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

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES

POTÊNCIA E LIBERDADE NA *ÉTICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

FORTALEZA - CEARÁ
2017

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES

POTÊNCIA E LIBERDADE NA *ÉTICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte - ICA da Universidade Federal do Ceará - UFC, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

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

FORTALEZA - CEARÁ
2017

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

G613p Gomes, Carlos Wagner Benevides.
Potência e Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza / Carlos Wagner Benevides Gomes. – 2017.
110 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2017.
Orientação: Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd.

1. Spinoza. 2. Potência. 3. Liberdade. 4. Ética. 5. Política. I. Título.

CDD 100

Universidade Federal do Ceará
Instituto de Cultura e Arte
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Ata de Defesa de Dissertação de Mestrado – Nº 210.

Aos trinta e um dias do mês de janeiro de dois mil e dezessete, às 16:00 horas, no Instituto de Cultura e Arte-ICA, na Sala 206 do Curso de Pós-Graduação em Filosofia, reuniu-se a Comissão Examinadora composta pelos Profs. Drs. **LUIZ FELIPE NETTO DE ANDRADE E SILVA SAHD** (Presidente-Orientador/UFC), **EDUARDO FERREIRA CHAGAS** (Membro-Examinador/UFC) e **EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO** (Membro-Examinador/UECE), para arguir o mestrando **CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES – (Mat. 372010)** e avaliá-lo quanto à Defesa de Dissertação de Mestrado intitulada: **"POTÊNCIA E LIBERDADE NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA".**

Após a arguição, a Banca Examinadora, composta pelos professores já identificados, resolveu APROVAR a dissertação examinada, tendo sido lavrada da sessão de Defesa a presente ata.

Fortaleza, 31 de janeiro de 2017.

Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd
Presidente-Orientador – (UFC)

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas
Membro-Examinador – (UFC)

Prof. Dr. Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso
Membro-Examinador – (UECE)

Aos meus pais, Elenir e Paulo.
À Patrícia, minha companheira amorosa, pelo amor incondicional.

AGRADECIMENTOS

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pelo incentivo a pesquisa e pelo apoio financeiro recebido.

Ao professor Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd, pela paciência, atenção, incentivo e orientação ao longo dos dois anos em que nos conhecemos.

Aos professores Eduardo Ferreira Chagas e Emanuel Angelo da Rocha Fragoso por aceitarem compor a banca de qualificação e de defesa.

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

Aos colegas do Mestrado, John Karley, David Albuquerque, João Paulo, Cícero Adauto, Tiago Ítalo, Jefferson Pinheiro (Jeca), Willame Alencar, Rodrigo Noronha Pinto, Luciana Freitas e outros.

Aos velhos amigos da Graduação, em especial, Henrique Lima, Valterlan Tomaz, Emanuel Lucas, John Karley, Erison de Sousa, Hedgar Lopes, Izaias Oliveira Júnior, Roger Klinsman, Jéssyca Aragão, Alanny Nayra, Leonardo Nascimento, Bruno Mendes.

Ao Grupo de estudo GT Benedictus de Spinoza da Universidade Estadual do Ceará – UECE formado por colegas como Prof. Emanuel Angelo, Prof.ª Juliana Barros, Henrique Lima, Adriele da Costa, Guadalupe Marques, Valterlan Tomaz, Brena Silva, Samuel Girão e outros pela introdução aos estudos de Spinoza e pelo incentivo à minha pesquisa desde a graduação.

Necessidade e Liberdade não são ideias opostas, mas concordantes e complementares, pois a liberdade não é a indeterminação dessa escolha, e sim a manifestação espontânea e necessária da força ou potência interna da essência da substância e da potência interna da essência dos modos finitos (no caso dos humanos).

Marilena Chauí
Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo explicitar, a partir da análise da *Ética* e das demais obras do filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677), como o *Breve Tratado*, o *Tratado da Reforma da Inteligência* e os tratados políticos, a problemática da Potência (*potentia*) e da Liberdade (*libertas*) humana. Primeiramente, partiremos dos fundamentos ontológicos da *Ética*, a saber, a teoria da Substância, dos seus atributos e dos seus modos (corpo e mente), além disso, a questão do conhecimento e do método filosófico. Por conseguinte, explicitaremos a questão da potência presente na Parte III (*A origem e a Natureza dos Afetos*) da *Ética* e nos escritos políticos onde Spinoza discute o esforço (*conatus*) ou a potência humana para agir e pensar ante as paixões negativas e tudo aquilo que impossibilita uma vida livre da ignorância e da servidão. Ao analisar os afetos e as paixões, Spinoza demonstra a relação intrínseca entre Potência e Liberdade, pois esta é o exercício ou a realização da potência segundo a qual o homem tem para tornar-se livre. Assim, discutiremos como podemos entender a potência como uma realização necessária para o homem tornar-se livre. Por sua vez, o problema da liberdade será tratado pela análise da Parte I (*De Deus*) e V (*Da Potência do intelecto ou da Liberdade Humana*) da *Ética* de Spinoza. Ou seja, apresentaremos, primeiramente, como o filósofo holandês colocou a liberdade no seu ponto de vista ontológico, ou seja, onde Deus, cuja potência é infinita e necessária, seria o único denominado coisa livre e no seu ponto de vista ético e político segundo o qual os homens são modos finitos (corpo e mente) de Deus e potências individuais (direito natural) e coletivas (direito civil) determinados como parte do todo e sujeitos à servidão das paixões. Neste sentido, tentaremos responder como é possível que o homem, que não nasce livre, torna-se livre mesmo diante de suas condições como modo da Substância (Deus). Por conseguinte, apresentaremos de que forma esta liberdade se torna política enquanto Direito civil ou Potência da multidão (*multitudinis potentiae*) e esforça-se para garantir uma liberdade de expressão e de opinião. Conclui-se que, recorreremos à questão da potência humana, que conduzida pela razão, é capaz de refrear certas paixões e compreender, adequadamente, as causas que nos aproximam da liberdade.

Palavras-Chave: Spinoza. Potência. Liberdade. Ética. Política.

RÉSUMÉ

Cette recherche a par objet, présenter, départ de l'analyse de l'*Éthique* et d'autres œuvres du philosophe néerlandais Benedictus de Spinoza (1632-1677), comme le *Court Traité, Traité de la reforme de l'entendement* et les traités politiques, le problème de la Puissance (*potentia*) et la liberté (*libertas*) humaines. Tout d'abord, nous laissons les fondamentaux ontologiques de l'*Éthique*, à savoir, la théorie de la substance, ses attributs et ses modes (corps et esprit), en outre, la question de la connaissance et de la méthode philosophique. Donc, nos expliquons la question de la Puissance dans la partie III (*L'origine et la nature des affections*) de l'*Éthique* et dans les écrits politiques où Spinoza traite de l'effort (*conatus*) ou de la puissance humaine d'agir et de penser aux passions négatives et tout ce qui empêche une vie libre de l'ignorance et de la servitude. En analysant les affections et les passions, Spinoza démontre la relation intrinsèque entre la puissance et la liberté, comme cela est l'exercice ou la réalisation de la puissance selon laquelle l'homme doit devenir libre. Ainsi, nous discutons comment nous pouvons comprendre la puissance comme une réalisation nécessaire à l'homme de se libérer. En revanche, le problème de la liberté sera traitée par l'analyse de la partie I (*Dieu*) et V (*De la Puissance de l'intellect ou de la liberté humaine*) de l'*Éthique* de Spinoza. Autrement dit, présente, en premier lieu, comme le philosophe néerlandais a mis la liberté dans son point de vue ontologique, qui est où Dieu, dont la puissance est infinie et nécessaire, serait celui qui est appelé chose libre et son point de vue éthique et politique selon lequel les hommes sont modes finis (corps et esprit) de Dieu et les puissance individuels (droit naturel) et collective (droit civil) déterminées dans le cadre de l'ensemble et sous réserve des passions de bondage. En ce sens, nous allons essayer de répondre à la façon dont il est possible que l'homme, qui ne naît pas libre, devient libre avant même que leurs conditions que le mode de la substance (Dieu). Par conséquent, nous présenterons comment cette liberté devient politique comme droit civil ou la Puissance de la foule (*multitudinis potentiae*) et vise à garantir la liberté d'expression et d'opinion. En conclusion, nous nous tournons vers la question de la puissance humaine, ce qui a conduit par la raison, est en mesure de freiner certaines passions et comprendre adéquatement les causes qui nous apportent la liberté.

Mots-Clé: Spinoza. Puissance. Liberté. Éthique. Politique.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

Obras de Spinoza com traduções para o português citadas no texto desta dissertação:

E *Ethica ordine geometrico demonstrata* (Ética demonstrada segundo a ordem geométrica, 2015). Utilizamos esta obra a partir de algarismos arábicos para as partes (1, 2, 3, 4 e 5 = Partes I, II, III, IV e V) seguida das seguintes abreviaturas:

A = *Apêndice*, para *Parte* IV: A1, A2, etc. = *Apêndice*, *Capítulo* I, II, etc.
AD1, AD2, etc. = *Definição dos Afetos* I, II, etc.
Ax1, Ax2, etc. = *Axioma* I, II, etc.
C1, C2, etc. = *Corolário* I, II, etc.
D1, D2, etc. = *Demonstração* 1, 2, etc.
Def1, Def2, etc. = *Definição* 1, 2, etc.
Ex1, Ex2, etc. = *Explicação* I, II, etc.
I = *Introdução* (antes das *Definições*).
L1, L2, etc. = *Lema* I, II, etc.
P1, P2, P3, etc. = *Proposição* I, II, III, etc.
Post1, Post2, etc. = *Postulado* I, II, etc.
Pref = *Prefácio*.
S1, S2, etc. = *Escólio* I, II, etc.
Exemplo de citação:
E2P7D = *Ética*, *Parte II*, *Proposição* 7, *Demonstração*.

CM *Appendix, continens cogitata metaphysica...* (Pensamentos metafísicos, 2015)
Exemplo de Citação: CM2/12 Nº1 = *Pensamentos metafísicos, Parte II, Capítulo 12 e subseção 1*.

Ep *Epistolæ* (Cartas, 2014).
Exemplo de Citação: Ep21 = *Carta nº 21*.

KV *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand* (Breve Tratado de Deus, do homem e de seu Bem-estar, 2012)
Exemplo de Citação: KVII/2/1 = *Breve Tratado, Parte II, Capítulo 2 e parágrafo 1*.

TIE *Tractatus de Intellectus Emendatione* (Tratado da Reforma da Inteligência, 2004)
Exemplo de Citação: TIE §7 = *Tratado da Reforma da Inteligência, parágrafo 7.*

TP *Tractatus Politicus* (Tratado Político, 2009)
Exemplo de Citação: TP2/1 = *Tratado Político, capítulo 2 e parágrafo 1*.

TPP *Tractatus Theologico Politicus* (Tratado Teológico-Político, 2003)
Exemplo de Citação: TTP2/1 = *Tratado Teológico-Político, capítulo 2 e parágrafo 1*.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....11

2. A ONTOLOGIA DA *ETHICA* GEOMÉTRICA

2.1. A estrutura geométrica e ontológica da *Ética*.....15
2.1.1. A questão da Substância e o Deus imanente.....17
2.1.2. A teoria dos Atributos e dos Modos substanciais.....23
2.1.3. Observações complementares sobre a diferença Ética/Moral.....29
2.2. O problema epistemológico dos modos finitos corpo e mente.....34
2.2.1. Ideia verdadeira ou a questão do método.....34
2.2.2. Modos de percepção ou gêneros de conhecimento.....38
2.2.3. O dualismo substancial corpo/mente em Descartes.....40
2.2.4. A união psicofísica de Spinoza como crítica a Descartes.....45

3. O PROBLEMA DA POTÊNCIA EM SPINOZA

3.1. A Teoria da Ação e da Paixão segundo os Afetos.....51
3.1.1. Das Causas Adequada e Inadequada.....54
3.1.2. O *conatus* do corpo e da mente.....56
3.2. O problema moral do Bem/Mal e os encontros afetivos.....60
3.3. Da Servidão humana e o Poder da *Fortuna*.....62
3.4. Da Potência na Ética e na Filosofia Política de Spinoza.....65
3.4.1. Potência individual ou Direito Natural e Direito Civil.....66
3.4.2. Potência da *multitudo* e Democracia.....70

4. A POTÊNCIA COMO EXERCÍCIO DE LIBERDADE HUMANA

4.1. A fundamentação ontológica da Liberdade na *Ética*.....75
4.1.1. A Potência necessária de Deus.....82
4.2. Pensando no Homem livre.....84
4.2.1. A potencialidade da mente como liberdade humana.....88
4.2.2. Amor, virtude e Beatitude.....90
4.3. A Liberdade como fim político.....92

5. CONCLUSÃO.....97

REFERÊNCIAS.....105

1. INTRODUÇÃO

Benedictus de Spinoza (1632-1677), filósofo seiscentista holandês, escreve um tratado de ética em ordem matemática conforme o método euclidiano: *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*. Ao discutir sobre Deus e Liberdade, por exemplo, Spinoza deduz uma filosofia prática: o percurso do homem que, no seu exercício de liberdade, busca atingir a beatitude ou a felicidade que consiste no amor intelectual de Deus e numa vida ética seguida de bons afetos e do conhecimento das causas. Defensor de uma realidade que se autoproduz, ou seja, imanente, e de uma visão realista da natureza ou do todo, Spinoza, em sua *Ética*, procura livrar o homem da superstição religiosa, como o antropomorfismo de Deus e, consequentemente, do finalismo divino e da ideia de livre-arbítrio. Conforme veremos, estes preconceitos religiosos e morais são modos de pensar frutos do pensamento contingente e que serão denunciados a fim de que o homem busque um grau maior de liberdade, ou seja, uma maior potência para conhecer as causas conforme a ordem necessária da natureza.

A *Ética* é uma obra que tem como principal objetivo traçar o fundamento ontológico do infinito (Deus) ao fundamento ontológico do finito (Homem). Ao apresentar o sistema ontológico Substância, Atributo e Modo para expressar o todo, Spinoza elabora uma filosofia da imanência. Nela, o filósofo holandês não propôs regras para agir (Moral), ao contrário, refletiu o agir (Ética) e a potência dos seres livrando-se, assim, dos pesos das tradições: 1) da transcendência teológico-metafísica (como a religião judaico-cristã) e 2) das normas repressivas da moral (Dever) que tornou o indivíduo (corpo e mente) submisso aos fins e aos valores exteriores (como bem e mal). Neste sentido, Spinoza elaborou uma ética não-normativa segundo a qual não há a preocupação em prescrever e impor regras exteriores às reais necessidades da natureza humana ou algo que contrarie a história e a experiência de vida dos homens. Como veremos, no campo político, o homem não é um ser abstrato ou idealizado pelos poetas; não está apartado da natureza como *imperium in imperio*. Spinoza não esteve preocupado em abstrair e idealizar uma natureza "além-humana" movida apenas pela razão, ao contrário, somos mais movidos por paixões e afetos, pois o desejo, por exemplo, enquanto afeto é considerado a nossa própria essência. Por conseguinte, longe de impor sobre a natureza humana algo que não existe, Spinoza não determina nem condiciona uma constituição perfeita para o homem. A moral do dever-ser, por exemplo, prescreve e impõe um projeto de indivíduo que deixa de ser o que é para o que deve ser, mas em Spinoza é diferente, pois não se trata de questionar o que devemos fazer (dever-ser), mas o que podemos fazer ("poder-ser"); até onde podemos de acordo com o que somos capazes.

A filosofia spinozana referente à teoria dos Afetos, na *Ética,* conseguiu resolver alguns problemas da tradição filosófica metafísica e moral. Spinoza, diferente de outros pensadores anteriores (Platão e Descartes, por exemplo, que negavam as paixões humanas tratando-as como coisas distintas e separadas da natureza humana, assim, hierarquizando o corpo e a mente), não hierarquizou o corpo e a mente, nem excluiu todas as paixões considerando-as todas elas vícios, pois mesmo que existam aquelas paixões que são prejudiciais para o homem (os afetos tristes como veremos), elas fazem parte da natureza humana. A *Ética* mostra o que pode o Corpo e o que pode a mente humana para constatar que, mesmo como modos finitos de Deus, os homens têm uma Potência para se tornarem livres alcançando a beatitude suprema (Deus).

Por conseguinte, esta pesquisa tem como finalidade explicitar a relação entre a Potência e a Liberdade humana em Spinoza partindo das noções de potência (*potentia*), de esforço (*conatus*) presentes, precisamente na Parte III (*Da Origem e natureza dos Afetos*) e de Liberdade (*libertas*), inserida nas Partes I (*De Deus*), IV (*Da Servidão humana ou as Forças dos Afetos*) e V (*Da Potência do intelecto ou da Liberdade humana*) da *Ética* (1677) (principal referencial teórico). Além disso, utilizaremos outros escritos do autor holandês como *Cartas* (1677), *Breve Tratado* (1660?), *Pensamentos metafísicos* (1663), *Tratado da Reforma da Inteligência* (1662), *Tratado Político* (1677), *Tratado Teológico-Político* (1670) que, em complementação com a *Ética,* tratam de questões comuns que são pertinentes à pesquisa no que se refere à potência e à liberdade.

Para uma exposição sistemática e objetiva, esta dissertação foi divida em três capítulos com seus respectivos subtópicos. Destacaremos, no primeiro (*A ontologia da Ethica geométrica*), a exposição da *Ética* como principal referencial teórico desta pesquisa. Além desta, utilizaremos as abordagens de comentadores como Gilles Deleuze (2002, 2012), Marilena Chauí (1995, 1999, 2011), Alcântara Nogueira (1976), Antônio Negri (1993) entre outros, para explicar a importância da ontologia, da imanência, do racionalismo e do método no pensamento de Spinoza. Analisaremos, por conseguinte, a *Ética,* a partir de sua primeira parte intitulada *De Deus* onde Spinoza expõe em ordem geométrica, uma ética que tem fundamentos ontológicos a partir dos conceitos de Substância, de Atributos e de Modos. Por fim, a partir de uma abordagem deleuziana e de outros estudiosos, como Lima Vaz (2013, 2015), observaremos a questão da diferença entre a Ética e a Moral onde discutiremos em qual destas esferas se enquadraria a filosofia spinozana e por que a ética de Spinoza teria relação com uma ontologia.

Neste mesmo capítulo, utilizaremos, além da Parte II (*Da natureza e origem da Mente*) da *Ética*, as obras *Breve Tratado e Tratado da Reforma da Inteligência* de Spinoza e também alguns especialistas, como Lívio Teixeira (2001), Deleuze (2002, 2012), Chantal Jaquet (2011) entre outros a fim de mostrar, primeiramente, a teoria do conhecimento, como o método filosófico e reflexivo segundo a teoria da Ideia verdadeira do pensador holandês. Desta forma, a múltipla abordagem epistemológica que Teixeira faz no *Breve Tratado*, no *Tratado da Reforma da Inteligência* e na *Ética*, será fundamental para mostrarmos a apresentação do filósofo holandês dos tipos de conhecimento ou os modos de percepção que podemos ter. Por fim, destacaremos a necessidade de voltar à explicação ontológica acerca dos modos finitos, precisamente do corpo e da mente que constituem o homem enquanto capaz de agir e de pensar, adequadamente, conforme uma ética e filosofia da liberdade. Neste sentido, contextualizaremos a questão do corpo e da mente com o problema do dualismo substancial cartesiano e mostraremos a crítica spinozana deste pela teoria da União Psicofísica, que também é defendida pela pesquisadora francesa Jaquet, ou seja, partindo da ideia de que a mente e o corpo, em Spinoza, é o mesmo que a relação de simultaneidade (*simul*) da ideia e seu objeto. Por outro lado, mostraremos outras posturas a fim de explorarmos as diversas perspectivas sobre a questão corpo/mente em Spinoza, como o paralelismo que é discutido, por exemplo, por Deleuze (2002), com a noção de paralelismo ontológico e epistemológico, e Martial Guéroult (1997), com a noção de paralelismo intracogitativo e extracogitativo.

Por sua vez, no segundo capítulo (*O problema da Potência em Spinoza*), explicitaremos o problema da potência como um dos principais pontos desta pesquisa no que se refere à possibilidade de pensar a liberdade humana. Para tanto, utilizaremos as Partes III (*Da origem e Natureza dos Afetos*), IV (*Da Servidão humana, ou das Forças dos Afetos*) da *Ética* e outras obras de Spinoza, como os seus tratados políticos, além de alguns pesquisadores como Chauí (1999, 2003, 2011), Deleuze (2002), Charles Ramond (2010), Negri (1993) entre outros, que corroborarão para a questão da potência a ser apresentada. Primeiramente, será apresentada a teoria dos afetos e das paixões ou a forma como Spinoza explica as ações fundadas em causas chamadas adequadas e inadequadas e o problema do esforço (*conatus*) do homem. Além disso, demonstraremos alguns problemas morais, como o bem e o mal, os encontros (*occursus*) e a *fortuna* que são relativos à teoria da servidão humana. Por fim, demonstraremos com a questão da Potência uma perspectiva ética e política em Spinoza apresentando conceitos basilares, como Direito natural, *multitudo* e democracia.

Por fim, no terceiro e último capítulo (*A Potência como exercício de Liberdade humana*), de suma importância para esta pesquisa, demonstraremos como, a partir da análise da *Ética* e de outras obras de Spinoza, como o *Tratado Político* e o *Tratado Teológico-Político*, podemos entender a potência como uma realização necessária para o homem tornar-se livre. Além destas obras spinozanas, também utilizaremos pesquisadores, como Chauí (1999, 2011, 2016), Deleuze (2002), Laurent Bove (2010), Marcos Gleizer (2014) entre outros que nos fornecerão bases teóricas significativas para trabalharmos a relação entre a potência e a liberdade humana. Além disso, mostraremos a partir do diálogo com esses comentadores, como é possível pensarmos numa liberdade dos modos finitos, ou seja, numa autodeterminação interna destes modos a partir de sua produção de certos efeitos como pensou Gleizer. Neste sentido, apresentaremos, primeiramente, como o filósofo holandês colocou a liberdade no seu ponto de vista ontológico, ou seja, onde Deus cuja potência (essência) é infinita seria o único ser livre e no seu ponto de vista humano (ético e político) segundo o qual o homem é um modo finito determinado como parte do todo e está sujeito à servidão das paixões.

Neste sentido, tentaremos responder como é possível que o homem, que não nasce livre, tem potência para torna-se livre, mesmo diante de suas condições como modo da Substância (Deus). Além disso, recorreremos à articulação da potência da mente humana, que conduzida pela razão, é capaz de refrear certas paixões (afetos tristes) e compreender, adequadamente, as causas que nos aproximam da beatitude (amor intelectual de Deus), ou seja, a virtude. Por conseguinte, depois de apresentado o fundamento da liberdade humana que consiste no Direito Natural ou a potência individual, apresentaremos de que forma a liberdade é posta na política enquanto Direito civil ou potência coletiva que se esforça para garantir uma liberdade de expressão e de opinião.

2. A ONTOLOGIA DA *ETHICA* GEOMÉTRICA

Neste capítulo, pretendemos mostrar a obra principal utilizada nesta pesquisa, ou seja, a *Ética* de Spinoza mostrando a fundamentação teórica de certos conceitos ontológicos, que serão indispensáveis para entender a questão da potência e da liberdade. Neste sentido, faremos uma breve análise do sistema da *Ética*, bem como a natureza de seu método. Assim, enfatizaremos, na obra, sua fundamentação ontológica a partir dos conceitos chaves, como Substância, Atributos e Modos, presentes na Parte I. Também discutiremos como a obra spinozana tem sido vista pela filosofia posterior, além de levantar o problema de Deus e da diferença entre a ética e a moral. Por fim, daremos continuidade aos problemas referentes ao sistema ontológico de Spinoza, mais precisamente, o problema dos modos finitos (os homens) corpo e mente, na Parte II da *Ética*, ao expor a teoria spinozana do conhecimento sobre a ideia verdadeira ou o método filosófico, os gêneros de conhecimento e a teoria da união psicofísica que é uma ruptura com a tradição cartesiana do dualismo substancial.

2.1. A estrutura geométrica e ontológica da *Ética*

A *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica* é a obra máxima e mais influente de Spinoza, publicada postumamente em 1677 (*Opera Posthuma*)[1] pelos amigos do pensador holandês. Foi escrita em latim e segundo a ordem geométrica (*ordine geometrico*) do matemático grego Euclides[2] autor dos *Elementos de Geometria* (Στοιχεῖα) composto de 13 livros. Spinoza a escreve também segundo uma ordem matemática, utilizando definições, axiomas, proposições, demonstrações, escólios, corolários, etc. Estes elementos, por exemplo, as definições e os axiomas, são as condições do discurso (*notum per si*), ou seja, são verdades universais, pois por si mesmas não têm necessidade de serem provadas. Os escólios, assim como a demonstração, são comentários que aprofundam a proposição. Por sua vez, os

[1] Para uma reprodução latina fac-similar desta obra cf. SPINOZA, B. *Opera Posthuma***.** *quorum series post praefationemexhibetur*. S.l. [Amsterdam]: s.n [Rieuwertsz]. Facsimile reprint: Benedictus de Spinoza, Opera Posthuma, Amsterdam, 1677, riproduzione fotografica integrale/ complete photographic reproduction. A cura di Pina Totaro, prefazione de Filippo Mignini. Macerata: Quodlibet, 2008. Sobre as obras póstumas de Spinoza publicada pelos amigos, relata seu primeiro biógrafo Colerus (2014, p.342): "Enfim, diversos escritos que Spinoza deixou foram impressos em 1677, ano de sua morte. É o que se chama *Opera Posthuma*. As letras capitais B.D.S, se encontram à frente do livro, que contém cinco tratados. O primeiro é um de moral demonstrado geometricamente (*Ethica more geometrico demonstrata*), o segundo é uma obra política; o terceiro trata do entendimento e dos meios de retificá-lo (*De Emendatione Intellectus*); o quarto volume é uma coletânea de cartas e respostas (*Epistolae et responsiones*); o quinto, um compêndio de gramática hebraica. (*Compedium grammatices linguae hebrae*)."

[2] "[...] o método de Euclides, em Spinoza, não é estático, como sucedeu com outros pensadores (em Descartes, por exemplo), porque no relacionamento da essência e dos atributos da substância se desenvolveu toda uma temática dinâmica, onde se faz presente o sentido dialético [...]." (NOGUEIRA, 1976, p. 165).

corolários são as consequências conclusivas. Além destes, temos os Postulados e os Lemas que designam as regras ou as leis universais na filosofia e na ciência.

Além de ser uma ética com um rigor geométrico, é notável a apresentação de Spinoza sobre o corpo, por exemplo, que se preocupa em explanar uma "pequena física dos corpos". A *Ética* foi dividida em cinco partes das quais tratam os seguintes temas: 1) Deus, 2) Mente e Corpo, 3) Afetos, 4) Servidão humana e Força dos Afetos e 5) a Liberdade Humana. Tratam-se, respectivamente, da Parte I (*De Deus*), Parte II (*Da Natureza e origem da Mente*), Parte III (*Da origem e natureza dos Afetos*), Parte IV (*Da Servidão humana, ou a Força dos Afetos*) e Parte V (*Da Potência do intelecto ou da Liberdade Humana*). Mas, conforme observou Deleuze, a *Ética* não seria um texto homogêneo, retilíneo e contínuo, pois se expressaria como três livros distintos.[3] Organizada e estruturada com todo um raciocínio lógico, a *Ética* enfatiza a demonstração clara e distinta de cada proposição enunciada. É interessante notar que, no texto, há sempre a retomada de outras proposições e de outros elementos já mencionados antes pelo autor evitando, assim, o máximo a contradição. Trata-se das ordens empregadas na matemática. Spinoza também utilizou o método geométrico euclidiano em sua obra *Princípios de Filosofia Cartesiana* (PPC) que se refere à análise das Partes I e II dos *Princípios da Filosofia* de René Descartes. Ela foi escrita também em latim e foi a primeira e única obra publicada com o nome de Spinoza em vida. Além desta obra, o Apêndice de seu *Breve Tratado de Deus, do Homem e do seu Bem-estar* (KV). Quanto às outras obras que Spinoza não utilizou o método geométrico[4] e seguiu um discurso menos sistemático comparado à *Ética* na qual seus principais conceitos estavam também relacionados, por exemplo, ao *Tratado da Reforma da Inteligência* (TIE), ao *Tratado Político* (TP) e ao *Tratado Teológico-Político* (TPP).

---

[3] Segundo Deleuze, a *Ética* seria composta de três elementos constitutivos: 1) os signos ou afectos, 2) as Noções ou conceitos e 3) as Essências ou perceptos. Neste sentido, a obra seria apresentada por 3 livros: 1) o livro dos Signos, 2) o livro dos Conceitos e 3) o livro dos Perceptos. Cf. DELEUZE, G. Spinoza e as três "Éticas". In: *Crítica e Clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 170: "A *Ética* das definições, axiomas e postulados, demonstrações e corolários, é um livro-rio que desenvolve seu curso. Mas a *Ética* dos escólios é um livro de fogo, subterrâneo. A *Ética* do Livro V é um livro aéreo, de luz, que procede por relâmpagos. Uma lógica do signo, uma lógica do conceito, uma lógica da essência: a Sombra, a Cor, a Luz."

[4] Cf. CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real - Imanência e Liberdade em Espinosa. v. 1 (Imanência).* São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 564: "Porque o texto geométrico dos *Princípios da Filosofia cartesiana* é seguido de um Apêndice não geométrico? Há ordem geométrica no *Teológico-Político* e no *Político*? Porque a exposição geométrica do Apêndice do *Breve Tratado* e a das primeiras versões da *Ética* não correspondem à versão geométrica final que conhecemos? Essas indagações, incessantemente retomadas pelos comentadores da obra espinosana, dizem respeito a um ponto bastante preciso: qual a necessidade da ordem geométrica para e na Filosofia de Espinosa?" Para uma análise entre o método geométrico de Descartes e de Spinoza, sendo aquele um método analítico (indutivo) e este um método sintético (dedutivo) cf. também FRAGOSO, E. A. R. *O Método Geométrico em Descartes e Spinoza.* Fortaleza: EDUECE, 2011. (Col. *Argentum Nostrum*).

Enquanto uma obra sobre ontologia e teoria do conhecimento, a *Ética* segue um método dedutivo, pois parte de conceitos universais como Deus[5] e conclui com uma questão acerca da Liberdade Humana, como veremos adiante. Trata-se de uma ética que, diferente de uma regra moral imposta à vida, reflete as potências de agir e de pensar do homem, mostrando a este os caminhos à beatitude e à liberdade, ou seja, segundo Spinoza, o amor de Deus (*amor erga deum*). O conhecimento da causa primeira (Deus), as ações fundadas em causas adequadas e os bons encontros (que aumentam a potência de agir do indivíduo), por exemplo, garantem ao homem o fim de sua servidão e de sua superstição. A *Ética* tem como principal ‘‘tríade’’ ontológica, a Substância, seus Atributos e seus Modos. A Substância (E1Def3) seria Deus que é causa de si e imanente ao todo. Os Atributos (E1Def4) são aquilo de essencial que o intelecto percebe da Substância e os Modos (E1Def5), por sua vez, são as expressões finitas da Substância. O homem é um modo finito e tem um corpo e uma mente que fazem parte dos atributos extensão e pensamento da Substância. Estes conceitos serão abordados, detalhadamente, nos subtópicos que se seguem.

2.1.1. A questão da Substância e o Deus imanente

Primeiramente, devemos compreender que a filosofia de Spinoza, além de ser fundamentada na ordem geométrica, também segue o plano da imanência.[6] ‘‘A idéia fundamental de imanência se junta, ao projeto de uma explicação integral das coisas por elas mesmas [...].”(RIZK, 2006, p.40). Spinoza foi um dos grandes pensadores que erigiu o “melhor” dos Planos de imanência, pois livrou este das ilusões da transcendência.[7] Neste sentido, metafísica (que nos remete, muitas vezes, a um plano transcendente) não seria um termo apropriado para descrever a ética de Spinoza, pois este tratou o *ser* imanente às questões práticas da vida na qual não existe exterioridade da realidade. A filosofia spinozana,

[5] Diferentemente de Descartes que, ao empregar o método analítico partiu do homem (o *cogito*) para explicar Deus, Spinoza, como veremos, utilizou o método dedutivo ao explicar que Deus é o fundamento ontológico para se chegar à compreensão do que é o homem. Neste sentido, diz Regina Shöpke (2000, p. 5), “Deus não pode ser conhecido por analogia (não se pode partir do homem para se chegar a Deus). O conhecimento de Deus é imediato. Afinal, se Deus existe e é causa de tudo, ele tem que ser uma idéia dada e não algo a que se chega por inferências.”

[6] Cf. op. cit., p. 901: “Imanência é a Natureza dando-se espontaneamente uma ordem, ordenando-se a si mesma por uma necessidade que é o mais natural em si mesmo, diferenciando-se a si mesma sem fragmentar-se nem separar-se de si, conservando-se presente em cada uma de suas expressões.”

[7] ‘‘Quem sabia plenamente que a imanência não pertencia senão a si mesma, e assim que ela era um plano percorrido pelos movimentos do infinito, prenchidos pelas ordenadas intensivas, era Espinosa. Assim, ele era o príncipe dos filósofos. Talvez o único a não ter aceitado nenhum compromisso com a transcendência, a tê-la expulsado de todos os lugares.’’ (DELEUZE, 1992, p. 66).

alvo de críticas que, entre elas, ser acusada de panteísmo[8], ateísmo e misticismo judaico[9], na verdade defendeu a ideia do monismo da matéria que tem como possível influência o estoicismo[10], porém, não é um monismo panteísta. Por sua vez, Delbos (2002) admitia que houvesse, em Spinoza, um panteísmo conforme um racionalismo realista[11] segundo o qual não se admitia a separação transcendente entre os modos e Deus nem a afirmativa de que os modos seriam Deus.

Spinoza concordou que existia apenas uma substância ou matéria única para expressar o todo ou o absoluto. O monismo da substância implica em uma realidade autoprodutiva, ou seja, no qual tudo estaria contido numa só coisa (o efeito interno à causa). Diferentemente da concepção monoteísta da religião judaico-cristã de que Deus é um ser transcendente criador de todas as coisas, a Substância, segundo Spinoza, está para uma realidade (o ser) que produz as coisas (que são seus modos). O filósofo holandês retoma a terminologia escolástica de *Natura Naturans* e *Natura Naturata* (E1P29S) para designar a Substância, seus atributos e seus modos, ou seja, a natureza que autoproduz e aquilo que é produzido pela natureza.[12] Segundo Delbos (2002, p. 63), Spinoza deve estes termos ao pensador cristão Santo Tomás de Aquino na sua *Suma Teológica*, mas o pesquisador francês admite que outros autores

---

[8] Do grego, Pan (Todo), Theos (Deus), o "Panteísmo" foi um termo utilizado pela primeira vez em 1705 por John Toland (1679-1722) para explicitar a identidade de Deus e o Mundo ou a natureza. Segundo os spinozistas, o termo não seria adequado para tratar da Substância imanente uma vez que, para Spinoza, Deus não é tudo, mas tudo está em Deus. Por conseguinte, a ontologia spinozana se assemelharia a concepção de "Paneteísmo", termo utilizado por Christian Kraüse (1781-1832) para designar a síntese do teísmo e o panteísmo ao afirmar que tudo está em Deus.

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

[10] Para um estudo profundo sobre a história do Estoicismo, sobretudo o monismo panteísta no Antigo Pórtico, cf. REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana***.** Vol.4 - Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo. São Paulo: Loyola, 2011, p. 47, grifos do autor: "Existe uma única matéria, a qual traz em si o princípio da vida e da racionalidade, que faz germinar da matéria todas as coisas. Princípio passivo e princípio ativo, Matéria e Deus, não são, pois, *duas entidades separadas*; são lógica e conceitualmente distinguíveis, mas ontologicamente inseparáveis: constituem, portanto, uma única realidade. [...] E porque una é a matéria e uno é o princípio ativo, uno é o cosmo que abarca em si tudo. A concepção monista é claríssima."

