razão do que outro homem também guiado por ela e, já que não se conhece dentre as coisas singulares nada que lhes seja superior, “[...] em nada pode, cada um, mostrar melhor quanto valem seu engenho e arte do que em **educar os homens** (*hominibus ita educandis*) para que vivam, ao final, sob a autoridade da razão” (E4Ap/9, grifos nossos).

Rememoremos. O que é beatitude e qual sua origem? É a virtude (E5P42), ou seja, é “[...] o **amor para com Deus**”, advindo da ciência intuitiva, terceiro gênero de conhecimento (E5P42D, grifos nossos). Logo, a beatitude é a virtude, o conhecimento de Deus, o amor à Deus, a felicidade, a liberdade, oriunda do conhecimento verdadeiro.

Sobre esse terceiro gênero de conhecimento, nos arremata Deleuze (2009, p. 61-62, grifos nossos) que já não se trata de alegria, mas de beatitude, tendo ocorrido a passagem das noções comuns a uma “terceira esfera do mundo: o **mundo das essências**, [...] mundo de intensidades puras”.

Porém, como já vimos, demasiadamente, não basta ao homem alcançar a virtude, libertando-se sozinho, eticamente, pois, como nos diz Spinoza do *Tratado Teológico-Político*, “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” (TTP3, 44,

grifos nossos). Portanto, o homem livre, eticamente, não deseja sê-lo sozinho, esforçando-se também para a liberdade dos outros, em direção a uma liberdade também política, viável para todos.

Também, para que o homem alcance e realize os objetivos que deseja, “[...] **tanto a razão como a experiência ensinam** (*ratio & experientia docuit*) que não há processo mais seguro para atingir tais fins do que fundar uma sociedade com leis fixas, ocupar uma determinada região [...] e congregar forças” (TTP3, 47, SO3, grifos nossos).

E o discurso sobre o ensino não para. Quando Spinoza esbarra com a epístola de Paulo aos Romanos, primeiro, alarma-se com a justificativa à regalia judaica, por terem a confiança de Deus para receber seus ensinamentos⁵⁹, o que parece-lhe entrar em oposição ao que o nosso filósofo pretendia demonstrar, sobre a não exclusividade dos judeus enquanto povo de Deus. No entanto, observando os ensinamentos da doutrina paulina como um todo, “[...] não encontramos nada que repugne ao que **nós dizemos**: pelo contrário, **ele ensina o mesmo que nós aqui ensinamos** ([...] *nihil inveniemus, quod nostrae huic doctrinae repugnet, sed contra eadem, quae nos hic docere*)” (TTP3, 54, SO3, grifos nossos).

Dito isso, embora saibamos não ser a educação o escopo da filosofia spinozana, nos vemos impelidos a defender que há uma doutrina educacional intrínseca em suas obras, tendo em vista toda a sua preocupação em ensinar sobre Deus e sobre as coisas, sobre o conhecimento e a liberdade, sobre os afetos, sobre a política e sobre as ciências.

Ademais, novamente, as ciências encontram-se em destaque, agora somada às artes, como “[...] **sumamente necessárias à perfeição da natureza humana e à sua beatitude**”, enquanto a sociedade é destacada como “[...] extremamente útil e até absolutamente necessária” (TTP5, 73, grifos nossos).

Aliás, até mesmo no que concerne à validade ou nulidade dos contratos firmados a partir das alianças entre nações, ao desaparecer o fundamento que os validou, seja por perigo ou interesse, o contrato é finalizado, “[...] como também **ensina** a experiência” (TTP16, 196, SO3, grifo nosso).

Todavia, embora a experiência ensine, assim como a razão também o faz, o indivíduo enquanto civil também pode ensinar, pois tem o poder de pensar, julgar e expressar tudo, contanto “[...] que **se limite só a dizer ou a ensinar e defenda o seu parecer unicamente pela razão**, sem fraudes, sem cólera, ódio (*modo simpliciter tantum dicat vel doceat, & sola ratione, non autem dolo, ira, odio*) [...]”. Spinoza inclusive exemplifica que, caso um cidadão

⁵⁹ Cf. Romanos 3:1-2.

considere que alguma lei civil está em desacordo com a razão, deve colocá-la diante dos poderes soberanos, a quem compete a promulgação e a revogação das mesmas, fazendo isso como um bom servidor do estado e não como um agitador, através de acusações e subversões (TTP20, 241, SO3, grifos nossos). Logo, ele aprende com os conhecimentos de primeiro, segundo ou terceiro gênero, mas só pode ensinar a partir da égide da razão, aprendendo com a experiência sem limitar-se a ela.

Ainda no *Tratado Político* as elucubrações sobre o ensino persistem. Embora critique os políticos que, mais habilidosos, que sábios, preparam armadilhas aos homens ao invés de tratarem dos interesses públicos, Spinoza enfatiza que “**a experiência, na verdade, ensinou-lhes** (*docuit nimirum eosdem experientia*) que, enquanto houver homens, haverá vícios”, além de que seus escritos sobre política são melhores do que os dos filósofos. Arremata: “**dado, com efeito, que tiveram a experiência por mestra, não ensinaram** (*experientiam magistram habuerunt, nihil docuerunt*) nada que se afastasse da prática” (TP1/2, SO3, p. 273-274, grifos nossos).

Porém, embora os homens possam aprender com a experiência, que já sabemos se tratar de um conhecimento de primeiro gênero, os homens podem mais. Podem aprender com a razão: “[...] **a razão não ensina nada contra a natureza** (*ratio nihil contra naturam docet*), [...] **a razão ensina** absolutamente a procurar a paz (*ratio omnino docet pacem quarere*)” (TP3/6, SO3, p. 286, grifos nossos).

