



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

HENRIQUE LIMA DA SILVA

***OBNOXIUS E ALTERIUS IURIS: O PROBLEMA DA SERVIDÃO ÉTICA E
POLÍTICA EM SPINOZA***

FORTALEZA

2024

HENRIQUE LIMA DA SILVA

*OBNOXIUS E ALTERIUS IURIS: O PROBLEMA DA SERVIDÃO ÉTICA E
POLÍTICA EM SPINOZA*

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

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

FORTALEZA

2024

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

S58o Silva, Henrique Lima da.
Obnoxius e Alterius Iuris : o problema da servidão ética e política em Spinoza / Henrique Lima da Silva. – 2024.
183 f.

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

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

1. Spinoza. 2. Servidão. 3. Obnoxius. 4. Alterius iuris. I. Título.

CDD 100

HENRIQUE LIMA DA SILVA

*OBNOXIUS E ALTERIUS IURIS: O PROBLEMA DA SERVIDÃO ÉTICA E
POLÍTICA EM SPINOZA*

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

Aprovado em: 13/06/2024

BANCA EXAMINADORA

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

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

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

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

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

À minha família

AGRADECIMENTOS

Aos meus familiares, pela paciência ao longo desse período de doutorado que se inclui dois anos de pandemia: à minha mãe Francisca Meire, à minha irmã, Roberta, aos meus irmãos, André e Rodrigo, e meus sobrinhos, Andressa, Gabriel e Breno.

À minha companheira na vida amorosa, Alanna Cavalcante, por seu amor e paciência.

Ao meu amigo Elano Caio, pelos intrigantes debates sobre as questões matemáticas que perpassam a tese.

Aos meus professores da escola pública Arquiteto Rogério Froés pela motivação e exemplo que foram para mim.

Ao professor Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso, por me apresentar a filosofia de Spinoza, fornecer os materiais de estudos, pelas explicações sobre as grandes questões do spinozismo e pelos ensinamentos da vida.

Ao professor e orientador Luiz Felipe, por sua atenção, sugestões de leituras e orientação ao longo do processo da tese.

Aos meus colegas, pelas conversas distraídas nos bancos das praças acompanhado de um bom chá da tarde: Airton Uchoa, Maychel Santos e Juarez Portela, Samuel, Kleiton e Cristovam.

Ao colega Maychel pela leitura e revisão da tese.

Aos colegas da pós-graduação Marcelo e Rielder e Eliandro.

Aos colegas da filosofia, David, Jessyca, Camila, Renê, Valterlan.

Ao grupo de pesquisa GT Spinoza, pelo incentivo aos estudos spinozanos. Especialmente aos colegas Francisca Juliana, Carlos Wagner, Karine, Fabiola, Valnterlan.

Aos professores do departamento de pós-graduação em Filosofia – UFC.

À Universidade Estadual do Ceará - UECE e aos colegas e professores da Filosofia, pelo apoio recebido.

A CAPES (Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior) que me concedeu uma bolsa que pude usufruir durante os três anos de doutorado.

Ao professor Dr., Alex Leite, por aceitar ser examinador da banca de defesa de tese.

Ao professor Dr., Emanuel Angelo, por aceitar ser examinador da banca de defesa de tese.

Ao professor Dr., Homero Santiago, por aceitar ser examinador da banca de defesa de tese.

Ao professor Dr., Wandilson Miranda, por aceitar ser examinador da banca de defesa de tese.

Ao professor Dr., Kleber Amora, por aceitar a ser examinador na qualificação da tese. E fornecer apontamentos para melhoria do trabalho.

Ao secretário da pós-graduação de filosofia UFC, Sebastião Barroso.

[...] o grande segredo do regime monárquico e aquilo que acima de tudo lhe interessa é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser mantidos, para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação e acreditem que não é vergonha, mas a maior das honras, dar o sangue e a alma pela vaidade de um só homem¹

¹ SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Teológico-Político*, 2008, p. 8.