[11] Sobre o método racionalista em Spinoza e a recusa de um racionalismo puro e absoluto, diz Nogueira (1976, p. 43-4), "[...] a razão que [Spinoza] utilizou, não se esgotou em si mesmo, porque não era estática, à semelhança da de quase todos os racionalistas comuns. Por isso é que ele não foi, como pretende a maioria, apenas racionalista, ou muito menos, como ainda querem outros – racionalista puro." Neste sentido, o autor concorda que a razão utilizada no método spinozano não foi apenas um instrumento para a subjetividade ou o raciocínio puro e abstrato, mas uma dinâmica e uma historicidade dialética. Por sua vez, diz Negri (1993, p. 34), "[...] se pode compreender a filosofia de Spinoza, como potência e como anomalia em relação a todo o pensamento do racionalismo moderno."

[12] No *Breve Tratado*, considerado o esboço de sua *Ética*, Spinoza já havia tratado sobre estas terminologias. "Por *natura naturans* entendemos um ser que concebemos clara e distintamente (por si mesmo e sem ter de recorrer a algo diferente dele, como todos os atributos [...] o qual é Deus." (KVII/8/1). E sobre a *natura naturata*, diz: "Dividiremos em duas a Natura Naturata, em uma Universal e outra particular. A universal consiste em todos os modos que dependem imediatamente de Deus [...] a particular consiste em todas as coisas particulares que são causadas pelos modos universais." (KVII/8/2).

medievais teriam empregado os termos como São Boaventura, Ockham e Vicente de Beauvais.

O termo substância (*substantia*), do grego, *ousia*, aquilo que subjaz, fez parte do discurso filosófico desde a *Metafísica* (*ta meta ta physika*) de Aristóteles onde este considera a substância como principal categoria do ser, além de explicitar uma Substância divina ou suprassensível (O Motor Imóvel)[13]. Spinoza, por sua vez, rompe com a tradição aristotélica segundo a qual confundiu propriedades e atributos considerando a substância um sujeito de inerência de predicados. Para Spinoza, a substância é o que existe por si e em si. Como definiu: ‘‘Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir da qual deva ser formado. ’’(E1Def3). Das proposições de 1 à 8, há a demonstração da prova da univocidade da Substância[14]. Segundo Spinoza: ‘‘Na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo. ’’(E1P5). A razão desta proposição é que, para Spinoza, duas coisas infinitas e perfeitas (como a Substância) não podem existir simultaneamente uma vez que haveria uma limitação entre ambas, o que é absurdo (E1P7D). Além disso, Spinoza postula a unidade da Substância à medida que considera seu agir, sua essência e sua existência uma só coisa.

Por conseguinte, a questão da Substância necessariamente nos leva a outra questão que é Deus. Diz Spinoza: ‘‘Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.’’ (E1Def6). Mas, antes de tratar sobre Deus na Parte I da *Ética*, Spinoza havia partido dos *Axiomas* onde discutiu a chamada *causa sui* que é uma das propriedades da qual derivam outras propriedades de Deus. Assim, definiu a *causa sui*: ‘‘Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente.”(E1Def1. O ‘‘ser absolutamente infinito existe necessariamente, no sentido de uma relação intrínseca entre sua essência, concebida como potência infinita, e sua existência.’’ (RIZK, 2006, p. 25). Deus, ou seja, a Natureza[15] (*Deus sive natura*) é a máxima spinozana do

[13] “O Primeiro princípio e ser primordial é imóvel tanto essencial quanto acidentalmente, mas produz a forma primária de movimento, a qual é singular e eterna. Ora, como aquilo que é movimento é necessariamente movido por alguma coisa, e o primeiro motor tem que ser, em si, imóvel, e o movimento eterno tem que ser produzido por alguma coisa eterna, e um único movimento por uma única coisa; [...].” (ARISTÓTELES, 2012, p. 310).

[14] Sobre o sentido da noção de unidade da substância, diz Guimaraens (2010, p. 35), “[...] é preciso evitar que a ideia de uma única substância venha a gerar compreensões equivocadas, que associem a unicidade a uma noção numérica da questão.” Conforme assinalou Spinoza numa correspondência a Jarig Jelles (Ep50), esta unicidade não pode ser traduzida em termos de um único indivíduo de sua espécie.

[15] “[...] aquele Ente eterno e infinito que chamamos Deus ou a natureza, pela mesma necessidade por que existe, age.” (E4Pref).

conceito de Deus ora representado pela noção de causa primeira de todas as coisas e as leis universais da natureza, pois conforme Spinoza: ‘‘Tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido. ’’(E1P15). Resta dizer que este Deus não é um ser pessoal, ou seja, trata-se da crítica ao antropomorfismo de Deus segundo o qual se atribuem as vontades, as ações e as leis humanas a Deus como a jurisprudência de um Rei. Deus não é um criador que castiga e manda para o inferno, mas produtor e imanente ao todo, pois fora dele não há nada. Spinoza rompe com a concepção judaico-cristã da transcendência de Deus, ao afirmar que ‘‘Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva. ’’(E1P18). Deus é um ente cuja existência é necessária, pois não depende de outra coisa para existir. Por conseguinte, Deus não tem finalismos, pois, se, por exemplo, criasse o homem do nada ou criasse um mundo mais possível que outros, cairia numa carência e num antropomorfismo, isto porque Deus é causa de si, não sendo coagido por ninguém, é necessário por si mesmo.

Outra questão importante que Spinoza rompe com os preceitos da tradição judaico-cristã refere-se ao problema da Liberdade e do Livre-arbítrio que apresentaremos adiante como um dos pontos cruciais desta pesquisa. Se Deus, por exemplo, não é antropomórfico, então se pode dizer que ele nem nos ama nem nos odeia e não tem livre-arbítrio para criar as coisas, ao contrário, age por si mesmo e necessariamente produz. Neste sentido, vontade e potência humana não pertencem à essência e à necessidade de Deus. Segundo Spinoza, a liberdade e a necessidade pertencem somente à natureza de Deus:

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

Por conseguinte, para Spinoza, somente Deus é realmente livre por ser *causa sui*, ou seja, a causa de si e de tudo pelo fato de ser por si mesma e não depender de outra coisa. Deus tem como potência ser livre, pois não é determinado ou coagido por nada ou por ninguém. Mas, por enquanto, discutiremos o problema da liberdade em outra ocasião.

Comparado ao Deus aristotélico, o primeiro motor, vemos que o Deus de Spinoza é necessário por si mesmo e certa forma, contempla-se a si mesmo não dependendo de nada para movê-lo, embora o todo no sistema spinozano seja algo ao mesmo tempo eterno e dinâmico, pois há uma autoprodução de efeitos necessários que, por sua vez, se atualizam. O homem enquanto inserido nesta totalidade imanente é um modo finito da substância, e como veremos adiante, referente aos atributos e aos modos da substância, temos a tese spinozana segundo a qual o homem não é livre, pois apenas exercita para atingir uma liberdade que somente Deus a tem plenamente. E em segundo lugar, o homem é apenas uma modificação

deste ser, que é a substância, mas que também é expressão finita deste ser divino, única coisa que é (que existe na realidade).

Posteriormente, a tradição filosófica alemã, desde Leibniz[16] e Hegel[17], por exemplo, se empenhou em interpretar o problema da ontologia de Spinoza analisando, criticamente, como um dos pontos fundamentais a unicidade da substância. Mas consideremos, em particular, as objeções críticas de um dos grandes leitores alemães de Spinoza do século XIX que foi Ludwig Feuerbach (1804-1872). Uma das principais críticas de Feuerbach a Spinoza, em suas *Preleções sobre a essência da Religião*[18], consistiu na crítica à teoria da substância única ou Deus como Natureza Naturante. Esta análise crítica encontra-se claramente na *Décima primeira preleção* quando Feuerbach discute o problema de Deus em Spinoza concebido como uma Natureza[19] que, com uma tendência teológica[20] e idealista, seria um irreversível panteísmo. Segundo Eduardo Ferreira Chagas (2006), em *Feuerbach e Espinosa: Deus e natureza, Dualismo ou Unidade?*, Espinosa, na oposição entre espírito e matéria (o corpo e a mente como veremos), suprimiu o conceito de substância (Deus), na forma de uma unidade, que para Feuerbach era um panteísmo. O filósofo alemão entendeu o panteísmo como uma forma de superar a contradição do espírito em relação à natureza, entre a realidade pensante e a extensa, o pensamento e o produto do pensamento.

No que se refere ao problema da afirmação clássica spinozana *Deus sive Natura* de que teria pressupostos panteístas, afirmou Feuerbach (1989, p. 81):

> [...] Falas da Natureza sem nos dar uma definição dela e sem nos dizer o que entendes sobre natureza. Espinoza diz ambiguamente: 'natureza ou Deus'.

[16] Segundo Pinheiro (2010, p. 11), Leibniz teve um encontro pessoal com Spinoza em 1676, mas somente em 1678 teve acesso a *Ética* de Spinoza. O exame crítico de Leibniz à obra se tornou um princípio hermenêutico para compreender a elaboração do seu próprio sistema metafísico. Por sua vez, segundo Lacerda (2011), o contato de Leibniz com Spinoza se deu em três momentos: o primeiro deles é justamente o texto *Que o ser perfeitíssimo existe* (1676) de Leibniz escrito durante um de seus encontros com Spinoza, em Haia, Holanda. O segundo corresponde à leitura de Leibniz da *Ética* a partir de um exemplar do *Opera posthuma* dado por Tschirnhaus (amigo de Spinoza) em 1678. Num terceiro momento, temos os textos de maturidade de Leibniz sobre a filosofia spinozana "já com a distância de um sistema constituído, isto é, com suas principais escolhas teóricas tomadas." (LACERDA, 2011, p. 96). Os textos de maturidade criticam a teoria da substância única de Spinoza e a filosofia da necessidade.

[17] Segundo Hegel (2011, p. 599), "O spinozismo é uma filosofia deficiente, porque a reflexão e seu múltiplo e variado determinar, é um pensar exterior. – A substância deste sistema é uma substância única, uma só totalidade inseparável: não há nenhuma determinidade que não está contida e dissolvida dentro deste absoluto;[...]" (Tradução livre).

[18] Além das *Preleções*, Feuerbach tratou sobre Spinoza em obras como *História da Filosofia Moderna de Bacon a Spinoza* (1833), *A Essência do Cristianismo* (1841) e *A Essência da Religião* (1846).

[19] Embora, segundo Ramond (2010, p. 35), a natureza para Spinoza seja desencantada, cega e surda, sendo, pois, absurdo atribuir intenções ou preocupações mesmo que estas sejam atividades humanas.

[20] "A ele [Spinoza] ofereci, pois, com prazer minha admiração e homenagem; somente o repreendi pelo fato de ter definido como o ser mais perfeito e divino, ainda preso às concepções teológicas antigas, esse ser que não atua pelas finalidades, pela vontade e pela consciência, com o que cortou ele o caminho para o desenvolvimento que concebesse a essência humana consciente apenas como uma parte, apenas como um *modus*, no dizer de Espinoza [...]." (FEUERBACH, 1989, p. 16).

> Talvez também tomas essa palavra nesse sentido indefinido, segundo o qual podes nos provar facilmente que a natureza é o ser primeiro, uma vez que sob natureza nada mais entendes que Deus? Replico aqui com poucas palavras: Entendo sob natureza o cerne de todas as forças, as coisas e seres sensíveis que o homem distingue de si como não-humanas; entendo em geral sob natureza, como já disse numa das primeiras aulas, certamente como Espinoza não um ser como o Deus supranaturalístico, que existe e age com vontade e razão, mas que atua somente conforme a necessidade de sua essência, mas por outro lado ele não é para mim um Deus como é para Espinoza, ou seja, um ser ao mesmo tempo sobrenatural, transcendente[21], abstrato, misterioso, simples, e sim um ser múltiplo, popular, real, perceptível com todos os sentidos.

Examinando em partes, devemos primeiramente entender o *Deus sive Natura* (E4Pref). Para os estudiosos spinozanos, Spinoza se refere à natureza de um modo geral, a própria realidade ou as leis do universo e não os elementos particulares da natureza como um mar, uma floresta, uma terra, etc. Não é que tudo seria Deus, mas que apenas Deus existe provando que todas as outras coisas que são finitas (as que dependem de outras coisas para existirem) são modificações ou expressões substanciais infinitas. A maior contradição percebida por Feuerbach, em suma, foi o fato de Spinoza atribuir à natureza uma definição teológica como Deus, mesmo que este não tenha nenhum atributo antropomórfico.

Mas, ao mesmo tempo em que Spinoza utilizou os conceitos da tradição (Deus, substância) também os subverteu empregando-os com outros sentidos baseados na sua filosofia da imanência. Como foi dito anteriormente, Spinoza tomou emprestado alguns termos escolásticos, como *natura naturans* e *natura naturata* para designar, diferentemente da tradição, a causa e o efeito, ou seja, a natureza que (auto) produz e a natureza que é produzida, ou seja, a substância e seus atributos e as modificações ou os modos. Segundo Chagas (2006), Spinoza identificou a Substância apenas como *natura naturans* que seria uma natureza abstrata e indeterminada enquanto a natureza concreta e sensível seria a *natura naturata*. Para Feuerbach, não há um dualismo de naturezas, alegando que há apenas uma natureza na qual o homem existe. (ibid). A natureza seria o conjunto de forças de coisas que os seres sensíveis como o homem distingue na realidade. Para Feuerbach (1989), a natureza é luz, é eletricidade, é magnetismo, é ar, é água e outros elementos que estão dissociados de qualquer teologia ou misticismo. Não haveria, portanto, uma identificação da Substância com a natureza (*Deus sive natura*), ‘‘mas a separação entre Deus e natureza, ou seja, a decisão ‘*aut Deus, aut natura*’ (ou Deus ou a natureza)’’. (CHAGAS, 2006, p. 92).

[21] Neste ponto, Feuerbach pecou ao associar a transcendência com o ser de Deus em Spinoza, pois como vimos, segundo o filósofo holandês, Deus é causa imanente e não transcendente das coisas. (E1P18).

Feuerbach também apontou sua crítica à unidade da substância de Spinoza. ‘‘Segundo Feuerbach, pertence à Espinosa o grande mérito de haver submetido à oposição das partes e do todo, do corpo e da alma, da natureza e do espírito à unidade da substância, já que toda parte singular da substância pertence à sua natureza.’’ (CHAGAS, 2006, p. 84). Assim, Feuerbach esteve de acordo que Spinoza não havia reconhecido a substância como espírito e o espírito como substância, e desta forma, ele não teria encontrado um princípio de unidade ou da diferença de forma clara e firme. Para Feuerbach, a unidade substancial de Spinoza apresentada não foi determinada suficientemente, pois não alcançou o status de unidade e careceu de diferença e de determinidade. Por conseguinte, a filosofia de Spinoza seria uma filosofia da identidade, isto é, da identidade de Deus e natureza, de substância e modos, universal e singular; mas ‘‘carecem ao conceito espinosano de substância a diferença, o princípio da autonomia, da autodeterminação, que se encontra, no entanto, expressamente na filosofia leibnizeana.’’ (ibid).

Portanto, como vimos acima, e contrariando às várias interpretações de pensadores como Feuerbach, para Spinoza, a substância é dita única, mas não no sentido numérico. Como assinalou Guimaraens (2010, p. 55), “A natureza interna da substância envolve uma atual multiplicidade de infinitas formas formantes através das quais a substância se exprime.” Neste sentido, segundo a relação ontológica entre a substância, seus atributos e seus modos infinitos e finitos como veremos, detidamente, no próximo subtópico, a substância pode ser dita qualitativamente múltipla, mas quantitativamente única, pois na imanência, não há exclusão da multiplicidade (como os atributos e os modos) que é expressão finita da unidade (a substância).

2.1.2. A teoria dos Atributos e dos Modos substanciais

Ao explicar a teoria ontológica da Substância (Deus) nas proposições iniciais da Parte I da *Ética*, enquanto um ser absolutamente infinito[22], Spinoza passa adiante a tratar da atribuição e da modificação deste ser. O filósofo holandês define a noção de *atributum* (E1Def4): ‘‘Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela. ’’ O atributo ficou conhecido tradicionalmente como aquilo que

[22] “Segundo Spinoza, é crucial estabelecer a diferença entre aquilo que é infinito por sua essência e o que é infinito por sua causa. Para tanto, é necessário perceber que o problema do infinito pode ser enfrentado de dois modos: ou pela imaginação, ou pelo entendimento.” (GUIMARAENS, 2010, p.40). Para Spinoza, o infinito não pode ser concebido como uma duração sem fim. Entendido apenas pelo intelecto, o infinito é a propriedade positiva da substância.

é “atribuído a um sujeito, ou seja, uma caracterização, uma determinação ou uma qualificação, que sempre deixa a possibilidade de uma distinção entre o atributo do sujeito e sua essência.’’ (RAMOND, 2010, p.26). Para Aristóteles, o termo significava “acidente por si” que indicava um caráter ou determinação da substância e que tem causa nessa substância. Segundo Spinoza, o atributo é aquilo que pertence e que constitui a essência da Substância, pois são ‘‘[...] ‘pontos de vista’, ‘perspectivas’ sobre a substância, que podem variar conforme os entendimentos e, portanto, teriam uma dimensão se não subjetiva, ao menos relativa a nossos quadros perceptivos. ’’ (ibidem). A substância seria, em outros termos, como o objeto ‘‘em si’’ e o atributo, como o objeto ‘‘percebido’’. Além disso, os atributos infinitos seriam expressões diferentes de uma única substância, o que leva a seguinte questão: ‘‘como os atributos que não tem nada em comum podem ser a essência da mesma substância indivisível (E1P13)?’’ (RAMOND, 2010, p.27).

Para Spinoza, conhecemos apenas dois dos infinitos atributos infinitos de Deus que constituem sua essência[23]. ‘‘E Espinosa nunca procurou uma explicação para o fato de que, embora possam haver atributos infinitos, podemos considerar somente dois.’’ (HUENEMANN, 2012, p. 96). A crítica posta, por exemplo, por Feuerbach sobre os infinitos atributos infinitos da Substância foi a seguinte: se os infinitos atributos infinitos não são idênticos, mas fazem uma relação de paralelismo como a extensão e o pensamento, como pode a substância ser uma unidade?

> Fala [Spinoza] de infinitos atributos da substância divina, mas com exceção de pensamento e extensão não menciona nenhum. Por quê? Porque é inteiramente indiferente sabê-los; sim, porque são em si mesmos indiferentes e supérfluos, porque com todos esses infinitos predicados diria o mesmo que com esses dois, o pensamento e a extensão.’’ (FEUERBACH, 1988, p.66).

‘‘[...] Já que os atributos são distintos e, ao mesmo tempo, constituem a essência da substância, então a substância possui, considerada sob este ângulo, uma essência dupla, em si diferente. ’’ (CHAGAS, 2006, pp. 89-90). E desta forma, os atributos como o pensamento e a extensão produzirão atividades extrínsecas à unidade da substância, por isso que, para Feuerbach, o Deus de Spinoza foi um ser múltiplo. Por sua vez, diz Deleuze (2002, p.59), ‘‘Conhecemos apenas dois [atributos] porque só podemos conceber como infinitas as qualidades que envolvemos em nossa essência: o pensamento e a extensão, na medida em que somos espírito e corpo.’’ Assim, respondendo à crítica feuerbachiana da indiferença e da superfluidade ao conhecermos apenas dois e não mais atributos, isto acontece porque,

[23] A explicação de Spinoza para este problema pode ser resolvido no seguinte axioma: “Coisas que nada têm em comum uma com a outra também não podem ser entendidas uma pela outra, ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito de outra.” (E1Ax5).

segundo Spinoza, a substância corresponde a cada atributo qualitativa ou formalmente. Assim, não é o número maior de atributos conhecidos que nos levarão a Deus; não se trata da quantidade, mas da qualidade entre os atributos que já exprimem a essência da substância tal como a Extensão e o Pensamento.

Por outro lado, se analisarmos além da *Ética*, os *Pensamentos Metafísicos* (CM), o apêndice aos *Princípios da Filosofia cartesiana* (PPC), veremos que Spinoza postula a existência de outros atributos além do pensamento e da extensão e também segundo uma Carta a Oldenburg[24], embora não mencione estes atributos. Na Parte II dos *Pensamentos Metafísicos*, precisamente o capítulo XI (*Do concurso de Deus*), temos o seguinte:

> Eis o que eu decidira dizer acerca dos atributos de Deus, dos quais até aqui não dei nenhuma divisão. A que volta e meia é dada pelos autores, a saber, aquela pela qual dividem os atributos de Deus em incomunicáveis e comunicáveis, para falar a verdade, mais parece uma divisão de nome que de coisa. [...] nós, de nossa parte, damos a seguinte divisão. Há alguns atributos de Deus que explicam a sua essência atuosa, outros que decerto nada expõem da sua ação, mas de seu modo de existir. Deste gênero são a unidade, a eternidade, etc.; por outro lado, a inteligência, a vontade, a vida, a onipotência, etc. Essa divisão é suficientemente clara e perspícua e abrange todos os atributos de Deus. (CM2/ 11)

Neste sentido, temos que considerar que mesmo existindo uma infinidade de atributos, sabemos que, segundo Spinoza (E1P10): ‘‘Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si. ’’[25] E a partir do escólio desta proposição, Spinoza deixa claro que os atributos nada têm a ver com a diferenciação entre as substâncias:

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

O atributo é uma realidade a parte, pois cada um é concebido por si e, assim, ele não pode existir como duas substâncias do mesmo atributo. Neste sentido, Spinoza ressalta ainda a questão da unidade substancial: ‘‘Não pode verdadeiramente ser concebido nenhum atributo da substância do qual se siga que a substância possa ser dividida’’. (E1P12). A partir desta teoria dos atributos de uma única substância, Spinoza rompe com a concepção cartesiana do dualismo substancial, a saber, da substância pensante e da substância extensa, que será visto

[24] “[...] vos direi que considero como criaturas muitas das propriedades por eles [outros filósofos como Descartes] atribuídas a Deus e por todos os autores meus conhecidos, enquanto considero como atributos de Deus outras coisas por eles consideradas, em virtude de juízos prévios, como coisas criadas, e me dedico a mostrar que eles não as entendem bem.” (Ep6).

[25] “Ora, uma das mais importantes consequências da metafísica espinosista é a da incomunicabilidade dos atributos, de maneira que os modos de cada atributo se explicam exclusivamente por outros modos do mesmo atributo.” (TEIXEIRA, 2001, p. 143-5).

mais profundamente nos próximos subtópicos. O atributo enquanto gênero determinado de existência infinita exprime a existência de um gênero de ser a partir da potência infinita da Substância. Hegel, por exemplo, criticou Spinoza no que se refere à relação entre a substância e seus atributos[26], pois a substância, segundo o filósofo alemão, não teria atingido o status de sujeito. Segundo Spinoza, há uma conexão ontológica que se estabelece em todos os atributos, porque toda modificação é a modificação da própria substância. Se cada atributo constitui aquilo que o intelecto percebe como essencial de Deus, ele será, portanto, eterno, pois segundo Spinoza (E1P19): ‘‘Deus, ou seja, todos os atributos de Deus são eternos. ’’É importante também ressaltar que, os atributos não são maneiras de ver o entendimento, e que, não há uma hierarquia entre a relação substância-atributo como bem diz Deleuze (2002, p. 58):

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

Em suma, visto que os atributos são considerados a essência de Deus, ou a substância, expressados de diferentes maneiras e de atividades diferentes (tais como na relação de um atributo extensão e um atributo pensamento), veremos como a partir dos atributos, temos as modificações da substância representadas pelas coisas que ‘‘não são inteiramente distintas de Deus, mas são invés disso maneiras finitas nas quais os atributos de Deus são expressos. ’’ (HUENEMANN, 2012, p. 96). E segundo Deleuze (2002, p. 92): ‘‘Um dos pontos centrais do espinosismo reside na identificação ontológica substância-modo com a relação epistemológica essência-propriedade e a relação física causa-efeito. ’’

[26] Em suas *Lições de História da Filosofia* (1837), disse Hegel (1979, p. 285): “Ser espinosista é o ponto de partida essencial de toda a filosofia, pois quando se começa a filosofar, a alma tem que começar banhando-se no éter da substância Una.” (tradução livre). Porém, o filósofo alemão “[...] critica a teoria spinozista da relação entre a substância e seus atributos, onde ele descobre uma síntese inadequada, inacabada, e em suma, falsa, entre uma substância vazia, abstrata, e uma multiplicidade de atributos inertes. ’’ (RIZK, 2006, p.43). Sobre a crítica de Hegel a Spinoza cf. AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. Diferença e singularidade, Notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza. *Philosophica*, 28, Lisboa, 2008, p.119: “A crítica de Hegel a Spinoza não reside, contudo, em afirmar que o autor da *Ética* não tenha buscado afirmar a singularidade/individualidade, fazendo-o certamente justo sob a categoria do modo finito; mas sim, antes, que há uma impossibilidade categorial de afirmação legítima, fundamentada, da singularidade/individualidade autoconsciente se se toma por base a compreensão spinozana de substância, atributos e modos.” Para uma crítica deste posicionamento hegeliano contra Spinoza cf. MACHEREY, Pierre. *Hegel ou Spinoza*, Paris: La découverte, 1990, p. 7: “Dedicar um estudo ao relatar duas grandes filosofias históricas, como são as de Spinoza e Hegel é, sem dúvida, enfrentar, além dos limites de uma comparação acadêmica formal na sua abordagem e indiferente no seu conteúdo, algumas 8 questões fundamentais da abordagem filosófica considerada em geral.” (Tradução livre).

Por sua vez, Spinoza definiu o conceito de Modo (*modus*) da seguinte forma: ‘‘Por modo entendo as afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido. ’’(E1Def5). O que Spinoza quis dizer, afinal, por afecções da substância? Se por um lado, demonstramos que os atributos referem-se às expressões essenciais e imanentes à Substância, temos agora a teoria da afecção, ou seja, da modificação da substância expressa pelos modos.

> Todas as coisas que parecem diferentes de Deus são modos de uma matéria, diz Espinosa. Modos, em contraste às matérias, são entidades que dependem de outras coisas para suas existências e para serem compreendidas; elas estão ‘contidas’ no outro e são ‘concebidas’ através do outro. (HUENEMANN, 2012, p. 100)

Os modos vistos como as propriedades finitas de Deus, são também as modificações ou manifestações da coisa que *é*, ou seja, que existe. Diferente da causalidade de si da substância (*causa sui*), qual seja, da substância ser concebida por si e em si segundo a qual sua existência é necessária, os modos são modificações substanciais e são concebidos por outras coisas, ou seja, aquilo cuja existência não é necessária. Os modos estão ligados às coisas singulares que, por sua vez, dependem de outras coisas singulares para existir (*ad infinitum*). Por exemplo, a existência do homem implica, segundo Spinoza, uma contingência e não uma necessidade, uma vez que o homem pode existir ou não existir por ser concebido por outra coisa. Spinoza distingue a necessidade e a contingência na natureza: ‘‘Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa. ’’(E1P29). A necessidade é aquilo que está conforme e determinado pela natureza, ou seja, Deus enquanto existe necessariamente, por outro lado, a contingência está no plano das possibilidades e daquilo que é indeterminável como as coisas singulares que dependem de outra coisa para existir.

Segundo Chauí (1995, p. 107), os modos seriam variáveis do ser e de atuar de uma substância. É o efeito determinado e expressão determinada da substância. O movimento e o repouso, por exemplo, são modos infinitos; nosso corpo e nossa mente são modos finitos. Os modos são, por conseguinte, efeitos necessários produzidos pela potência dos atributos substanciais. Logo surgem alguns problemas na teoria dos modos em Spinoza: como a substância aparece como coisas diferentes? E como Spinoza soluciona o problema da gênese do infinito ao finito, ou seja, da substância aos modos? Na *Ética,* Spinoza não deixou clara a sua teoria dos modos, mas ao analisarmos a carta de Spinoza a Schuller (Ep64) veremos que ele explica que há dois gêneros de modos conforme seu caráter infinito e finito, assim, divididos em modos infinitos imediatos, modos infinitos mediatos e modos finitos. No

entanto, sem defini-los em detalhes, os estudiosos spinozanos que se seguem tentaram explicar cada um destes tipos de modos.

Os modos infinitos imediatos são aqueles causados pelos atributos. Segundo Deleuze (2002, p. 92): ‘‘o modo infinito imediato (entendimento infinito para o pensamento, repouso e movimento para a extensão) é infinito por sua causa e não por natureza. ’’ Outro exemplo são as ideias das essências como parte das ideias de Deus. Segundo Chauí (1995, p. 51): ‘‘o modo infinito imediato do pensamento é o intelecto divino. O pensamento é a essência da inteligibilidade. ’’Por sua vez, os modos infinitos mediatos são aqueles modos causados pelos modos infinitos imediatos. Segundo Deleuze (ibid):

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

O modo infinito mediato do atributo extensão é o universo físico onde a ‘‘Extensão é a essência do mundo físico’’. (CHAUI, 1995, p. 51). O modo infinito mediato do pensamento são os conjuntos de todas as ideias existentes. Por conseguinte, os modos infinitos[27] derivam da natureza absoluta dos atributos de Deus e ‘‘[...] dos modos infinitos decorre outros modos infinitos’’ (HUENEMANN, 2012, p. 101). Por fim, os modos finitos são aqueles causados pelos modos infinitos mediatos; os modos finitos causam-se uns aos outros. Segundo Chauí (1995, p. 50), eles ‘‘[...] são determinados a existir e a ser pela atividade necessária dos atributos divinos e pela ordem e conexão necessária de causas e efeitos na Natureza Naturada, de sorte que tudo o que existe é necessário e não há contingência no universo. ’’ O princípio de movimento e de repouso constituído nos indivíduos é um exemplo do modo finito corporal. O Pensamento, por sua vez, é constituído de conexões entre ideias e é o modo finito da mente.

Dito os três tipos de modificação da substância, temos em Spinoza como questão crucial à teoria dos modos, as coisas singulares. Nenhuma coisa singular ou coisa finita tem uma existência determinada, pois só pode existir e ser determinada a operar se for determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; até o infinito. (E1P28). A coisa singular é a coisa finita, um modo finito, o homem, por exemplo, constituído por dois modos finitos dos atributos extensão e o pensamento (o corpo e a mente como veremos adiante).

---

[27] ‘‘A meta da teoria dos modos infinitos é, sobretudo mostrar que a ordem real das coisas é uma ordem de produção, de gênese e que procede do infinito ao finito. ’’ (RIZK, 2006, p. 66). Segundo Spinoza, ‘‘Todo modo que existe necessariamente e é infinito deve ter necessariamente se seguido ou da natureza absoluta de um atributo de Deus ou de algum atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e é infinita. ’’ (E1P23).

> [...] a essência das coisas singulares não produz a sua existência; a coisa singular tem, por conseguinte, outras coisas singulares como condição de existência: é o encadeamento das coisas singulares que determina a existência de tal coisa singular. (RIZK, 2006, p. 22).

Trata-se de um processo *ad infinitum* onde cada coisa singular dependerá de outra coisa singular para vim a ser concebida. Na filosofia de Spinoza, esta questão implica numa afirmativa: não existe individualidade (o ser que é, por exemplo) nas relações de coisas singulares, ou seja, finitas, fora a própria substância, pois, ‘‘ [...] toda coisa existe em Deus e a relação substância-modos explica a existência e a inteligibilidade das coisas singulares. ’’ (RIZK, 2006, p. 61). Mesmo que não haja uma individualidade entre as coisas singulares, Spinoza garante que, cada modo tem uma essência singular e é constituído, nos atributos, por um grau de potência:

> [...] os modos têm a sua própria essência, sua própria potência, e essa essência é compreendida nos atributos. [...] Por isso os atributos podem ser concebidos sem os modos, ao passo que os modos implicam os atributos, que envolvem em seu ser: os modos são produtos nos atributos. (RIZK, 2006, p. 55)

Segundo Spinoza, é a potência imanente de Deus que condiciona a essência e a atualização dos modos e esta essência atuante dos modos é a força do ser (o *conatus,* como analisaremos no Capítulo 2). Segundo Rizk (2006, p. 64): ‘‘Como Deus se exprime em cada essência singular, assim ele produz uma infinidade de modos singulares e determinados em interação uns com os outros. ’’ Para Spinoza, não há uma gradação ou hierarquia de seres[28], pois a ordem causal (a substância) vai do infinito ao finito conforme o plano imanente. Os modos, em suma, podem ser ditos como expressões finitas do infinito, e mesmo considerados ‘‘limitados’’ pela singularidade em relação ao todo (Deus), não podemos dizer que fazem parte de uma realidade ontologicamente inferior; porém, em termos de causalidade e liberdade, somente Deus, a substância, é causa de si para ser livre e existir necessariamente, enquanto suas modificações, os modos, existem em outra coisa.

2.1.3. Observações complementares sobre a diferença Ética/Moral

Neste momento, pretendemos evidenciar que a ontologia de Spinoza, como foi vista acima, é a fundamentação de uma ética da potência ou de um “poder-ser”. Que a *Ética* tem uma peculiaridade além de ser um texto geométrico; ela é algo não-normativo, pois se

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

diferencia de qualquer regras prescritas ao agir humano; ela é, então, uma reflexão do agir e da potencialidade do indivíduo e não um dever-ser. Neste sentido, mostraremos o problema da diferença entre a Ética e a Moral a fim de mostrar as relações da ontologia com a ética de Spinoza e as razões deste ter escrito uma ética e não outra coisa.

O termo *ética* tem origem grega com o termo *ethos*[29] e aparece desde a antiguidade por Aristóteles. Segundo Henrique C. de Lima Vaz (2013), o *ethos* designa a morada ou a casa do homem. "O *ethos* como costume, ou na sua realidade histórico-social, é princípio e norma dos atos que irão plasmar o *ethos* como hábito (*ethos-hexis*)." (VAZ, 2013, p. 15). Aristóteles utilizou o termo *ethike* para designar a filosofia prática (*praktike philosophia*) segundo a qual se estuda a ação e a prática humana, além de suas virtudes morais e de seus costumes. Por conseguinte, ao longo dos anos, com as diversas correntes filosóficas, surgiu a divisão terminológica entre Ética e Moral implicando ora nas suas sinonímias ora nas suas diferenças. Segundo Vaz (2015)[30]:

> Inicialmente convêm dizer uma palavra sobre um problema de natureza terminológica que ocorre constantemente na linguagem e na literatura sobre Ética, a saber, o problema do uso das denominações Ética e Moral para designar o mesmo domínio do conhecimento. Essa dupla designação tem suscitado alguma dúvida sobre a sinonímia original dos dois termos na medida em que cada um parece exprimir um aspecto diferente da conduta humana em suas componentes social e individual. (VAZ, 2015, p. 12).

A acepção que está ligada à tentativa de diferenciar a Ética e a Moral remonta desde Hegel com a estrutura dialética da Moralidade (*Moralität*) e da Eticidade (*Sittlichkeit*)[31]. Além disso, esta diferença ética/moral relaciona-se "[...] à separação moderna entre Ética e Política, e, mais geralmente, à cisão entre indivíduo e sociedade ou entre vida no espaço privado e vida no espaço público." (ibid). O vocábulo latino de Moral (*moralis*) apresenta uma semântica análoga ao termo ética e "[...] como substantiva ou adjetivo, passa a ser a tradução usual do grego *ethike*, e esse uso é transmitido ao latim tardio e, finalmente, ao latim escolástico [...]" (VAZ, 2015, p. 14). Neste sentido, designando a disciplina filosófica da *Philosophia Moralis.*

> Eis, pois, o que é a Ética, isto é, uma tipologia dos modos de existências imanentes, substitui a moral, a qual relaciona sempre a valores

[29] Para uma exposição histórica da ética em geral como ciência do *ethos*, ver o capítulo 1 (*Fenomenologia do Ethos*) de VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia II:* ética e cultura. São Paulo: Loyola, 2013. (Filosofia, 8).