Além disso, há dura crítica às universidades financiadas pelo estado aristocrático pois, nestes termos, “[...] instituem-se não tanto para cultivar os engenhos como para os **coartar** (*non tam ad ingenia colenda, quam ad eadem coercenda istituuntur*)”, diferentemente da república livre, onde tanto as ciências quanto as artes serão muito bem preservadas ao ser concedida a qualquer um que solicite “[...] autorização para ensinar publicamente (*concedatur publice docere*), à sua custa e com risco da sua fama. Reservo, no entanto, estas e outras coisas semelhantes para outro lugar” (TP8/49, SO3, p. 346, grifos nossos). Todavia, não se trata aqui de um discurso contra a educação ou às instituições educacionais, mas, sobretudo, evidencia a preocupação com o fato de as instituições civis que deveriam garantir os direitos civis, dentre os quais a liberdade ética e política, acabam por refreá-las. Além do mais, Spinoza indica sua pretensão de falar mais sobre o assunto em outro lugar, que acreditamos se referir ao último capítulo do *Tratado Político*, sobre a democracia, que ficou, infelizmente, inacabado.

Em tempo, o verbo *coercere*, acima citado, é o mesmo utilizado na *Ética* para se referir ao efeito da paixão de refrear a potência: “por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou **refreada** (*coercetur*),

e, simultaneamente, as ideias dessas afecções” (E3Def3, grifo nosso). Logo, assim como as paixões podem refrear a potência humana individual, que é aumentada através do conhecimento, as instituições civis podem, ao invés de promoverem as liberdades humanas, refreá-las.

No entanto, vale ressaltar que não pretendemos aqui estabelecer, forçosamente, uma teoria da educação na filosofia spinozana, tratando-se apenas de uma análise parcial sobre um projeto pedagógico aí implícito, mas, objetivamos sim refletir e provocar no leitor alguma inquietação que o conduza para um maior aprofundamento desta pauta.

Ademais, não há nenhum pioneirismo de nossa parte ao discorrer sobre Spinoza e a educação pois, já em 1911, o educador William Louis Rabenort publica *Spinoza como Educador (Spinoza as Educator)*, texto que ele havia submetido atendendo requisito da Faculdade de Filosofia da Universidade de Columbia para concluir seu doutoramento, apresentando algo novo até então: “um primeiro encontro, metuculoso e atento, das ideias de Spinoza com o campo da educação” (Merçon, 2016, p. 16). Também sobre esse livro nos acrescenta Oliveira (2016, p. 27) que o objetivo do autor não é oferecer uma imagem do filósofo Spinoza como educador “[...] mas uma ideia que possa ser trabalhada, pensada e desenvolvida pela prática educativa”. Assim, não temos em Spinoza mais uma teoria da educação mas, um projeto pedagógico a ser experimentado.

Sobretudo, a liberdade humana é uma liberdade relativa, não contrastante com a liberdade absoluta, já que o homem é parte de Deus, cuja liberdade é absoluta. Assim, o homem nasce ignorante, e não nasce nem livre nem civil. Porém, através do conhecimento, como já nos é sabido, afasta-se da ignorância e pode tornar-se livre, ao passo em que também podem, fazer-se civis unindo sua potência individual à outras potências, formando uma potência coletiva que possa lhe assegurar a liberdade humana, ética e política.

Portanto, refletir sobre as questões elencadas nas obras de Spinoza e analisadas nesta tese trazem à tona discussões desafiadoras para os leitores, tanto em sua singularidade quanto em sua multiplicidade, com o propósito de contribuir na formação de cidadãos mais críticos, mais participativos e mais capazes de tomarem suas decisões com coerência e sensatez, como cidadãos verdadeiramente mais livres, habituados à virtude, agindo mais e padecendo menos às intempéries da fortuna, já que, como nos constata Chaui (2011, p. 202), assertivamente, “[...] a liberdade é uma conquista da fortuna no próprio campo da fortuna”.

4.4.2 O duplo viés da obediência política

A obediência é aquela que nos propicia compreender a confluência necessária entre a liberdade ética e a liberdade política, já que é ela a via fundamental para a manutenção da liberdade política. Se retornarmos a Aristóteles (2009, p. 16, grifo nosso), podemos encontrar a apresentação do homem como “[...] naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade” sendo “[...] aquele que, por instinto e não porque qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, incapaz de se submeter a qualquer **obediência**”.

Em Santo Agostinho, no capítulo XXXV da obra *A Natureza do Bem*, ele argumenta que a árvore, citada no livro de *Gênesis*, nas *Escrituras*, não foi proibida por ser má, mas para demonstrar “[...] que a alma racional não tem por natureza ser independente”, sendo bom ao homem a condição de submissão (obediência) a Deus pois, em caso contrário, haveria de experimentar a pena do pecado, conhecendo a distinção “[...] entre o bem da **obediência** e o mal da desobediência” (Agostinho, 2005, p. 47, grifo nosso).

Mencionando Hobbes, brevemente, temos em sua filosofia a relação política como uma relação de obediência, sendo esta primordial, onde alguém manda e alguém. Ele considera a liberdade individual como prejudicial para a manutenção da obediência do súdito ao soberano.

Já em Spinoza, sendo o homem um sujeito potente, tem direito natural à plena liberdade de opinião, podendo dizer, fazer e ter tudo o que desejar. Todavia, no direito civil, a relação política é uma relação de efetuação da potência, sendo a obediência secundária (Deleuze, 2009, p. 120). Enquanto, no direito natural, a obediência é optativa, no direito civil, embora secundária, é indispensável, já que é a partir das leis civis do estado que se fortalece o *conatus* coletivo.