RESUMO

A ética de Benedictus de Spinoza (1632-1677), filósofo holandês, é uma ética de libertação, onde o homem é compreendido sob uma perspectiva dinâmica de aumento e diminuição de sua potência de pensar e agir no mundo e, que se encontra primeiramente na condição de ignorância das causas e de si mesmo. Compreende-se como a primeira etapa do processo de libertação é percepção do seu estado de submissão às leis da natureza na qual o homem se encontra, bem como a interação das potências das outras coisas singulares no plano do necessário. As questões práticas da obra *Ética* de Spinoza são tratadas mais precisamente nas partes IV e V, respectivamente, Da servidão e Da liberdade do homem. Pierre Macherey ressalta a importância da simultaneidade prática e teórica do projeto da ética spinozana. Ainda, conforme Macherey, tal projeto compreende-se com a dedução da ordem racional demonstrada metodicamente das causas aos efeitos e uma regra da vida que nos permita regular os riscos e as contradições de nossa condição humana. No entanto, a questão da liberdade não pode ser trabalhada sem antes conhecermos o estado em que os homens se encontram por natureza ignorantes das causas e conseqüentemente de Deus. Esse estado, como veremos, pode desembocar na superstição como um sistema de servidão humana. O problema da servidão é tratado por Spinoza na parte IV intitulada “ Da servidão humana ou força dos afetos” e representa o ponto central em nossa tese. Spinoza define a servidão humana como impotência humana (*humanam impotentiam*) de regular (*moderandis*) e moderar (*coercendis*) a força dos afetos de modo que o homem é sujeitoado (*Obnoxius*) ao poder da fortuna (*Fortunae potestate*) vendo o melhor, mas forçado a fazer o pior e não se encontra sobre a posse de si (*sui iuris*). Em um outro texto, mais precisamente em sua obra *Tratado Político*, Spinoza define a servidão conforme às condições políticas segundo a nomenclatura jurídica *alterius iuris*, que podemos traduzir por: “está sobre a jurisdição de outrem” ou “sobre o poder de outro”. Isto se configura, tanto na condição de servo como na condição de escravo e prisioneiro de guerra. Nossa tese busca compreender a relação do par de termos *abnoxius/alterius iuris* da condição de servidão ética e política. Se tais termos são interdependentes, se são termos cambiáveis ou irredutíveis para o spinozismo ou mesmo se a metafísica do autor e os seus conceitos representam o pano de fundo dos conceitos na ética com o termo *obnoxius* e no campo político com o termo *alterius iuris*. Todavia, para responder a tais questões, buscamos realizar um itinerário conceituado presentes nos três capítulos de nossa tese, onde serão explorados ali alguns conceitos fundamentais para

entendermos a evolução do pensamento do autor no que referente ao seu arcabouço conceitual necessários para se trabalhar a questão da servidão ética e política.

Palavra-chave: Spinoza; servidão; *obnoxius*; *alterius iuris*.

RÉSUMÉ

L'éthique de Benedictus de Spinoza (1632-1677), philosophe hollandais, est une éthique de libération, où l'homme est compris dans une perspective dynamique d'augmentation et de diminution de son pouvoir de penser et d'agir dans le monde et, qui se retrouve principalement dans une condition d'ignorance des causes et de soi-même. On comprend que la première étape du processus de libération est la perception de l'état de soumission aux lois de la nature dans lequel se trouve l'homme, ainsi que l'interaction des pouvoirs d'autres choses singulières sur le plan de ce qui est nécessaire. Les questions pratiques de l'*Éthique* de Spinoza sont traitées plus précisément respectivement dans les parties IV et V, De la servitude et De la liberté de l'homme. Pierre Macherey souligne l'importance de la simultanéité pratique et théorique du projet d'éthique spinoza. De plus, selon Macherey, un tel projet s'entend comme la déduction de l'ordre rationnel méthodiquement démontré des causes aux effets et d'une règle de vie qui nous permet de réguler les risques et les contradictions de notre condition humaine. Cependant, la question de la liberté ne peut être abordée sans connaître au préalable l'état dans lequel les hommes sont par nature ignorants des causes et par conséquent de Dieu. Cet état, comme nous le verrons, peut conduire à la superstition en tant que système de servitude humaine. Le problème de la servitude est traité par Spinoza dans la partie IV intitulée « De la servitude humaine ou de la force des affections » et constitue le point central de notre thèse. Spinoza définit la servitude humaine comme l'impuissance humaine (*humanam impotiam*) à réguler (*moderandis*) et à modérer (*coercendis*) la force des affections afin que l'homme soit soumis (*Obnoxius*) au pouvoir de la fortune (*Fortunae potestate*) voyant le meilleur, mais forcé de faire. De cette façon il n'est pas en possession de lui-même (*sui iuris*). Dans un autre texte, plus précisément dans son ouvrage *Traité politique*, Spinoza définit la servitude selon les conditions politiques selon la nomenclature juridique *alterius iuris*, que l'on peut traduire par: "elle est sous la juridiction d'un autre" ou "sous le pouvoir d'un autre". Cela se produit aussi bien dans la condition de serviteur que dans la condition d'esclave et de prisonnier de guerre. Notre thèse cherche à comprendre la relation entre le couple de termes *obnoxius/alterius iuris* dans la condition de servitude éthique et politique. Si de tels termes sont interdépendants, s'ils sont des termes interchangeables ou irréductibles pour le spinozisme ou encore si la métaphysique de l'auteur et ses concepts représentent l'arrière-plan des concepts en éthique avec le terme *obnoxius* et dans le domaine politique avec le terme *alterius iuris*. Cependant, pour répondre à ces questions, nous cherchons à réaliser un itinéraire conceptuel présent dans les trois chapitres

de notre thèse, où seront explorés quelques concepts fondamentaux pour comprendre l'évolution de la pensée de l'auteur par rapport à son cadre conceptuel nécessaire pour travailler sur la question de servitude éthique et politique.