[30] Para uma introdução acerca do termo ética e a diferença entre ética e moral, Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV:* introdução a ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 2015. (Filosofia, 47).

[31] Em *Princípios da Filosofia do Direito* (1820) de Hegel, a moralidade (*moralität*) e eticidade (*sittlichkeit*) se distinguem também como moralidade subjetiva e moralidade objetiva ou "vida ética". Neste sentido, a moralidade subjetiva é o cumprimento do dever e a moralidade objetiva é a obediência à lei moral, às normas e aos costumes da sociedade (o espírito objetivo).

> transcendentes. A moral é o julgamento de Deus, o sistema de julgamentos. Mas a Ética desarticula o sistema de julgamento. (DELEUZE, 2002, p. 29)

Gilles Deleuze (1925-1995), sem dúvida, foi um dos estudiosos que melhor problematizou a filosofia spinozana, enquanto uma teoria defensora da imanência[32], na sua proposta ontológica de diferenciar uma ética (como reflexão do agir e da potência) de uma moral (como normatividade de um dever-ser). Além disso, é significativa a abordagem nietzschiana de Deleuze sobre as questões dos valores morais, da consciência e das paixões em analogia à ética de Spinoza. Veremos, aqui, a questão deleuziana sobre o problema da diferença entre a ética e a moral na perspectiva ontológica da *Ética* de Spinoza.

Em uma série de cursos ministrados em Vincennes, Deleuze, no *Curso de 21 de Dezembro de 1980*, tratou acerca de Ontologia e Ética e a questão da Ética e da Moral em Spinoza. Um dos pontos de partidas de Deleuze (2012, p. 125) foi o debate sobre o problema clássico da Ontologia para entender a proposta ética spinozana: "Sobre o projeto de uma ontologia pura, o que faz com que Spinoza chame a esta ontologia pura uma ética? Seria por uma acumulação de traços que nós percebemos que estava bem ele chamou a isto uma ética." Para Deleuze, a ética aqui não coincide com uma Moral. A "Ontologia pura" de Spinoza se expressa absolutamente infinita uma vez que remete a substância absolutamente infinita, enquanto o Ser dos entes. Mas, não se trata de dizer que os entes não são seres, mas os modos da substância (maneiras de ser). Nós como existentes, somos maneiras de Ser; da Substância.

Segundo Deleuze (ibid): "E se eu me pergunto qual é o sentido mais imediato da palavra ética, em que é já outra coisa do que moral, bem, a ética nos é conhecida hoje sob um outro nome, é a palavra etologia". A etologia faz parte das ciências práticas das maneiras de ser. Mas, o que a difere da moral? É o fato de que, na ética, as maneiras de ser estão no ser, como etologia. A moral nos leva à essência que nos leva para os valores. Mas, este não é ponto de vista do ser; da Ontologia: "Porque a moral sempre implica alguma coisa de superior ao ser, o que há superior ao ser é alguma coisa que desempenha o papel do uno, do bem, é o uno superior ao ser." (DELEUZE, 2012, p. 126). A moral, neste sentido, pretende julgar tanto aquilo que é como ao ser mesmo, sendo, assim, superior. Mas, não podemos julgar o ser com uma instância superior ao ser.

Para Deleuze, na moral, sempre se toma como partida a realização da essência, pois a "essência" está num estado em que ela não é realizada; nós temos uma essência e ela está em

[32] Sobre a contribuição de Spinoza para a história da filosofia e para a Teoria da Imanência em Deleuze, diz Silva (2013, p. 100), ''Ora, em *A Imagem-movimento*, Deleuze retoma a ideia de plano de imanência. Tal ideia é depois retrabalhada em *O Que é a Filosofia ?*, com destaque para Espinosa, indicado como pensador da imanência radical.''

potência no homem. Esta essência humana em potência é aquela que diz Aristóteles ao dizer que o homem, tem como essência, ser um animal racional. Ou seja, a essência como aquilo que a coisa é. Mas, o homem não se conduz apenas racionalmente, "porque o homem não é razão pura, então há os acidentes, ele não cessa de ser desviado." (DELEUZE, 2012, p. 127). A essência é realizada pela moral, pois ela é tomada por um fim. A tarefa da moral é passar a essência ao ato; a essência como fim (o Valor). Segundo Deleuze (2002), Spinoza fala de essência, mas não como essência do homem, pois a essência é determinação singular disto e daquilo que não do homem (ideias confusas nos levariam a pensar desta forma). "[...] o discurso de uma ética prossegue dizendo que também há uma oposição qualitativa entre modos de existência." (DELEUZE, 2002, p. 128). É uma distinção qualitativa dos existentes ante uma oposição qualitativa dos modos de existência.

"Estes serão os laços da Ética com a ontologia" (ibid). Segundo Deleuze, é o mundo da imanência que se diferencia de um mundo dos valores morais onde há a tensão entre a essência por realizar e a realização da essência. "O acabamento do mundo moral, podemos dizer que é Kant [...] que uma essência humana suposta torna-se por fim [...] Em absoluto, a ética não é isto, são como dois mundos absolutamente diferentes." (DELEUZE, 2012, p. 129). A moral, por conseguinte, é um sistema de julgamento onde há um duplo julgamento: você julga a si mesmo e é julgado. E este ato de julgar é uma instância superior ao ser e toda a ontologia. É o uno, o Bem, o superior ao Ser. Os valores são os elementos fundamentais do sistema de julgamento enquanto instância superior ao ser.

Numa Ética, diz Deleuze, é diferente, pois você não julga. O que quer que façamos, não teremos mais do que aquilo que merecemos. O que dizemos ou fazemos não tem relação com os valores. Como isto é possível? "[...] você procura os modos de existência envolvidos e não os valores transcendentes. É a operação da imanência." (DELEUZE, 2012, p. 130). O ponto de vista da ética é saber o que somos capazes e o que podemos. Daí a célebre questão spinozana "o que pode um corpo?" [33] que é retomado por Nietzsche. Para Spinoza, não se trata de um corpo qualquer, mas o homem e o que ele pode. Segundo Deleuze, a ética se caracteriza pela existência de dois grandes modos de existência. Quando pressupomos que cada ente tem uma distinção quantitativa falamos no sentido da *Teoria da individuação* de

[33] Cf. DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression.* Paris: Minuit, 1968, sobretudo o Capítulo 14 (*O que pode um corpo*) onde Deleuze explicita o problema dos afetos, das afecções e da potência em Spinoza. Segundo Deleuze (1968, p. 197-8):''[...] Spinoza peut considérer comme équivalentes deux questions fondamentales: *Quelle est la structure ?* (fabrica) *d'un corps ? Qu'est-ce que peut un corps ?* La structure d'un corps, c'est la composition de son rapport. Ce que peut un corps, c'est la nature et le limite de son pouvoir d'être affecté.'' ''[...] Espinosa pode considerar como equivalentes duas perguntas fundamentais: *Qual é a estrutura* (fabrica) *de um corpo? O que pode um corpo?* A estrutura de um corpo é a composição da sua relação. O que pode um corpo é a natureza e os limites do seu poder de ser afetado." (Tradução livre)

Fichte e Schelling, segundo a qual definimos as pessoas, os animais ou coisas pelo que cada um pode. "Jamais um moralista definirá o homem pelo que ele pode [...] define o homem pelo que ele é, pelo que ele é em direito" (DELEUZE, 2012, p. 131).

Spinoza não define o homem pelo que ele é (como animal racional), mas pelo que ele pode (enquanto corpo e mente). Segue-se que o homem pode ser tanto racional como irracional. Deleuze (2012, p. 132) reforça mais uma vez a questão ao dizer que "Definimos as coisas pelo que elas podem, o que abre às experiências." Do ponto de vista da ética, todos os existentes e entes estão relacionados à potência (na acepção spinozista como veremos adiante no capítulo 2). O discurso ético não fala de essências, mas da potência, das ações e das paixões que uma coisa é capaz (ibid). Não é o que a coisa é, mas o que ela é capaz de fazer e de suportar. Segundo Deleuze, a potência aqui influenciou Nietzsche com o conceito de *Vontade de Potência.* A potência nunca é o que eu quero, mas o que eu tenho, pois "fazer da potência o objeto da vontade é um contrassenso [...]" (DELEUZE, 2012, p. 133). A potência, portanto, é a escala quantitativa dos seres. É a quantidade da potência que diferencia a existência de cada ser. Num golpe filosófico, diz Deleuze, Spinoza subverte a tradição ao colocar a essência como potência e não como razão.

"A 'Ética' é necessariamente uma ética da alegria: somente a alegria é válida, só a alegria permanece e nos aproxima da ação e da beatitude da ação." (DELEUZE, 2002, p. 34). Eis como Spinoza demonstrou no final da Parte II da *Ética* as razões por que fez uma *Doutrina ética* e quais seus objetivos para a vida do homem em particular e sua relação com a sociedade:

> Resta, enfim, indicar quanto o conhecimento dessa doutrina contribui para o uso da vida, o que observaremos facilmente pelo que segue:
> Iº Enquanto ensina que agimos pelo só comando de Deus e que somos partícipes da natureza divina [...] Portanto, essa doutrina, além de tornar o ânimo espírito tranquilo de todas as maneiras, também nos ensina em que consiste nossa suma felicidade, ou seja, beatitude [...]
> IIº Enquanto ensina como devemos proceder quanto as coisas da fortuna, ou seja aqueles que não estão em nosso poder, isto é, quanto as coisas que não seguem de nossa natureza; [...]
> IIIº Essa doutrina contribui para a vida social enquanto ensina a não ter por ninguém ódio, desprezo, escárnio, cólera ou inveja. [...]
> IVº Finalmente, essa doutrina contribui muito para a sociedade comum enquanto ensina de que maneira devem ser governados e conduzidos os cidadãos, a saber, para que não sejam servos, mas para que façam livremente o que é melhor. [...]. (E2P49S).

Daí porque o problema principal da *Ética* é questionar pela possibilidade de alcançarmos o máximo as paixões alegres e consequentemente, passar aos afetos ativos e livres visto que estamos determinados aos maus encontros. "As grandes teorias da Ética-unicidade da

substância, univocidade dos atributos, imanência, necessidade universal, paralelismo, etc – não são separáveis das três teses práticas acerca da consciência, dos valores e das paixões tristes." (ibid). Em sua, a *Ética* de Spinoza, diz Deleuze (2002, p. 35), segue o caminho da imanência enquanto inconsciente e conquista do inconsciente.

2.2. O Problema epistemológico dos modos finitos corpo e mente

Nos subtópicos anteriores, fizemos uma breve exposição que teve como objetivo problematizar o problema do sistema geométrico e ontológico da *Ética* e a diferença entre a ética e a moral para o melhor entendimento sobre a ética spinozana. Neste momento, retornaremos a discussão ontológica sob o viés epistemológico dos modos, a partir da Parte II da *Ética,* com a teoria das Ideias, o método e os gêneros de conhecimento ou modos de percepção, que são pertinentes à natureza humana. Por fim, com o objetivo de explorar a constituição do homem como modo finito da substância, discutiremos o problema do corpo e da mente, da extensão e do pensamento, com a chamada união psicofísica confrontando-a com a tradição cartesiana do dualismo substancial.

2.2.1. Ideia verdadeira ou a questão do método

No início da Parte II da *Ética*, em *Definições*, Spinoza tratou acerca do problema da ideia (*idea*):

> Por ideia entendo o conceito da Mente, que a mente forma por ser coisa pensante. (E2Def3).
> Digo conceito, de preferência a percepção, porque o nome percepção parece indicar que a mente padece o objeto. Já conceito parece exprimir a ação da mente. (E2Ex1).

Spinoza elucidou para uma questão envolvendo a ideia, que segundo ele, é um conceito da Mente (E2Def3). "Devemos, contudo, distinguir a idéia que somos (o espírito como idéia do corpo) das idéias que temos." (DELEUZE, 2002, p. 82). A ideia que somos está em Deus, por isso, ela é adequada. Mas não a adquirimos de forma imediata.[34] A princípio, as únicas que temos, naturalmente, são as ideias inadequadas, a partir da percepção e da afetação do nosso corpo com outros corpos. Spinoza as chama de imagens. Nossas ideias são ideias de imagens ou de afecções. Neste sentido, temos a definição spinozana que será importante para entender o conhecimento e o método filosófico, ou seja, de Ideia Adequada: ''Por ideia adequada entendo a ideia que, enquanto considerada em si, sem relação ao objeto,

[34] "[...] ingressaremos na ordem universal das idéias verdadeiras, quando passarmos de uma idéia qualquer para a idéia do entendimento e de suas forças [...]" (TEIXEIRA, 2001, p. 69).

tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas da ideia verdadeira’’(E2Def4). As ideias adequadas são “representativas, não mais de estado de coisas e do que nos acontece, mas daquilo que somos e daquilo que as coisas são.” (DELEUZE, 2002, p. 83). Assim, a Ideia pode ser de nós, das coisas e de Deus. Segundo Spinoza, todas as ideias estão referidas a Deus, pois são verdadeiras e estão em perfeita concordância com seus ideados (E2P32). Para justificar esta afirmativa, diz Spinoza, “Uma ideia verdadeira em nós é aquela que em Deus, enquanto explicado pela natureza da mente humana, é adequada [...]”. (E2P43D).

Além disso, como é apresentado no escólio desta proposição: ‘’[...] ter uma ideia verdadeira não significa nada outro que conhecer uma coisa perfeitamente, ou seja, da melhor maneira; ’’ (E2P43S). E consequentemente, levando ao questionamento de Spinoza: ‘’[...] o que se pode dar mais clara e certamente como norma de verdade do que uma ideia verdadeira?’’(ibid). Mas, “Parece uma sorte de petição de princípio afirmar que ‘temos uma idéia verdadeira’, visto que é a idéia verdadeira que procuramos e um paradoxo afirmar que a idéia verdadeira deve ser o ponto de partida do método.” (TEIXEIRA, 2001, p. 41). Por outro lado, segundo o filósofo existe em nós, por concebermos ideias confusas e mutiladas das coisas, uma ideia inadequada (falsa). A falsidade, neste sentido, consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas envolvem. (E2P35).

No *Tratado da Reforma da Inteligência* (*Tractatus de Intellectus Emendatione)*[35] obra inacabada, temos também a problemática da ideia com a concepção de Ideia verdadeira (*idea vera*) segundo a qual

> [...] é algo diferente do seu ideado. De fato, uma coisa é o círculo, outra a idéia do círculo. Pois a idéia do círculo não é algo que tem uma periferia e um centro, como o círculo; nem a idéia [mente] do corpo é o próprio corpo: e como a idéia de algo, diverso de seu ideado, será algo por si mesmo inteligível [...]. (TIE §33).

Segundo Spinoza, a essência objetiva de uma coisa é a ideia dessa coisa enquanto a sua essência formal é aquela que visa à coisa em sua realidade material ou sua forma. Por conseguinte, “[...] estabelecendo assim uma simetria perfeita entre uma coisa e sua essência: a essência sendo essência da coisa, e a coisa, essência da essência.” (RAMOND, 2010, p. 36). A ideia verdadeira, por sua vez, deve existir antes de tudo em nós, como instrumento inato, portanto, ela se apresenta, objetivamente, do mesmo modo que se apresenta o seu ideado. É uma ideia que basta a si mesma, pois não tem necessidade da confirmação pela concordância

[35] Existem outras traduções que intitulam *Tratado da Correção do Intelecto* ou *Tratado da Reforma do Entendimento*. No entanto, optamos pelo título da tradução portuguesa utilizada de Lívio Teixeira (2004) intitulada *Tratado da Reforma da Inteligência.*

com um objeto exterior. Mas, não basta que as ideias sejam claras e distintas, é necessário que façam parte da infinita cadeia de Deus.

No TIE, Spinoza elaborou um método racionalista (não abstrato e puro como vimos acima) no qual propõe uma correção intelectiva (*intellectus emendatione*)[36], projeto que se assemelha ao método filosófico de Descartes quando se pretende desprezar todas as opiniões tomadas como sólidas a partir dos sentidos, mas distinto da dúvida metódica que, para Spinoza, é dispensável. A dúvida é uma ideia falsa e inadequada a partir do processo de erro da abstração ou uma indecisão da mente.[37]

> Sabendo agora qual o conhecimento que nos é necessário, importar indicar o caminho e o método pelos quais conheçamos as coisas que, por essa espécie de conhecimento, há necessidade de conhecer. Para isso, deve-se, primeiramente, considerar que não há aqui lugar para uma inquirição infinita; isto é, para descobrir o melhor método de investigação da verdade, não é necessário outro método de investigação da verdade, e para este segundo método não é necessário um terceiro e assim ao infinito: por esse modo, na verdade, nunca se chegará a um conhecimento verdadeiro e nem mesmo a qualquer espécie de conhecimento. (TIE §30).

Mais ainda, segundo Spinoza, "[...] é necessário pensar no modo de corrigir a inteligência e de purificá-la o mais possível desde o início, a fim de que possa compreender com mais facilidade as coisas, sem erro, perfeitamente." (TIE §16). Neste sentido, esta correção se dá pelo caminho reflexivo onde há a reflexão do intelecto sobre si mesmo como capacidade inata de conhecimento verdadeiro. É a partir desta reflexão sobre o caminho reto no qual nos esforçamos para alcançar um conhecimento nos ditames da razão é que Spinoza propõe um método. O método é o conhecimento reflexivo ou a ideia da ideia e visto que não existe esta a não ser que exista uma ideia, logo, o método existirá se antes houver uma ideia. (TIE §38)

Para Spinoza, o conhecimento verdadeiro se dá na reflexão e consiste em conhecer as coisas por suas causas primeiras (próprios dos conhecimentos de segundo e de terceiro gênero). Um dos objetivos deste método, diz Spinoza, é ''distinguir e separar a idéia verdadeira das outras percepções e impedir a mente de confundir com as verdadeiras as que são falsas, fictícias e duvidosas; [...]'' (TIE §50). A verdade é revelada a si mesmo na qual todas as coisas lhe advêm, pois é norma e índice de si mesma (*Index sui*). A certeza da verdade é, para Spinoza, dependente de uma Ideia Verdadeira, assim, não há necessidade que

[36] Esta noção de emenda ou de correção do intelecto fora empregada desde Bacon e Descartes. "Veremos que essa *emendatio* se resume em encontrar uma ordem superior segundo a qual se possa deduzir a verdade total do universo e que essa ordem superior consiste em partir da idéia do Ser Perfeito [...]" (TEIXEIRA, 2001, pp. 21-2).
[37] "A Razão de duvidar é, assim, uma ideia confusa, imperfeita e inadequada, e não é uma ideia certa. Ou seja, o jogo da dúvida (e do ceticismo) não pressupõe a certeza, o que se encontra na sua raiz é a ignorância." (GLEIZER, 2014, p. 107).

para que saibamos tenhamos que saber que sabemos. Não existirá um método como conhecimento reflexivo se antes não houver uma ideia da ideia que seja clara e distinta. Spinoza, precisamente, classifica os tipos de Ideias das quais o intelecto é, negativamente, passivo devendo evitá-las. Temos então: 1) a Ideia fictícia, como aquela que é impossível, de natureza contraditória e que relaciona-se ao fingir; 2) a Ideia falsa, quando a existência da coisa não for uma verdade eterna como é sua essência e mostrar impossibilidades de existir; por fim, 3) a Ideia duvidosa, como aquela gerada pela desordem das coisas investigadas. Segundo Spinoza:

> Resta-nos examinar a idéia dúbia, isto é, quais as coisas que podem levar-nos à dúvida e, ao mesmo tempo, como podem ser eliminadas. Falo da verdadeira dúvida, dúvida do pensamento, e não a que frequentemente encontramos, a saber, aquela em que uma pessoa diz, com palavras, que duvida, ainda que o espírito não vê nenhuma dúvida; não cabe ao Método corrigir isto; cabe, antes, ao estado da obstinação e ao modo de corrigi-la. (TIE §77).

A Ideia verdadeira é um conhecimento melhor de nossa potência de conhecer, pois "o conhecimento é uma atividade do espírito; ele depende da potência de existir e de agir do atributo pensamento." (RIZK, 2006, p. 69). Além de romper com a dúvida cartesiana, Spinoza certa forma retomou a tese originária de Aristóteles segundo a qual conhecer é conhecer pelas causas[38], mas sem relacionar a causa ao finalismo. Por conseguinte, segundo Spinoza, fica demonstrada a necessidade da mente de se dirigir segundo a norma de uma existente ideia verdadeira, ou seja, de um método por meio da reflexão. "A reflexividade da ideia desempenha um papel essencial no método, visto que ela se confunde com o conhecimento da idéia verdadeira." (idem, p. 73). Segundo Negri (1993, p. 66), o verdadeiro método é aquele relacionado à verdade, às essências objetivas e às ideias, pois são termos que exprimem a mesma ordem.

O método exige que partamos do conteúdo da consciência como nos é dado naturalmente e sua reflexão nos leva à compreensão da ideia do entendimento, ou seja, a ideia ligada à ideia de Deus (*idea Dei*). Numa carta de Spinoza a Bouwmeester (Ep7), o correspondente pergunta se há um método para um pensar seguro e Spinoza diz que somente pelas percepções claras e distintas evitamos o acaso e os acidentes. Neste sentido, no subtópico seguinte, veremos como Spinoza apresentou os tipos de percepções ou

[38] Segundo Spinoza, conhecer adequadamente (de forma racional e intuitiva como veremos) algo é conhecer a causa da coisa que determina sua natureza e sua essência. Sobre a teoria aristotélica fundamental acerca das causas cf. ARISTÓTELES. *Metafísica.* Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012, p. 47-50. Mais precisamente, o Livro I, capítulo 3.

conhecimento e suas relações a fim de mostrar qual deles seria visado pelo método da ideia verdadeira exposto acima.

2.2.2. Modos de percepção ou gêneros de conhecimento

Para Spinoza, devemos partir do que nos é conhecido naturalmente ("a ordem mais natural que temos")[39]. Neste sentido, em primeiro lugar, analisaremos esta noção de modos de percepção (*modi percipiendi*) discutida no TIE. Os modos de percepção se dizem de quatro formas: 1) ouvir dizer (*ex auditu*), 2) experiência vaga (*experientia vaga*), 3) produto de um raciocínio (*ratio*) e 4) Intuição (*scientia intuitive*) ou percepção da coisa pela sua essência ou causa próxima. O "[...] quarto modo de percepção é apresentado como sendo exemplificado e tipificado pelas idéias matemáticas ainda abstratas, o que realmente a reduz a um tipo de idéias adequadas [...]." (TEIXEIRA, 2001, p. 31). A diferença entre o terceiro e o quarto é que aquele é dedutivo e este é uma visão imediata da verdade, sem dedução. Para saber o melhor modo de percepção, é necessário conhecer a natureza humana e as coisas. O primeiro modo nos proporciona apenas vagas abstrações tais como a linguagem.[40] Há em Spinoza, certa forma, um convencionalismo acerca da linguagem, uma vez que ele considera a linguagem como atribuições estritas da natureza humana, dado a maneira como imaginamos e somos afetados, corporalmente, produzindo imagens, palavras, signos, etc. Assim, a linguagem se torna negativa na filosofia spinozista pelo fato de que ela precisa antes, ser guiada pelo entendimento (ligado às causas das coisas) e não pela imaginação (ligada aos efeitos das coisas).

Neste sentido, Spinoza nos diz sobre o conceito de abstração que, segundo Teixeira (2001, p. 37), "[...] significa separar o pensamento do concreto, pensar puras idéias, em vez de pensar idéias do real, do dado, o que, como já dissemos, não pode ser feito sem que pensemos o todo." Os modos relacionados à intuição são próximos do concreto, por isso, o melhor dos modos de percepção. A melhor percepção é a que se identifica com a realidade excluindo qualquer possibilidade de erro ou separação do concreto (abstração) que é pensar qualquer coisa fora da ordem universal das causas e efeitos. Numa segunda abordagem, Spinoza tratou

[39] "Assim, Espinosa examina os diversos modos de percepção sem ainda nada a dizer sobre a maneira de empregar o melhor deles a fim de adquirir o conhecimento." (TEIXEIRA, 2001, p. 26).

[40] Para uma análise crítica spinozista acerca da linguagem que, relacionada aos signos, é um modo de imaginar oriundo do primeiro gênero de conhecimento (imaginativo) cf. CHAUI, Marilena. *Da Realidade sem Mistérios ao Mistério do Mundo:* Espinosa, Voltaire e Merleau-Ponty. São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 10-68.

dos modos de percepção, precisamente na segunda parte do *Breve Tratado* (1650-1660)[41] onde chama de opinião o que seria o primeiro e segundo modo no TIE: 1) Opinião, 2) Crença (racional) e 3) Conhecimento claro e distinto. Os dois primeiros são dedutivos, o último, intuitivo. Estes três modos são "causas próximas" de todos os afetos; são conceitos ou a consciência do conhecimento de nós e das coisas fora de nós segundo o qual o primeiro modo leva ao erro, mas o segundo e o terceiro, à verdade. Spinoza classifica-os mais precisamente desta forma: "1. Simplesmente por crença (que provém ou da experiência ou do ouvir dizer). 2. Ou bem por uma verdadeira crença[42]. 3. Ou bem por uma intelecção clara e distinta." (KVII1/2).

Por fim, a questão dos modos de percepção é tratada na *Ética* como gêneros de conhecimento (*genero cognitionis*)[43]. "Os gêneros de conhecimento já não são 'faculdades' separadas e distintas, mas partes ou, mais exatamente, graus de uma única e mesma atividade. " (RAMOND, 2010, p. 29), pois Spinoza recusa a análise do conhecimento que envolve a distinção entre entendimento e vontade. Os gêneros de conhecimento são modos de existência na medida em que constituem os tipos de consciência e de afetos que lhes correspondem. Spinoza descreve o processo, na Proposição 40 da Parte II da *Ética*, como se originam os Gêneros de Conhecimento a partir do momento em que nós percebemos muitas coisas e formamos noções universais[44]:

> Iº A partir de singulares, que nos são representados pelos sentidos de maneira mutilada, confusa e sem ordem para o intelecto [...], por esse motivo costumei chamar essas percepções de conhecimento por experiência vaga. IIº. A partir de signos, por exemplo, de que, ouvidas e lidas certas palavras, nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas. [Conhecimento de primeiro gênero: opinião ou imaginação]. IIIº. Finalmente, porque temos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas [...] [Conhecimento de segundo gênero: Razão]. (E2P40S2).

Além disso, segundo Spinoza, temos um conhecimento de terceiro gênero: a Intuição (*scientia intuitiva*), que ''[...] procede da ideia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas.'' (E2P40S2). Em

---

[41] O *Breve tratado de Deus, do Homem e de seu Bem-Estar* foi considerado um dos primeiros escritos de Spinoza. Segundo alguns spinozanos como Deleuze (2002), há uma tradução latina do KV, mas existem dois manuscritos holandeses cujas anotações parecem de ouvintes onde Spinoza teria contribuído em algumas partes.

[42] Segundo Delbos (2002, p. 98), "Essa forma de marcar os graus de conhecimento e a própria expressão da crença ou fé verdadeira para designar um deles lembra o platonismo, que nesse ponto, certamente por algum intermediário, inspirou Espinosa."

[43] "O que há de mais interessante na Ética a respeito dos modos de percepção é que o assunto é exposto tendo como ponto de partida uma teoria das ideias gerais." (TEIXEIRA, 2001, p. 161).

[44] São as noções gerais que constituem o conhecimento de primeiro gênero por meio da experiência vaga e pela utilização de sinais de linguagens, inutilizáveis e mal fundados. Spinoza deu alguns exemplos de noções gerais que formamos, como homem, cavalo, cão, etc.

suma, podemos definir os principais aspectos dos gêneros de conhecimento da seguinte forma: 1) Através da Imaginação (*imaginatio*) como um conjunto de ideias inadequadas (passivas); imagens confusas e obscuras da nossa experiência sensível. 2) Pela Razão (*ratio*), como as noções comuns (*notioni communis*)[45] sobre leis necessárias entre um todo e suas partes; é também a consciência das relações de causas e efeitos. E por fim, 3) a Intuição *(intuitione*), que é a ideia adequada (ativa) das coisas conhecendo sua natureza íntima pelas suas causas e efeitos necessários, ou seja, é a certeza intelectual que nos faz saber que sabemos.

Spinoza (E2P40 e 42) conclui dizendo que o conhecimento de primeiro gênero (imaginativo) é a única causa de falsidade enquanto o de segundo e o de terceiro (racional e intuitivo) são verdadeiros. (E2P40). E, por conseguinte, o conhecimento de segundo e de terceiro gênero nos ensinam a distinguir o verdadeiro do falso. (E2P42). Quanto à imaginação, ela é o conhecimento de primeiro gênero que, diferente da intelecção, é um efeito da ação de causas externas sobre nós e não nos oferece a própria coisa tal como é em si mesma. ‘‘A Imaginação possui suas leis necessárias de operação e a linguagem, enquanto produto da imaginação, não é um amontoado de contingências, mas um conjunto de acontecimentos inteligíveis. ’’ (CHAUI, 1981, p. 35). Segue-se que a imaginação consiste em apreender a natureza partindo de qualidades que atribuem o homem; ela é falsa quando tomamos como parte do intelecto. Assim é a memória, como sensação das impressões do cérebro junto com o pensamento de uma determinada duração.

2.2.3. O dualismo substancial corpo/mente em Descartes

A fim de contextualizar um dos grandes problemas filosóficos resgatados por Spinoza, como o corpo e a mente, mais precisamente, os modos finitos que constituem o homem, faremos a partir de uma abordagem mista envolvendo as obras *Princípios da Filosofia, Meditações Metafísicas* e *As Paixões da Alma* de René Descartes (1596-1650), um análise da teoria do dualismo substancial. Descartes, racionalista francês, inaugura a filosofia moderna no século XVII com as problemáticas envolvendo a metafísica de Deus, o sujeito, o corpo e a mente, as paixões, etc. Mas, afinal, o que entendia Descartes por corpo e mente? Para buscar a resposta desta questão faz-se necessário que saibamos a metafísica de Deus,

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

fundamento de toda a filosofia cartesiana. O autor do *cogito ergo sum*[46] buscou uma filosofia do sujeito direcionada ao todo, que é um ser infinito e perfeito (Deus) que cria todas as coisas, como postula em *Meditaçõe*s I (*De Deus; que ele Existe*):

> [...] concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele: aquela [As ideias], digo, tem certamente em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas. (DESCARTES, 1991b, p. 185)

A prova racional de Descartes para a existência de Deus consiste na teoria de que a realidade objetiva constituída por nossas ideias faz com que pensemos que não somos a causa do todo, pois segundo o filósofo francês, ‘‘[...] não posso, eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre, necessariamente, que não existo sozinho no mundo, mas que há algo que existe e que é a causa desta ideia [a ideia de Deus]. ’’ (DESCARTES, 1991b, p. 187). Para Descartes, a realidade objetiva consiste nas ideias da mente enquanto são realidades. Segundo Silva (1993), o termo “objetivo” não diz sobre o que está exterior ou a frente do sujeito, mas o que está na mente do sujeito a partir do pensamento. Além da realidade objetiva representando a ideia como efeito, há a realidade formal que corresponde e representa àquela ideia como causa.

No seu processo de prova existencial de Deus mediante a dúvida metódica, Descartes também trabalhou com a hipótese de um “Deus enganador” [47] e de um Gênio maligno que “[...] me impede de conferir realidade plena ao que está representado nas ideias claras e distintas, principalmente as entidade matemáticas [...]” (SILVA, 1993, p. 59). O critério indubitável do *cogito* é responsável por livrar o sujeito do cenário onde “Deus está me enganando”. Por conseguinte, se o homem que é finito, pensa e concebe a ideia do infinito, logo, este infinito seria Deus, causa primeira de todas as coisas, pois ‘‘[...] ainda que a ideia de substância esteja em mim, pelo fato de próprio ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita [...]’’(DESCARTES, 1991b, p. 189). Deus, então, é visto como uma substância infinita, eterna e independente, diante dos seres finitos, como os homens dotados de duas substâncias

[46] Do latim, ‘‘Penso, logo existo’’, é a máxima cartesiana para a constituição do sujeito racional do conhecimento como ponto de partida e fundamento da ciência. A abordagem do *cogito* é existencialista uma vez que, Descartes condiciona a existência do indivíduo a partir da essência do pensamento, pois se pensamos é por que além de sermos coisas extensas, existentes, também somos coisas pensantes.

[47] Segundo Silva (1993), se por um lado o Deus enganador invalida as representações claras e distintas, é preciso saber se um “Deus não-enganador” as validaria tendo em vista o Eu pensante (*cogito*).

específicas e distintas como veremos adiante. Esta substância infinita, por sua vez, tem mais realidade do que qualquer substância finita.[48]

Nas *Meditações* III, Descartes tratou das coisas materiais e sobre a distinção entre a Mente e o Corpo:

> E embora talvez (ou, antes certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e extensa, e que, de outra, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma [mente], pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta do meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele. (DESCARTES, 1991b, p. 216)

Descartes, certa forma, herdou da metafísica platônica o problema do dualismo entre o corpo e a mente. O corpo e a mente humana, na concepção cartesiana, são duas substâncias, uma pensante (*res cogitans*) e uma extensa (*res extensa*) que fazem parte dos atributos extensão e pensamento. "Para designar a coisa pensante (*res cogitans*), Descartes introduziu o termo *mens,* com a intenção explícita de dissociar esta noção do conceito escolástico de *anima*." (COTTINGHAM, 1995, p. 9). Assim, algumas traduções variam ao tratar da coisa pensante em Descartes seja para falar de um espírito (*l'esprit*), uma alma (*âme*), mas, para seguirmos coerentemente o raciocínio do autor utilizamos o termo mente (*mens*).

Nas paixões, diz Descartes (1991, p. 218), as necessidades fisiológicas do corpo e ''[...] todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo.'' A natureza ensina que tais sentimentos são causados por que estamos alojados e misturados aos corpos, como ''o piloto em seu navio''. O homem, por exemplo, é uma coisa composta de corpo e de mente capaz de receber diversas comodidades ou incomodidades dos outros corpos que o cercam. Mas, para Descartes, assim como aparece em Platão, no *Fédon*, cabe à alma (a mente) conceber a verdade das coisas (ou seja, aquilo que existe fora de nós) e não o composto espírito e corpo. Por conseguinte, ''[...] há grande diferença entre espírito [mente] e corpo, pelo fato de ser o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito sempre indivisível. '' (DESCARTES, 1991b, p. 221).