Aliás, a obediência, na perspectiva spinozana, se apresenta, no *Tratado Teológico-Político*, em seu capítulo V, com uma dupla face ou dupla identidade. Destaca-se que, se todos os homens, naturalmente, desejassem somente o que a razão ensina, não haveria necessidade de lei, não havendo lugar para a obediência em tal sociedade, “[...] bastando apenas fornecer aos homens os **verdadeiros ensinamentos morais**”. Porém, ao contrário, embora todos procurem o que lhe seja útil, não costumam fazê-los segundo os ditames da razão, desejando as coisas “[...] por capricho ou paixão”. Logo, tendo em vista a vida miserável, rude e bárbara em que vivem os homens que não contam com organização política, embora, ainda assim, haja entre eles alguma colaboração mutual, não se admite possível à nenhuma sociedade manter-se sem poder, força e leis moderadoras e coibidoras dos desejos e impulsos desmedidos dos homens (TTP5, 73-74, grifos nossos). Adiante, vemos que os homens nascem ignorantes e que, ainda que munidos de boa educação, veem passar boa parte de suas vidas até que conheçam

“[...] o verdadeiro modo de viver” e tenham se habituado à virtude (TTP16, 190, grifos nossos).

Ainda, considerando o constrangimento provocado pelo medo e pela esperança, discorre sobre a intolerância da natureza humana a uma coação total, constatando que um poder mantido por violência não tem durabilidade, enquanto um poder mantido com moderação é durável, “porque o que os homens menos suportam é estar submetido aos seus semelhantes e ser comandado por eles”. Neste ponto, descreve as formas de governo sem nomeá-las, citando: o poder que se encontra nas mãos de todos, “[...] se isso for possível”, onde cada um obedece a si e não aos outros, a saber, a democracia; o poder nas mãos de alguns, nomeadamente, aristocracia; e o poder nas mãos de um, designadamente, monarquia, tendo este que deter “[...] 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”. Logo, independente do regime político vigente, as leis devem ser formuladas com o intuito de que os homens, almejando algum bem, se sintam mais constrangidos pela esperança que pelo medo, de modo que obedeçam, satisfatoriamente, as leis (TTP5, 74).

Dito isso, a obediência é definida como a execução de “[...] ordens emanadas da autoridade de quem manda” (TTP5, 74). Ao instituir-se esse poder supremo, todos devem-lhe obediência total, ainda que as ordens advindas dele sejam absurdas pois, lembremo-nos, a razão nos ensina que devemos escolher sempre o mal menor. No entanto, ordens absurdas são raras porque acabam por colocar em risco a manutenção do poder, o que leva as autoridades soberanas a, precavendo-se e conservando-se, zelarem pelo bem coletivo e guiarem tudo mediante os princípios da razão. Além do mais, no estado democrático os absurdos são menos receados, porque não se concebe possível que a maior parte dos homens reunidos possam concordar com algo absurdo e também porque o “[...] fundamento e finalidade da democracia [...] é 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, 193-195).

Além disso, compete aos súditos a execução das ordens das autoridades soberanas e Spinoza não ignora o fato de que essa obediência retira, em parte, a liberdade do súdito pois, “[...] só é livre aquele que sem reservas se deixa conduzir unicamente pela razão”. No entanto, por obedecer, o súdito não se torna, automaticamente, escravo, já que seu estado de liberdade ou escravidão dependem da finalidade de sua ação que, se lhe for útil, mantém sua liberdade e, em caso contrário, mantém sua escravidão e inutilidade (TTP16, 194). Logo, embora a obediência do súdito não seja a expressão máxima da liberdade humana, também não é a negação ou ausência dela.

Ademais, assim como o homem mais livre é aquele conduzido pela razão, como já pudemos verificar em diversas passagens das obras de nosso filósofo, conferimos no *Tratado Teológico-Político* que a república mais livre é a que baseia suas leis na razão, o que oportuniza a cada homem que assim o desejar, ser livre, sendo conduzido pelos ditames da razão, cabendo a cada um decidir se obedece como escravo, cumprindo as ordens por obrigação, ou se obedece como súdito, cumprindo as ordens por saber-lhes útil ao bem comum, o que, por consequência, é útil para si mesmo (TTP16, 195).

Dito isso, Spinoza justifica, duplamente, o fato de ter se dedicado, no capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*, à democracia, em detrimento dos outros regimes, primeiramente, por parecer-lhe ser o mais natural dos regimes e aquele “[...] que mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a cada um” e, depois, por ser o que melhor se adequa ao objetivo a que ele se propõe, que consiste em “[...] mostrar a utilidade para o Estado da manutenção da liberdade” (TTP16, 195).

Aliás, acreditamos também ser possível traçar um paralelo dos tipos de obediência anteriormente mencionados, a saber, a do súdito e a do escravo, com o *Tratado Político*, onde Spinoza diz que cabe aos homens guiados por direitos comuns executarem o que lhes for ordenado pelos seguintes motivos: consenso comum ou coação pelo direito (TP2/16).

Todavia, considerando que no estado de natureza, nada é proibido (TP2/18), o contrário da obediência só é concebível no estado civil. Estamos nos referindo ao pecado, onde o bom e o mau são determinados baseando-se no direito comum do estado, ou seja, em definição, o pecado é “[...] o que não se tem o direito de fazer ou o que é proibido no direito; a **obediência**, porém, é a **vontade constante de cumprir aquilo que é bom segundo o direito** e que, segundo o decreto comum, deve fazer-se” (TP2/19, grifos nossos). Adiante, repete a definição de obediência, como “[...] a vontade constante de executar aquilo que, pelo decreto comum da cidade, deve ser feito” (TP5/4). Além disso tanto o pecado quanto a obediência, tanto a justiça quanto a injustiça, só podem ser concebidas no estado (TP2/23).