Mots-clés : Spinoza; Servitude; *Obnoxius*; *Alterius iuris*.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CM	<i>Cogitata metaphysica</i>
E	<i>Ethica ordine geometrico demonstrata</i>
Ep	<i>Epistolæ</i>
KV	<i>Korte Verhandeling</i>
PPC	<i>Renati Des Cartes Principiorum Philosophiæ</i>
SO	<i>Spinoza Opera</i>
TIE	<i>Tractatus de Intellectus Emendatione</i>
TP	<i>Tractatus Politicus</i>
TTP	<i>Tractatus Theologico-Politicus</i>
E	<i>Ethica Ordine Geométrico Demonstrata</i> (Ética demonstrada segundo a ordem geométrica)
EI	Parte I
EII	Parte II
EIII	Parte III
EIV	Parte IV
EV	Parte V
A	Apêndice
Ax	Axioma
C	Corolário
Dem.	Demonstração
Def.	Definição
P	Proposição
Pref.	Prefácio
Esc.	Escólio

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	A CONSTITUIÇÃO DAS COISAS SINGULARES.....	16
2.1	O problema da servidão humana como impotência.....	16
2.2	Um ponto de inflexão: Spinoza e o cartesianismo.....	18
2.3	O método.....	22
2.4	Realidade formal/objetiva e a perfeição das ideias em Descartes.....	27
2.5	Sobre a noção de fácil e difícil.....	28
2.6	Relação e infinito.....	36
2.7	O infinito positivo.....	43
2.8	Modo, singularidade e parte da natureza: a constituição dos seres.....	48
2.9	O problema da superstição no apêndice da EI.....	51
2.10	O desconhecimento da potência do corpo e o império da vontade.....	61
2.11	Spinoza e os animais: uma crítica ao antropomorfismo.....	65
2.12	O fosso teológico da transcendência.....	70
3	A CONDIÇÃO DOS HOMENS.....	72
3.1	“não rir, nem chorar, mas compreender”: a teoria dos afetos.....	72
3.2	O caso Demócrito: um riso desmedido.....	73
3.3	Demócrito e Heráclito.....	76
3.4	Sobre o inusitado nas correspondências à guisa de investigação.....	77
3.5	Potência do intelecto e ciência dos afetos.....	80
3.6	Gênese e definição dos afetos.....	84
3.7	Afeto e transição.....	85
3.8	A definição de servidão.....	87

3.9	Auctor, sui iuris e perfectior no prefácio da EIV.....	91
3.10	Hobbes e a política moderna.....	95
3.11	Ciência e método em Hobbes.....	97
3.12	Das sensações, paixões humanas, cognição e suas origens no movimento.....	100
3.13	Arte e natureza: a criação do homem artificial.....	103
3.14	Das disposições da guerra de todos contra todos e as leis da natureza.....	104
3.15	A político da representação e a ciência política.....	107
3.16	Autor e ator: a representação no cap. XVI do <i>Leviatã</i>	108
3.17	Spinoza contra Hobbes.....	110
3.18	<i>Conatus</i> , potência e <i>sui iuris</i>	114
3.19	Medo e esperança na constituição da superstição e da servidão.....	118
3.20	Servidão e liberdade: um problema ético da transição.....	121
4	Fundamentação do poder e dominação.....	126
4.1	Poder, segredo e dominação.....	127
4.2	Singularidade e processos de individuação.....	133
4.3	“Carne da vida”: a multidão.....	138
4.4	Democracia contra a tirania: servidão e liberdade no político.....	141
4.5	<i>O contra um</i> : servidão voluntária e tirania em La Boétie.....	145
4.6	A amizade ética e política contra as relações servis.....	148
4.7	Obnoxius/ sui iuris e alterius iuris/ sui iuris.....	151
4.8	Affectibus obnoxii e passionibus obnoxium.....	154
4.9	Dos que são <i>alterius iuris</i> : a condição da mulher no spinozismo.....	157
5	CONCLUSÃO.....	168
	REFERÊNCIAS.....	174

1 INTRODUÇÃO

A ética de Benedictus de Spinoza (1632-1677), filósofo holandês, é uma ética de libertação²; nesse sentido, o homem é compreendido sob uma perspectiva dinâmica de aumento e diminuição de sua potência de pensar e agir no mundo. Inicialmente ele se encontra na condição de ignorância das causas e de si mesmo³, de acordo com a forma de concatenação de suas paixões, segundo a ordem necessária do mundo ou segundo a ordem confusa dos encontros fortuitos, se reconhecendo como parte da natureza e não como algo estranho a ela e entendendo que não tem a potência absoluta de sua vontade.