Nas *Paixões da Alma* I, Descartes tratou sobre as paixões humanas e o problema corpo/mente. No Art.1, temos: "O que é paixão em relação a um sujeito é sempre ação a qualquer outro sujeito. '' (DESCARTES, 1991a, p. 77). A paixão e a ação são uma só e mesma coisa para dois sujeitos diversos, ou seja, o agente e o paciente. Este raciocínio deduz

[48] Além disso, diz Descartes (1991b), temos a noção do infinito interiormente à do finito, ou seja, de Deus antes.

que, no corpo e na mente humana, uma ação no corpo corresponderia a uma paixão na alma e, ao contrário, a uma ação na alma, uma paixão no corpo. Segundo Silva (1993, p. 73), "Minha vontade provoca movimento de meu corpo e, inversamente, sensações provocam reações no meu espírito." Conforme diz Descartes no Art.2 (ibid), para conhecer as paixões da alma é necessário que se diferencie as funções da mente e do corpo, pois este é o melhor caminho. No art.4, Descartes (1991a, p. 78) relaciona algumas propriedades do corpo como o calor e o movimento, e as propriedades da alma, como o Pensamento. Todo pensamento existente em nós pertence à mente. Adiante no Art.17, Descartes (1991a, p. 84), classifica os pensamentos pertencentes à alma em dois principais gêneros: ''[...] uns são as ações da alma [a mente e nossas vontades], outras as suas paixões [percepções ou conhecimentos existentes em nós]. ''

Sobre o dualismo cartesiano, diz Huenemann (2012, p. 50), "ele [Descartes] assegura que todas as coisas ou são coisas físicas (uma matéria) ou uma coisa mental (uma mente). Esta visão – de que existem duas espécies de coisas na realidade – é dualismo." Ao postular a existência de Deus como um ente infinito e transcendente, notadamente, como o Deus judaico-cristão, Descartes defendeu a ideia de que Deus, ao criar tudo, poderia criar o corpo humana sem a mente ou a mente sem aquele. Isto para provar que o corpo e a mente são duas substâncias distintas que não se excluem totalmente pelo argumento de que cada um pode ser concebido clara e distintamente sem o outro. Por conseguinte, a mente está unida ao corpo todo, embora sua natureza seja distinta da extensão ou das propriedades de matéria do corpo (o conjunto de seus órgãos).

Mas, como Descartes explicou a interação ou a comunicação entre o corpo e a mente? "Como pode haver interação causal entre tais tipos tão diferentes de substâncias?" (HUENEMANN, 2012, p. 63). Em primeiro lugar, a resposta de Descartes parte da explicação metafísica de que Deus é o agente causal do que pode acontecer entre o corpo e a mente. Em segundo lugar, ele parte da explicação física das paixões segundo a qual existe uma região central no cérebro humano onde a mente opera mais do que nas outras partes:

> [...] a parte do corpo em que a alma [mente] exerce imediatamente suas funções não é de modo algum o coração, nem o cérebro todo, mas somente a mais interior de suas partes, que é certa glândula muito pequena, situada no meio de sua substância, e de tal modo suspensa por cima do conduto por onde os espíritos de suas cavidades anteriores mantêm comunicação com os da posterior, que os mesmos movimentos que nela existem podem contribuir muito para modificar o curso desses espíritos [...] (DESCARTES, 1991a, pp. 88-9).

Trata-se de "[...] uma pequena glândula no cérebro, no qual a alma exerce suas funções mais particularmente do que nas outras partes. '' (ibid). Para ''[...] cada movimento

da glândula é unido um pensamento. ''(JAQUET, 2011, p. 61). Esta glândula está cercada por alguns fluídos nervosos chamados espíritos animais (*esprits animaux*) [49]onde a mente é capaz de mexer estes espíritos dando-os movimentos. Foi desta forma que Descartes tentou explicar numa correspondência de 21 de maio de 1643 à Princesa Elizabeth da Boêmia na qual com persistência questiona o filósofo sobre como é possível a mente, uma coisa imaterial, mover algo material[50]. "Mas quando Elizabeth pressiona pedindo mais explicações, Descartes declara humildade e reverente ignorância. Sem responder a esta questão, toda interação entre a mente e o corpo é um puro milagre". (HUENEMANN, 2012, pp. 64-5).

Por conseguinte, podemos dizer que tanto as abordagens sobre o dualismo substancial das *Meditações* como das *Paixões* são também postas na parte I dos *Princípios de Filosofia.* Logo no art.8, Descartes preocupou-se com a questão da distinção entre a mente e o corpo. (DESCARTES, 1997, p. 29). O que é o pensamento? É ''[...] tudo quanto ocorre em nós de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios; é por isso que compreender, querer, imaginar, mas também sentir, são a mesma coisa que pensar. ''(DESCARTES, 1997, pp. 29-30). Nos *Princípios,* há também a retomada sobre a substância[51] tratada nas *Meditações*, pois dos artigos 51 a 53, há um tratamento acerca dos tipos de substâncias tendo em vista a existência de um Deus (uma substância infinita) e de duas substâncias distintas (pensante e extensa). ''O [...] nome substância não é unívoco relativamente à Deus e às criaturas, isto é, não concebemos distintamente nenhuma significação desta palavra que convenha a ambos com o mesmo sentido.'' (ibid). Se o termo substância varia quanto ao que se deve atribuir, também quanto ao corpo e a alma devemos saber o que deve ser atribuído a cada um (conforme o art. 52 dos *Princípios* I). Toda substância tem um atributo[52] que constitui sua natureza e sua essência onde todos os atributos dependem. Como vimos, o corpo tem como o atributo a extensão (largura, comprimento e altura) e a alma, atributo pensamento:

> [...] podemos considerar o pensamento e a extensão como as coisas principais que constituem a natureza da substância inteligente e corporal; e por isso só devemos concebê-las como a própria substância que pensa e que é extensa, isto é, como a alma e o corpo, pois desta forma conhecemo-los clara e distintamente. (DESCARTES, 1997, p. 51).

---

[49] Segundo Cottingham (1995), Descartes utilizou o termo *esprit* num contexto diferente, pois a expressão *esprits animaux* (espíritos animais) designa algo que não tem a ver com a natureza da coisa pensante.

[50] "[...] Mas, como Vossa Alteza vê tão claro que não se poderia dissimular-lhe qualquer coisa, esforçar-me-ei aqui por explicar a maneira pela qual concebo a união da alma com o corpo e como tem ela a força de movê-lo." (DESCARTES, 2010, p. 578).

[51] Para Descartes (1997), conforme o artigo 51 dos *Princípios,* a substância não seria um nome atribuído a Deus e às coisas no mesmo sentido.

[52] Segundo Descartes (1997), no artigo 53 dos *Princípios,* cada substância tem um atributo principal; a extensão e o pensamento são atributos do corpo e da mente.

Juntamente com estes atributos, também concebemos diversas propriedades, pois conforme o art.65, são diversas as maneiras de pensar como imaginar, recordar, querer, etc. E de estender, ou seja, as diversas formas da extensão: ‘‘as figuras em geral, a localização das partes e os seus movimentos, desde que as consideremos como simples dependências das substâncias em que se encontram. ’’ (DESCARTES, 1997, p. 52).

Portanto, demonstramos como Descartes apresentou dualismo substancial para fundamentar a explicação da união e da comunicação do corpo com a mente enquanto duas coisas distintas (*res cogitans* e *res extensa*) que constituem o ser humano. Por sua vez, como veremos no subtópico seguinte, Spinoza fará uma nova interpretação acerca desta união do corpo com a mente.

2.2.4. A união psicofísica de Spinoza como crítica a Descartes

> [...] Que entende [Descartes], afinal, por união da mente e do corpo? Que conceito claro e distinto, pergunto, tem ele de um pensamento estreitissimamente unido a uma certa porçãozinha de quantidade [glândula pineal]? Deveras, eu queria muito que ele estivesse explicado essa união por sua causa próxima. Mas, ele concebera a Mente tão distinta do Corpo que não poderia assinalar nenhuma causa singular nem dessa união, nem da própria mente, mas precisou recorrer à causa do Universo inteiro, isto é, Deus.’’(E5Pref).

Benedictus de Spinoza propôs uma inovação para solucionar um problema metafísico de Descartes acerca da natureza do corpo e da mente humana e mostrando como se deu a relação e comunicação entre ambos. Spinoza, em sua maior *Ética* (1677), precisamente na Parte II (*A origem e a Natureza da mente*), buscou uma ética dos corpos e das mentes, questionando a potência destes: O que pode o corpo? O que pode a mente? Como ambos se esforçam para existir imanentes a Substância absolutamente infinita? Primeiramente, é notável a explicitação de Spinoza acerca do corpo e do atributo pensamento do qual a mente faz parte, logo no começo da Parte I da *Ética*:

> É dita finita em seu gênero aquela coisa que pode ser delimitada por outra de mesma natureza. P.exe., um corpo é dito finito porque concebemos outro sempre maior. Assim, um pensamento é delimitado por outro pensamento. Porém, um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo. (E1Def2)

A partir da definição de coisa finita, Spinoza mostra que na *Natureza Naturante*, o corpo é dito finito e limitado à medida que existem outros corpos maiores, assim também, com relação ao pensamento para concluir que: ‘‘um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.’’ Isto porque a mente e o corpo, enquanto

dois modos finitos, fazem parte de diferentes atributos (A extensão e o Pensamento) que são concebidos por si mesmos e, logo, um não determina e nem causa o outro. Com esta afirmativa, podemos dizer que Spinoza não trata do corpo e da mente como um dualismo hierárquico entre ambos, e isto já mostra, inicialmente, a ruptura com uma tradição metafísica.

Mas afinal, o que é o corpo e a mente? Na Parte II da *Ética*, Spinoza começa com algumas definições importantes; uma define o corpo como um modo que exprime de forma definida e determinada a essência de Deus como coisa extensa (E2Def1), a outra, define a Ideia como um conceito da mente, que a mente forma como coisa pensante (E2Def3). Spinoza, por conseguinte, começa a tratar nas primeiras proposições da Parte II, o Pensamento (E2P1) e a Extensão (E2P2) para defini-los como atributos da Substância-Deus. Segundo Spinoza, ‘‘Os modos de qualquer atributo têm como causa Deus enquanto considerado apenas sob aquele atributo de que são modos, e não enquanto considerado sob algum outro. ’’(E2P6). Cada atributo é, neste sentido, concebido por si mesmo, e consequentemente, seus modos envolvem o conceito de seu próprio atributo e não de outro.

Segundo o filósofo holandês, a ‘‘ordem e a conexão das ideias é a mesmo que a ordem e conexão das coisas.’’(E2P7). Reforçando esta proposição, ele dá o seguinte exemplo: ‘‘[...] um círculo existente na natureza e a ideia do círculo existente, que também está em Deus, são uma só e mesma coisa, que é explicada por atributos diversos; [...]’’ (E2P7S). A ideia central é que a mente (*mens*)[53] é a ideia do corpo e o corpo é objeto daquela (E2P13). A partir desta afirmativa, inaugura-se a problemática que ficou conhecida por Paralelismo ou a União Psicofísica[54] do corpo e da mente conforme diversas fontes de pesquisadores. Chantal Jaquet (2011) expõe a teoria de Martial Guéroult[55] segundo a qual haveria dois tipos de paralelismo na concepção spinozana: 1) “o paralelismo extracogitativo”, como aquele que rege as relações entre as ideias e as coisas fora do pensamento e 2) “o paralelismo intracogitativo”, como aquele que comporta duas formas, conforme exprime a identidade

[53] Algumas traduções da *Ética* traduzem mente por espírito (*l’esprit*), mas Spinoza utiliza o termo latino *mens* para mente, diferenciando-se, assim, também do conceito escolástico de alma (*anima*).

[54] ‘‘Essa doutrina [paralelismo], cuja paternidade, como se sabe, é de Leibniz” (JAQUET, 2011, p. 25). Trata-se da obra LEIBNIZ, G.W. *Considerações sobre a doutrina de um espírito universal* (1702), §XII, *Gerh.,Phil. Scr*.,VI, p. 533. Apud JAQUET, C. *A unidade do corpo e da mente:* Afetos, ações e paixões em Espinosa. Tradução: Marcos Ferreira de Paula e Luiz César Guimarães de Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. (Coleção Filo/Espinosa).

[55] Sobre o problema da identidade ontológica do corpo e da mente cf. GUEROULT, Martial. *Spinoza. v.1 (Dieu).* Paris: Aubier, 1997, p. 447: “A identidade da alma [mente] e do corpo como identidade de uma mesma coisa sob dois atributos diferentes é senão a identidade da mesma coisa, mais exatamente, a identidade da ação causal pelos seus respectivos atributos os produzem como dois modos de essência diferente, no mesmo ponto de encadeamento de causas.” (tradução livre).

entre a conexão de ideias e a das causas no atributo pensamento, ou a identidade de conexão das ideias tomadas como objetos de outras ideias, e as ideias das ideias.[56]

Mas Jaquet (2011) critica o uso do termo paralelismo uma vez que, segundo ela, seria mais adequado e coerente para o pensamento spinozano dizer a igualdade (*aequalis*)[57] ou união do corpo e da mente[58], pois: ‘‘A assimilação entre a identidade e a conexão das ideias e a ordem das coisas [...] a um sistema de paralelas conduz pensar a realidade com o modelo de uma série de linhas similares e concordantes que, por definição, não se recortam. ’’(JAQUET, 2011, p. 25). A doutrina do paralelo, por conseguinte, difere da ideia de unidade ou de simultaneidade (*simul*) pensada por Spinoza, pois “exprime formas de dualismos e de pluralidades”. (JAQUET, 2011, p. 26). Além disso, segundo Jaquet (2011, p. 29), o paralelismo implicaria em homologias e correspondências biunívocas entre as ideias e as coisas, ou seja, a mente e o corpo. Deleuze (2002, pp.73-7), por sua vez, defende o paralelismo do espírito (mente) e do corpo ao dizer que há dois tipos de paralelismo: 1) o “paralelismo ontológico”, ou seja, a relação entre os modos e seus atributos substanciais e 2) o “paralelismo epistemológico”, ou seja, a relação da ideia e o seu objeto, a mente e o corpo.

O *Paralelismo psicofísico* foi um termo inventado por Gustav Theodor Fechner (1801-1887) para designar a doutrina segundo a qual o psíquico e o físico seriam realidades paralelas onde nenhum age sobre o outro. Por sua vez, Spinoza não teve a intenção de afirmar a independência causal recíproca entre fatos físicos e mentais, mas a subordinação comum à causalidade direta de substância. Por conseguinte, a doutrina sobre o corpo e a mente em Spinoza não teria sua explicação pelo paralelismo, mas por um monismo. Segundo Spinoza, as substâncias conhecidas por extensas e pensantes são, na verdade, uma só substância (Deus) compreendidas por atributos. Diferentemente de Descartes, Spinoza diz que a substância pensante e a substância extensa são, na verdade, atributos de Deus e não substâncias a parte. Entre o atributo extensão e o atributo pensamento, existe uma só ordem e mesma conexão de causas. Segundo Spinoza (E2P9D2), “O que quer aconteça no objeto de uma ideia qualquer, disso é dada a ideia em Deus [...] não enquanto é infinito, mas enquanto considerado afetado por outra ideia de uma coisa singular [...]. ’’ O homem como vimos acima, é um modo finito dos atributos extensão e pensamento e sua essência não pertence ao ser da Substância. Por

[56] Cf. GUEROULT, Martial. *Spinoza. v.2 (L’âme).* Paris: Aubier, 1997, p. 70.
[57] “Curiosamente, o adjetivo *aequalis* (igual) é empregado no corolário da mesma proposição [E2P7C] que serviu de base para a aplicação do ‘paralelismo’ ao sistema espinosano.’’ (SILVA, 2013, p. 196).
[58] Só existe uma noção de união se considerar a composição dos dois modos finitos corpo e mente que constituem o homem porque a mente é a ideia do corpo e o corpo é objeto da mente. (E2P21). “[...] a união não é algo que lhes acontece, mas aquilo que um corpo e uma mente são quando são corpo e mente humanos.” (CHAUI, 2011, p.176).

conseguinte, se a extensão e o pensamento são atributos divinos, logo, a mente, que é um modo finito do atributo pensamento, é uma ‘‘parte do intelecto infinito de Deus; ’’ (E2P11D). Adiante, Spinoza deixa claro esta conexão e ordem, demonstrada nas proposições anteriores, da simultaneidade (*simul*) entre o corpo e a mente:

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

Como vimos, a análise psicofísica gira em torno da afirmativa de que a mente é a ideia do corpo e o corpo é objeto daquela, ou seja, “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo certo da extensão, existente em ato e nada outro.’’ (E2P13). Mas, adverte Spinoza, ‘‘Disso não somente entendemos que a Mente humana é unida ao Corpo, mas também o que se há de entender por união de Mente e Corpo. ’’(E2P13S). Para Spinoza, ninguém compreendeu adequadamente esta união[59], pois teríamos que conhecer primeiro a natureza do corpo. Quanto mais o corpo age simultaneamente sobre um número maior de coisas, por exemplo, tanto mais a mente é capaz de perceber um número maior de coisas. Spinoza, ao tratar especificamente sobre os corpos, constrói uma Proposição (E2P13) na *Ética* que ficou conhecida como a “Pequena física dos corpos”.

Nos dois primeiros axiomas, Spinoza define algumas propriedades dos corpos, segundo a física clássica do princípio da inércia: que os corpos estão ou em movimento ou em repouso e que ora se movem mais lentamente ora mais velozmente. Num processo *ad infinitum,* o movimento e o repouso de um corpo são causados por outros corpos, que por sua vez, são determinados por outros corpos e assim numa infinita cadeia causal. (E2P13L3). Quando corpos quaisquer se justapõem, ‘‘todos em simultâneo compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos. ’’ (E2P13Def). Spinoza também faz uma abordagem minuciosa do corpo quanto às seguintes propriedades:

> [...] chamarei *duros* aqueles corpos cujas partes aderem umas às outras segundo grandes superfícies; *moles*, aquelas cujas partes aderem umas às outras segundo pequenas superfícies; e, enfim, *fluidos*, aqueles cujas partes se movem umas por entre as outras. (E2Ax3)

[59] Para Spinoza, os atributos extensão e pensamento exprimem a mente e o corpo como dois modos finitos distintos que agem e atuam, simultaneamente. Esta relação entre a mente e o corpo enquanto ideia e seu objeto é o que permite dizer que haja uma união. Sobre o problema da união entre o corpo e a mente, diz Jaquet (2011, p.26), “[...] todo o problema é discernir a essência dessa união psicofísica que implica simultaneamente a identidade e a diferença entre o corpo e a mente e determinar com precisão suas modalidades de expressão.”

Segundo Spinoza, mesmo os corpos sendo duros, moles ou fluídos, eles conservam sua natureza sem qualquer mudança de forma. (E2P13L5). Por conseguinte, nestes termos da física dos corpos, a natureza inteira, diz o filósofo, pode ser considerada ‘‘[...] um indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mudança do indivíduo inteiro. ’’(E2P13L7S). Spinoza afirma nos *Postulados,* que o corpo humano é aquilo que é constituído de muitos indivíduos compostos (fluídos, moles e duros) que são afetados por corpos exteriores de muitas maneiras. O corpo humano, então, necessita de uma conservação (o *conatus* como veremos no próximo capítulo) através de outros corpos onde possa se mover e arranjar os corpos exteriores de muitas maneiras. Por sua vez, a ‘‘mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu Corpo de múltiplas maneiras.’’(E2P14). Como dito acima, a mente e o corpo agem implicando sempre numa mesma ordem e conexão, pois por ser ideia do corpo, a mente percebe a natureza de seu corpo e de outros corpos.

A memória e a imaginação são conceitos centrais no que se refere à atividade coexistente e recíproca da mente com o corpo, pois segundo Spinoza: ‘‘Se o corpo humano tiver sido afetado uma vez por dois ou mais corpos em simultâneo, quando depois a mente imaginar um deles, imediatamente se recordará dos outros. ’’(E2P18). Estas memórias são imagens das coisas, ou seja, as afecções do corpo humano. A memória é, por conseguinte, uma ‘‘[...] concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do corpo humano, a qual ocorre na Mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano.” (E2P18S). Em consequência disto, a mente humana não conhece o corpo humano senão pelas ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado (E2P19), pois a mente e o corpo (dois modos finitos de dois atributos diferentes) são um único e mesmo indivíduo (o homem). Segundo Spinoza (E2P20), a mente humana que existe em Deus, tem uma ideia ou um conhecimento que se segue em Deus, e a ele está referido à ideia e ao conhecimento do corpo humano.

Nas proposições 23 e 26, Spinoza mostrou que a mente humana não conhece a si mesma e nem percebe nenhum corpo existente em ato (exterior) senão pelas ideias das afecções do corpo. Segundo Spinoza: ‘‘Da duração de nosso corpo não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado. ’’(E2P30). Ou seja, um conhecimento inadequado é aquele seguido de ideias inadequadas (falsas) e com isso, segue-se que as ideias das afecções corpóreas enquanto estão referidas apenas ao corpo são confusas. O corpo é determinado a existir e a operar por causas que foram determinadas por outras e assim até o infinito.

Em suma, Spinoza conclui dizendo que, cada mente de cada corpo ou ideia singular envolve necessariamente a essência de Deus, pois a mente humana, diz o filósofo holandês (E2P47), tem um conhecimento adequado desta essência substancial.

3. O PROBLEMA DA POTÊNCIA EM SPINOZA

Depois de analisarmos, no campo epistemológico, a constituição ontológica que Spinoza pensou para explicar a natureza humana e a sua capacidade de conhecer as coisas, apresentaremos, neste capítulo, a natureza afetiva do homem a partir da Parte III da *Ética*. Segundo uma teoria da ação e da paixão, explicitaremos o problema do *conatus* ou a potência como um dos principais pontos desta pesquisa. Por conseguinte, demonstraremos como Spinoza expôs os confrontos e as diferenças afetivas com os chamados afetos ativos e passivos, bons e maus encontros desenvolvendo o problema moral do bem e do mal. Por fim, para uma compreensão abrangente acerca da potência em Spinoza, discutiremos alguns problemas referentes à ética e à política do pensador holandês, como o Direito Natural, a potência da multidão e a democracia.

3.1. A Teoria da Ação e da Paixão segundo os Afetos

Spinoza expõe sua teoria sobre os Afetos (*affectus*)[60], a partir das Definições da Parte III (*Da Origem e natureza dos Afetos*) da *Ética*, onde se diz o seguinte: "Por afeto entendo as afecções do corpo pelas quais a potência de agir do próprio corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias dessas afecções." (E3Def3). As afecções, neste sentido, são modificações ou alterações que os corpos e as mentes sofrem: são modificações corpóreas e significações psíquicas. O corpo afeta outro corpo e é afetado por outros corpos, pois como modos finitos, são coisas singulares[61] que dependem de outras coisas singulares para existirem num processo *ad infinitum*. A mente enquanto ideia do corpo, "não conhece a si própria senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo." (E2P23).

É interessante notar que, na definição de Afeto, Spinoza também explica que ele pode ser entendido propriamente como um afeto se temos uma ação ou como uma paixão (*passio*) se padecemos. Retomando a questão epistemológica das ideias adequadas e inadequadas, Spinoza diz que a mente tem ideias adequadas quando age necessariamente, mas padece quando tem ideias inadequadas (E3P1). "A tradição e o século XVII definem a paixão e a ação como termos reversíveis, e recíprocos: a ação está referida ao termo de onde algo parte; a paixão, ao termo onde algo incide." (CHAUI, 1995, p. 66). Para Spinoza, o corpo e a mente (Capítulo 1) são modos que agem e padecem simultaneamente (*simul*), pois uma ação e

[60] "Progressivamente, os tradutores franceses chegaram a um acordo sobre a necessidade de traduzir *affectus* por 'afeto' (*affect*, pouco corrente no francês contemporâneo e ausente do francês do século XVII, para marcar bem a diferença (mantendo, todavia, a semelhança) com 'afecção' (*affectio*)." (RAMOND, 2010, p. 18).
[61] "Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada [...]." (E2Def7).

uma paixão do corpo correspondem a uma ação e uma paixão na mente e vice-versa. Além disso, como dirá Spinoza adiante na *Ética*, uma paixão nunca é vencida por uma razão, mas apenas por outra paixão mais forte e contrária; e uma paixão forte só será vencida por uma ação mais forte e contrária. (E4P7). É neste contexto que se encontra a crítica de Spinoza aos estoicos com a ideia de que a razão e a vontade teriam o império absoluto sobre as paixões.

Numa seção intitulada *Definição dos Afetos* da Parte III da *Ética*, Spinoza expõe uma extensa lista de Afetos. Os afetos considerados primários são a Alegria e a Tristeza, como vimos, e também o Desejo (*cupiditas*)[62] que é definido como a nossa própria essência[63]. O desejo constitui os afetos e as afecções, pois é a afecção do corpo e acontece como uma intenção ou busca de algum sentido[64]; está em nós relacionado à medida que compreendemos, ou seja, quando agimos. (E3P58D). É a força do desejo que influencia na força do *conatus* (como veremos nos tópicos seguintes), pois este tanto aumenta como diminui a força para existir e para pensar.

O desejo, chamado pelos antigos gregos de *hormé* (assalto, ataque, impulso para.), tinha o sentido de carência ou de um vazio que tende para fora de si em busca de preenchimento. Por sua vez, os estoicos "definiram a *oréxis* como esforço natural de autoconservação dos seres, capaz, nos homens, de fazer-se consciente, e como aptidão racional para estar conforme a natureza, desejando convir a ela e com ela." (CHAUI, 2011, p. 21). Spinoza distinguiu os desejos entre si: 1) segundo seus objetos (E3P56) e 2) segundo as demais espécies animais que nós experimentamos (E3P57S). Neste sentido, o desejo aparece em tantos tipos e intensidades diferentes quantos as diversas combinações afetivas entre os indivíduos e seus objetos de desejos (coisas singulares). "O desejo é definido não por diferença, mas por aproximação com a lei geral de comportamento de todas as coisas singulares." (RAMOND, 2010, p. 32). Assim, ele é universal e semelhante no sentido de que o homem não teria desejos à parte, além da realidade da natureza naturante. Para Spinoza, não há diferença entre o apetite (*appetitus*) e o desejo (E3AD1S), pois o desejo faz parte dos impulsos, dos apetites e das volições humanas.

---

[62] "Dão-se tantas espécies de Alegria, Tristeza e Desejo e, consequentemente, de cada afeto que se compõe deles, como a flutuação do ânimo, ou que deles se deriva, como o Amor, o Ódio, a Esperança, o Medo, etc., quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados." (E3P56).

[63] Segundo Spinoza, "[...] o Desejo é o apetite quando dele se tem consciência." (E3P9S). Mais ainda, "O desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida como determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer." (E3AD1).

[64] Vale ressaltar que o Desejo em Spinoza, diferentemente do que pensou Freud, não é a carência de algo ou falta, pois esta é apenas imaginária. Laurent Bove (2010, p. 26) fala de um "desejo sem objeto", ou seja, sem uma finalidade determinada: "[...] o desejo é compreendido como potência: não desejo 'de algo', mas a própria potência de afirmar a vida e de produzir efeitos."

Em suma, o desejo, segundo Spinoza, como um afeto originário, pode ser tanto passivo como ativo, uma paixão ou uma ação, pois dependerá da nossa capacidade de seguir os ditames da razão para a regulação de paixões (afetos passivos) diante de ações que nos proporcionem ou um afeto ou um desejo ativo.

"O que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir de nosso corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe, a potência de pensar de nossa mente." (E3P11). Por conseguinte, podemos dizer que, as afecções do corpo correspondem aos afetos da mente. Nas afecções do corpo, há imagens, enquanto que nas afecções da mente, há ideias afetivas ou sentimentais. Há o esforço de perseverar no ser mesmo que esteja diante de ideias claras e distintas e de ideias confusas, pois "A mente, tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas, esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indefinida e é cônscia deste seu esforço." (E3P9). Assim, tanto um indivíduo racional como passional tem esta potência[65] que pode ser diminuída ou aumentada.

Como vimos, o corpo consta de uma força maior ou menor para existir, para afetar outros corpos e ser afetado por eles, assim como, a mente que consta de uma força maior ou menor para pensar. Dizemos, por exemplo, que a potência diminui a capacidade de pensar e existir a partir do ódio e da tristeza e ela aumenta a força pelo existir com a alegria e o amor. "[...] O espírito [mente] prova afecções puramente ativas de alegria todas as vezes que, ao afirmar ideias adequadas, se conhece a si mesmo adequadamente como causa de tais ideias." (RIZK, 2006, p. 202).

Em suma, a potência (*potentia*) de existir, mesmo pela experiência do mundo das paixões, permite ao indivíduo a possibilidade de passar das afecções passivas às afecções ativas. A potência (a essência atual do indivíduo enquanto coisa singular) se constitui tanto nas relações passivas como ativas. Assim, Spinoza nos mostrou a questão do corpo e da mente (Capítulo 1) na perspectiva dos afetos com suas respectivas potências de agir e de pensar.

[65] Segundo Deleuze (2012, p. 113), "[...] do ponto de vista da potência, não há nenhuma razão para introduzir uma diferença entre o homem racional e o homem demente. O que quer dizer isto? Quer dizer que eles têm a mesma potência? Não, isto não quer dizer que eles tenham a mesma potência, mas quer dizer que cada um, tanto quanto tem em si, realiza ou efetua sua potência." Deleuze (2012) não concorda com a ideia de esforço ou tentativa de perseverar no ser, pois, para ele, a cada momento efetuo minha potência tanto quanto tem em mim. Não importa o grau de potência, do racional ou do demente, o fato da potência é comum entre ambos. Neste ponto, não há uma hierarquia entre ambos; eles se distinguem não segundo a potência, mas segundo seus atos.

3.1.1. Das Causas Adequada e Inadequada

Segundo Ramond (2010, p. 13-4), "Os adjetivos 'adequada' e 'inadequada' são empregados por Espinosa, sempre no feminino, para caracterizar uma 'ideia' (*idea*) ou um 'conhecimento' (*cognitio*)." A doutrina da adequação[66] tende progressivamente a se conciliar em profundidade com a da univocidade do ser, pois, ela é "uma tentativa muito original de constituir a objetividade sem referir primeiro o pensamento e objetos [...]" (ibid). Mas, afinal o que é a Causa Adequada explícita no texto spinozista? Ou como sabemos que algo está de forma adequada? O problema é que Spinoza afirma em suas obras, muitas vezes, ''verdadeiro'' e ''adequado'' como sinônimos. Sendo o verdadeiro intrínseco e não extrínseco à Ideia verdadeira (Adequada de Deus). Neste sentido, adequada, pela palavra originária, nos diz sobre o que é proporcional, causal e essencial. Em Spinoza, como vimos, Deus se refere a uma causa de si (*causa sui*), e consequentemente, é uma causa eficiente imanente[67], pois, é determinada e age por si só e tem uma existência necessária. O conceito de Causa Adequada (*causa adaequata*) é definido por Spinoza desta forma: "Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido claro e distintamente por ela mesma." (E3Def1).

A Causa adequada, ligada também a ideia verdadeira ou adequada, é quando o ser é ativo e livre. É sermos ativos ou atuarmos como causa total do que se passa em nós. Ao contrário, temos uma causa inadequada (*causa inadaequata*) quando somos influenciados, em nossas ações, por paixões e por ideias falsas como vimos acima[68]. Na Causa inadequada (E3Def2), nosso esforço (*conatus*) é uma causa parcial do que faz, sente e pensa; somos causas inadequadas na paixão porque, nelas, somos determinados a fazer, sentir e pensar pela ação de causas externas mais fortes e poderosas do que nós.

No desconhecimento das causas, o desejo do individuo é arrastado passivamente para uma determinada direção. Spinoza afasta ''a suposição tradicional de que somos movidos por causas finais externas e que somos livres quando nosso apetite e nosso desejo são baseados por nossa vontade a escolher os fins bons e virtuosos. '' (CHAUI, 1995, p. 64). Não há uma vontade livre para fazer o que quisermos e não há um finalismo último na Natureza, ou seja, em Deus (*Deus sive Natura*) segue uma ordem necessária e não contingente. Atuamos,

---

[66] Antônio Negri (1993, pp. 200-1) pensou a questão da adequação como graus onde deixa a seguinte reflexão: "O que são graus de adequação? Como se pode corromper, dando direção ao movimento, a indefinida mobilidade e a possibilidade de contraste do ser modal?"

[67] "A causa que produz o efeito sem separar-se dele, pois o efeito é uma propriedade interna da própria causa e uma expressão determinada dela." (CHAUI, 1995, p. 105).

[68] "[...] Espinosa chega à conclusão de que o que distingue fundamentalmente as ideias verdadeiras, ou adequadas, das falsas é a capacidade de se ligar umas às outras com sucesso num bom raciocínio, [...] de tal sorte que a ideia falsa ou inadequada se revela sempre infecunda ou isolada." (RAMOND, 2010, p. 15).

passivamente, enquanto causas eficientes parciais[69] do que se passa em nós (nas paixões). As paixões longe de serem todas consideradas vícios ou pecados são, para Spinoza, efeitos necessários que fazem parte da singularidade da natureza humana.

Como dito anteriormente, existe uma relação entre a ação e a paixão na teoria dos Afetos de Spinoza, bem como com as causas em que estamos fundados[70]. Recapitulando a Definição de Afeto, Spinoza explica que o afeto, relacionado à causa adequada, é uma ação; caso contrário, é uma paixão ou uma causa inadequada:

> Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos causa adequada, isto é [...] quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser compreendido clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial. (E3Def2).

Assim, o homem pode ter uma ação fundada numa causa adequada ou numa causa inadequada, mas nunca, como na tradição aristotélica, numa causa final segundo a qual acreditamos ser movidos em vista de fins universais da natureza. A causa é dita adequada quando somos totalmente autores de nossas ações e temos não só o conhecimento claro e distinto dos efeitos das coisas, mas de suas causas primeiras. Por sua vez, a causa é dita inadequada quando o homem, por exemplo, age coagido por causas exteriores (paixões negativas), conhecendo apenas o efeito das coisas.

Por conseguinte, esta relação entre ação e paixão, causa adequada e causa inadequada, na teoria dos afetos de Spinoza, refletirá no esforço conativo dos modos finitos, pois o aumento ou a diminuição das Potências de agir (corpo) e de pensar (mente) dependerá da forma como agimos e conhecemos de maneira adequada ou inadequada. Uma causa adequada está, segundo a epistemologia spinozana exposta na teoria da Ideia (Capítulo 1), na Parte II da *Ética*, porque está relacionada às ideias adequadas (verdadeiras, claras e distintas) e ao encontro (*occursus*) de bons afetos (paixões alegres) que aumentam minha potência ou o *conatus* (como veremos no próximo subtópico). Em suma, veremos que, a partir dessa potência de bons afetos, é possível pensarmos numa saída da condição de causa inadequada ligada às ideias inadequadas (falsas, confusas e mutiladas) e ao encontro de maus afetos (paixões tristes) que diminuem minha potência.

---

[69] "A causa que produz um efeito e se separa dele, de sorte que depois da ação causal há dois seres independentes (a causa e o efeito), e sem ligação, cada qual com sua vida própria." (CHAUI, ibid).

[70] ''[...] As ações são os afetos de que somos causa adequada, total, isto é, aqueles que se explicam para nossa natureza apenas e as paixões são os afetos de que somos causa inadequada, parcial, isto é, aqueles que não se explicam apenas por nossa natureza, mas implicam igualmente causas exteriores. ''(JAQUET, 2011, p. 59).

3.1.2. O *conatus* do corpo e da mente

> Quase todos os que escreveram sobre os afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um império num império. [...] mas ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e as forças dos afetos, e o que, de sua parte, pode a mente para moderá-los. [...] Tratarei, pois, da natureza e das forças dos afetos e da potência da mente sobre eles com o mesmo método com que tratei de Deus e da Mente nas partes precedentes e considerarei as ações e apetites humanos como se fosse questão de linhas, planos ou corpos. (E3Pref).

É desta maneira que Spinoza prefacia a Parte III (*Da origem e natureza dos Afetos*) da *Ética* mostrando seu principal objetivo: expor a teoria dos Afetos à medida que explicita as potencialidades dos modos finitos dos atributos extensão e pensamento, a mente e o corpo[71]. Segundo Jaquet (2011, p.52), ‘‘Espinosa, a exemplo de Descartes, afasta os filósofos morais que creem que o homem perturba a ordem da natureza mais do que a segue e que fustigam os vícios humanos. ’’ Como disse Spinoza, não há um império humano dentro de outro império chamado natureza, pois admitir isso seria cair num finalismo e antropomorfismo, tornando toda a natureza ou Deus (Substância) um mero atributo humano. A partir de um discurso acerca das ações e das paixões humanas, Spinoza buscou compreender as causas adequadas e inadequadas nas quais nossas ações estão fundadas (3.1.1. Das Causas adequada e inadequada).