Igualmente, na carta 19, também surge a questão do pecado, onde ele afiança que o pecado não pode existir, nada tem de positivo, carrega em si, unicamente, sinais de imperfeição e não exprime realidade alguma, o que pode ser exemplificado pela decisão de Adão de consumir do fruto proibido, que não pode ser considerada, em si mesma, um mal e não pode ter desagradado a Deus, já que nada é contrário à lei divina (Ep19).

Esse revés de Spinoza, banindo, novamente, o pecado do campo ontológico e o conservando apenas no campo político também aconteceu na *Ética*, onde ele estabeleceu que, no estado natural, o homem preocupa-se apenas com o que lhe é útil, sendo “[...] tudo de todos”.

Pega então o pecado como exemplo, não podendo este ser concebido no estado natural, mas apenas no estado civil. O que é, então, o pecado? É uma desobediência. E o mérito? É a obediência. Com isso Spinoza quer concluir que pecado e mérito, assim como justo e injusto, “[...] são noções extrínsecas e não atributos que expliquem a natureza da mente” (E4P37S2).

Ainda, enquanto o homem conduzido pelas paixões obedece por medo, o homem conduzido pela razão obedece por seu esforço de conservar-se em conformidade com os ditames da razão (E4P73D).

Ademais, enquanto a imaginação conduz o homem a permanecer sob a gerência de si mesmo, submisso às paixões tristes, a razão o conduz ao reforço das paixões alegres, ao aumento do *conatus* e à busca da paz, que só pode ser obtida se os direitos comuns da cidade permanecerem inviolados. Ainda, quanto mais o homem for conduzido pela razão, mais livre será, observando mais frequentemente os direitos da cidade e obedecendo ao poder soberano (TP3/6).

A despeito de ter afiançado, no *Tratado Teológico-Político*, que as regras da natureza são as mesmas, tanto para os sábios quanto para os ignorantes, Spinoza encerra a *Ética*, nos atestando a superioridade de um em relação ao outro, sendo o sábio “[...] consciente de si mesmo de Deus e das coisas”, ao passo que o ignorante vive “[...] quase inconsciente de si mesmo, de Deus e das coisas”. Logo, a via para gozar “[...] da verdadeira satisfação do ânimo”, nunca percorrida pelo ignorante e sempre trilhada pelo sábio, parece árdua, difícil e rara, mas pode ser encontrada (E5P42S).

Além disso, a carta 19 também nos fala da perfeição divina e de que as coisas, no que se inserem os homens, na medida em que tem mais perfeição, mais participam do divino e mais expressam a perfeição divina, sendo os bons mais perfeitos que os maus, já que estes, diferentemente dos bons, “[...] não possuem **o amor de Deus que decorre do conhecimento**”, sendo os bons servidores divinos que servem cientes do seu serviço, tornando-se mais perfeitos ao servir, enquanto os maus, por não conhecerem a Deus, servem como instrumento inconsciente, destruindo-se enquanto servem (Ep19, grifos nossos). Logo, essa servidão consciente e inconsciente, do mais perfeito e do menos perfeito, respectivamente, nos reporta à obediência do servo e do súdito citadas no *Tratado Teológico-Político* e, ainda, ao sábio e o ignorante, o homem servo e o homem livre, da *Ética* e do *Tratado Político*.

Sobre os signos e a sociedade, Deleuze (2009, p. 147-148, grifo nosso), arremata que, em virtude da compreensão limitada do homem, Spinoza admite a necessidade vital do primeiro para a instauração da segunda, especulando que se existe “um domínio simbólico, é o da ordem, do comando e da **obediência**”, tratando-se do domínio dos signos, em detrimento do

domínio do conhecimento, das relações, das expressões únicas. Também sobre essa dicotomia entre conhecimento e obediência, Sévérac (2009, p. 17) nos diz que o projeto da *Ética* é a proposição de “uma ética do conhecimento, que certamente se distingue de uma moral da obediência”

Logo, para nosso filósofo, o cidadão ou súdito mais livre, eticamente, seria aquele guiado pela razão, conhecedor de seus afetos, pois, quanto mais os conhece, menos a mente padece. Ser livre, eticamente, é, portanto, usufruir, livremente, de sua faculdade de raciocinar, não sendo necessário e nem possível que o homem tenha que se desfazer dela para viver a paz social.

Destarte, o homem sábio, mais livre, é o súdito, que obedece às leis civis, livremente, por consenso, porque conhece as coisas por suas causas, é conduzido pelos ditames da razão e é cômico da necessidade da obediência para abonar a união de potências, assegurando, assim, sua liberdade ética (liberdade de pensar) e política (liberdade de expressão e de ação).

Por sua vez, o homem ignorante, menos livre, é o servo, que obedece às leis civis, coercitivamente, por medo, não detendo o conhecimento das coisas, sendo conduzido pelo desejo cego, de modo que não garantiu para si mesmo a liberdade ética e, embora tenha assegurada sua liberdade política pelo direito comum, não a exerce, propriamente, mantendo-se na servidão ética e política, padecendo mais e agindo menos, coagido, alienado, arrastado pelas paixões.

Portanto, cada homem pode assegurar para si, através do conhecimento, a liberdade ética, assim como o estado civil pode garantir, por meio do direito comum, a liberdade política de todos. Aliás, a liberdade ética impulsiona a liberdade política e esta assegura àquela. Ser livre é preciso!

4.4.3 O mais natural dos regimes: passagem da democracia parcial à democracia total, “se isso for possível”

Sabemos que Spinoza ocupa-se, em seus tratados políticos, de explicar três formas de governo: democracia, aristocracia e monarquia, que representam, respectivamente, o poder nas mãos de todos, de alguns e de um.