Com efeito, a primeira etapa do processo de libertação é perceber o seu estado de submissão às leis da natureza, bem como a interação com a potência das outras coisas singulares no plano do necessário. As questões práticas da obra *Ética* de Spinoza são tratadas mais precisamente nas partes IV e V⁴ que são, respectivamente, Da servidão e Da liberdade do homem. No entanto, tais questões não podem ser tratadas sem antes termos a fundamentação dos conceitos da EI, como o conceito de Deus; na EII, a relação psicofísica mente e corpo, os gêneros de conhecimento e na EIII, sua teoria das paixões e o conceito de *conatus*, bem como outros conceitos de fundamental importância. É nessa perspectiva, que Pierre Macherey⁵ ressalta a importância da simultaneidade prática e teórica do projeto da ética spinozana. Ainda, conforme Macherey (1997, p. 7), tal projeto compreende-se com a dedução da ordem racional⁶ demonstrada metodicamente das causas aos efeitos e uma regra da vida que nos permita regular os riscos e as contradições de nossa condição humana.

Dessas causas a mais suprema é Deus. Compreendido como uma substância absolutamente infinita que consta de infinitos atributos cada uma dos quais exprimem sua essência eterna e infinita (Dem1P6EI, SO2, p. 48), que é causa imanente (P18EI, SO2, p. 63) do existir e operar de todas as coisas singulares (P29EI, SO2, p. 70). De modo que, o seu conhecimento é aquilo que nos conduzirá a concebermos nossa mente e corpo (EII), assim com a beatitude (*Beatitudo*), que consiste no amor intelectual à Deus. Beatitudo, Felicidade e

² DELEUZE, Gilles. *Espinosa: uma filosofia prática*, 2002. p. 112.

³ Refiro-me aqui sobre esse estado do homem propriamente na descrição da condição do homem como ignorante das causas que o determina no Apêndice da EI.

⁴ Tal como afirma Fernand Alquié (2003, p. 214) as duas últimas partes da *Ética* respondem ao projeto fundamental da obra de Spinoza de uma proposta propriamente ética. Tal como a própria obra se refere em seu título.

⁵ MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, 1997, p. 7

⁶ A questão da ordem representa um dos temas centrais para se entender a proposta spinozana. Ela tem um papel fulcral na cadeia dedutiva do método geométrico sintético que partir da *causa sui*- que é Deus - para se chegar às essências das coisas singulares. Assim como na forma na qual estão dispostos a ordem dos seres em sua ontologia.

Liberdade são sinônimos na filosofia spinozana, de modo que, a liberdade só pode ser conquistada quando o homem se perceber no seio da potência infinita de Deus. Papel este, reservado ao terceiro gênero do conhecimento, a ciência intuitiva que parte da essência formal de certos atributos do ser perfeitíssimo que é Deus para se chegar a essência das coisas singulares.

No entanto, a questão da liberdade não pode ser trabalhada sem antes conhecermos o estado em que os homens se encontram por natureza ignorantes das causas e conseqüentemente de Deus. Esse estado é compreendido como a servidão humana (*servitute humana*) perante a força dos afetos (*affectuum viribus*). Problema este que é tratado por Spinoza na parte IV intitulada “ Da servidão humana ou força dos afetos” e representa o ponto central em nossa tese, bem como seu conceito aplicado no campo político - *alterius iuris*. Spinoza define a servidão humana como impotência humana de regular e moderar a força dos afetos de modo que ele se encontra sujeito ao poder da fortuna vendo o melhor, mas forçado a fazer o pior. Desta feita, a servidão humana torna-se o problema por excelência das éticas, onde se tem como grande escopo a indagação da liberdade do homem. Com isso, antes de questionarmos sobre o problema da liberdade faz-se necessário primeiro indagar sobre o problema da servidão humana. Tal como a afirmação de Spinoza de que é necessário conhecermos tanto a nossa potência como a nossa impotência para determinar o que razão pode ou não pode perante os afetos (EscP17EIV, SO2, p. 221).