Os seres ora agem por si mesmos ora são submetidos por outra coisa, ou seja, as paixões e por isso padecem. Por conseguinte, é necessário que lembremos como exposto acima, o que disse Spinoza sobre os Afetos enquanto as afecções do corpo pelas quais a potência de agir do próprio corpo é aumentada ou diminuída e as ideias dessas afecções. (E3Def3). Por sua vez, as afecções do corpo são as modificações do corpo, por exemplo, que é afetado por algo exterior a ele. Os afetos, diz Spinoza, podem ser tanto uma ação (se segue a causa adequada) como uma paixão (se segue a causa inadequada). A partir dos Postulados, Spinoza retoma o discurso sobre o corpo humano reforçando sua análise pela teoria dos afetos. O corpo humano é afetado de muitas maneiras onde sua potência de agir pode aumentar ou diminuir ou simplesmente manter-se neutra. (E3Post1). A potência de agir, como uma virtude será uma questão referida mais adiante.

Na altura das proposições, Spinoza retoma a questão da união psicofísica, assim como feito na Parte II. ‘‘Estudando a natureza e a origem dos afetos, a Parte III sistematiza

[71] ‘‘O afeto é uma realidade psicofísica. Compreender os afetos é portanto analisar simultaneamente o homem enquanto modo do atributo pensamento e enquanto modo do atributo extensão.’’ (JAQUET, 2011, p. 104).

esse novo tipo de abordagem mista, pois implica a união em ato do corpo e da mente através das modificações que os tocam conjuntamente. ‘’(JAQUET, 2011, p. 39). Para Spinoza, assim como o corpo, a mente também age e padece. Segundo a adequação e a inadequação das causas, a mente age quando tem ideias adequadas e padece quando tem ideias inadequadas.

> [...] pelo que foi dito no escólio da proposição 7 da parte 2, a saber, que a mente e o corpo são uma só e mesma coisa que é concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o atributo da extensão. [...] ninguém sabe de que maneira e por quais meios a Mente move o corpo, nem quantos graus de movimento pode atribuir ao corpo, nem com que rapidez pode movê-lo. [...] a mente não é sempre igualmente apta a pensar sobre o mesmo objeto; porém, conforme o corpo é mais apto para que nele se excite a imagem desse ou daquele objeto, assim a Mente será mais apta a contemplar um a outro. [...]. (E3P2S).

Neste sentido, fica compreendido que, segundo Spinoza, a mente é capaz de considerar os objetos exteriores como presentes sempre que o corpo é estimulado ou afetado por imagens de tais objetos. Nesta perspectiva afetiva do corpo e da mente, podemos seguir com a problemática exposta acima sobre a potência de agir. ‘‘O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa.’’ (E3P7). Esta proposição fundamenta o que ficou conhecida como a teoria do *conatus*.[72]

O termo *conatus*[73] foi utilizado no século XVII a partir da nova física que, ao apresentar o Princípio da Inércia (segundo o qual um corpo permanece em movimento ou em repouso se nenhum outro corpo atuar sobre ele modificando seu estado) torna possível à ideia de que todos os seres do universo possuem a tendência natural e espontânea à autoconservação e se esforçam para permanecer na existência. O *conatus* não é entendido como a simples tendência a passar à existência, mas perseverar e manter-se na existência segundo as definições mecânica (conservar, manter, preservar) e dinâmica (aumentar, favorecer). Neste sentido, não é um perseverar no próprio estado (como uma pedra), por exemplo, mas regenerar-se, transformar-se e realizar-se (como os vegetais e animais). Segundo Chauí (1995, p. 63), “na verdade, os humanos não possuem conatus, são conatus.”

[72] Conforme assinalou Guimaraens (2010, p. 102), “Vale ressaltar que a teoria do *conatus* já está presente na Parte I da *Ética*. De acordo com a Proposição XXXIV da mesma parte, de tudo o que existe na natureza resulta algum efeito, na medida em que todas as coisas existentes exprimem de uma certa maneira a potência de Deus.” (GUIMARAENS, 2010, p.102).

[73] Do latim, *conatus*, us, m. esforço; empresa; tentativa. Correspondente também ao termo conação, o conatus foi indicado no Renascimento como o “hormé estoico” enquanto tendência ou instinto para a conservação. A ideia de conservação do ser para garantir a sua existência e evitar aquilo que é contrário a sua natureza apareceu, desde os estoicos, com a noção de *oikeíosis.* Sobre esta doutrina estoica, diz Reale (2011, p. 74), “Se observamos o ser vivo, constatamos, em geral, que ele é caracterizado pela constante tendência *a conservar-se a si mesmo*, a apropriar-se do seu próprio ser e de tudo do que é apto a conservá-lo, evitando o que lhe é contrário e *conciliando-se* consigo mesmo e com as coisas que são conformes à sua própria essência.”

Como força na ausência de obstáculo externo, o término ou o zero absoluto do *conatus* só se daria na morte do indivíduo que é, por exemplo, a morte da ideia de homem enquanto corpo composto, sendo assim, afetado de coisas exteriores e não internas.

Na filosofia e na física, o termo *conatus* foi empregado, a princípio, por René Descartes (1596-1650), nos *Princípios da Filosofia* (1644)[74] e por Thomas Hobbes (1588-1679), no *Leviatã* (1651)[75], por exemplo. Podemos encontrar diferenças importantes entre a concepção de *conatus* em Hobbes e Spinoza, pois, enquanto que para Hobbes e Descartes, o *conatus* está ligado à inércia e à velocidade, para Spinoza, o *conatus* articula-se com a intensidade ou a força.

> Espinosa diverge de Hobbes sob três aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, porque afirma a indestrutibilidade intrínseca da essência singular, Espinosa formula a conservação ou perseveração no ser como proporcionalidade do *quantum* de movimento e de repouso sem se referir, como Hobbes, a velocidade; [...] Em segundo, diferencia entre conservar o seu *estado* [...] e perseverar em seu *ser*. [...] Finalmente, em terceiro, graças à ideia do indivíduo como integração e diferenciação interna de constituintes e do princípio de aumento e diminuição da potência ou intensidade da força pelas relações com as potências externas, Espinosa pode conceber a liberdade para além da concepção hobbesiana [...]. (CHAUI, 2003, pp. 139-140).

Por sua vez, no *Breve Tratado* (KV), Spinoza já havia tratado do *conatus* como "providência divina". "O segundo atributo que nós chamamos próprio (ou *proprium*) é a providência, a qual para nós não é outra coisa que o *conatus*, que encontramos na Natureza inteira e nas coisas particulares, e que tende a manter e conservar seu próprio ser." (KVII/5 /1). A mente, por exemplo, ''[...] esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indefinida e é cônscia deste esforço '' (E3P9). O esforço referido apenas à mente chama-se vontade (*voluntas*), mas o esforço referido à mente e ao corpo chama-se apetite (*appetitus*). Segundo Spinoza, somos afetados de tal forma que a nossa potência de agir pode sofrer mudanças, pois como vimos, ''O que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir de nosso corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe, a potência de pensar de nossa mente''(E3P11).

---

[74] Nos *Princípios da Filosofia*, Descartes (1997) discute a questão do *conatus*, sobretudo na Parte II (*Dos princípios das coisas materiais*). Segundo a visão mecanicista de Descartes, o *conatus* pode ser esforço para o centro *(conatus a centro*) e esforço para fora do centro (*conatus recedendi)* para explicar a força centrífuga.

[75] No *Leviatã*, Hobbes (1979), trata sobre o *conatus* precisamente no Capítulo 6 (*Da origem interna dos movimentos voluntários vulgarmente chamados paixões; e da linguagem que os exprime*) da Parte I, onde Hobbes fala do esforço (*conatus*) que pode ser um apetite ou desejo e aversão dependendo das circunstâncias. Hobbes inspirou-se na teoria da circulação do sangue do médico britânico William Harvey (1578-1657) para explicar os chamados movimentos animais (voluntários) e movimentos vitais (involuntários).

O filósofo também em outros termos dirá que o esforço (*conatus*) é uma potência (*potentia*), força atuante do corpo, e de um desejo como essência humana. O *conatus* não pode ser visto como uma interioridade de cada coisa singular, um sujeito em si, pois não é senão a afirmação a partir de outras coisas singulares. Na altura da Parte IV da *Ética*, Spinoza considera este esforço como "o primeiro e o único fundamento da virtude." (E4P22C). Também como constituindo a essência singular do indivíduo, esta potência é uma parte da Potência infinita de Deus. Sobre a questão de o *conatus* ser denominado de "essência atuante", diz Chauí (2003):

> Que significa defini-lo como *essência*? [...] significa que uma coisa qualquer não é a realização particular de um universal e que, por conseguinte, um ser humano não é a realização de uma natureza humana universal, mas uma singularidade individual por sua própria essência. Que significa defini-lo como *atual*? Afirmar que é uma singularidade em ato [...] uma força sempre em ação. (CHAUI, 2003, p. 138).

Por conseguinte, a potência de agir do corpo e a potência de pensar da mente[76] estão, certa forma, igualadas onde se alteram de acordo com determinados afetos. A mente, por exemplo, pode padecer ora passando a uma perfeição maior, ora a uma menor. Segundo Spinoza, são dois os afetos que regulam esta perfeição: a alegria (*laetitia*) e a tristeza (*tristitia*). A Alegria é uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior. A Tristeza, por sua vez, é uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor. A ‘‘mente, o quanto pode, esforça-se por imaginar coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do corpo.’’ (E3P12). Além disso, a mente age de tal forma coexistente ao corpo que, quando o corpo tem sua potência de agir refreada por certas paixões negativas (a tristeza, o ódio e o medo, por exemplo), a mente se esforça para recordar de coisas que excluam a existência daquelas. ‘‘Daí segue que a mente tem aversão a imaginar coisas que diminuem ou coíbem a potência dela e do corpo. ’’ (E3P13C).

No que se refere ainda ao *conatus* da mente, Spinoza diz que a mente alegra-se (E3P53) quando considera a si própria, e se entristece quando imagina sua impotência (E3P55). Portanto, Spinoza nos mostra a questão do corpo e da mente na perspectiva dos afetos de uma forma inovadora, pois diferente de Descartes que explicou as paixões o máximo pelas leis mecanicistas e físicas, Spinoza colocou-se como geômetra tratando as ações e paixões humanas como linhas, planos e corpos.

---

[76] ‘‘[...] é preferível limitar-se ao exame dos afetos dos homens para determinar a natureza da união psicofísica e da igualdade entre a potência de agir do corpo e a potência de agir da mente. ’’ (JAQUET, 2011, p. 194).

3.2. O problema moral do Bem/Mal e os encontros afetivos

Segundo Spinoza, "Se os homens nascessem livres, não formariam, enquanto fossem livres, qualquer conceito de bem e mal enquanto fossem livres." (E4P68). Após o problema dos afetos na Parte III da *Ética*, Spinoza, na Parte IV, expõe, além do problema da servidão e da força dos afetos como intitulado, o problema moral do bem e do mal enquanto valores morais absolutos e transcendentes. Já de início, no prefácio, Spinoza nos diz que, muitas vezes, os homens são conscientes de suas ações e de seus apetites (sentem que agem), no entanto, não sabem as causas que os determinam a apetecerem.

Bem e mal, como veremos, são coisas que em si não representam nada. São noções ou modos de pensar que os homens formam para fazer comparações entre as coisas, pois como o próprio Spinoza exemplifica: uma só e mesma coisa pode ser boa, má ou até mesmo indiferente. Por exemplo, a música pode ser boa para o melancólico, má para o aflito e indiferente para o surdo (E4Pref). Nas *definições*, diz Spinoza, "Por bem entenderei aquilo que sabemos certamente nos ser útil." (E4Def1), do contrario, "Por mal, porém, aquilo que sabemos certamente impedir que sejamos possuidores de um bem" (E4Def2). O que podemos verificar nessas definições é que Spinoza não universaliza o bem, mas o põe no campo da utilidade[77] dos indivíduos, de modo que o bem e o mal[78] se tornam relativos.

Por conseguinte, o filósofo holandês nos diz que bem e mal na medida em que estamos conscientes deles é um afeto de alegria ou de tristeza, e que tais afetos podem estimular ou refrear a nossa potência de agir. De maneira que, quando percebemos que uma coisa nos é útil e essa determinada coisa nos afeta de alegria ou de tristeza, assim dizemos que tal coisa é boa ou má. Portanto, podemos dizer que bem e mal é o conhecimento de um afeto de alegria ou de tristeza ligado a uma ideia de alegria ou de tristeza. Neste sentido, a ideia de bem e de mal está unida ao afeto da mesma maneira que a mente esta unida ao corpo. Como vimos (capítulo 1), na filosofia de Spinoza, o corpo e a mente não estão separados se constitui o homem, mas são distintos se entendemos como dois modos finitos diferentes de diferentes atributos (extensão e pensamento). Sendo assim, essa ideia de alegria e de tristeza não se distingue, como o próprio Spinoza ressalta, da ideia da afecção do corpo humano, senão conceitualmente.

---

[77] Como bem colocou Antônio Negri (1993), não se trata de um utilitarismo no sentido moderno: "Confundir esta determinação ontológica com a moral do utilitarismo é, no mínimo, míope [...]" (NEGRI, 1993, p. 206).

[78] As noções de bem e mal, assim como, de perfeição e de imperfeição, não passam de modos de pensar do homem. Tais noções são um "modelo construído da realidade humana, a fim de normar as condutas dos indivíduos tomados em consideração, não seu ser ou sua essência. [...] O modelo assim colocado de maneira refletida é uma figura idealizada da natureza humana." (RIZK, 2006, p. 190).

Spinoza nos fala de um conhecimento verdadeiro do bem e do mal, tal como já vimos, no entanto, mesmo que tenhamos um conhecimento verdadeiro do bem e do mal ou consciência de tal afeto de alegria ou de tristeza que se sucede em nós, não poderemos refreá-lo (E4P14), isto é, não enquanto conhecimento verdadeiro, mas sim como um afeto. Esse conhecimento verdadeiro do bem e do mal enquanto afeto tem a mesma força desse afeto. A mente esforça-se tanto quanto pode nessas ideias independentes de elas serem adequadas (verdadeiras) ou inadequadas (falsas) e essa conservação tem um tempo ilimitado. A mente por meio das afecções do corpo tem a sua consciência. Para Spinoza, a vontade (*voluntas*), como vimos (3.1.2. O conatus do corpo e da mente), é o esforço quando referido apenas à mente, no entanto, esse esforço referido à mente e ao corpo é o apetite (*appetitus*), e são esses os dois elementos que constituiem a essência do homem.

Neste sentido, como vimos acima, o Desejo (*cupiditas*) é o mesmo que o esforço ou a essência do homem e, sob a perspectiva do problema do bem e do mal, diz Spinoza, "não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos ser boa." (E3P9S). Nas Ep[79], que Spinoza trocou em vida, podemos fazer referência àquelas analisadas por Deleuze (2002).[80] Nesta sequência de cartas, o tema principal é o mal, e assim temos como correspondente o pastor Willem van Blyenbergh (1632-1696) que irá indagar Spinoza a respeito dessa questão. Por conseguinte, a questão do bem e do mal foi tratada conforme a relação de composição e de decomposição, bem como com as leis dos encontros (*occursus*). "Todos os fenômenos que agrupamos sob a categoria do mal, doenças, morte, são deste tipo: mau encontro, indigestão, envenenamento, intoxicação, decomposição de relação." (DELEUZE, 2002, p. 28). Além disso, Deleuze (2002) deu o exemplo do veneno que decompôs o sangue "[...] isto é [que], determinou as partes do sangue a entrar sob outras relações que caracterizam outros corpos (não é mais sangue)." (DELEUZE, 2002, p. 40).

O encontro (*occursus*) com um corpo que convém com nossa natureza, pois a compõe, são de paixões que nos afetam como alegria (aumenta a potência), mas o encontro com um corpo que não convém com nossa natureza ,são paixões que nos afetam como tristeza (diminui a potência). Ao invés do Bem e do Mal, temos o bom e o mau como relativos

[79] Trata-se de um conjunto de oito cartas (Ep18-24 e 27) de dezembro de 1664 a junho de 1665 entre Spinoza e Blyenbergh, que ficaram conhecidas como "as cartas do mal". Cf. SPINOZA, Benedictus de. *Obra Completa II***:** Correspondência Completa e Vida. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

[80] Trata-se do capítulo 3 (*As Cartas do Mal*) de seu *Espinosa Filosofia Prática***.**

expressando o útil e o nocivo.[81] Daí o porquê o bom ser o forte e do mau ser o fraco, o que está resignado e contentado. Para Spinoza, a questão não é julgar com valores absolutos de bem e de mal, mas perceber a diferença dos modos de existência que é o bom e o mau. Segundo Deleuze (2002, p. 31), "A lei é sempre a instância transcendente que determina a oposição dos valores Bem/ Mal, mas o conhecimento é sempre a potência imanente que determina a diferença qualitativa dos modos de existência bom/ mau." (DELEUZE, 2002, p. 31).

No entanto, Blyenbergh lança a seguinte questão: trata-se de vício e de virtude no que se refere às relações de composição e de decomposição. Mas, Spinoza responde dando como exemplo o matricídio de Nero e de Orestes (Ep23). Os dois mataram suas mães, a ação foi à mesma, mas quais dos dois agiram de forma correta? O ato de matar uma pessoa em si não é válida por si mesma se foi algo justo ou injusto, bom ou ruim. No entanto, Spinoza ressalta que Nero ao matar sua mãe ele o fez de modo ingrato, impiedoso, insubmisso. Sendo assim, ele difere de Orestes que fez por vingança por que sua mãe matou seu pai Agamenon. Segundo Spinoza, o ato posto por Orestes, por exemplo, de levantar seu punho e encerrar com toda a sua força pode ser associada às varias imagens de coisas, pois uma ação considerada em si não é nem boa nem má. (E4P59D). O que irá determinar uma ação boa ou má será sua imagem na qual está associada a tal ação, no caso, um afeto alegre ou triste. Esta imagem pode ser tanto confusa como também clara e distinta. Em suma, podemos dizer que a ação que nos possibilita uma composição poderá ser chamada de boa e de má ou ruim, uma ação de decomposição.

3.3. Da Servidão humana e o poder da *Fortuna*

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

A partir desta afirmativa que prefacia a Parte IV (*A Servidão humana e a força dos afetos*) da *Ética*, podemos tirar conclusões cruciais para entender o projeto spinozano acerca

[81] Semelhantemente, desde os estoicos, bem e mal estiveram relacionados aquilo que é favorável ou útil e nocivo para o ser. Segundo Reale (2011, p. 77): "E dado que primeiro e original é o instinto da conservação e da tendência ao incremento do ser, eis aí o princípio da avaliação: 'bem' é o que conserva e incrementa nosso ser; 'mal' é, ao contrário, o que danifica e diminui. O primeiro instinto é, pois, estruturalmente ligado à tendência a avaliar o sentido em que todas as coisas, confrontadas com o primeiro instinto, enquanto resultem favoráveis ou danosas, são consideradas bens ou males. Bem é, pois, o favorável ou útil; mal é o nocivo."

de um homem livre[82] ante as paixões más e toda e qualquer sujeição daquele. Como vimos, os homens pensam, inadequadamente, noções como bem e mal, perfeito e imperfeito que não passam de modos de pensar, ou seja, são efeitos da impotência humana, pois a servidão é um poderio sobre o homem. A problemática mencionada no trecho do prefácio citado por Spinoza tem como fundamento, certamente, a famosa máxima de Ovídio: *Video meliora, proboque. Deteriora sequor*[83]. "O aumento imaginário da força para existir e sua diminuição real é a servidão humana [...]" (CHAUI, 2011, p.90). A servidão é o enfraquecimento da força interna do *conatus* por forças externas que o submetem. O indivíduo da servidão é aquele que é servo de causas exteriores, é *alterius juris*, isto é, está sob o poder (jurisdição) de outro, e para explicar estes casos Spinoza empregou vários conceitos jurídicos como *suis juris*, *obnoxius*, *moderandis*, *coercendis*, *coactus sit*, entre outros. Para tanto, Spinoza faz uma distinção entre o homem conduzido apenas pelo afeto (servo) e o conduzido pela razão (livre)[84]:

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

Neste sentido, se por um lado há a impotência como condição humana, de uma sujeição (*alterius juris*), há também a possibilidade de certa autonomia como aquele que é senhor de si mesmo (*sui juris*). Para Spinoza, os homens são, muitas vezes, sujeitos à servidão ora porque ignoram as causas que o levam ao conhecimento de Deus (substância absolutamente infinita) ora porque simplesmente são voluntários. "A servidão é realmente voluntária, mas sob a condição de precisar que a vontade do indivíduo é apenas a crença que mostra a adesão à sua própria sujeição." (RIZK, 2006, p.111). La Boétie, em seu clássico, *Le Discours de la Servitude Volontaire* (1552), mostra os motivos que levam a multidão a se

[82] Sobre a análise da figura do homem livre enquanto modelo de natureza humana, diz Chauí (2016, p. 475), "A liberdade do homem racional concerne à maneira como se relaciona com o bom, ou o aumento da potência de existir e agir, e com o mau, ou a diminuição de sua potência."

[83] Spinoza tratou esta questão numa passagem da *Ética*: "[...] os homens são comovidos mais pela opinião do que pela verdadeira razão, e porque o conhecimento verdadeiro do bem e do mal excita comoções do ânimo e frequentemente cede a todo gênero de lascívia; donde o dito do poeta [Ovídio]: *Vejo o melhor e o aprovo, sigo o pior.*" (E4P17S).

[84] Para compreendermos o processo de constituição do homem livre, como veremos mais a frente, é necessário que conheçamos antes, para Spinoza, nossas impotências. Segundo Guimaraens (2010, p. 176), "Mais uma vez é preciso lembrar que o método spinozano se funda na causalidade eficiente. Se conhecer é conhecer pela causa, torna-se necessário compreender a causa da servidão, ou seja, o funcionamento da passividade mais radical, para então compreender as vias de liberação desse modo de vida que se funda, essencialmente, em afetos passivos."

permitir ser escravizada cega e voluntariamente. Segundo o pensador francês, entre ser livre ou ser súdito, o povo acaba preferindo este último. [85]

Dentro do contexto da servidão humana, Spinoza recolocou mais uma vez na história da filosofia, a questão da fortuna[86] (*fortuna*) como um acaso que fundamenta a ação servil do homem. O problema acerca do poder da fortuna (*fortunae potestate*) remonta desde Aristóteles[87], mas refletiu na filosofia spinozana principalmente através de Maquiavel. No Capítulo XXV (*De quanto pode a fortuna nas coisas humanas e de que modo se deve resistir-lhes*) de *O Príncipe*, Maquiavel (1987, p.103) diz, "Não me é conhecido que muitos têm tido a opinião de que as coisas do mundo são governadas pela fortuna e por Deus, de sorte que a prudência dos homens não pode corrigi-las, e mesmo não lhe traz remédio algum."

Para Maquiavel, ante nosso livre-arbítrio, a fortuna é árbitra de uma metade de nossas ações, mesmo que governemos outra metade. O poder da *fortuna* existe onde não há uma resistência organizada. É uma região sem represas e sem obstáculos. Por exemplo, "[...] quando um príncipe se apoia totalmente na fortuna, arruína-se segundo variações daquelas." (MAQUIAVEL, 1987, p. 104). Porém, Maquiavel fez da *virtù* o poder para escapar da fortuna. Para os estoicos, a reta razão tinha o poder sobre o desejo, o que não é verdade totalmente, mas é capaz de criar circunstâncias para dominar e alterar o desejo. A tradição estoica trabalhou com a dicotomia entre desejo e virtude e fortuna e vontade. Mas, "[...] se não há uma vontade racional capaz de dominar as paixões, como a ética há de ser possível? A ética supõe e exige seres autônomos, mas somos naturalmente heterônomos; supõe e exige seres racionais, mas somos naturalmente afetos e desejos." (CHAUI, 2011, p. 95).

Spinoza, por sua vez, explica, ontologicamente, o problema da fortuna à medida que entendemos que há uma diferença entre a "ordem comum da natureza" (*fortuna*) e a "ordem necessária da Natureza (a liberdade). Por conseguinte, alguns comentadores apontam para certo fatalismo na teoria spinozana, uma vez que a "potência humana é bastante limitada e

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

[86] "fortuna, ae, f. fortuna; sorte; felicidade; acaso; riqueza; qualidade; quinhão; partilha; *fortuna secunda*, prospera, boa sorte; *fortuna adversa*, *misera*, má sorte." (Dicionário Latim-Português/Português-Latim, 2012, p. 197).

[87] "Desde Aristóteles, sabemos que contingência e acaso não são acontecimentos sem causa, e sim produzidos pelo encontro de séries causais independentes – ou, como diz Aristóteles, uma finalidade inesperada acontece no momento desse encontro. Assim, o primeiro nome da contingência e do acaso é encontro e encontro fortuito." (CHAUI, 2011, p. 121). Aristóteles questionou o que está e o que não está em nosso poder, por sua vez, os estoicos, ao se perguntaram o que depende e o que não depende de nós, disseram que está em nosso poder o possível. Mas, "Espinosa se contrapõe à metafisica do possível e elabora uma ontologia do necessário [...]" (idem, p. 123).

infinitamente superada pela potência das causas externas e por isso não temos um poder absoluto de adaptar para nosso uso as coisas que estão fora de nós." (E4ACap32). Assim, a fortuna, como acaso, nos arrasta para várias direções, conforme somos afetados por várias coisas exteriores, pois não depende sempre de nós livrarmo-nos delas dada a determinação da natureza.

A solução dada por Spinoza, na *Ética*, como veremos adiante, será a potencialidade da mente ou da razão ante os afetos passivos, pois somente assim, podemos não dominar absolutamente, mas moderar ou refrear os afetos, através da potência (*conatus*), para que possamos chegar à condição de seres livres ou fundados em causa adequada. Além disso, a condução da razão será a condição de possibilidade para a liberdade e o poder sobre os afetos e sobre a servidão na qual o homem está submetido às inconstantes circunstâncias. Mas esta questão caberá ser explicada no próximo capítulo.

3.4. Da Potência na Ética e na Filosofia Política de Spinoza

Spinoza ficou consagrado como o filósofo da potência. Segundo Deleuze (2002, p. 110), "Toda a Ética [de Spinoza] se apresenta como uma teoria da potência em oposição à moral como teoria dos deveres." Tratada como possibilidade de mudança, o termo potência foi dado por Aristóteles para exprimir a capacidade de realizar mudança em si mesmo ou em outra coisa e de ser mudado por si ou por outra coisa. Mas, na perspectiva spinozana, o conceito de potência "costuma envolver, explícita ou implicitamente, uma certa negatividade, o que é 'em potência' sendo concebido como incompleto, inacabado ou por realizar. Em Espinosa, ao contrário, a potência é positividade, ser, afirmação." (RAMOND, 2010, p. 63). A potência, referida na *Ética*, está ligada à "existência", ao "existir" e ao "perseverar no ser", logo, está também relacionada à concepção de esforço (*conatus*), como vimos anteriormente. Mais ainda, a potência (*potentia*) é sinônima de virtude (*virtus*):

> Por virtude e potência entendo a mesma coisa, isto é; (pela prop.7 da Parte 3), a virtude, enquanto referida ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem poder de fazer algumas coisas que só pelas leis de sua natureza podem ser entendidas. (E4Def8).

Em suma, para Spinoza, "[...] a potência do homem, enquanto é explicada pela essência atual dele, é parte da potência infinita de Deus ou da natureza, isto é (*pela prop.34 da parte 1*), da sua essência infinita" (E4P4). Como veremos adiante, esta potência humana que é um grau do infinito, pode ser individual (ética), sob uma perspectiva ontológica, mas também pode ser coletiva (política) através da união das potências individuais.

3.4.1. Potência individual ou Direito Natural e Direito Civil

O *Tratactus Politicus* foi uma das obras mais maduras de Spinoza, inacabado e publicado na *Opera Posthuma* (1677). Há duas hipóteses para o tratado inacabado: 1) devido ter sido uma das últimas obras escritas, pouco tempo antes da morte do filósofo por uma silicose causada pelo pó de vidro que respirou no seu ofício de polimento de lentes e 2) devido o possível receio de Spinoza que, defendendo a república viu o ressurgimento do Partido monárquico dos Orangistas na Holanda do século XVII e o fato do linchamento e morte, em 1672, dos seus amigos, os irmãos Johan (1625-1672) e Cornelis (1623-1672) De Witts (do partido dos republicanos) por uma turba de fanáticos a favor da monarquia.

Em seu contexto histórico, conturbado politico e religiosamente, contemplou uma geração que estudava Hobbes e a legitimação deste da monarquia absoluta. ‘‘[...] Spinoza, amigo dos Republicanos De Witt, formulou uma filosofia política que expressava as esperanças liberais e democráticas de sua época na Holanda. ’’ (DURANT, 1999, p. 189). No *Tratado Político,* temos uma análise rigorosa dos sistemas de governos como a Monarquia, a Aristocracia e a Democracia onde Spinoza retoma e subverte os conceitos pilares do jusnaturalismo como o Estado de Natureza, o Direito natural e o Direito Civil, este marcado por uma sociedade instituída pela multidão (*multitudo*). A inovação spinozana, neste campo, é a ideia de que o Direito Natural (*jus naturale*) e o Direito Civil (*jus civile*) devem se complementar[88], uma vez que naquele, o homem vivia sem lei (individualmente isolado) e sem proteção de uns aos outros, e neste, o homem supera seu medo e suas paixões, pois há uma autossuficiência mútua numa sociedade organizada. No capítulo XVI (*Dos fundamentos do Estado, do direito Natural e civil de cada indivíduo e do direito dos soberanos)* do *Tratado Teológico-Político,* Spinoza também se dedicou ao tratamento do Direito Natural:

> Por direito e instituição natural entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e a agir de uma certa maneira. Os peixes, por exemplo, são por determinação da natureza feitos para nadar e os maiores dentre eles para comer os menores, pelo que os peixes são, de pleno direito natural, dons da água, da mesma forma e com o mesmo direito, com que os grandes comem os menores. É, com efeito, evidente que a natureza, considerada em absoluto, tem direito a tudo o que está em seu poder, isto é, o direito da natureza estende-se até onde se estende a sua potência, pois a potência da natureza é a própria potência de Deus, o qual tem pleno direito a tudo. (TTP16/2).

[88] Spinoza compreendeu que o indivíduo ético não deve ser suprimido pelo indivíduo político, ou seja, Direito Natural e Direito Civil, natureza humana e sociedade, devem se complementar. Segundo Guimaraens (2010, p. 116), “Em sua origem, a doutrina do direito natural carrega consigo uma distinção entre natureza e convenção, afinal só passou a ser possível pensar na divisão entre direito natural e direito positivo quando a ideia de natureza se tornou um objeto do pensamento humano.”

Segundo Spinoza, "o direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência" (TTP16/3). Porém, nem todos estão determinados a agir conforme a razão, pois nascem e passam uma maior parte de suas vidas ignorando tudo. A lei é necessária para refrear as paixões humanas no Direito Civil, mas seria supérflua se todos fossem conduzidos pela razão. Segundo o filósofo holandês, a experiência nos mostra que sempre haverá vícios enquanto houver homens e que os muitos que se preocupam em combater a maldade humana são mais guiados pelo medo do que pela razão. (TP1/2). Neste sentido, o *Tratado Teológico-Político* seria outra obra política que já refletia os princípios do *Tratado Político* no que se refere à questão do direito natural e sobre o Estado Democrático. "Dissemos no nosso Tratado Teológico-Político do direito natural e do direito civil, e na nossa Ética explicamos o que é o pecado, o mérito, a justiça, a injustiça e, finalmente, a liberdade humana." (TP2/1). E sobre o Estado mais natural, ou seja, um Estado Democrático, já fora apresentado em seu *Tratado Teológico-Político* (1670) no Capítulo XX (*Onde se demonstra que num Estado livre é lícito a cada um pensar o que quiser e dizer aquilo que pensa*).

Ainda sobre o *Tratado Político*, podemos dizer que esta obra reflete o fundamento ontológico da Substância-Deus ou a Natureza também exposto na *Ética*. É retomada também a questão, dos afetos, do *conatus* individual e da potência, como veremos, mas no campo político. Neste sentido, não é surpreendente que Spinoza comece o Capítulo I do *Político* falando sobre as paixões nestes termos:

> Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. (TP1/1).

Contra os moralistas da tradição e de seu tempo, Spinoza critica àqueles que consideravam a paixão como algo distinto da Natureza humana, além disso, por terem separado a Natureza humana da Natureza geral, pois como Spinoza diz, "[...] parecem conceber o homem na natureza como um império num império." (E3Pref). Adiante, o filósofo holandês critica os pensadores satíricos, especulativos e utópicos que, confiando na ideia do finalismo normativo do indivíduo, acreditam que o verdadeiro político é aquele que é mais movido pela razão do que pelas paixões. Segundo Chauí (2003), "[...] Espinosa não só afirma a naturalidade das paixões, mas também que a religião tem pouca eficácia [...] e que a razão,

embora possa moderá-las, também não tem sobre elas domínio absoluto [...].” (CHAUI, 2003, p. 157).

No Capítulo II do *Tratado Político*, Spinoza define o Direito Natural: ‘‘Assim, por direito de natureza, entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza [...]’’ (TP2/4). Ou seja, há a identificação das leis da natureza com a Potência de Deus (*potentia dei*), pois, todas as coisas enquanto são potências finitas fazem parte da Potência infinita de Deus, que é uma substância imanente. Por conseguinte, Spinoza determina o Direito natural segundo a relação do homem com a sua potência e o seu Direito expresso na noção de *jus sive potentia*: direito e potência são uma só e mesma coisa, pois o direito vai até onde vai a potência[89].

A princípio, o conceito de Direito Natural refletia a ideia de uma sociedade baseada no respeito à justiça e ao bem comum[90]. Tal direito era constituído por indivíduos isolados, em uma estado de natureza, seguindo ao máximo os ditames da razão. Porém, a sociedade europeia abandonou tal ideia alegando que o Estado de Natureza era contraditório, pois, não havia uma sociedade justa e puramente racional. Para Spinoza, tal sociedade não passaria do “domínio da utopia ou da idade de ouro” (TP2/4). Os homens se conservam (*conatus)* e estão inclinados no Direito natural não segundo a Razão, mas pela vontade que o determina a agir e através do qual se esforçam para se conservarem (TP2/5). Assim, diz Spinoza no *Tratado Teológico-Político*:

> Quão longe, no entanto, estamos de poderem todos conduzir-se unicamente pela razão! Cada um deixa-se levar pelo seu bel-prazer e, a maioria das vezes, tem a mente a tal ponto inundada pela avareza, a glória, a inveja, o ódio, etc., que não lhe fica o mínimo espaço para a razão. (TTP16/6).

O homem (modo finito) é parte da natureza e conduzido pelo desejo ou pela razão, está conforme as leis e regras da natureza que é Deus. Mas, existia, pois vidas sociais e políticas com forças conflitantes e divergentes no Direito Natural. O Estado de Natureza era

---

[89] “[...] o direito natural de toda a natureza, e consequentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência. Consequentemente, aquilo que cada homem faz segundo as leis da sua natureza fá-lo segundo o supremo direito de natureza e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor da sua potência.” (TP2/4). Segundo Deleuze (2012), num curso de 9 de Dezembro de 1980 (*A Potência e o Direito Natural clássico*), “[...] o que Spinoza disse, ou Nietzsche depois, o que as coisas querem, é a potência. Não ‘o que cada um quer o poder’, esta é uma fórmula que não tem nada a ver.” (DELEUZE, 2012, p. 91).