Ainda, acompanhamos a definição de obediência descrita no capítulo V do *Tratado Teológico-Político*, como ordens advindas da autoridade mandante, não havendo lugar para a obediência em uma sociedade cujo poder está nas mãos de todos, isto, é, na sociedade descrita

um pouco antes e que conhecemos por democrática, onde ele também ressalta: “[...] **se isso for possível**” (TTP5, 74), sendo o estado democrático o mais natural dos regimes (TTP16, 195).

Igualmente, depois de haver discorrido, dedutivamente, sobre as formas de governo, escreve o último capítulo do *Tratado Político*, que ficou inacabado, estabelecendo como objetivo geral deste tratar, também dedutivamente, do “[...] terceiro e **totalmente absoluto estado** (*omnino absolutum imperium*), a que chamamos democrático” (TP11/1, grifos nossos). Ainda, Chaui (2003, p. 236) chama-nos a atenção para o fato de, assim como a liberdade ética está no encerramento da *Ética*, democracia está no desfecho do *Tratado Político* e acrescenta:

[...] A democracia encontra-se no final do percurso dedutivo como a mais natural e concreta forma da existência política porque nela **cada um é cidadão** (fundador da lei), **súdito** (obediente à lei), **dirigente** (atualiza a lei em suas decisões) e **dirigido** (realiza as decisões emanadas da lei).

Embora possam ser concebidos vários gêneros de estado democrático, Spinoza delimita seu propósito, que é tratar “[...] 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 a jurisdição de si próprios e vivem honestamente” (TP11/3, grifos nossos).

Ademais, nosso filósofo considera, como já vimos, o estado democrático como o regime político que está mais de acordo com o direito natural, já que é o único que sacia o desejo natural do homem de governar sem ser governado pois, nele, o direito, tanto do governante, quanto do governado é a potência de cada um para realizar seu desejo. Assim, Chaui (2003, p. 181, grifos nossos), ao analisar as obras de Spinoza, conclui que a democracia “[...] **não é a boa sociedade conforme à razão**. É apenas aquele sistema de potências sociais e poderes políticos em que melhor se concretiza o desejo de liberdade ou de ser *sui juris*”.

Ora, também verificamos que a obediência possui dupla identidade: aquela que podemos classificar como externa: obediência do servo, exigida como submissão; e interna, obediência do súdito, guiada pelo conhecimento, a partir do uso da razão.

Aliás, quando o poder do estado se concentra, absolutamente, nas mãos de um, temos o estado monárquico, de onde emanam as ordens que devem ser obedecidas, estando os homens, absolutamente, submetidos a esse poder. No entanto, se o poder se concentra nas mãos de alguns, temos o estado aristocrático, poder que, embora parcial, já que mais distribuído, ainda é emanador das ordens a serem obedecidas, estando os homens submetidos a elas. Em ambos os estados a obediência tem primazia para o seu devido ordenamento.

Porém, temos o estado democrático, onde o poder do estado se concentra nas mãos de todos ou, poderia se concentrar! Há a democracia que conhecemos e chamamos de parcial, onde, embora o poder pudesse estar concentrado nas mãos de todos, onde a obediência seria desnecessária, na prática, como já nos alertou Spinoza, a maioria dos homens, por desconhecimento, se rendem aos desejos cegos enquanto alguns poucos esforçam-se em trilhar o caminho da liberdade, empenhando-se para viver segundo os preceitos da razão, porém, sujeito às ordens de um estado democrático parcial, sendo para eles a obediência apenas secundária, embora a maioria opta por ter-lhe como primária, sendo coagidos a obedecer, assim como no estado monárquico e aristocrático.

Sobretudo, política e ética estão inteiramente imbricadas e, como nos arremata Lenoir (2019, p. 125): “A ética espinosista consiste em passar da impotência à potência, da tristeza à alegria, da servidão à liberdade. [...] A questão da liberdade está no coração do projeto de Espinosa”. No entanto, a liberdade é, por vezes, vista pelos poderes soberanos de maneira equivocada, como uma ameaça à sua manutenção, o que os leva, como nos alerta Deleuze (2009, p. 53), a preferirem que os sujeitos sejam tristes, já que a tristeza arruína o homem e não os torna mais sábios.

Consideremos que Spinoza já inicia o *Tratado Político* criticando uma política quimérica, utópica e o que sugerimos aqui não entra em desacordo com isso. No entanto, seria sim, um longo percurso individual e coletivo para possibilitar o alcance de um estado onde as paixões permanecem, mas não tomam as rédeas, sendo sempre remediadas pela razão.

Portanto, considerando que o homem, consensualmente, junta sua potência à outras, formando uma conjugação de potências, parece-nos, de fato, ser a democracia o garante de liberdade pois, se todos os cidadãos de um estado democrático parcial passassem da servidão à liberdade, seguindo o projeto pedagógico implícito na filosofia spinozana, haveria, simultaneamente, a passagem para um estado democrático total, onde a obediência, dantes definida, não teria mais lugar, assim como as leis, sendo todos, ativamente, participantes do poder. Assim, neste estado democrático total não haveriam para seus partícipes, ordens fixadas pela exterioridade, seguindo todos os ditames da razão, fazendo uso dos remédios para os afetos, moderando-os, sendo livres, ética e politicamente.

5 CONCLUSÃO

A *Ética* de Spinoza, nos traz a questão da liberdade divina e da liberdade humana na perspectiva ética. Nela, como em seus demais escritos, ele nos desafia a conhecermos a Deus, a nós mesmos e as coisas, já que é somente através do conhecimento adequado que: somos menos passivos e mais ativos; somos menos tristes e mais alegres; padecemos menos e agimos mais; somos menos servos e mais livres, passando da tristeza à alegria e desta para a beatitude. Logo, indica-nos um caminho promotor do conhecimento verdadeiro e de seu caráter libertador.