[90] Spinoza se distanciou da tradição dos jusnaturalismos estoico e cristão segundo os quais o direito natural é guiado pela *recta ratio* e pela justiça distributiva do estado de natureza (Aristóteles) e a afirmação de Cícero de que o estado de natureza seria a barbárie causada pelo pecado original. Sobre a noção de um direito natural do indivíduo, diz Negri (1993): “Desejo e força constituem o direito natural individual. Vale a pena se perguntar: é jusnaturalismo, isto? Poderíamos sustentar, em visto do número de analogias e influências diretas que podem ser invocadas de Grotius a Hobbes, que estamos diante de uma versão pessimista do jusnaturalismo. Não me parece [...] o pensamento social, jurídico e político de Spinoza não é jusnaturalista.” (NEGRI, 1993, pp. 153-4). Portanto, para Spinoza, não se trata de ver no Direito Natural uma obediência natural (dever-ser), mas um fato da natureza.

responsável por enfraquecer a potência individual, fundamentada ontologicamente, na *Ética*, pelo medo, pelo ódio, pela inveja e por outras paixões tristes. Spinoza mostra que o problema é de natureza humana e não política: ‘‘[...] não encarei os afetos humanos, como são o amor, o ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia e as restantes comoções do ânimo como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem [...].” (TP1/4).

A análise de Spinoza sobre a política reflete a interpretação que Maquiavel fez a partir da experiência dos fatos históricos de como os governos eram legitimados e conservados. E inspirado na concepção de Hobbes sobre o Direito Natural[91] e consequentemente, na teoria do *conatus* como o esforço do indivíduo para perseverar na existência, mesmo que Spinoza conseguira diferenciar sua concepção política do filósofo inglês. Numa carta de 2 de Junho de 1674, Spinoza responde a um amigo, Jarig Jelles, sobre em que consistiria a diferença de sua política da de Hobbes:

> Tu me perguntas qual é a diferença da concepção política de Hobbes e a minha. Respondo-te: a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural e que considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles, coisa que sempre ocorre no estado natural. (Ep50).

Os homens, naturalmente, não conseguem viver sem uma lei em comum, regras comuns e coisas públicas, que são estabelecidas pelas instituições. Para Spinoza, a natureza não cria povos, mas indivíduos, pois os homens não nascem cidadãos, se tornam. Assim, não se trata da antiga concepção aristotélica de que o homem é um “animal naturalmente político”. Assim, não existe primeiramente um coletivo, mas antes, potências individuais. Quando os homens perceberam que a solidão no Estado de Natureza era desfavorável e que há mais utilidade e possibilidades se reunirem suas forças e descobrirem as vantagens da vida social e política é que surge o Direito Civil. Esta reunião de forças tem como objetivo não só o bem comum, mas garantir a liberdade, a paz e a segurança para todos. Segundo Chauí (2003, p. 162), a “marca do estado de natureza é a impossibilidade de efetuar o esforço de conservação do ser e, portanto, tal estado não é a realização do direito natural e sim obstáculo a esse direito.”

Segundo Hobbes, o homem saia do Direito Natural[92] por meio de um contrato social onde há a alienação de seus direitos e que lhes permitiam transferir seu poder ao soberano

[91] “O *direito de natureza*, a que os autores geralmente chamam de *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.” (HOBBES, 1979, p. 78, grifos do autor).

[92] Mas, para Chauí (2003), Hobbes, certa forma, também conservou o Direito natural no estado civil com a diferença de que em proveito do soberano.

(assembleia, democracia, monarquia ou aristocracia). Para Spinoza, ao contrário, não deveria haver contratos, uma vez que não existe contrato direto entre Súditos e Soberanos, sendo assim, uma ilusão. A ideia do pacto implicaria na transferência total do direito natural e do *conatus* individual a outro, ao contrário disto, o pacto deveria ser, segundo Spinoza, uma transferência de meu direito natural para um direito maior que é a coletividade. Neste sentido, Spinoza diz que o Direito Civil existe para superar e complementar o que faltava no Estado de Natureza, a saber, a liberdade, a paz e a segurança.

No Capítulo III do *Tratado Político*, Spinoza define conceitos básicos do Estatuto de um Estado Civil, como cidade, negócios comuns, coisas públicas e cidadãos. Spinoza chega a questionar se o Estado Civil seria irracional, pois o conceito de juiz ou de legislação de si (*sui iuris*) do Estado Natural desaparece no Estado Civil onde haveria certa submissão do indivíduo (*alterius iuris*). No Direito Civil, o Soberano tem o direito de estabelecer um juízo sobre os atos de cada um, administrando-os e castigando-os. No Capítulo IV, sobre a cidade, diz Spinoza, ‘‘A cidade, com efeito, está maximamente sob jurisdição de si própria quando age de acordo com o ditame da razão (pelo art.7 do cap. ant.); na medida, portanto, em que ela age contra a razão, está em falta para consigo, quer dizer, peca.’’ (TP4/4). O Soberano, por sua vez, é o único que detém o poder público e que pode julgar segundo o direito civil e interpretar as leis.

No Capítulo V, Spinoza afirma que o fim último do Direito Civil deveria ser a paz e a segurança, embora não suprima as constantes guerras e as violações de leis, sendo assim, não muito diferente do Estado de Natureza. A conclusão do filósofo holandês é que o direito da cidade deve ser definido pelo poder das massas (*multitudinis potentiae*) [93] que é conduzido por um único pensamento (*una veluti mente*).

3.4.2. Potência da *multitudo* e Democracia

Como vimos, a essência humana se define pelo *conatus*, isto é, pela potência interna de agir ou esforço de autoconservação na existência. Para Spinoza, o *conatus* não conhece a ideia de bondade e de justiça, pois estes só têm sentido na vida social e política. Na política, o *conatus* se chamará coletivo ou potência da multidão (*multitudinis potentiae*). Vimos também que o *conatus* individual é o Direito natural, visto que o Direito é tudo aquilo quanto alguém tenha o poder de conseguir, assim, o Direito vai até onde vai a minha Potência de Agir (*jus*

[93] Além do *Tratado Politico*, Spinoza tratou na *Ética* o que seriam os passos iniciais para a forma da multidão: “[...] se, por exemplo, dois indivíduos que têm exatamente a mesma natureza se unem, compõem um indivíduo duplamente mais potente que cada um em separado.” (E4P18S).

sive potentia). Porém, este esforço individual tem uma força individual menor do que vários outros juntos e unidos.

A partir do momento que os homens, no Estado de Natureza, se unem para descobrir as vantagens da vida em comum, não fazem mais pactos nem contratos. Segundo Antônio Negri (1993), o contrato deve ser substituído pelo consenso no qual a individualidade adere à coletividade. Por conseguinte, no que toca ao contrato, ninguém transferirá força alguma, pois conforme a física, uma força se comunica às outras, mas não se transfere a nenhuma outra. Surge, então, a ideia de um sujeito coletivo[94] formado pela multidão (*multitudo*) ou a massa. Temos ai, diferentemente do *conatus* individual cuja potência é mais fraca e isolada, o *conatus* coletivo, como um esforço mais forte e superior àquele. Tal esforço é considerado soberano ou o próprio Direito Civil (um direito inalienável) onde o sujeito coletivo deseja governar e não ser governado, pois ninguém transfere a outro o direito do poder para governá-lo, mas cada um e todos conservam e aumentam suas forças isoladas do Direito Natural.

> Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e consequentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quanto mais assim estreitarem relações, mais direitos terão todos juntos. (TP2/13).

Os homens concordam em agir em comum, mas não necessariamente eles concordam em pensar da mesma maneira. "Embora os homens sejam diferentes, inclusive com relação à potência própria de cada um [...] suas potências individuais podem ser consideradas iguais, se comparadas à potência do Estado." (SILVA, 2013, p. 212). Por outro lado, o homem tem menos poder e menos direito se teme isolado, pois o Direito Natural só é concebível se o homem buscar direitos comuns e terras que possam viver em vontade comum. Cada um tem o direito sobre a Natureza segundo a lei comum que lhe confere. Portanto, segundo Spinoza, existe um poder público que é o poder do número, ou seja, da multidão (*multitudo*)[95].

No Capítulo VI do TP, Spinoza faz uma investigação sobre os regimes de governo começando pelo Estado Monárquico. Até o capítulo VII, há um tratamento acerca dos fundamentos da Monarquia. Como Maquiavel, em *O Príncipe*, Spinoza esteve atento para o

---

[94] "Do ponto de vista do sistema, a determinação spinozista do coletivo tem efeitos poderosos; com efeito, ela permite à concepção da potência desenvolver-se de maneira integral. [...] o conceito do coletivo não é outra coisa senão uma determinação – ontológica – da relação multiplicidade-unidade." (NEGRI, 1993, p. 186). Uma mesma posição numa perspectiva diferente será tomada por Chauí (2003, p. 132), ao dizer que "agir em comum ou agir como causa única para a realização de uma mesma ação torna os componentes partes constituintes do indivíduo, de maneira que individualidade significa unidade causal."

[95] "multitudo, inis, f. grande número; multidão; o povo; o vulgo. gram. *numerus multitudinis*, plural." (Dicionário Latim-Português, 2012, p. 310).

que a experiência[96] havia mostrado na história da política, assim, analisou as formas como os governos deviam se conservar para legitimar o poder. Daí o porquê que Spinoza elogiou Maquiavel, como o que mais determinou os meios pelos quais o príncipe poderia conservar seu império[97]. Dos Capítulos VIII ao X do TP, Spinoza trata acerca do Estado Aristocrático. Diferente dos pensadores clássicos como Aristóteles, Spinoza não começa discursando acerca do melhor regime ao pior dos regimes, mas, discute antes, como o poder tem sido legitimado nas monarquias, nas aristocracias e nas democracias.

A rigorosa análise das formas de soberanias do filósofo holandês pode nos levar ao seguinte critério: é possível pensarmos numa melhor forma para cada governo, seja monárquico, aristocrático e democrático, a fim de que possamos ter a noção menos corrupta de cada regime, pois "[...] tomando como critério republicano do *salus populi*, cada forma política é melhor quanto menor o risco de tirania [...]" (CHAUI, 2003, p. 254). Esta ideia da melhor forma ou o "mal menor"[98], não consiste numa visão utópica, mas naquilo que pode ser realizável pela experiência. Assim, Spinoza, nos capítulos VI e VII, fez um inventário de como a Monarquia poderia ser menos tirânica e absoluta onde a Potência da Multidão se impõe sobre os direitos de um Rei ou se o Rei não estiver só e suas decisões dependerem de outras potências como os conselhos. Esta limitação da autonomia do político e a afirmação das necessidades coletivas das massas "consiste a extraordinária modernidade spinozista da constituição política do real." (NEGRI, 1993, p. 259). Nos capítulos VIII ao X do TP, há o pensamento sobre a possibilidade de uma melhor forma da Aristocracia governar, ou seja, sem desigualdades sociais e despotismos por parte dos Patrícios.

Se na Monarquia havia o risco de um governar todos e na Aristocracia, de poucos governarem muitos, Spinoza conclui que, a Democracia (*absolutum imperium*) é o regime mais apto e propício para quem quer governar e não ser governado, assim, é considerado, pela experiência, o mais natural dos regimes. Também chamada de Terceiro Estado, Spinoza explicita a Democracia no inacabado e último capítulo XI do TP onde faz uma diferença entre a Democracia e a Aristocracia: naquela, diferente desta, há o direito de sufrágio universal e a

---

[96] "[Spinoza] reivindica uma experiência política igualmente forte e teoricamente alternativa: a experiência que remete aos homens de Maquiavel e de Althusius." (NEGRI, 1993, p.157).

[97] "Os meios, porém, de que deve usar um príncipe que se move unicamente pelo desejo de dominar para poder fundar e manter um Estado, mostrou-os o agudíssimo Maquiavel desenvolvidamente, embora não pareça bastante claro com que fim." (TP5/7).

[98] Esta questão está expressa fundamentalmente na Parte IV da *Ética*: "Sob a condução da razão, seguiremos, de dois bens, o maior, e de dois males, o menor." (E4P65).

reivindicação de todos pelos seus direitos.[99] Mas, na Democracia é diferente, pois "[...] o direito de cidade, todos esses, digo, reclamarão para si o direito de voto no conselho supremo e de aceder por direito a cargos do estado, o qual não é lícito recusar-lhes a não ser devido a crime ou infâmia." (TP11/1). Mas, segundo Silva (2013, p. 259), a defesa spinozista da democracia "não se baseia na universalização dos direitos que o indivíduo exige para si (algo como 'se quero afirmar minha liberdade, devo afirmar também ao mesmo tempo a liberdade de todos os outros seres humanos')." Por conseguinte, o indivíduo, em um Estado democrático tem o desejo de viver livre conforme a busca do seu útil a partir de sua conservação (*conatus*).

A democracia também foi objeto de estudo do capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*, como vimos acima, ao tratar do direito natural e do direito civil:

> A condição para que uma sociedade possa ser constituída sem nenhuma contradição com o direito natural e para que um pacto possa ser fielmente observado é, pois, a seguinte: cada individuo deve transferir para a sociedade toda a sua potência, de que forma que só aquela detenha, sobretudo e todos, o supremo direito de natureza, isto é, a soberania suprema, à qual todos terão de obedecer, ou livremente ou por receio da pena capital. O direito de uma sociedade assim chama-se democracia, a qual, por isso mesmo, se define como a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o pleno direito a tudo o que estiver em seu poder. (TTP16/7).

Na Democracia, ''todos participam do governo (diretamente ou por meio de representantes), de sorte que, ao obedecer às leis, cada um obedece a si mesmo [sui juris], pois é autor da legislação'' (CHAUI, 1995, p. 76). Diferente de outros filósofos, como Hobbes, por exemplo, que defendia o regime monárquico da época, Spinoza foi o único pensador que via na Democracia a garantia para realizar a política de todos e de cada um (onde todos desejam governar e não serem governados). Para Chauí (1995, p. 77), ''A culpa ou causa geral dos problemas nos regimes políticos são atribuídos segundo Spinoza, a própria natureza do povo. [...] o poder do governante depende da renúncia popular aos direitos".

Visto que, Spinoza tratara os problemas políticos, juntamente, com os problemas das paixões humanas, vemos que não se tratam de ''anjos e demônios'', mas de seres humanos. Assim, os homens não são sempre conflituosos e contrários nas paixões, mas, nas paixões, estão propensos ou a estarem contrários uns aos outros ou a concordarem entre si. São paixões tristes como a fraqueza e a discórdia que contribuem e que são causas para o surgimento de regimes políticos como a monarquia, a aristocracia e a tirania. A principal causa da

[99] "Passo, enfim, ao terceiro e totalmente absoluto estado, a que chamamos democrático. Dissemos que a sua diferença em relação ao aristocrático consiste antes de mais em que, neste último, depende só da vontade e livre escolha do conselho supremo o ser nomeado este ou aquele patrício [...]" (TP11/1).

Monarquia (como proporcionalidade mínima) é o medo do povo que se sente desprotegido durante as guerras onde o Estado e o Rei são os que têm as armas e protege o povo oprimido. A causa da Aristocracia (como proporcionalidade dividida internamente) é a própria desigualdade social causada por classes minoritárias ricas onde o povo (Plebeu) fica encantado e maravilhado com o luxo dos aristocratas (Patrícios), se subordinando politicamente. Por fim, a causa da Tirania deve-se ao enfraquecimento do *conatus* coletivo ou dos direitos do sujeito coletivo, que amedrontado tem seus direitos tomados pelos déspotas. Mas, quando o *conatus* coletivo é mais forte que o governo, o povo é capaz de conquistar o poder de reis, nobres e tiranos. Nesta potência coletiva, como vimos, é o poder público da multidão (*multitudo*) que, segundo Spinoza, é a própria democracia (como proporcionalidade integral, pois o poder é de todos) composta por todos os cidadãos.

Em suma, a democracia tem se mostrado a mais razoável forma de governo, pois segundo Spinoza, neste Estado, embora haja o controle da autoridade sobre as ações, a razão e o pensamento da maioria estão livres e tem as forças da lei. Neste Terceiro Estado, é possível conceber diversos gêneros da Democracia. Trata-se de um regime em que todos os governados pelas leis do país não estão sobre a dominação de outros, pois não há uma transferência (pacto ou contrato) de direito e potência de todos para um só, mas para toda a coletividade cuja potência é maior. Os cidadãos, num Estado Democrático, vivem sobre honras por possuírem o direito de sufrágio na assembleia suprema e por terem acesso aos cargos públicos.

Spinoza, através de uma análise da experiência e da imanência sobre os regimes políticos, constatou a ideia do Direito enquanto Poder (*jus sive potentia*) ou o próprio *conatus* individual que pode ser maior diante da repressão de Estados absolutos onde concentram as potências num só, se realizado pela potência da multidão (*conatus* coletivo). Além disso, por melhor ter diferenciado o Direito Natural e o Direito Civil, conforme suas concepções tradicionais, Spinoza mostra que ambos devem se complementar para a garantia da paz, da segurança e da liberdade, fins últimos de uma sociedade instituída. O filósofo holandês defende a Democracia, mesmo que, se pensarmos, atualmente, ainda haja uma tendência de se colocar mediocridades no poder democrático, pois numa falsa ideologia ao prometer um governo para o povo com mais igualdade social e política, a democracia tem sido tomada por uma minoria de demagogos tal como na Aristocracia.

4. A POTÊNCIA COMO EXERCÍCIO DE LIBERDADE HUMANA

Neste capítulo conclusivo, demonstraremos como, a partir da análise da *Ética* e das demais obras de Spinoza, podemos entender a potência como uma realização necessária para o homem tornar-se livre. Ou seja, apresentaremos, primeiramente, como Spinoza colocou o problema da liberdade ontológica, ou seja, de Deus (único ser considerado livre cuja potência é infinita) e da liberdade humana segundo a qual o homem é um modo finito determinado como parte do todo e está sujeito à servidão das paixões. Neste sentido, tentaremos responder como é possível que o homem, que não nasce livre, tem a potência para torna-se livre, mesmo diante de suas condições como modo da Substância. Por fim, a partir da filosofia política de Spinoza, demonstraremos como esta liberdade humana articula-se à política enquanto fim de um Estado (potência da multidão) onde se garante a liberdade de expressão e de opinião.

4.1. A Fundamentação ontológica da Liberdade na *Ética*

O problema da liberdade foi um dos grandes temas da história da filosofia prática. São várias as definições articuladas ao conceito de liberdade. Primeiramente, podemos entender a liberdade como autodeterminação ou autocausalidade (ausência de obstáculos externos ou de dominação), além disso, a liberdade como necessidade ou como possibilidade ou escolha, segundo a qual a liberdade é limitada e condicionada (finita). Deleuze (2002) distinguiu, por exemplo, entre a Liberdade de indiferença, ou seja, o poder de uma vontade de escolher ou mesmo de criar e a Liberdade esclarecida que é o poder de se regular por um modelo e de realizá-lo. Segundo Deleuze (2002, p. 89), "Nunca somos livres em virtude de nossa vontade e daquilo que ela se regula, mas em virtude da nossa essência e daquilo que dela decorre." Mas, a liberdade (*libertas*) passou a ser, vulgarmente, entendida como livre-arbítrio da vontade para determinadas escolhas. Por conseguinte, existe uma diferença entre ser livre para fazer o que quiser e ser livre para fazer aquilo que pode ser feito de acordo com certas determinações externas. Spinoza, considerado um filósofo da liberdade, retomou o problema da liberdade, juntamente, com a crítica à liberdade da vontade ou livre-arbítrio segundo o qual seriamos livres para escolhermos voluntariamente.

Antes de entendermos a questão da liberdade em Spinoza, precisamos situar a sua filosofia marcada pelo discurso de uma ontologia do necessário[100]. Spinoza ao tratar da

[100] "O necessário é a única modalidade daquilo que é: tudo aquilo que é, é necessário, ou por si, ou por sua causa. A necessidade é pois a terceira figura do unívoco (univocidade da modalidade, depois da univocidade dos atributos e da univocidade da causa." (DELEUZE, 2002, p. 95). Por sua vez, segundo Ramond (2010, p. 47), "Sendo a liberdade necessidade interior e a coação, necessidade exterior, não se tratará, portanto, de escapar à

liberdade, associou-a à necessidade, pois a necessidade e a liberdade são concordantes e complementares[101], sendo a liberdade tanto potência interna da essência da substância (natureza) como potência interna dos modos finitos (como foi visto com a teoria do *conatus* ou potência humana). A ontologia do necessário pressupõe uma radicalização com qualquer fundamento da metafísica do possível, da teologia da contingência e da moral do livre-arbítrio e dos fins. Mas, afinal, que entende Spinoza por liberdade?[102] Como este articulou esta questão com uma ontologia? Para tanto, retornaremos para a Parte I (*De Deus*) da *Ética* onde Spinoza fundamentou o problema da liberdade a partir das seguintes definições, quais sejam, de coisa livre e de coisa coagida:

> É dita livre a coisa que existe a partir da só necessidade da sua natureza e determina-se por si só agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar[103] de maneira certa e determinada. (E1Def7).

A partir desta definição, Spinoza deduzirá que somente Deus é esta coisa livre, pois é livre por existir pela necessidade de sua natureza e por agir como causa livre, ou seja, determinado por si só a agir, nas palavras do filósofo, porque "age somente pelas leis de sua natureza e por ninguém é coagido." (E1P17). Além disso, "[...] só Deus existe pela só necessidade de sua natureza (*pela prop. 11 e corol.1 da prop. 14*) e age pela só necessidade de sua natureza (*pela prop. Preced.).* Logo (*pela Def.7*), só ele é causa livre.'' (E1P17C2). Por outro lado, a coisa coagida, determinada por outra coisa a existir e agir[104], seria a coisa singular ou o modo finito. Ao definir a coisa livre como aquela que não é determinada por nenhuma outra coisa para existir e agir, Spinoza colocou o problema da Liberdade ontológica, ou seja, da Liberdade divina (Deus), ponto fundamental para entendermos como esta tem relação com a modalidade finita (o homem). Ainda sobre a relação liberdade e necessidade, é

---

necessidade (contrassenso corrente sobre a liberdade), mas, de acordo com um esquema bastante clássico da sabedoria, harmoniza-se com ela (IV, apêndice 32)."

[101] Mas, a tradição filosófica tem inferido uma dicotomia entre liberdade e necessidade enquanto vontade e natureza. Segundo Guimaraens (2010, p. 154), "A ideia de liberdade faz menção a uma vontade que a exprime, enquanto a necessidade se afirma na dimensão da natureza."

[102] Segundo Fragoso (2007, p. 28), "Donde, liberdade em Spinoza significa autodeterminação, ou determinação interna, ou, ainda, a capacidade de se autodeterminar, oposto, por sua vez, não à necessidade, mas à coação, ao constrangimento."

[103] Sobre a diferença entre o operar e a coação, como bem ressaltou Chauí (2016, p. 506), "Se agir é ser livre por necessidade de sua própria natureza, operar é ser determinado pela necessidade de uma causa externa. Mas operar não significa estar coagido. Ou melhor, a coação é uma forma de operar, mas nem todo operar é uma coação."

[104] "[...] embora o homem possa agir livremente na falta de uma coação externa ou interna, encontra-se sempre sujeito – ainda quando não está submetido à coação – a causas que determinam a sua ação." (VÁSQUEZ, 1999, p. 118).

sabido que o filósofo holandês, em suas *Correspondências* (Ep), havia apresentado para seu amigo Tschirnhaus a ideia de "livre necessidade", ou seja, uma necessidade da essência da própria coisa; trata-se da diferença não mais de necessidade e liberdade, mas de liberdade e coação. Assim, Spinoza retoma a noção clássica de liberdade como espontaneidade de uma natureza na ausência de constrangimento externo. "Se agir é ser livre por necessidade de sua própria natureza, operar é ser determinado pela necessidade de uma causa externa. [...] a coação é uma forma de operar, mas nem todo operar é uma coação." (CHAUI, 2011, p. 273).

Sobre este problema, Vásquez (1999) questionou se, num mundo determinado onde estamos sujeitos às relações de causa e efeito, poderíamos ser livres. Para tanto, levanta três problemas: o determinismo absoluto, o libertarismo e o determinismo compatível à liberdade. O determinismo absoluto é o princípio segundo o qual tudo no mundo tem uma causa. Neste sentido, como poderíamos evitar certas ações que fazemos? Mais ainda. Se o que faço num momento é o resultado de outras ações anteriores das quais não conheço, como minha ação pode ser dita livre? Para Vásquez, por consequência, se não há liberdade no determinismo, também não há responsabilidade moral. Um dos problemas do determinismo é que ele não reconhece que o homem "pode conhecer a causalidade que o determina e atuar conscientemente, transformando-se assim num fator causal determinante." (idem, p. 122). Sobre o libertarismo, diz Vásquez (1999, p. 123), mesmo que o homem esteja submetido a uma determinação causal, por fazer parte da natureza e da sociedade, seu comportamento moral o torna livre diante de certos fatores causais. Por conseguinte, o indivíduo não rompe totalmente com as cadeias causais, mas as pressupõem.

Por fim, sobre a relação entre o determinismo e a liberdade, Vásquez (1999, pp. 127-8) faz uma consideração sobre Spinoza: "[...] o homem se apresenta determinado de fora e se comporta como um ser passivo; isto é, regido pelos afetos e paixões nele suscitado pelas causas externas. [...]" Sendo assim, como o homem se eleva da escravidão à liberdade?." Ser livre é ter consciência da necessidade, pois tudo que sucede é necessário. Uma da críticas de Vásquez (1999, p. 128) a Spinoza consiste no fato de que a liberdade, para o filósofo holandês, ficou apenas no plano do conhecimento: "O homem liberta-se no plano do conhecimento, mas continua escravo na sua relação efetiva, prática, com a natureza e a sociedade." Embora o autor tenha reconhecido também o mérito de Spinoza no que se refere à consciência da necessidade causal como condição necessária da liberdade, ele esqueceu, todavia, de mencionar a teoria política spinozana que pressupõe a liberdade também no plano histórico, social e político. Ou seja, Vásquez viu em Spinoza, provavelmente, apenas um racionalista abstrato, um pensador asceta que defendia o intelectualismo segundo o qual só a

razão e o conhecimento norteiam as ações humanas, mas como vimos, a política spinozana está no campo das paixões enquanto estas fazem parte da natureza humana. Além disso, como veremos, há na filosofia de Spinoza um esforço ou potência não só para uma liberdade individual (ética) e intelectual, mas também para uma liberdade coletiva (política) movida por relações afetivas.

Utilizado por Aristóteles até Gassendi e Hobbes, Spinoza dá o exemplo clássico da Pedra para a explicação da liberdade humana. Imaginemos que uma pedra é consciente. Uma vez arremessada ou jogada de um alto, esta pedra terá queda livre, por exemplo, e com isso ela acreditará que tal movimento foi causado por sua própria vontade e não por uma ação externa causada por outro corpo. Assim, diz Spinoza, são os homens que acreditam que suas ações e consequências são causas de sua vontade. Spinoza, numa carta à Schuler (mencionando Tschirnhaus depois de este ter lhe atribuído semelhança ao livre-arbítrio de Descartes em Ep57), descreveu o exemplo da pedra:

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

O exemplo da pedra explica nada mais que a falsa ideia de liberdade humana a partir da noção de livre-arbítrio no qual é um absurdo pensar, numa alusão à pedra, a queda humana (o pecado) como uma ação livre. Segundo Chauí (2011, p. 274), há uma grande diferença entre a pedra (o homem) e Deus:

> [...] a diferença entre Deus e a Pedra não consiste na presença de uma vontade no primeiro e ausência dela na segunda [...] Deus age pela livre necessidade de sua essência, enquanto a pedra, em decorrência de sua finitude [...] entra em movimento e nele permanece apenas se houver uma causa exterior que a constranja a mover-se.

O problema entre liberdade e necessidade levou alguns correspondentes de Spinoza a admitir que não houvesse liberdade numa filosofia onde há a necessidade e um fatalismo (segundo o qual todos os acontecimentos estão submetidos a um determinismo absoluto)[105]. A

[105] Segundo Guimaraens (2010), podemos pensar Spinoza como um determinista, mas não um predeterminista segundo o qual o destino seria inultrapassável. Assim, a causalidade necessária em Spinoza, por exemplo, não

resposta de Spinoza é que a necessidade não está apenas nas causas externas, mas na ordem e conexão interna de nosso corpo e de nossa mente. Necessidade é determinação externa e disposição interna do agente. Como veremos, a liberdade humana não é propriedade da vontade, pois esta não é uma causa livre; a liberdade liga-se à essência e ao que dela decorre. A liberdade, neste sentido, pode ser uma ilusão da consciência segundo a qual esta ignora as causas, imagina o possível ou o contingente. Mas, quais as implicações da ontologia necessária para o problema da liberdade em Spinoza? O filósofo holandês pretendeu mostrar que na natureza, tudo, ou seja, as coisas finitas produzidas, operam, existem e agem de uma maneira certa e determinada, de modo que, nada poderia ser contingente. Spinoza estabeleceu uma diferença entre o necessário (E4Def4) e o contingente (E4Def3) e o possível (E4Def5) somente na Parte IV da *Ética*, mas estabelece isto desde a Parte I: "Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa." (E1P29). Além disso, na Parte II da *Ética*, o necessário tem uma relevância epistemológica, pois segundo Spinoza, "Não é da natureza da razão contemplar as coisas como contingentes, mas como necessárias." (E2P44). Em suma, a filosofia spinozana pretendeu diferenciar o necessário como aquilo que segue as leis da natureza (Deus) e o contingente como aquilo que está fora da ordem necessária e das causas da natureza, assim como, o possível (como aquilo que pode existir ou não). Spinoza, por exemplo, criticou a ideia de que Deus teria a vontade para escolher entre o melhor dos mundos possíveis (postura tomada por Leibniz). Segundo Chauí (1999, p. 909), Spinoza negou que o mundo pudesse ser produzido por Deus doutra maneira e noutra ordem e que "este mundo ou qualquer mundo produzido por Deus seja um mundo possível, isto é, poderia ser produzido doutra maneira e noutra ordem."

Mas, num certo aspecto, Spinoza parece admitir coisas contingentes ou possíveis cuja existência é indeterminada ao demonstrar, por exemplo, que a essência dos modos não envolve existência (E1P24), ou seja, o homem enquanto modo finito pode tanto existir como não existir, pois é determinado por outro modo finito e, assim, até o infinito. Um dos grandes problemas que levam os homens à ilusão do livre-arbítrio, ou seja, da vontade livre, é a impotência ou a servidão pelos afetos passivos (como vimos anteriormente). No *Apêndice* à

impõe nada ao futuro, apenas explica como as coisas são produzidas tal como existem. Por conseguinte, "[...] há um regime de determinação necessária das coisas, o que não é o mesmo que predeterminismo." (GUIMARAENS, 2010, p. 158). Por sua vez, disse Delbos (2002, p. 118): "O determinismo de Espinosa não é uma fatalismo, pois admite que a necessidade à qual obedece o homem, longe de lhe ser sempre um constrangimento vindo de fora, pode ser-lhe interior, identificar-se, graças ao conhecimento verdadeiro, com a potência própria de sua natureza e constituir desse modo sua liberdade." Assim, Delbos defendeu não um determinismo "fatalista" e "idealista", mas um determinismo "realista" segundo o qual as ações humanas estão de acordo com a relação objetiva e necessária da ordem da natureza.

Parte I da *Ética*, Spinoza fundamentou uma de suas maiores denúncias que irá perpassar toda a sua obra, quais sejam, o problema do finalismo, do livre-arbítrio e da vontade:

> [...] os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim, mais ainda, dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo: dizem, com efeito, que Deus fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse. [...] os homens opinam serem livres porquanto são cônscios de suas volições e de seu apetite, e nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer, pois delas são ignorantes. [...] essa doutrina da finalidade inverte inteiramente a natureza. Pois o que é deveras causa, considera como efeito, e vice-versa. [....] Donde terem [os homens] devido formar, para explicar as naturezas das coisas, essas noções: *Bem*, *Mal*, *Ordem*, *Confusão*, *Quente*, *Frio*, *Beleza* e *Feiura*; [...].” (E1A).

Neste *Apêndice*, Spinoza mostrou que os homens buscam coisas acabadas ou perfeitas conforme seus modos de pensar e de imaginar (primeiro gênero de conhecimento), assim, acreditam que agem conforme causas finais. Os homens acreditam que existe algo, simetricamente, belo na natureza tal como um círculo perfeito. Confundem a ordem necessária das causas e dos efeitos com uma ordem comum imposta pelo imaginário. Por conseguinte, há a ilusão da consciência dos homens que se creem livres[106] porque estão conscientes de suas ações, mas ignorantes das causas que os determinam. Se Spinoza (E1A) afirmou que os homens se iludem ao acreditarem serem livres porque são conscientes em suas ações, mas ignorantes das causas que o determinam, resta saber se o homem, por outro lado, conhecendo estas causas não possa traçar uma liberdade. Além disso, por conta da ilusão do finalismo ou o “asilo da ignorância” (*asylum ignorantiae*)[107], o homem ao antropomorfizar o divino, coloca Deus como um ser que irá suprimir as necessidades humanas e agirá para isso. Sobre a questão se Spinoza não teria pressupostos teleológicos em sua filosofia, diz Gleizer (2014, pp. 217-8):

> A crítica da validade objetiva dos modelos imaginativos e a exclusão da legitimidade da projeção antropomórfica de nosso comportamento teleológico sobre Deus ou a Natureza não conduzem Espinosa a negar o

[106] No *Breve Tratado*, Spinoza já havia postulado o que seria uma verdadeira liberdade isenta de imaginações e preconceitos humanos, como os valores de bem e de mal: “[...] não se concebe corretamente em que consiste a verdadeira liberdade; a qual de modo algum é, como eles imaginam, poder fazer ou não algo bom ou mau. Ao contrário, a verdadeira liberdade é apenas, e não outra coisa senão a causa primeira, a qual não é de nenhuma maneira coagida ou necessitada por outro, e apenas por sua perfeição é causa de toda a perfeição.” (KVI4 §5).

[107] “Em suma, a idéia da finalidade, que fundamenta os conceitos vulgares de perfeição e imperfeição, é uma outra forma daquele processo de abstração que consiste em pensarmos uma parte qualquer da realidade como se ela se explicasse só por si.” (TEIXEIRA, 2001, p. 178). Por sua vez, segundo Negri (1993, p. 181), “A anomalia está na perspectiva radicalmente antifinalista da filosofia de Spinoza, onde por finalismo se entende – como Spinoza entende – todo projeto metafísico que submeta a iniciativa do múltiplo a uma síntese transcendental.”

> caráter teleológico de nosso comportamento, nem tampouco a recusar a validade de todo e qualquer modelo que permita orientar e avaliar a nossa conduta.

Assim, a evidência de pressupostos teleológicos pode ser encontrada na teoria do *conatus*, pois se o ser se esforça em prol de sua conservação e de seu útil, logo, poderíamos associá-los a um finalismo intrínseco do indivíduo. Assim, alguns comentadores (como Delbos), diz Gleizer (2014, p. 227, nota 17), veem o *conatus* como um tipo de "finalidade interna". Mas, como colocou Laurent Bove (2010, p. 32), "O conatus é desejo sem objeto porque não é nada mais que a produtividade real em nós e através de nós, que funciona sem finalidade alguma e sem motivação alguma." Porém, também diz Bove (2010, p. 31) que, "[...] ao falar em estratégia ou ação, nossos hábitos mentais nos levam quase inevitavelmente a pensar numa finalidade: uma 'estratégia para... ', 'ação para... ', etc". Uma das grandes teorias de Bove é a chamada "Estratégia do *conatus*" segundo a qual existe uma dinâmica resistente[108] do *conatus* para agir diante da diminuição de sua potência.