É nesta busca pelo conhecimento que, enquanto modos existentes, maneiras de ser da substância infinita, partes de Deus, nos aproximamos mais Dele, O conhecemos e O amamos. Ainda, não podemos passar a uma menor perfeição até zerá-la e também não podemos atingir a máxima perfeição, pois somente Deus, que não pode ser coagido, é sumamente perfeito e livre. Sendo assim, enquanto a liberdade divina é absoluta, a liberdade humana é parcial, considerando que o homem é somente parte de Deus.

Que esta aproximação humana, embora apenas parcial, da perfeição e da liberdade, além do árduo caminho proposto pela razão, não nos desestimore de mantermo-nos firmes no propósito de conhecermos mais, cientes do papel emancipador e agregador do saber e da satisfação do ânimo alcançada através dele.

Inevitavelmente, somos e seremos afetados por causas exteriores. Porém, à medida que nosso conhecimento sobre a causa das coisas se amplia, menos somos afetados pelos afetos tristes e mais somos tomados de afetos alegres.

Ainda, vimos que o homem pode, quanto à sua potência, existir de duas maneiras, em dois polos distintos: eticamente, conduzido pela razão, sendo mais potente, detendo o conhecimento adequado, sendo senhor de si mesmo, indo além da alegria, alcançando a tão almejada felicidade, desfrutando uma vida de beatitude, ao passo que, guiado pelas paixões e escravizados por elas, é impotente, inconstante, movido para diversos lados, aprisionado na condição de servo. Logo, a distinção entre o homem sábio e o ignorante não está em sua potência, mas nos afetos.

Destarte, a condição de impotência pode mudar, a partir do aumento da potência. E como o homem pode aumentar a sua potência? Através do conhecimento, fazendo a passagem simultânea pelos três gêneros de conhecimento: indo da imaginação à razão e desta à ciência intuitiva. Logo, não há uma ruptura entre eles, mas uma passagem de um ao outro, sendo a via segura através da qual o homem aproxima-se de Deus, único ser verdadeiramente livre, conhecendo-O e amando-O.

Sendo assim, o ápice da liberdade humana se dá por meio do segundo gênero de conhecimento, a razão, sendo a plena liberdade ética alcançada ao passar para o conhecimento de Deus e das coisas, de um olhar para si, de uma observação para dentro, de um conhecer-se, de uma visão minuciosa do eu, de uma ampliação do alcance da lente da introspecção, da apreciação do nosso próprio interior, do reconhecimento individual como parte de um todo, que leva o homem a desejar para o outro a liberdade que ele detém.

Já os tratados políticos de Spinoza, designadamente, *Tratado Teológico-Político* e *Tratado Político*, revisitam a *Ética*, retomam muitas de suas questões e nos conduzem para a compreensão da liberdade humana na perspectiva política.

Sobretudo, é a partir da união das potências individuais humanas que se institui a sociedade, que consiste, então, em uma união de potências, passando a ser uma potência coletiva, potência da multidão, comprometida em assegurar os direitos da coletividade, garantindo-lhes a paz, a segurança e aquele que é o fim último do estado, a liberdade, podendo cada homem ser livre para pensar, isto é, usufruir da sua liberdade ética, mas, também, livre para se expressar e agir, isto é, usufruir da sua liberdade política.

Logo, a partir da união de potências o poder soberano fica sob a responsabilidade de todos, de alguns ou de um, a depender do regime estabelecido, a saber, democracia, aristocracia ou monarquia, sobre os quais Spinoza discorrerá nos tratados políticos.

Todavia, já que não se pode ignorar os afetos no âmbito político, é preciso considerar a relevância de uma união de potências detentoras de conhecimento que, obviamente, garantirão um estado mais forte, mais potente, onde há a preocupação de que mais homens sejam conduzidos mais pela razão, usufruindo de mais sabedoria, felicidade e liberdade.

Contudo, tendo em vista que a maioria das pessoas, apesar de poder passar ao segundo e terceiro gênero de conhecimento, optam por manter-se em uma vida de sujeição às paixões, inadequada e movida pelo conhecimento de primeiro gênero, imaginativo, encontra-se na dupla identidade da obediência uma confluência necessária entre as liberdades humanas, ética e política, onde o súdito obedece incitado pelas paixões e o cidadão obedece por saber ser a melhor opção para assegurar a paz, a segurança e a liberdade, já que várias potências podem mais que uma.

Ainda, há, na filosofia de Spinoza, um projeto pedagógico implícito, um movimento de libertação individual e coletiva. Assim como o homem pode ser mais livre ou menos livre, do mesmo modo, o estado, sendo o conhecimento a via condutora do homem à liberdade, de igual modo, o estado é mais livre quando constituído de mais homens sábios, que desejam aos

outros aquilo de bom que experimentam, não bastando-lhes conhecer, já que são impelidos pelo desejo a ensinar do que conhece aos outros, a expressar o que sabe, além de agir em conformidade com o conhecimento, aprendendo e ensinando, seja por meio de palavras ou ações, sendo aprendizes e mestres, discentes e docentes da salvação, beatitude ou liberdade.

Diante de tudo que foi exposto, conclui-se que o homem se torna livre, eticamente, liberdade de pensamento, a partir do conhecimento verdadeiro, e que se torna livre, politicamente, liberdade de expressão e ação, a partir da união de potências individuais, estabelecendo-se uma potência coletiva. Todavia, embora a liberdade política seja assegurada aos sábios e aos ignorantes, o exercício dela, tanto de expressão quanto de ação, deve ser regido pela razão, com o intuito de evitar dissensões, guerras e até mesmo a destruição do estado. Logo, se o caminho da razão é árduo, não deixa, ainda assim, de ser acessível para todos e, considerando que a democracia é o mais natural de todos os regimes, se os homens, todos, fossem conduzidos mais pelos ditames da razão, haveria a passagem de uma democracia parcial para uma democracia total, onde a obediência não teria mais lugar, já que todos estariam, ativamente, como detentores do poder, regidos por suas próprias interioridades racionais.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **A Natureza do Bem**. Tradução Carlos Ancêde Nougué. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.
- AGOSTINHO, Santo. **O Livre-Arbítrio**. Tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística)
- ALQUIÉ, Ferdinand. **Significação da filosofia**. Trad. Zilá Xavier de Almeida Borges e Maria Luiza Xavier de Almeida Borges. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.
- ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução Nestor Silveira Chaves. 2 ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2009. (Clássicos EDIPRO).
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução do grego de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.
- AURÉLIO, Diogo Pires. **Imaginação e Poder: estudo sobre a filosofia política de Espinosa**. Lisboa: Edições Colibri, 2000. – (Coleção Forum de Ideias)
- AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução e notas. *In*: ESPINOSA. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. – (Clássicos WMF)
- BÍBLIA. Português. **Nova Bíblia Pastoral**. Brasília: Paulus, 2013.
- CAMPOS, André dos Santos. O significado de *sui juris* na filosofia de Spinoza. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, n. XXII, 2010. P. 55-83.
- CHAUI, Marilena de Souza. **A Nervura do Real: imanência e liberdade em Spinoza**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CHAUI, Marilena de Souza. **A Nervura do Real: imanência e liberdade em Spinoza**, volume II – 1 ed. - São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- CHAUI, Marilena de Souza. **Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CHAUI, Marilena de Souza. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.
- CHAUI, Marilena de Souza. **Política em Spinoza**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método; As Paixões da Alma; Meditações; Objeções e Respostas**. Introdução de Gilles-Gaston Granger; Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 5 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza** (Vincennes, 1978-1981). Tradução de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. 2 ed. Fortaleza: EDUECE, 2009.

DELEUZE, Gilles. **Filosofia Prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le Problème de l'Expression**. Paris: Minuit, 1968.

DELLA ROCCA, Michael. Racionalismo em fúria: a representação e a realidade das emoções Segundo Espinoza. *In: Interpretando Espinoza: ensaios críticos*. Editado por Charlie Huenemann; tradução Getúlio Schanoski Jr. São Paulo: Madras, 2010.

DOMÍNGUEZ, Atilano. Introducción, traducción, notas y índice. *In: SPINOZA, Benedictus. Correspondencia*. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988.

DOMÍNGUEZ, Atilano. Introducción, traducción, índice analítico y notas. *In: SPINOZA, Benedictus de. Tratado Político*. Madri: Alianza Editorial, 1986.

FRAGOSO, Emanuel da Rocha; Itokazu, Ericka Marie. Introdução. SPINOZA, Benedictus. **Breve Tratado de Deus, do Homem e do seu Bem-estar**. Tradução e notas de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

GARRETT, Don. A Representação e a Consciência na Teoria Naturalista de Espinoza da imaginação. *In: Interpretando Espinoza: ensaios críticos*. Editado por Charlie Huenemann; tradução Getúlio Schanoski Jr. São Paulo: Madras, 2010.

GARRETT, Don (org.). **Spinoza**. Tradução de Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2011.

GEBHARDT, Carl. **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.

GUEROULT, Martial. **Espinosa: vol. 1 (Dieu)**. Paris, Aubier-Montaigne, 1997.

HOBBS, Thomas. **Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. Tradução João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Cláudia Berliner; revisão da tradução Eunice Ostrensky; organizado por Richard Tuck. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HUENERMANN, Charlie. A Autonomia Epistemológica em Espinoza. *In: Interpretando Espinoza: ensaios críticos*. Editado por Charlie Huenemann; tradução Getúlio Schanoski Jr. São Paulo: Madras, 2010.

JAQUET, Chantal. **A Unidade do Corpo e da Mente: afetos, ações e paixões em Espinoza** / Chantal Jaquet; Tradução de Marcos Ferreira de Paula e Luis Cesar Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. (Coleção Filô / Espinoza; 1)

JAQUET, Chantal. **Corpo e Mente: a lógica da alternância em Spinoza.** *In: Spinoza. Ser e Agir.* Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

LENOIR, Frédéric. **O Milagre Espinosa: uma filosofia para iluminar nossa vida.** Tradução Marcos Ferreira de Paula. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

LORDON, Frédéric. **A Sociedade dos Afetos: por um estruturalismo das paixões.** Tradução Rodolfo Eduardo Scachetti, Vanina Carrara Sigrist. Campinas, SP: Papirus, 2015.

MACHEREY, Pierre. **Introduction à l’Ethique de Spinoza: la première partie - la nature des choses.** Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

MACHEREY, Pierre. **Introduction à l’Ethique de Spinoza: la deuxième partie - la réalité mentale.** Paris: Presses Universitaires de France, 1997a.

MACHEREY, Pierre. **Introduction à l’Ethique de Spinoza: la troisième partie - la vie affective.** Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

MACHEREY, Pierre. **Introduction à l’Ethique de Spinoza: la quatrième partie - la condition humaine.** Paris: Presses Universitaires de France, 1997b.

MACHEREY, Pierre. **Introduction à l’Ethique de Spinoza: la cinquième partie – les voies de la libération.** Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

MACHEREY, Pierre. **Pensar em Spinoza.** Tradução Ana Sacchetti. Rio: Hólón Editorial, 1991. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/92607180/46536365-Macherey-Pensar-Em-Spinoza>. Acesso em: 13 abr. 2014.