O problema do livre-arbítrio, por sua vez, bastante criticado pelo pensador holandês, não é nada mais que uma ruptura com a concepção judaico-cristã de que existe uma liberdade da vontade para escolher ou fazer o que quiser, pois o problema está em relacionar a vontade com liberdade. Spinoza colocou o problema da vontade na Parte I da *Ética*: "A vontade não pode ser chamada causa livre, mas somente necessária." (E1P32). Logo, a vontade é apenas um modo de pensar como o intelecto. (E1P32D). A vontade não é livre (não coagida), pois envolve uma existência determinada como a dos modos finitos, assim, ela depende, necessariamente, de outras causas[109]. Desta forma, Spinoza rompe com a concepção cartesiana da vontade do livre-arbítrio como uma faculdade absoluta de querer ou não querer, de afirmar ou de negar[110], pois o que existe são volições singulares. Como dirá adiante, "Na Mente não é dada nenhuma volição, ou seja, afirmação ou negação, a fora aquela envolvida pela ideia enquanto é ideia." (E2P49). Segue-se que, Deus ou a substância absolutamente

---

[108] Sobre o problema ético e político da resistência do *conatus* cf. BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza.* Paris: Vrin, 1996, p. 301: "O ato de resistência pode, portanto, ser considerado não mais somente como um ato de conservação, mas ao contrário, como a ação pela qual se produz em sua essencial sociabilidade histórica a realidade humana e as dimensões ética e política." (tradução livre).

[109] Segundo Fragoso (2007, p. 30), "Donde, considerada à luz da relação entre liberdade e a vontade, a refutação spinozista da 'vontade absoluta' está intimamente ligada à refutação do 'entendimento criador', pois tanto a vontade quanto o entendimento são considerados como modos de pensar [...]." Para Spinoza (E1P31), tanto o entendimento finito como infinito são apenas modos de pensar e pertencem à Natureza naturada. Logo, o entendimento, assim como, a vontade, não pode está relacionado a Deus.

[110] Descartes tratou sobre o livre-arbítrio, precisamente nos *Princípios de Filosofia*, Parte I, artigos 37-43. No artigo 37, diz Descartes (1997, p. 40), ''A principal perfeição do homem é ter livre-arbítrio e é isso que o torna digno de louvor ou censura.''. Por sua vez, no artigo 39, diz Descartes (ibidem, p. 41), ''Quanto ao mais, é evidente que possuímos uma vontade livre, que pode ou não dar o seu consentimento, e isso pode ser considerado uma das noções mais comuns [...].''

infinita não opera pela liberdade da vontade (E1P32C1). Assim, nem entendimento nem vontade fazem parte da natureza de Deus, pois não são causas livres, mas modos determinados por outras coisas. Mas, ainda assim, a vontade e o intelecto fazem parte de Deus[111] enquanto são atributos pensamento, pois "estão para a natureza de Deus assim como o movimento e o repouso e, absolutamente, todas as coisas naturais, que (*pela prop. 29*) devem ser determinadas por Deus a existir e a operar de maneira certa." (E1P32C2). Neste sentido, como explicar o aparente paradoxo segundo o qual o intelecto e a vontade não pertencem à natureza de Deus, mas fazem parte de Deus, pois são determinados a existir e a operar de maneira certa?

A hipótese está no fato de que, para Spinoza, intelecto e vontade são uma só e mesma coisa em Deus, mas diferentes entre os modos finitos, ou melhor, a vontade e o intelecto no divino difere do sentido empregado pela modalidade finita. No entanto, segundo Chauí (1999, p.911), "[...] mesmo que se conceda que a vontade é um atributo da essência de Deus, nem por isso as coisas teriam sido por Ele produzidas doutra maneira e noutra ordem." Em suma, Deus não tem vontade para criar, escolher ou fazer qualquer coisa em vista de uma necessidade ou fim, porque isto implicaria na sua carência enquanto tem potência absolutamente infinita como veremos no próximo subtópico.

4.1.1. A Potência necessária de Deus

Sabendo que Deus, ou seja, a substância absolutamente infinita, é autoprodução do real ou a natureza e é causa livre, resta dizer que ele tem uma potência infinita na qual seus modos finitos (como vimos acima), constituem uma potência finita, parte ou grau desta potência infinita divina[112]. Assim, Spinoza define: "A potência de Deus é sua própria essência." (E1P34). Logo na proposição seguinte, diz: "O que quer que concebamos estar no poder de Deus, necessariamente é." (E1P35). Destas duas proposições da Parte I da *Ética*, podemos indagar algumas questões importantes no que se refere à potência de Deus: como Deus tem uma potência infinita e necessária, ou seja, qual a característica desta potência divina? Para tanto, é necessário que retomemos algumas propriedades causais de Deus, pois ele pode ser: 1) causa eficiente (produz efeitos necessários e reais), 2) causa por si (causa necessária dos efeitos; essência divina) e 3) causa absolutamente primeira (causa de todas as

[111] Conforme assinalou Guimaraens (2010, p. 70), "De início, é fundamental perceber que Spinoza não nega o fato de Deus possuir uma vontade infinita. A vontade divina existe. Ela, inclusive, é o mesmo que o intelecto de Deus, para Spinoza."

[112] Para um entendimento acerca da dinâmica entre a Potência infinita, como causa e a Potência finita, como efeito, Spinoza explicou, na Parte V, sobre a causalidade da Potência: "A potência de um efeito é definida pela potência de sua causa enquanto sua essência é explicada ou definida pela essência de sua causa." (E5Ax2).

coisas e não é causado por nada). Segundo Chauí (1999), Deus não tem nenhuma causa intrínseca (vontade e intelecto) e nenhuma causa extrínseca (criação de um mundo para si ou para os homens) que constranjam sua ação. Por conseguinte, "Espinosa parece simplesmente repetir o que a tradição sempre entendera por liberdade divina, isto é, a ausência de coação ou de obstáculo externo." (CHAUI, 1999, pp. 866-7).

A potência de Deus, para Spinoza, é absoluta[113], infinita e necessária, pois como vimos, Deus é um ente absolutamente infinito e tem uma existência necessária. Conforme a ontologia do necessário, tudo o que está em Deus é necessário e produz efeitos necessários, pois não há nada de contingente na natureza. No entanto, Spinoza ora fala de potência (*potentia*) ora de poder (*potestas*) de Deus, mas existe uma diferença? Existem várias interpretações para a distinção entre a potência e o poder de Deus. Segundo Chauí (1999, p. 913), "[...] a *potentia* se refere à essência de Deus enquanto a *potestas* se refere à capacidade para produzir efeitos possíveis [...]". Assim, diferente da potência, o poder[114] é a faculdade segundo a vontade do agente que pode ou não exercer uma ação. Para Negri (1993, p. 248), [...] A 'potestas' é dada como capacidade – conceptibilidade – de produzir as coisas; a 'potentia', como força que as produz atualmente." Por conseguinte, os termos potência e poder utilizados nas proposições 34 e 35 da Parte I da *Ética*, não são empregados segundo a tradição que afirma que a potência é a força da essência e o poder, a faculdade livre para usar ou deixar de usar a potência. Assim, a Proposição 35 da Parte I sobre o poder em Deus, tem a finalidade de indicar o erro daqueles que não compreendem que há uma diferença entre a capacidade de Deus produzir (Potência) e aquilo que ele produz efetivamente (Poder).[115]

Portanto, a potência de Deus atual, atualizada e atuante, é a capacidade dele ser absolutamente infinito e de autoproduzir todas as coisas que se seguem necessariamente na natureza e que são parte da potência infinita[116] de Deus. A potência humana, conforme vimos

---

[113] Sobre o caráter absoluto que envolve o conceito de potência em Deus, diz Deleuze (2002, p. 51), "O absoluto qualifica [...] as potências de Deus, potência absoluta de existir e de agir, potência absoluta de pensar e de compreender [...] duas potências do absoluto que são iguais e não se confundem com os dois grandes atributos que conhecemos [extensão e pensamento]."

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

[115] Segundo Guimaraens (2010, p. 67), "A potência de Deus é concebida a partir da própria ação divina e o poder de Deus remete ao que decorre dessa ação." O autor mostra, além disso, que o poder (*potestas*) está em função não só na política de Spinoza, mas na ontologia, pois poder e potência constituem uma relação de imanência, assim como, a relação causa e efeito.

[116] Sobre o caráter infinito da potência de Deus, diz Rizk (2006, p. 21), "[...] a potência infinita de Deus se exprime em virtude de seu caráter infinito, numa infinidade de coisas naturais, que aparecem como seus efeitos, ou seus modos particulares. [...] não se pode separar ou opor a potência infinita de Deus e a potência singular de tal coisa natural [...]."

no capítulo anterior, aparece como expressão da potência de Deus, segundo Spinoza, porque faz parte das "coisas que exprimem de maneira certa e determinada a potência de Deus, pela qual Deus é e age; [...]" (E3P6D), além disso, Deus é causa tanto do começo da existência como do perseverar no existir das coisas finitas (E1P24C). Por ser causa de si, Deus é eterno e tem uma Potência eterna. A essência da potência divina não é senão sua existência e sua ação livremente necessárias.[117] Além disso, Spinoza identificou também potência e realidade, "Pois, como poder existir é potência, segue que quanto mais realidade cabe à natureza de alguma coisa, tanto mais forças têm de si para existir; [...]." (E1P11S).

4.2. Pensando no Homem livre

Mas, afinal, o que pensou Spinoza sobre a liberdade humana? Mesmo sabendo que os homens têm a ilusão do livre-arbítrio porque são conscientes de suas volições e ações, mas ignorantes das causas que determinam seus apetites e desejos, eles têm a potência de serem livres? Como questionou Schöpke (2000), se o homem não tem a vontade livre, como ele poderia governar alguma coisa dado as circunstâncias e os encontros causais? Principal objeto da Parte V da *Ética*, a liberdade humana foi uma questão constante nas obras de Spinoza, desde o *Breve Tratado*[118], por exemplo. Conforme veremos adiante, Spinoza pensou, na Parte IV da *Ética*, o homem livre, como aquele que no plano da razão esforça-se para fazer o que é de sua maior utilidade e que age por necessidade de sua natureza, e não por causalidade da vontade. Se a diferença entre a liberdade de Deus e a liberdade humana é que Deus tem o poder sobre o necessário, o possível e o contingente e o homem apenas o possível, teria o homem apenas uma liberdade relativa?

Conforme mostraremos, a proposta maior desta pesquisa será pensarmos numa liberdade dos modos finitos partindo da função ativa e libertadora da potência enquanto exercício de liberdade. Como disse Bove (2010, p. 70), sobre a relação entre Potência e Liberdade: "Espinosa põe, assim a identidade da potência, da existência e da liberdade (se não se confunde a liberdade com a contingência, mas, ao contrário, se entende por liberdade uma potência, uma virtude ou uma perfeição)."

---

[117] Ou seja, tanto a essência como a existência de Deus envolvem a necessidade. Segundo Chauí (2006, p. 119), "[...] a única distinção verdadeira admitida por Espinosa é a que existe no interior da própria necessidade: necessário pela essência e necessário pela causa. Há um ser necessário por sua própria natureza ou por sua essência – Deus – e há seres necessários pela causa – os seres singulares, efeitos imanentes da potência necessária de Deus."

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

Como foi dito acima, sobre a liberdade ontológica, Deus, como demonstra Spinoza na Parte I da *Ética*, é o ente absolutamente infinito e causa livre (E1Def7), pois que não tem uma ação coagida por nada e não depende de nada para existir. Desta forma, os modos finitos seriam as modificações da Substância e as coisas singulares que dependem de outras coisas singulares *ad infinitum.* Por conseguinte, podemos agora discutir o que seria a principal problemática desta pesquisa, ou seja, se é possível uma liberdade dos modos finitos[119], não no sentido ontológico infinito, mas algo relativo ao finito, aos homens. Para tanto, analisaremos a Parte IV (*Da Servidão Humana ou as Forças dos Afetos*) da *Ética* para expor o problema do homem livre. Mas, existe o homem livre? Como veremos, Spinoza projeta e lança as possibilidades para a figura do homem livre que, segundo Delbos (2002, p.148), seria uma espécie de modelo de "natureza humana superior". Neste sentido, seria este homem livre não apenas um ideal, mas algo em potência ou um modelo exemplar a ser seguido?

A quarta parte da *Ética* tem discutido, inicialmente, a questão da impotência humana (a servidão como vimos no capítulo anterior), a força da *fortuna*, que nos arrasta como joguetes do destino e a consequência dos afetos tristes para as nossas ações. Mas, bem mais além, nas proposições, diz Spinoza: "Não há nenhuma coisa em que o homem livre pense menos do que na morte, e sua sabedoria não é uma meditação sobre a morte, mas sobre a vida." (E4P67). Assim, Spinoza teria rompido com a tradição platônica segundo a qual a filosofia seria uma preparação ou meditação para a morte.[120] A preocupação spinozana consiste na inversão do transcendente (preparação para a morte) para o imanente (preparação para a vida), pois a imanência desconsidera qualquer temor ou esperança de uma salvação transcendente. Segundo Silva (2013, p. 46), "A própria sabedoria da figura do homem livre que se delineia na Ética está indissoluvelmente ligada à vida." Mas, teria Spinoza atribuído ao homem livre à função de um Sábio? Na Parte V da *Ética*, Spinoza diferencia o ignorante (*ignorans*) do sábio (*sapiens*):

> [...] o ignorante, além de ser agitado, pelas causas externas de muitas maneiras, e de nunca possuir o verdadeiro contentamento do ânimo, vive, quase inconsciente de si, de Deus e das coisas, e logo que deixa de padecer, simultaneamente deixa também de ser. Por outro lado, o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo comovido; mas cônscio de

[119] Como bem questionou Chauí (2016, p. 486), "[...] pode-se afirmar a liberdade de um ser que não é causa de si, não é infinito nem eterno? Em outras palavras, um modo finito da substância poderia ser livre? Teria algum sentido falar em liberdade humana?"

[120] No *Fédon*, diz Platão (1991, p. 65), "Receio, porém, que, quando uma pessoa se dedica à filosofia ao sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto!". Mais ainda, dialogando com Símias, diz Platão (1991, p. 69), "Assim, pois, Símias, em verdades estão se exercitando para morrer todo aquele que, no bom sentido da palavra, se dedicam à filosofia, e o próprio pensamento de estar morto é para eles, menos que para qualquer outra pessoa, um motivo de terrores."

> si, de Deus e das coisas por alguma necessidade eterna, nunca deixa de ser, e sempre possui o verdadeiro contentamento do ânimo. (E5P42S)

O sábio, que tem um percurso árduo, seria aquele que compreende o funcionamento da natureza e os encadeamentos causais produzidos nela, assim, ele tem a liberdade relativa que consegue alcançar. Segundo Silva (2013, p. 207), "[...] o modo de vida do sábio [...] envida seus esforços na busca da realização de sua potência, que é o modo de liberdade acessível aos seres humanos." Se, primeiramente, o homem livre é aquele que afirma e medita a vida e a natureza (Deus), segundo Spinoza, também há outras questões que problematizam mais ainda a liberdade humana: "Se os homens nascessem livres, não formariam qualquer conceito de Bem e Mal, enquanto fossem livres" (E4P68). O problema do bem e do mal, conforme vimos no capítulo 2 (3.2. O problema moral do Bem/Mal e os encontros afetivos), mostra a denúncia de Spinoza aos valores absolutos e transcendentes da moral do bem e do mal. Assim, o homem livre seria aquele que, ao contrário, pensa no bom e no mau enquanto relativos para cada ser, pois é aquilo que é útil ou nocivo para a sua conservação (*conatus*).

Segundo Spinoza, se os homens nascessem livres e permanecessem livres, teriam ideias adequadas. Os homens livres procuram unirem-se uns aos outros pela amizade e não pelos seus favores. (E4P70D). São também gratos uns aos outros (E4P71). Por conseguinte, o homem livre é aquele que, conduzido pela razão, vive de acordo com a sociedade comum com suas leis (E4P73), mas também ele é livre na solidão, no estado natural, onde obedece apenas a si mesmo e não é levado a obedecer por medo. Uma das grandes ideias de Deleuze em *Espinosa Filosofia Prátic*a (2002), é que o homem não nasce livre, mas torna-se livre ou liberta-se. Deleuze não diz que o homem por não nascer livre morra não livre, mas que ele pode se tornar menos não livre, pois a natureza do homem livre em Spinoza é um processo de atualização da potência e da razão humana. Outros pesquisadores também compartilharam desta ideia[121].

Mas, se o homem (modo finito) é livre, qual a natureza e a diferença de sua liberdade em relação à liberdade de Deus? A liberdade humana, em restrito, não pode ser total[122],

[121] Segundo Silva (2013, p. 260), "A atividade espinosista não é a ação empreendida por um sujeito livre, capaz de se sobrepor à causalidade natural, mas é o tornar-se livre do indivíduo por meio da compreensão das causas atuantes na natureza." Para Negri (1993, p. 298), "O homem não nasce livre, ele assim se torna [...] através de uma metamorfose na qual seu corpo e seu espírito, agindo concertadamente, reconhecem na razão o amor." Por sua vez, diz Bove (2010, p. 67), "Se Espinosa escreve que um homem pode tornar-se 'inteiramente livre', é difícil, inversamente, conceber que um homem possa ser 'inteiramente' passivo; pois esse estado de total servidão suporia que 'nossa natureza' estivesse inteiramente em regime de heteronomia."

[122] "O homem é somente uma parte de Deus. Sua liberdade é então apenas uma parte da liberdade divina. Ora, qual é a quantidade de liberdade que o homem possui?" (BOUTROUX, 2004, p. 105).

ontológica ou infinita, pois somente Deus é uma coisa livre (E1Def7)[123] como causa de si; por outro lado, como vimos, há os modos finitos enquanto determinados pela substância, mas isto seria um empecilho para a liberdade dos modos (dos homens), pondo em risco um dos principais objetivos, ou seja, a liberdade humana, na ética spinozana? Segundo Gleizer (2014, p. 254):

> O fato de que os modos são determinados intrinsecamente pela substância na qual existem e pela qual são conduzidos, e extrinsecamente, ao existirem e a operarem de maneira certa e determinada, [...] parece condenar *ab initio* ao fracasso, e mesmo ao absurdo, um projeto ético de liberação humana fundada no exercício autônomo da potência ativa do intelecto.

Assim, diz Gleizer (2014, p. 255), "[...] é preciso mostrar em que sentido e em que medida a primeira parte da definição 7 pode ser aplicada aos modos finitos." Mesmo que o modo finito (homem) não seja *causa sui* , é preciso considerar a sua "autodeterminação" à ação a partir do momento que esteja fundado em causas adequadas. Esta autodeterminação não separa o homem da substância, ou seja, tornando-o independente dela. Entre várias questões levantadas por Gleizer (2014, p. 256), temos o seguinte: "Como um modo finito pode agir no sentido rigoroso se ele está constantemente exposto aos efeitos de sua interação causal com outros modos finitos?." Pensar no modo como determinado por si só a agir seria dizer que é determinado internamente a produzir certos efeitos a partir de sua essência. O modo finito não tem causa de todos os efeitos que lhe advêm, mas ele pode conhecer essas causas. A liberdade que o homem pode almejar se dá a partir do conhecimento das causas que nos determinam necessariamente; a compreensão por meio de ideias adequadas, o conhecimento das essências singulares e o amor intelectual de Deus, constroem o caminho para a liberdade e para a beatitude (como veremos adiante). Neste sentido, podemos falar de uma liberdade e de uma autonomia humana relativa, pois fazem parte de um processo de

[123] "Já que só Deus é livre, não seria inútil nos perguntarmos se a liberdade existe nos seres de Deus? A resposta a esta questão não estaria dada?" (BOUTROUX, 2004, p. 101). Mas, logo adiante, afirma Boutroux (2004), que a resposta estaria dada caso não considerássemos que estes seres fossem separados absolutamente de Deus, assim, partindo da ideia de que tudo o que existe, existe em Deus e por Deus, podemos nos questionar sobre a possibilidade de uma liberdade destes seres que estão em Deus. Não se trata de desprezar a liberdade divina na sua fundamentação ontológica, mas de ver a questão da liberdade no plano das coisas singulares, que são expressões finitas de Deus. Neste sentido, Boutroux questionou como poderíamos pensar a Liberdade numa realidade objetiva, ou seja, como ela seria aplicada ao mundo das coisas singulares. Por conseguinte, é necessário questionarmos quais as condições *a priori* para a liberdade e quais seres preenchem essas condições. Tais condições são definições matemáticas que apresentam analogias à definição de liberdade. Neste sentido, diz Boutroux (2004, p. 92, grifos do autor), que a tarefa do geômetra é demonstrar o realismo dos objetos: "Ela [a definição de liberdade] não implica a *existência* de seu objeto. Ela só poderá ser dita definição de coisa, *definição* verdadeira, quando tivermos mostrado a ligação necessária que a une à definição de coisa por excelência, quero dizer, à definição da substância."

liberação dado através do terceiro gênero de conhecimento (intuitivo), que nos conduz ao conhecimento das essências singulares.

Gleizer (2014) distinguiu dois tipos de coerções: a primeira entre substância e modo, que seria uma coerção neutra; e a segunda, entre modo e outro modo, que seria uma coerção mais forte, pois há passividade e servidão. Mas, Spinoza teria evitado o termo coerção para caracterizar a determinação *ab alio* visto que o conceito de coerção relaciona-se a uma determinação recebida do exterior. Neste sentido, a determinação imanente substância-modo deve ser compatível com a definição de liberdade dos modos finitos. Ao explicar a causa livre de Deus, Gleizer (2014, p. 265) fala em graus de atividade, como a realidade, a perfeição e a potência e que tornam possível o exercício da liberdade humana:

> [...] a noção de causa livre é passível de graus, de forma que se deve tomar esta afirmação como significando que 'só Deus é absolutamente causa livre'. Assim, os modos, embora não possam ser causa livre no grau absoluto, podem, graças à participação interna de sua essência na potência causal da substância, ao conatus que esta participação funda e ao exercício da causalidade adequada, realizar, em certa medida, a atividade e a liberdade.

Portanto, o tornar-se livre do homem para mais ou menos ativo dependerá da sua capacidade, a partir da potência, para produzir adequadamente efeitos em si e fora de si, pois "[...] sua potência de agir pode ser preenchida em proposições variáveis por afecções ativas e passivas e que são estas variações que determinam seu grau de atividade ou passividade." (GLEIZER, 2014, p. 270-1). Por sua vez, segundo Boutroux (2004), o que torna possível o homem tornar-se livre é o seu mecanismo corporal complexo que, ao coincidir com a mente, é capaz de adquirir ideias adequadas. No que se refere à possibilidade de liberdade em outros seres inferiores ao homem tais como as plantas ou os minerais, por exemplo, Boutroux teria admitido certa "gradação" da liberdade partindo do pressuposto que Deus teria a liberdade plena enquanto seus modos teriam expressões finitas desta liberdade. Assim, a liberdade teria um grau de potência conforme a complexidade corpórea e mental de cada ser.

4.2.1. A potencialidade da mente como liberdade humana

Para que a exposição sobre o problema da liberdade humana em Spinoza fosse possível foi necessário retomar uma discussão, como vimos acima, acerca da liberdade e da potência de Deus na Parte I e da análise sobre o conceito de homem livre da Parte IV da *Ética*, que foram pressupostos para se pensar numa liberdade (humana) dos modos finitos. Neste sentido, chegamos, então, a altura da conclusiva Parte V (*Da Potência do intelecto ou da Liberdade Humana*) da *Ética* onde Spinoza prefacia o seguinte:

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

Spinoza falou de uma potência da mente; de qual grau e espécie de domínio tem a razão para refrear e regular os afetos. Para tanto, ele criticou a concepção estoica de que, dependentes de nossa vontade, os afetos possam ser dominados inteiramente.[124] Segundo Spinoza, "O afeto que é uma paixão deixa de ser paixão tão logo formemos dele uma ideia clara e distinta." (E5P3). Como vimos no capítulo 2 (3.1. A Teoria da Ação e da Paixão segundo os Afetos), o afeto pode ser considerado tanto um afeto, se temos uma ação que envolve uma ideia clara e distinta, como uma paixão se padecemos com as ideias confusas e mutiladas. Assim, quanto mais conhecemos um afeto, tanto maior é o nosso poder sobre ele, pois "Enquanto a mente entende todas as coisas como necessárias, nesta medida tem maior potência sobre os afetos, ou deles padece menos." (E5P6). Spinoza apresentou o que ele chama de remédios para os afetos: 1) conhecer os afetos, 2) separar os afetos e o pensamento do que imaginamos (causas exteriores), 3) compreender as afeções das coisas a fim de superarmos uma compreensão confusa, 4) a multiplicidade de causas que reforçam aqueles afetos referidos a Deus, por fim, 5) ordenar e a concatenar os afetos entre si pela mente. (E5P20S). Ainda sobre a potência da mente, Spinoza diz adiante que a mente tem como sumo esforço e virtude entender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento. (E5P25). Assim, a potência de pensar da mente é o poder (*potestas*) de entender clara e distintamente os afetos.

Uma ideia verdadeira ou a razão não vence uma paixão simplesmente por serem ideia verdadeira ou razão. Apenas uma paixão vence outra paixão e se for mais forte e contrária que a outra. Diferentemente da hipótese de uma razão onisciente que tem o poder[125] ou império absoluto sobre as paixões como pensaram os estoicos. Uma diferença assinalada na *Ética* de Spinoza é que, na Parte IV, se diz que somos governados pelos afetos (império da *fortuna* sobre a razão) e que na Parte V temos o governo dos afetos (império da razão sobre os afetos). Mas, esta diferença nos leva a ideia de que ter o governo dos afetos implicaria na separação entre afeto e intelecto, o que seria absurdo, pois segundo Spinoza, o desejo é o afeto que

[124] Segundo Reale (2011, p. 101-2), para os estoicos, "[...] se as paixões constituem a mais grave ameaça à paz do espírito e à felicidade, é necessário poder dominá-las inteiramente em todos os casos com a razão; mas elas podem ser inteiramente dominadas, somente se não provêm de uma força estranha e contraposta à razão, e se dependem de algum modo da própria razão."

[125] Conforme assinalou Ramond (2010, p. 65), "A oposição entre 'potência' e 'poder' é, de fato, particularmente visível em V Pref., onde Espinosa critica Descartes e os estóicos por terem concebido o domínio sobre as paixões na forma de um 'poder absoluto' da vontade, antes de defender sua própria tese de uma 'potência da razão."

constitui a essência do homem. Além disso, Spinoza não fala de império (*imperium*) da vontade sobre os afetos, mas de moderação (*moderatio*) dos afetos.

Segundo Spinoza, na Parte IV da *Ética*, os homens concordam necessariamente em natureza se vivem conduzidos pela razão (E4P25) e ele considera esta condução como a verdadeira virtude (E4P37S1); ao contrário, se afligidos por afetos-paixões, eles podem ser diferentes em natureza. Mas, segundo o filósofo holandês, os homens raramente vivem somente sob a condução da razão, principalmente, no campo da política (como vimos no Capítulo 2). Mas a mente precisa ser conduzida pela razão para conhecer Deus, pois "O sumo bem da mente é o conhecimento de Deus e a suma virtude da mente é conhecer Deus." (E4P28). Este desejo de conhecer a Deus desemboca, assim, no terceiro gênero de conhecimento onde a mente percebe as coisas sob o aspecto da eternidade (*sub species aeterniatis*). Assim, a potência da mente, a condução pela razão e o desejo de conhecer a Deus, enquanto causa primeira e conhecimento verdadeiro das coisas, são momentos importantes para a construção de uma liberdade humana.[126]

4.2.2. Amor, virtude e Beatitude

Neste momento, mostraremos como o amor, a virtude e a beatitude aparecem como momentos fundamentais para o processo de liberação humana. Segundo Spinoza, como vimos (4.2.1. A potencialidade da mente como liberdade humana), o homem pode alcançar uma vida ética e livre se conduzido pela razão a partir da potência de sua mente que, ao conhecer clara e distintamente suas ações e afetos, aproxima-se da causa primeira, ou seja, Deus, pois "Quem entende clara e distintamente a si e seus afetos ama a Deus; e tanto mais quanto mais entende a si próprio e a seus afetos." (E5P15). Porém, resta-nos ressaltar o problema do amor na filosofia spinozana, precisamente o amor a Deus (*amor erga Deum*) e o amor intelectual de Deus (*amor intellectualis Dei*) como condição para o homem livre alcançar a beatitude (*beatitudo*) ou felicidade. Para tanto, como Spinoza definiu, em geral, o amor? Conforme apresentou nas *Definições dos Afetos*, da Parte III da *Ética*, "O amor é a alegria conjuntamente à ideia de causa externa." (E3Def6Af). O amor apresenta-se, assim, como um afeto alegre de suma importante para o aumento da potência humana na medida em que nos

[126] Segundo Silva (2013, p. 21), é possível pensarmos na "possibilidade de uma liberação relativa através da realização da potência da mente (a liberdade humana como conhecimento das essências singulares e da sua dependência em relação à substância ou terceiro gênero de conhecimento) [...]." Por sua vez, sobre o papel da potência para o processo da liberdade, diz Negri (1993, p. 250), "*Potentia-jus-libertas*: o vínculo não poderia ser mais estreito nem mais determinado [...]."

afasta de ideias falsas e afetos tristes, como o ódio. O amor foi também tema principal nos *Diálogos* do *Breve Tratado*[127].

Por conseguinte, Spinoza articulou o amor, enquanto afeto, com o plano da Substância absolutamente infinita (Deus). Sobre o amor a Deus, vemos no *Breve tratado*: "Pois vimos que fora de Deus nada existe que possa nos dar alguma salvação; e que é uma verdadeira liberdade estar e permanecer atado pelas amáveis cadeias do seu amor." (KVII/26/5). Este amor a Deus deve ocupar a mente ao máximo. (E5P16). Poderíamos se perguntar se Deus amaria alguém, mas, segundo Spinoza, não sendo afetado por afetos de alegria ou de tristeza, nem ama nem odeia ninguém. (E5P17). Assim, ninguém pode esforçar-se para que Deus o ame. (E5P19). Além disso, não é possível que odiemos Deus, pois o amor para com ele (que não é algo religioso e transcendente) não pode ser transformado em ódio porque não há tristeza na ideia de Deus. (E5P18). Segue-se que este amor é o sumo bem, comum a todos os homens.

Spinoza teria definido "três gêneros de amor"[128]. O primeiro gênero, como vimos na *Definição dos Afetos* da *Ética*, é o amor ordinário (*amor communis*). Por ser um afeto, este tipo de amor pode nos levar à servidão. O segundo gênero é o amor a Deus (*amor erga deum*)[129], que é considerado o "mais constante dos afetos"; ele é racional e ligado ao sumo bem. A partir dele, temos o terceiro gênero: o amor intelectual de Deus (*amor intellectualis Dei*). Segundo Spinoza:

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

---

[127] Cf. SPINOZA, B. *Breve Tratado.* Tradução e Notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. (Coleção Filo/Espinosa), sobretudo, o Diálogo da Parte I (*Diálogo entre o Intelecto, o Amor, a Razão e a Concupiscência*) e a Parte II, capítulo V (*Do amor*).

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

[129] "Amar a Deus é conhecer e conhecer é ser livre: liberdade que irmana os homens, indicando-lhes o caminho da verdadeira felicidade." (NOGUEIRA, 1976, p. 119). Segundo Nogueira, alguns pesquisadores spinozanos viram a teoria do Amor a Deus uma influência do pensador judeu Léon Hebreu (1464-1530), porém, o amor a Deus deste, é puro idealismo e misticismo enquanto que, para Spinoza, é conhecimento.

Trata-se de um amor que é eterno (E5P33). Além disso, nenhum outro amor é eterno além do amor intelectual. (E5P34C). "Deus ama a si próprio com um Amor intelectual infinito" (E5P35). Mas, esta proposição parece expressar um paradoxo, pois se Deus ama a si mesmo, também ama os homens (E5P36C), o que contraria a proposição segundo a qual Deus não ama e nem odeia nada ou ninguém. Mas, a explicação para isto está no fato de que, para Spinoza, trata-se de um amor intelectual da mente para com Deus, ou seja, uma parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo. (E5P36). Portanto, "nada existe na natureza que seja contrário a este amor intelectual, ou seja, que o possa suprimir." (E537). Assim, a diferença do amor intelectual de Deus e o amor a Deus, segundo Ramond (2010), é que aquele está no plano da eternidade enquanto que este está no da duração.

Mas, como entra, então, a questão da virtude e da beatitude? Spinoza coloca a virtude (*virtus*) como a busca de uma maneira de viver e de existir (o *conatus*) e a afirmação do desejo como força do ser. O homem age por virtude quando está fundado na causa adequada. O determinante da virtude é o desejo de conhecimento. Segundo Spinoza, "Não pode ser concebida nenhuma virtude anterior a esta (a saber, o esforço para se conservar)." (E4P22). Além disso, para o filósofo holandês, "[...] entendemos claramente em que coisa consiste nossa salvação ou felicidade ou liberdade: no amor constante e eterno a Deus, ou seja, no amor de Deus aos homens." (E5P36S). Traduzida também por felicidade, a Beatitude é uma satisfação de ânimo; conforme a célebre proposição spinozana: "A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude. E não gozamos dela porque coibimos a lascívia, mas, é porque gozamos dela que podemos coibir a lascívia." (E5P42). Esta beatitude (*beatitudo*) é o amor para com Deus a partir do terceiro gênero de conhecimento. Este amor que está referido à mente e sua ação é a própria virtude. (E5P42D). Por conseguinte, quanto mais a mente (a potência do intelecto) segue este amor divino, maior é o seu poder em refrear os apetites lúbricos e menos padece dos afetos passivos.

4.3. A Liberdade como fim político

No subtópico anterior (4.2. Pensando no Homem livre), discutimos a questão da liberdade individual, ou seja, a liberdade no nível das ações e das paixões de um único indivíduo (modo finito). Mas, mostraremos aqui a articulação desta liberdade humana, exposta na *Ética*, com as obras *Tratado Político*[130] e *Tratado Teológico-Político* tal como

[130] Spinoza tratou a liberdade humana da seguinte forma: "[...] chamo totalmente livre ao homem na medida em que é ele conduzido pela razão, visto que assim ele é determinado a agir por causas que só pela sua natureza se podem entender adequadamente, se bem que seja por elas necessariamente determinado a agir. Com efeito, a liberdade [...] não tira, antes põe, a necessidade de agir." (TP2/11).

articulamos com a questão da potência (3.4. Da Potência na Ética e na Filosofia Política de Spinoza). No plano ético, a liberdade seria o *conatus* corpo/mente, como causa adequada de suas afecções, afetos e ideias. Também denominada de Direito natural (3.4.1. Potência individual ou Direito Natural e Direito Civil), a liberdade ética é o esforço do ser de perseverar na existência enquanto é um modo finito, ou seja, um único indivíduo (corpo e mente). Por sua vez, a liberdade, numa perspectiva spinozana, também se articula à política, sendo considerada o Direito civil, que é o Estado fortalecido pelo *conatus* coletivo ou multidão (conforme vimos em 3.4.2. Potência da *multitudo* e Democracia). Ou seja, seria uma liberdade política[131] enquanto esforço coletivo cujas potências estão reunidas como um só corpo e mente (*una veluti mente*). Por conseguinte, a grande diferença entre a liberdade individual e a liberdade política[132] consiste na variação do esforço seja numa força menor (individual) ou numa força maior (social).

Conforme vimos, ao diferenciar Hobbes de Spinoza, explicitamos que a grande novidade spinozana na política consiste na conciliação ou complementação entre o Direito Natural e o Direito Civil. Neste sentido, Spinoza diz que o Direito Civil existe para superar e complementar o que faltava no Estado de Natureza, a saber, a liberdade, a paz e a segurança. Assim, a liberdade dita ética ou individual deve ser garantida e constituída numa liberdade coletiva[133] porque, conforme vimos na Parte IV da *Ética*, o homem livre é aquele que, conduzido pela razão, pensa em viver numa sociedade comum (E4P73). O homem sozinho não consegue garantir a realização de todas as suas potências e suas liberdades, assim, precisa da sociedade e do Estado constituído pela multidão que garantem esforços maiores para legitimar seus direitos ou potências.

Visto que *jus sive potentia*, Spinoza colocou o Direito como uma noção fundamental para entendermos como se exercita nossa liberdade a partir da realização ou expansão de nossa potência ética (individual) e política (coletiva). "Percebe-se que a intenção de Spinoza

---

[131] Conforme ressaltou Israel (2009, p. 302), "Espinosa concebe a liberdade política não no sentido 'negativo' afirmado por Hobbes e mais tarde adaptado a uma direção liberal por Locke, mas como uma tendência ou condição humana ligada a assegurar formas de organização política que servem às necessidades da comunidade e o interesse comum do bem comum e são mais bem calculadas para evitar a corrupção e o despotismo."

[132] Sobre a liberdade individual e política, diz Chauí (2011, p. 191), "Assim como a liberdade individual é a potência agente do conatus enquanto causa interna total de suas ações [...] também a liberdade política é a potência coletiva enquanto soberana, e a soberania ou a autodeterminação política só é possível na segurança, uma vez que esta pressupõe a desaparição, ou pelo menos o enfraquecimento, do medo e da esperança, sempre marcados por dúvida, instabilidade e inconstância."

[133] "A liberdade coletiva, pressuposto necessário da afirmação da liberdade individual em sua plena potência, não se constrói pelos governantes, mas essencialmente pela multidão, ou seja, pelos governados." (GUIMARAENS, 2010, p. 193).

se orienta pela formação de um arcabouço teórico em que a política e o direito sejam meios hábeis para a construção das condições adequadas à experiência da liberdade." (GUIMARAENS, 2010, p. 238). Neste sentido, as condições de possibilidade para a experiência da liberdade são pensadas a partir da fundamentação do direito e da política em Spinoza, pois o direito e a política podem impedir ou não que a liberdade seja vivenciada.

Por conseguinte, sabendo que a liberdade individual consiste no esforço de um único indivíduo e que sua finalidade é a conservação ou a busca do que lhe é útil (conforme vimos com as relações e os encontros afetivos que constituem nossa potência), qual seria a função ou finalidade de uma liberdade política enquanto um esforço de vários indivíduos? Para respondermos a esta questão, devemos lembrar que um dos maiores objetivos da filosofia política de Spinoza foi mostrar que, numa sociedade comum estabelecida por uma potência da multidão (*multitudo*), deve ser garantida a liberdade de expressar-se e de dizer o que pensa.

Assim, a liberdade de expressão e de pensamento ou opinião são objetos essenciais de estudos para entendermos a liberdade política em Spinoza. No *Tratado Político*, a questão da liberdade de opinião não aparece de forma tão explícita, no entanto, Spinoza retoma, no Capítulo VII, uma questão já abordada no *Tratado Teológico-Político*, qual seja, que "[...] ninguém pode transferir para outrem o direito de religião, ou seja, de prestar culto a Deus." (TP7/26). Neste sentido, trata-se de um direito à liberdade religiosa de cada cidadão e, consequentemente, uma liberdade de pensamento que só pode ser garantida pela potência da multidão.

No último capítulo do *Tratado Teológico-Político*, Spinoza pretende demonstrar que num Estado livre, sobretudo democrático, deve ser garantido que todo cidadão seja livre para pensar e dizer aquilo que pensa:

> O fim do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos; é fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade. (TPP20/4).

Assim, Spinoza apresenta a liberdade como um fim político na medida em que a liberdade é o que garante as funções e as realizações das potências ou dos direitos dos cidadãos no Estado onde cada corpo e cada mente sejam livres para usar a razão e evitar todos os afetos tristes que diminuam suas potências. Além disso, é partir do Estado que garantimos a segurança e a liberdade para uns com os outros onde possamos viver sem medo de agir e de pensar. Mas é importante ressaltar que, segundo Spinoza, para que a Liberdade seja o fim do

Estado, devemos pensar nas condições, ou melhor, nos meios adequados que possam garantir tal liberdade. Por conseguinte, ao analisar as formas de governos (monarquia, aristocracia e democracia) no *Tratado Político*, Spinoza considerou as formas de conservações das organizações políticas para que pudessem garantir adequadamente o exercício de liberdade. Spinoza constatou que o Estado democrático é o mais natural dos regimes políticos onde um maior número de homens pode realizar suas potências e assim, suas liberdades. Estabelecida uma sociedade democrática, a finalidade da multidão é garantir a liberdade de expressão e de opinião através da realização de suas potências coletivas:

> Portanto, se ninguém pode renunciar à sua liberdade de julgar e pensar o que quiser, e se cada um é senhor dos seus próprios pensamentos por superior direito da natureza, jamais seria possível, numa comunidade política, tentar sem resultados funestos que os homens, apesar de terem opiniões diferentes e até opostas, não digam nada que não esteja de acordo com aquilo que prescrevem as autoridades. (TTP20/3).

No *Tratado Teológico-Político*, Spinoza havia tratado sobre o poder coercitivo do Estado diante da liberdade humana de opinar sobre alguma coisa. Entretanto, o filósofo holandês aponta para a impossibilidade de conter todas as opiniões dos súditos. Liberdade para Spinoza é agir por si mesmo, ser ativo e exprimir sua potência de agir, pois é um processo de constante ampliação da potência por meio de uma vida repleta de afetos ativos e alegres. Mesmo que o Estado queira conter a liberdade de expressão e de opinião, não seria possível senão indiretamente[134], pois as convicções estão inscritas também no pensamento onde ocorrem em silêncio. Desta forma, aconteceria que, num tal Estado, os homens se revoltariam pensando numa coisa, mas dizendo outra, contrariando a fidelidade necessária entre os cidadãos. Como advertiu Spinoza,

> Se se quiser, pois, que se aprecie a fidelidade e não a bajulação, se se quiser que as autoridades soberanas mantenham intacto o seu poder e não sejam obrigadas a fazer cedências aos revoltosos, terá obrigatoriamente de conceder a liberdade de opinião e governar aos homens de modo que, professando embora publicamente opiniões diversas e até contrárias, vivam apesar disso em concórdia. (TPP20/12).

Desta forma, podemos ver que, numa perspectiva spinozana, a liberdade de juízo ou de pensamento é aquela segundo a qual os indivíduos enquanto seres pensantes têm uma consciência crítica acerca de sua realidade social e política, assim, apresentando uma

[134] Segundo Guimaraens (2010, p. 145), "As limitações, entretanto, serão apenas muito superficiais, pois é impossível controlar a opinião de todos os cidadãos. [...] O Poder público é capaz de limitar as ações fundadas em determinadas opiniões, mas jamais de limitar a manifestação das opiniões."

resistência a partir de um esforço mental coletivo. A liberdade de opinião enquanto liberdade política é o esforço de cada potência individual numa multidão para se livrar de certas prescrições e intolerâncias impostas pelo soberano ou o Estado, que diminuem sua potência de agir e de pensar.

Por conseguinte, no final do último capítulo do *Tratado Teológico-Político*, Spinoza pontuou seis demonstrações no que diz respeito à liberdade política dos cidadãos. Uma delas demonstra que é impossível impedir a liberdade de pensamento aos homens, pois cada um pode utilizar desta liberdade desde que não altere, radicalmente, a legislação do Estado ou contrarie as leis estabelecidas. Tal liberdade não deve comprometer a paz e a segurança da sociedade. E "Finalmente, a liberdade de opinião, não só pode ser concedida sem que a paz do Estado, a piedade e o direito dos poderes soberanos fiquem ameaçados, como inclusive o deve ser, se se quiser preservar tudo isso." (TTP20/14).

5. CONCLUSÃO

Nossa pesquisa teve como objetivo central mostrar o percurso necessário pela obra do filósofo holandês Spinoza para a investigação e a exposição de uma problemática ética e política, ou seja, a relação intrínseca entre a potência e a liberdade humana. Tendo como principal referencial teórico a *Ética*, mostramos todas as suas relações conceituais possíveis com as demais obras spinozanas, como o *Tratado da Reforma da Inteligência*, o *Breve Tratado* e os tratados políticos, que foram nada mais que complementações necessárias e esboços de sua obra maior a *Ética*. Neste sentido, explicitamos o problema partindo do próprio Spinoza e seus principais fundamentos ontológicos necessários, dedutivamente, para compreendermos o processo da constituição de uma realidade imanente à essência do homem, sua ação e sua liberdade.

Compreender o pensamento de Spinoza, sem dúvida, nos levou ao esforço e ao compromisso de abordar no mínimo boa parte da história da filosofia. Consagrado como um autor "radical" e "subversivo", desde seu tempo na Holanda do século de ouro, Spinoza foi este filósofo que tomando o cartesianismo como um empréstimo meramente conceitual, conseguiu romper com toda a filosofia teológico-metafísica e racionalista tradicional impregnada pela ideia de subjetividade e de livre-arbítrio, por exemplo. Mais ainda, o filósofo holandês se apropriou de conceitos clássicos como substância, atributos, modos, corpo e mente, *conatus*, etc, subvertendo-os conforme o plano de imanência. Sua obra maior, a *Ética*, foi mais do que um simples tratado sobre moralidade; ela foi um compêndio de vários ramos do conhecimento, da geometria à filosofia e da ontologia e epistemologia à ética. Conforme mostramos nesta pesquisa, o que marcou como contribuição original da *Ética* foi, além de seus objetivos, sua estrutura inovadora a partir da ordem geométrica.

No primeiro capítulo, ao analisarmos a estrutura geométrica da obra, seu método dedutivo e sistema ontológico, vimos o quanto o plano de imanência pesou sobre a forma do filosofar de Spinoza, pois a *Ética* longe de ser um tratado que impõe leis morais transcendentes aos homens, tal como um dever-ser, indica nada mais para o indivíduo do que a forma como ele pode conduzir-se potencial e racionalmente a fim de que seja ativo e livre. Entender a ética de Spinoza a partir da problemática ontológica da substância, de seus atributos e modos foi experimentar uma ida e retorno entre o infinito e o finito, mas sem sair deles mesmos. Neste sentido, Spinoza aplicou o plano de imanência ao explicar a causalidade do real com a *causa sui* e a sua teoria de Deus, ou seja, a Natureza, como uma substância

absolutamente infinita constituída por infinitos atributos infinitos e expressa por modos infinitos e finitos em seu gênero.

O problema de Deus em Spinoza, na Parte I (*De Deus*) da *Ética*, nos direcionou ao conceito de substância (*substantia*), uma vez que, sendo aquilo que existe em si, concebida por si e sendo uma unidade, a substância teria todas as propriedades para designar um Deus, que é imanente, impessoal, autoprodutor do real e livre, pois não é coagido nem determinado por nada para existir e agir. Mas a questão da substância nos levou também a compreender a crítica desta unidade substancial, numa perspectiva da filosofia posterior, como a tradição alemã, por exemplo, com Leibniz, Hegel e Feuerbach. A crítica consistiu no fato de que a substância spinozana não teria uma determinidade suficiente, pois não se classificaria como sujeito. Mas, para Spinoza a substância (diferente da concepção aristotélica da substância como sujeito inerente de predicados) é aquilo que existe por si e que não é concebido por outra coisa para existir, assim, não pode ser atribuída tal como um sujeito determinado. No entanto, delimitamos com as análises de Feuerbach, por exemplo, sua crítica à concepção de unidade substancial de Spinoza, pois se a substância é constituída por infinitos atributos infinitos, como ela poderia permanecer única se há infinitos atributos dos quais só conhecemos apenas dois deles, a saber, a extensão e o pensamento?

Mas, a partir das próprias exposições de Spinoza na sua *Ética*, pudemos concluir que o problema dos atributos não contradiz de forma alguma a ideia de unidade substancial, pois os atributos são, segundo Spinoza, aquilo que o intelecto percebe como essência da substância. O mal entendido de alguns filósofos, portanto, foi terem visto os conceitos ontológicos de substância, atributos e modos como entes separados com seus graus hierárquicos (há hierarquia senão do ponto de vista dos gêneros infinito e finito), pois para Spinoza, a substância ou a Natureza onde nada há fora dela, envolve todos os seus atributos e seus modos. Assim, mostramos a importância de entender a diferença entre ética e moral a fim de evidenciar que a ontologia de Spinoza é a fundamentação de uma ética da potência ou de um "poder-ser". Que a *Ética* tem uma peculiaridade além de ser um texto geométrico; ela é não-normativa, pois se diferencia de qualquer regras prescritas ao agir humano; ela é, então, uma reflexão do agir e da potencialidade do indivíduo e não um dever-ser. Neste sentido, a ética spinozana teve o objetivo de visar à potência, ou seja, a essência do indivíduo e o caminho deste para atingir a liberdade e a felicidade ou beatitude imanente a sua vida presente e não transcendente.

Exposto, em geral, o sistema ontológico de Spinoza, partimos para o campo epistemológico da *Ética* como uma forma de dar continuidade à discussão ontológica já posta

sobre os modos, precisamente, os modos finitos que constituem o indivíduo humano. Ao discutirmos sobre o homem em Spinoza, retomamos necessariamente a questão das essências do divino imanente, ou seja, a teoria dos atributos extensão e pensamento já que foi explicitado o problema corpo/mente do homem. Mais ainda, ao colocar a questão dos modos nesta pesquisa, nos direcionamos, principalmente, para a compreensão do indivíduo ético com sua potência e liberdade. Neste mesmo capítulo, também foi feita uma breve exposição da Parte II (*Da origem e natureza da Mente*) da *Ética*, primeiramente partindo do estudo da Ideia (*idea*) e do método filosófico spinozano que consiste na noção de ideia verdadeira (*idea vera*) enquanto uma reflexão onde a verdade é norma de si mesma (*index sui*). Por conseguinte, abordamos a questão do conhecimento humano, a partir de uma abordagem mista nas obras de Spinoza. Primeiramente, analisamos a questão dos modos de percepção (*modi percipiendi*), presentes no *Breve Tratado* e no *Tratado da Reforma da Inteligência*; depois, o problema dos gêneros de conhecimento (*genero cognitionis*) presente na *Ética*. Assim, percebemos que Spinoza pouco mudou seu discurso no que se refere ao ato de conhecer do homem e suas experiências perceptivas. No KV, Spinoza fala de modos de percepção, que são 3 (a imaginação, a crença, o conhecimento verdadeiro ou intuitivo); no TIE, fala de 4 modos de percepção (o ouvir dizer, a experiência vaga, a razão e a intuição), por fim, na *Ética*, Spinoza fala de gênero de conhecimento que são 3 (a imaginação, a razão e a intuição).

Posta a questão do método e do conhecimento que dizem respeito à natureza humana, apresentamos, conforme a *Ética* de Spinoza, o problema psicofísico dos modos finitos. Como visto, o homem é um indivíduo composto não por duas substâncias, como postulou Descartes com seu dualismo substancial (*res cogitans* e *res existens*), mas um indivíduo composto por dois modos finitos (o corpo e a mente) que fazem parte dos atributos extensão e pensamento de uma única substância (Deus). Depois de uma discussão nas obras de Descartes (*Princípios da Filosofia, Meditações Metafísicas* e *As Paixões da Alma*) a fim de contextualizar o problema corpo/mente, vimos neste capítulo, como a questão da chamada união psicofísica proposta por alguns estudiosos de Spinoza, como Jaquet (2011), tem sido vista como uma interpretação mais atual no que se refere à relação de simultaneidade (*simul*) entre o corpo e a mente na obra spinozana.

Presente na Parte II da *Ética*, o problema corpo/mente foi apresentado pelo filósofo holandês a partir de uma física dos corpos e por uma explicação tanto ontológica como epistemológica, pois a mente, como definiu, epistemologicamente, é a ideia do corpo e este é o objeto da mente. Além disso, ontologicamente, pois o corpo e a mente são os modos finitos que fazem relação com a substância porque são afecções da substância enquanto esta é

entendida pelos atributos extensão e pensamento. Por conseguinte, de uma forma inovadora esta teoria psicofísica spinozana contrariou a tradição metafísica cartesiana, por exemplo, pois erradicou a ideia da separação transcendente de corpo e mente e de sua relação hierárquica. Além disso, esta teoria implicou na negação de outra realidade, como um mundo transcendente e suprassensível onde as almas pudessem ser salvas depois da morte.

No segundo capítulo desta dissertação, explicitamos o problema da potência (*potentia*), considerado um conceito chave para esta pesquisa. Nele, constatamos que um dos principais objetivos da *Ética* de Spinoza foi mostrar o que podemos e até onde podemos, pois sendo a potência de agir e de pensar o esforço (*conatus*) corpóreo e psíquico do ser de perseverar na existência, ela é posta por Spinoza como o primeiro fundamento da virtude e da ação ética. Analisamos, por conseguinte, as Partes III (*Da origem e Natureza dos Afetos*) e IV (*Da Servidão humana, ou das Forças dos Afetos*) da *Ética* e vimos que, segundo Spinoza, enquanto somos modos finitos, dependemos de muitas coisas para podermos permanecer na existência, ou seja, precisamos afetar e ser afetado por outros corpos. Assim, o homem, segundo uma teoria dos afetos ou das paixões, age fundado em certas causas que Spinoza chamou de causas adequadas e causas inadequadas para explicar o momento de sua atividade ou passividade. Estamos fundados em causas adequadas quando agimos ativos (autores de nossas ações), ou seja, a partir de ideias e conhecimentos adequados (racionais e intuitivos), conhecemos as causas de nossas ações e o efeito claro e distinto das coisas; ao contrário, fundados em causas inadequadas, agimos passivos (submissos) e conhecemos as coisas apenas de uma forma superficial, ou seja, falsa e mutilada a partir de ideias e conhecimentos inadequados (imaginativos).

Por conseguinte, o problema afetivo dos modos nos levou à análise da Parte IV da *Ética* que denuncia o problema da impotência humana, ou seja, a submissão do homem pelos afetos que Spinoza chama de tristes, como o ódio, a tristeza, o medo, etc, que são responsáveis por diminuir nossa potência. Segundo o pensador holandês, a potência funciona como uma força reguladora ou essência atuante do ser que, conforme seja afetada por afetos alegres (alegria, amor) ou tristes (tristeza, ódio), ela pode aumentar, diminuir ou manter-se neutra. Neste sentido, explicitamos a questão da servidão no filósofo holandês segundo a qual estamos sujeitos a estas paixões tristes que nos arrastam pelo poder da *fortuna*, ou seja, de certas circunstâncias e encontros (*occursus*) que podem ser favoráveis ou desfavoráveis para uma ação racional e ética do homem. Além disso, discutimos, neste contexto, o problema do bem e do mal, como aquilo que é útil ou nocivo para a potência humana de acordo com a relação dos afetos alegres ou tristes.

Tendo abordado a potência humana nas Partes III e IV da *Ética*, Spinoza definiu a potência ou o esforço individual do homem, ou seja, aquele esforço de apenas um modo finito. Mas, a partir da relação com a teoria ontológica da potência ou o *conatus* na *Ética*, Spinoza articulou tal questão também nas obras políticas, como o *Tratado Político*. Desta forma, explicitamos de que forma o pensador holandês colocou a questão da potência no campo da política e no direito, pois a potência vai até onde vai o direito (*jus sive potentia*). Além disso, Spinoza colocou a questão do Direito Natural, como uma potência individual e do Direito Civil, como uma potência coletiva fundamental para construção de um Estado. A potência política seria a potência da multidão (*multitudo*), ou seja, aquela que reúne o maior número de esforços dos modos finitos, pois somente assim, para que haja uma sociedade instituída e que vise o bem comum. Assim, no *Tratado Político*, ao analisar os regimes políticos, Spinoza pensou que a potência da multidão deveria ser o critério para garantir um bom e justo governo, ou seja, para que o Estado, seja monárquico, aristocrático ou democrático, tenha proporcionalidade de governo. Mas, como conclui, a democracia é este tipo de Estado mais natural para os homens, em sua maioria, que querem governar e não serem governados.

No último e principal capítulo desta pesquisa, apresentamos a questão da potência como uma realização ou exercício de liberdade humana. A partir de um retorno à parte inicial da *Ética* e da análise das Partes IV (*Da Servidão humana, ou das Forças dos Afetos*) e V (*Da potência da mente ou a Liberdade humana*), vimos que para Spinoza, sua ética fundamenta-se numa ontologia do necessário (Deus), mas prepara, dedutivamente, uma filosofia prática que consiste na liberdade e na felicidade do homem. Spinoza discute a questão da liberdade, precisamente, na Parte I (*De Deus*) donde foi necessário retornarmos a questão ontológica com as definições de Deus e de coisa livre, por exemplo. Segundo o filósofo holandês, somente Deus é dito coisa livre, ou seja, age determinado sem ser constrangido por alguma coisa e os modos, por sua vez, são coisas coagidas, pois são determinados por outra coisa para agir e para existir, assim, não são livres. Neste sentido, alguns filósofos posteriores consideraram, em Spinoza, certo fatalismo ou "determinismo absoluto" porque Deus seria o único ser categoricamente livre dando a ideia de que nós modos finitos estaríamos submetidos, finitamente, à substância divina, assim, sendo impossível agirmos livremente.

Esta seria a primeira determinação (ontológica) do homem quanto a sua liberdade. Numa segunda determinação (epistemológica), certa forma, o homem aparece como um ser que tem ideias inadequadas, ou seja, falsas e por isso, não consegue sempre conhecer as verdadeiras causas da natureza. Por fim, uma terceira determinação (ética) nos levaria à ideia

de que o homem enquanto está sujeito e servo às paixões (como afetos tristes ou passivos) e ao poder da *fortuna*, não poderia agir de forma autônoma. Mas Spinoza, na Parte IV da *Ética*, desenvolveu a ideia de que o homem pode superar seu estado de impotência a partir dos ditames da razão (com a potência da mente) e da postura crítica diante de certos valores morais como bem e mal impostos à natureza, além disso, dos preconceitos religiosos, por exemplo, que levam ao finalismo e à antropomorfização de Deus. Assim, Spinoza apresentou o modelo do homem livre, como aquele que está além dos conceitos de bem e de mal, que conhece a natureza segundo sua ordem necessária (Deus), segue os ditames da razão e não age segundo o livre-arbítrio.

Por conseguinte, a partir do próprio projeto ético spinozano que se segue em curso da Parte I à V de sua *Ética*, fica evidente para esta pesquisa que, seguindo a ideia de que o homem não nasce livre, mas torna-se livre, é possível pensarmos numa liberdade humana ou o seu exercício ou esforço que é tarefa da potência. Na última parte da *Ética*, Spinoza consolida sua doutrina ética ao postular que é através da potência da mente, juntamente, com a condução racional e o conhecimento de terceiro gênero de conhecimento (intuitivo) que o homem pode conhecer com clareza e distinção seus afetos e assim, moderá-los. A partir do conhecimento do terceiro gênero com o amor intelectual de Deus, o homem se aproxima de sua beatitude e de sua verdadeira liberdade. Assim, a *Ética* de Spinoza conclui com uma liberdade que se dá através do conhecimento intuitivo e supremo da mente que nos conduz para a verdade das essências das coisas aproximando-nos mais de Deus.

Concluindo sobre o último capítulo desta pesquisa, apresentamos a questão da liberdade humana tanto no plano ético como político. Ou seja, investigando a questão da liberdade na *Ética* e nos tratados políticos de Spinoza, constatamos que a liberdade dita individual (ética) seria o Direito natural ou a potência individual. Por sua vez, a liberdade política seria aquela expressa no Direito civil ou potência coletiva, que se esforça para garantir uma liberdade de expressão e de opinião, fins de uma sociedade democrática.

Como foi dito acima, o principal objetivo desta pesquisa foi o de pensar a relação entre potência e liberdade humana na filosofia de Spinoza mostrando suas duplas implicações. Ora, se a potência humana, ou o esforço (*conatus*), é a força ou capacidade interna dos modos finitos que se esforçam conduzidos tanto pela razão como pelos afetos ativos para se tornarem livres, isso significa que a própria liberdade é o resultado deste esforço (potência). Ou seja, esta potência de e para ser livre, além de esforço para existir e pensar, pois é mental e corpóreo, pressupõe um esforço para garantir a liberdade das ações humanas, ou seja, ações sem obstáculos externos, tornando possível, para Spinoza, a afirmação dos direitos ou

potências humanas. A liberdade humana é o processo de atualização e de manutenção da potência interna dos homens por meio da moderação de paixões tristes e da experiência de ações fundadas em causas inadequadas (falsas) ou adequadas (racionais) que, respectivamente, contribuem para a diminuição ou aumento da potência.

No entanto, a realização da liberdade não se dá apenas por um processo intelectual e mental, conforme vimos com a teoria da potência do intelecto ou da razão, como uma liberdade da mente humana na *Ética*. A liberdade humana está inserida não apenas no campo da razão, mas também no campo das paixões, pois para Spinoza, ela será fim tanto ético como político, respectivamente, para o homem individual (Direito natural), que deseja conservar-se sozinho e para o homem político (potência da multidão), que deseja conservar-se com os outros, participar e opinar como cidadão em uma sociedade comum. Por conseguinte, o desdobramento da potência e liberdade ética para a política surge devido uma necessidade maior dos homens para garantirem seus direitos, suas ações e suas potências que não são atendidos no plano da individualidade, mas no plano da coletividade. Assim, essa passagem de um plano para outro é resultado do desejo humano para expandir a dinâmica de sua potência e de sua liberdade que são intrínsecas porque sem a potência o homem não se esforçaria e nem pensaria na liberdade.

Neste sentido, a pesquisa procurou suscitar também para os estudos spinozanos novas discussões acerca do problema da potência e da liberdade. Assim, esta pesquisa buscou diferir de outras nos seguintes aspectos: 1) a insuficiência em expor o problema da potência como uma condição para a construção da liberdade humana, 2) as conclusões comuns sobre a impossibilidade da liberdade humana segundo a ideia de que somente Deus é livre e o homem (modo finito) sujeito às paixões tristes e às causas externas, não seria livre e nem poderia ser, e, por fim, 3) a afirmação de que a liberdade é possível apenas segundo o conhecimento mesmo que, segundo Spinoza, o homem tem a potência tanto de agir como de pensar, ou seja, ele se esforça para agir e pensar de forma adequada para ser livre.

Em suma, coube à pesquisa mostrar que, dentro dos próprios preceitos da *Ética* de Spinoza, o homem (corpo e mente) tem a potência de ser livre não apenas pelo conhecimento adequado, mas também pelas ações fundadas em causas adequadas aproximando-se de uma liberdade mesmo que "relativa" em relação à liberdade de Deus. Além disso, ressaltar que um dos maiores propósitos do projeto ético spinozano consiste justamente em nortear a liberdade humana, apresentada na última parte da obra maior. Assim, mostramos também que a potência e a liberdade humana encontram sua fundamentação numa ontologia do necessário, pois o próprio plano de imanência pressupõe, por exemplo, que a potência e a liberdade

humana sejam partes, ou seja, efeitos ou expressões finitas da potência infinita e da liberdade necessária de Deus.

REFERÊNCIAS

1. Bibliografia do autor:

SPINOZA, Benedictus de. *Breve Tratado.* Tradução e Notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. (Coleção Filo/Espinosa).

_____ . *Correspondência* (Cartas 2, 4, 12, 21, 32, 34 e 50). Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. In: _____. *Espinosa.* Seleção de textos de Marilena Chauí; traduções por Marilena Chauí et al. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 365-391. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Ética.* Edição bilíngue Latim-Português. Tradução : Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação : Marilena Chauí. São Paulo : Edusp, 2015.

_____. *Obra Completa I:* (Breve) Tratado e Outros Escritos. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Obra Completa II:* Correspondência Completa e Vida. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Obra Completa III:* Tratado Teológico-Político. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Obra Completa IV:* Ética e Compêndio de Gramática da Língua Hebraica. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____.*Opera Posthuma*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heildelberg: Carl Winter, 1925; Ristampa 1972. Milano: Edição Eletrônica a cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.

_____.*Opera Posthuma***.** *quorum series post praefationemexhibetur*. S.l. [Amsterdam]: s.n [Rieuwertsz]. Facsimile reprint: Benedictus de Spinoza, Opera Posthuma, Amsterdam, 1677, riproduzione fotografica integrale/ complete photographic reproduction. A cura di Pina Totaro, prefazione de Filippo Mignini. Macerata: Quodlibet, 2008.

_____. Pensamentos Metafísicos, Tratado da Correção do Intelecto, Ética, Tratado Político e Correspondências, In: _____ . *Espinosa.* Seleção de textos de Marilena Chauí; traduções por Marilena Chauí et al. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos.* Tradução de Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. (Coleções Filô).

_____. *Tratado da Reforma da Inteligência.* Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo : Martins Fontes, 2004.

_____. *Tratado Político.* Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____ .*Tratado Teológico-Político.* Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

2. Bibliografia sobre o Autor:

AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. Diferença e singularidade, Notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza. *Philosophica*, 28, Lisboa, 2008, pp.109-133.

BOUTROUX, Émile. Exposição da Doutrina de Spinoza sobre a Liberdade. In: FRAGOSO, E. A. R. (Org.). *Spinoza* 5 *ensaios*. Londrina: Eduel, 2004.

BOVE, Laurent. *Espinosa e a Psicologia social:* ensaios de ontologia política e antropogênese. São Paulo: Autêntica, 2010. (Col. Invenções Democráticas).

_____. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza.* Paris: Vrin, 1996.

CHAGAS. Eduardo Ferreira. Feuerbach e Espinosa: Deus e natureza, Dualismo ou Unidade? In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 29(2): 79-93, 2006.

CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real - Imanência e Liberdade em Espinosa. v.1 (Imanência).* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *A Nervura do Real - Imanência e Liberdade em Espinosa. v.2 (Liberdade).* São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Da Realidade sem Mistérios ao Mistério do Mundo:* Espinosa, Voltaire e Merleau-Ponty. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Espinosa:* Uma Filosofia da Liberdade. São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção Logos).

_____. Espinosa: poder e liberdade. In: *Filosofia política moderna.* De Hobbes a Marx. BORON, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Politicas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo, 2006.

_____. *Política em Espinosa.* São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

COLERUS, J. A Vida de Spinoza por Colerus. Fortaleza-CE: *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza,* 2010, Disponível: em www.benedictusdespinoza.pro.br/revista_conatus_. Acesso dia 23 de Dezembro de 2013 às 16h03min.

DELBOS, V. *O Espinosismo:* curso proferido na Sorbonne em 1912-1913. Apresentação de Marilena Chauí. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Curso sobre Spinoza (Vincennes, 1978, 1981).* Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evelina Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Junior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza-Ce: EDUECE, 2012. (Col. *Argentum Nostrum*).

_____. *Espinosa Filosofia Prática.* Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. Spinoza e as três "Éticas". In: *Crítica e Clínica.* Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. *Spinoza et le Problème de l'Expression.* Paris: Minuit, 1968.

FRAGOSO, E. A. R. *Biblioteca do Spinoza.* Disponível em: <http://www.benedictusdespinoza.pro.br/biblioteca-do-spinoza.html>. Acesso em: 30 jun. 2015 às 15h00.

_____. O Conceito de Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza. In: *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, Fortaleza-CE, v.1, n.1, jul. 2007.

_____. *O Método Geométrico em Descartes e Spinoza.* Fortaleza: EDUECE, 2011. (Col. *Argentum Nostrum*).

GEBHARDT, Carl. *Spinoza Opera.* Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972, 4v.

GLEIZER, Marcos André. *Metafísica e Conhecimento:* ensaios sobre Descartes e Espinosa**.** Rio de Janeiro: EDUERJ, 2014.

GUEROULT, Martial. *Spinoza. v.1 (Dieu).* Paris: Aubier, 1997.

_____. *Spinoza. v.2 (L'Âme).* Paris: Aubier, 1997.

GUIMARAENS, Francisco de. *Direito, ética e política em Spinoza*: Uma Cartografia da Imanência. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente:* Afetos, ações e paixões em Espinosa. Tradução: Marcos Ferreira de Paula e Luiz César Guimarães de Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. (Coleção Filo/Espinosa).

LACERDA, Tessa Moura. Leibniz leitor de Espinosa. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza* (UECE. Impresso), v. 5, p. 95-101, Fortaleza-CE, 2011.

MACHEREY, Pierre. *Hegel ou Spinoza*. Paris: La découverte, 1990.

MERÇON, Juliana. *Aprendizado ético-afetivo:* uma leitura spinozana da educação. Campinas-SP: Editora Alínea, 2009.

NEGRI, Antônio. *A Anomalia Selvagem*: Poder e Potência em Spinoza. Tradução de Raquel Ramalhete. São Paulo: Editora 34, 1993.

NOGUEIRA, Alcântara. *O Método racionalista-histórico em Spinoza.* São Paulo: Mestre Jou, 1976.

PINHEIRO, Ulysses. Leibniz, 1678: Anotações de Leitura da Ética de Espinosa. *Cadernos Espinosanos*, n. 23, p. 11-31, São Paulo, 2010.

RAMOND. Charles. *Vocabulário de Espinosa.* Tradução: Claudio Beliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RIZK, Hadi. *Compreender Spinoza.* Tradução: Jaime A. Clausen. Petrópolis-RJ: Vozes, 2006.

SCHÖPKE, Regina. Spinoza e o Problema da Liberdade Humana. In: *Foglio Spinozi@no*, Roma, 01 set. 2000. Disponível em: <http://www.fogliospinoziano.it>. Acesso em 25 de Abril, 2016 às 21h00.

SILVA, Cíntia Vieira da. *Corpo e pensamento***:** Alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa. São Paulo : Editora Unicamp, 2013.

TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo : Editora UNESP, 2001.

3. Bibliografia complementar:

ARISTÓTELES. *Metafísica.* Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012. 2ed.

BOÉTIE, Etienne D. L. *Discurso da Servidão Voluntária.* Tradução: Laymert Garcia dos Santos. Comentários: Claude Lefort, Pierre Clastres e Marilena Chauí. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes***.** Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

DELEUZE, Gilles. *O que é a Filosofia ?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munõz. São Paulo: Editora 34, 1992.

DESCARTES, René. *As Paixões da Alma.* In: *Descartes.* Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 5. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1991a (Coleção Os Pensadores).

_____. *Meditações*. In: *Descartes.* Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 5. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1991b. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Obras Escolhidas.* Tradução: J. Guinsburg , Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. *Princípios da Filosofia.* Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997. (Textos Filosóficos).

Dicionário Latim-Português/Português-Latim. Porto Editora: Lisboa, 2012. (Dicionários Acadêmicos).

DURANT, W. *A história da filosofia.* Tradução e notas: Luiz Carlos do Nascimento Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores).

FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião.* Tradução e notas de José da Silva Brandão. São Paulo: Papirus, 1989.

_____. *A Essência do Cristianismo.* São Paulo: Papirus, 1988.

HEGEL, G.W.F. La Doctrina de la Esencia. In: *Ciência de la lógica.* Introducción, traducción y notas de Felix Duque. Madrid: Abada Editores, 2011.

_____. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia***.** Fondo de Cultura Económica, 1979.

HOBBES, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil.* Tradução e notas de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

HUENEMANN, Charlie. *Racionalismo*. Tradução de Jaccques A. Wainberg. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

ISRAEL, Jonathan I. *Iluminismo Radical:* A Filosofia e a Construção da Modernidade 1650-1750. Tradução de Claudio Blanc. São Paulo: Madras, 2009.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe.* Tradução e notas de Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1987. (Col. Os Pensadores).

PLATÃO. *Fédon.* In:_____. *Diálogos.* Seleção de Textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Col. Os pensadores).

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*. Vol.4 - Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo. São Paulo: Loyola, 2011.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Moderna.* São Paulo: Loyola, 1999.

SILVA, F. L. *Descartes:* a metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna, 1993. (Coleção Logos).

VÁSQUEZ, A. S. *Ética.* Tradução de João Dell'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

VAZ, H. C. de L. *Escritos de filosofia II:* ética e cultura. São Paulo: Loyola, 2013. (Filosofia, 8).

_____. *Escritos de filosofia IV:* introdução a ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 2015. (Filosofia, 47).