MACHEREY, Pierre. **Ler a Ética de Spinoza.** Tradução Lia Gould. Paris: Grupo de Recherches Spinozistes, 1998. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/103210141/Ler-a-Etica-de-Espinosa>. Acesso em: 23 abr. 2014.

MACHIAVELLI, Nicollò. **O Príncipe.** Tradução Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MATHERON, Alexandre. **Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge Classique.** Lyon: ENS Éditions, 2011.

MATHERON, Alexandre. **Individu et Communauté Chez Spinoza.** Paris, Ed. Minit, 1969.

MERÇON, Juliana. **Aprendizado Ético-Afetivo: uma leitura spinozana da educação.** Campinas: Alínea, 2009.

MERÇON, Juliana. Prefácio. *In:* RABENORT, William Louis. **Spinoza como Educador.** Tradução GT Benedictus de Spinoza; coordenação Emanuel Angelo da Rocha Fragoço / Francisca Juliana Barros Sousa Lima. 1. ed. Fortaleza: EdUECE, 2016.

MEYER, Luís. Prefácio. *In:* SPINOZA, Benedictus. **Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos.** Tradução Homero Santiago, Luis César Guimarães Oliva. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

MIRANDA, Karine Vieira. **Spinoza e o Conhecimento**: como a educação pode ser transformadora e libertadora. *Polymatheia - Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 6, n. 9, 2021. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/revistapolymatheia/article/view/6471>. Acesso em: 17 nov. 2023.

MOREAU, Joseph. **Espinosa e o Espinosismo**. Tradução de Lurdes Jacob e Jorge Ramalho. São Paulo: Edições 70, 1971.

MOREAU, Joseph. **Spinoza et le Spinozisme**. Paris: PUF, 1971.

MOREAU, Pierre-François; STEENBAKKERS, Piet. Introduction et notes. *In: SPINOZA. Benedictus de. Oeuvres IV: Ethique*. Paris: PUF, 2020.

MOREAU, Pierre-François. Prefácio. *In: SANTOS, Márcia Patrício dos. Corpo: um modo do ser divino*. Prefácio Pierre-François Moreau. São Paulo: Annablume, 2009.

NADLER, Steven. “Tudo o que Existe está em Deus”: a substância e as coisas na metafísica e Espinoza. *In: Interpretando Espinoza: ensaios críticos*. Editado por Charlie Huenemann; tradução Getúlio Schanoski Jr. São Paulo: Madras, 2010.

NADLER, Steven. **Um Livro Forjado no Inferno**: o tratado escandaloso de Espinoza e o nascimento da era secular. Tradução de Alexandre Morales. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

NEGRI, Antonio. **A Anomalia Selvagem**: poder e potência em Spinoza. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993. (Coleção TRANS)

OLIVEIRA, Fernando Bonadia de. Apresentação da tradução brasileira. *In: RABENORT, William Louis. Spinoza como Educador*. Tradução GT Benedictus de Spinoza; coordenação Emanuel Angelo da Rocha Fragoso / Francisca Juliana Barros Sousa Lima. 1. ed. Fortaleza: EdUECE, 2016.

RABENORT, William Louis. **Spinoza como Educador**. Tradução GT Benedictus de Spinoza; coordenação Emanuel Angelo da Rocha Fragoso / Francisca Juliana Barros Sousa Lima. 1. ed. Fortaleza: EdUECE, 2016.

ROSENTHAL, Michael A. Espinoza e a Filosofia da História. *In: Interpretando Espinoza: ensaios críticos*. Editado por Charlie Huenemann; tradução Getúlio Schanoski Jr. São Paulo: Madras, 2010.

RUSS, Jaqueline. **Os Métodos em Filosofia**. Tradução Gentil Avelino Titton; Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

SANTIAGO, Homero. Apresentação. *In: SPINOZA, Benedictus. Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Tradução de Homero Santiago, Luis César Guimarães Oliva. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2015.

SANTOS, Márcia Patrício dos. **Corpo**: um modo do ser divino. Prefácio Pierre-François Moreau. São Paulo: Annablume, 2009.

SÉVÉRAC, Pascal. Conhecimento e Afetividade em Spinoza. In: **O Mais Potente dos Afetos: Spinoza & Nietzsche**. André Martins (org.). São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 17-36.

SPINOZA, Benedictus. **Breve Tratado de Deus, do Homem e do seu Bem-estar**. Tradução e notas de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

SPINOZA, Benedictus. **Ética**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

SPINOZA, Benedictus. **Ética**. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

SPINOZA. **Oeuvres IV: Ethique**. Introduction et notes par Pierre-François Moreau et Piet Steenbakkers. Paris: PUF, 2020.

SPINOZA, Benedictus. **Obra Completa II: Correspondência Completa e Vida**. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus. **Pensamentos Metafísicos; Tratado da Correção do Intelecto; Ética demonstrada à maneira dos geômetras**. Tradução e notas da Parte I de Joaquim de Carvalho, tradução das Partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das Partes IV e V de Antônio Simões; **Tratado Político; Correspondências**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

SPINOZA, Benedictus. **Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos**. Tradução Homero Santiago, Luis César Guimarães Oliva. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

SPINOZA, Benedictus. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. – (Clássicos WMF)

SPINOZA, Benedictus. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. – (Paidéia)

STRATHERN, Paul. **Berkeley em 90 minutos**. Tradução Cassio Boechat; consultoria Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

STRAUSS, Leo. **Spinoza's Critique of Religion**. Translated by E. M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

TEIXEIRA, Lívio. **A Doutrina dos Modos de Percepção e o Conceito de Abstração na Filosofia de Espinosa**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

VAZQUEZ, Adolfo S. **Ética**. Tradução de João Dell'Anna. 15 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.