Com efeito, em nossa tese, para explicar o problema da servidão humana, busca investigar dois termos utilizados por Spinoza para designar os estados de impotência e servidão no campo ético e no campo político por meio dos termos em latim *obnoxius* e *alterius iuris*. No entanto, esse par de termos, tem como pressuposto a reflexão da gênese dos conceitos fundamentais que servirão como base para se entender a questão da servidão humana como estados de impotência no spinozismo. Para isso, dividimos nossa tese em 3 capítulos, podendo se resumir nos seguintes pontos: 1). Os pressupostos à questão da servidão humana, antologia e o cartesianismo2). A condição afetiva dos homens e fundamentação ética/política 3). Segredo, poder e dominação no político.

Desta feita, no primeiro capítulo, analisaremos a definição de servidão humana presente no prefácio da EIV como a impotência humana, seguindo Filippo Mignini, entendemos que os estados de impotência, tal como nos é apresentado na EIV, só existem enquanto comparação com outras potências, onde uma pode suprimir a outra. Feito isso, entendemos que, por se tratar de uma questão de potência, posto em seu contrário, devemos entender o que constitui a própria potência em Spinoza. A questão da potência, por sua vez, envolve um debate

com a filosofia cartesiana, o que configura também as primeiras formulações do spinozismo em seus escritos, em específico na obra *Princípios da filosofia cartesiana* que tem como apêndice *Pensamentos metafísicos*. Por conseguinte, o centro do debate que buscamos estabelecer entre o cartesianismo e o spinozismo tem como foco principal, no referido capítulo supracitado da nossa tese, entender as alterações que Spinoza irá promover ao cartesiano ou mesmo inflexões do pensamento de Spinoza referentes aos conceitos cartesianos, sobretudo, na instauração do plano da imanência com o conceito de Deus e sua prova de existência feito por Spinoza. Com isso, os conceitos analisados serão o conceito de método, para entender a diferença entre a ordem sintética e a ordem analítica e as implicações da síntese na filosofia de Spinoza, as noções de realidade, perfeição e ideia em Descartes, os conceitos de fácil e difícil em Descartes comentados por Spinoza. Essa pequena relação entre Descartes e Spinoza, tem como intuito entender o surgimento das inovações conceituais operadas pelo spinozismo frente aos conceitos cartesianos, sendo eles assimilados e por vezes reinterpretados por Spinoza.

No desfecho na relação de Spinoza com a filosofia cartesiana, chegamos na conclusão da inversão da prova da existência de Deus feitas por Spinoza, esta prova, por conseguinte, nos permite entender a existência das coisas singulares como graus de perfeição, que, sendo assim envolve uma relação com o conceito de infinito. Desta forma, os conceitos de infinito, graus e perfeição serão conceitos chaves para entendermos os fundamentos e a dinamicidade dos conceitos de potência e impotência enquanto estados e variações de servidão e liberdade. Serão analisados também os conceitos de máximo e mínimo em Nicolau de Cusa e o conceito de infinito positivo elaborado por Spinoza. Para finalizar esse primeiro momento da nossa tese no capítulo I, buscamos entender os conceitos ontológicos da coisa singular, e dos modos que servirão para entender o estatuto do homem na metafísica spinozana enquanto expressão finita de dois modos da substância absolutamente infinita que é Deus. Neste capítulo, tivemos como referencial teórico os comentaristas: Gilles Deleuze, Martial Guerault, Marilena Chauí, Pierre Macherey, Emanuel Fragoso.

Entendido os pressupostos ontológicos, os quais nos permite entender a potência de Deus, sua essência e causa das coisas singulares, estas compreendidas como expressões de Deus e graus de potências, nos últimos tópicos do capítulo I buscamos entender a condição humana marcada pela superstição, a ilusão do livre arbítrio⁷, o antropomorfismo e um ordem transcendente da realidade. Os conceitos trabalhados ao longo do capítulo I, serão retomados e

⁷ Como notou Macherey, a principal causa da alienação é a ilusão da autonomia. Esta perspectiva de ilusão, faz com que seja incapaz a compreensão da natureza por ela mesma e de se reintegrar à ordem da totalidade das coisas a qual o indivíduo entende-se como separado artificialmente (MACHEREY, 1994, p. 8).

ampliados na medida em que analisaremos outros conceitos, relacionando-os ao escopo fundamental da nossa tese que é servidão ética/política por meio também dos estudos dos termos *obnoxius* e *alterius iuris*. De modo que, podemos aventar, mesmo que provisoriamente, uma possível questão que pretendemos responder: será a ontologia spinozana uma resposta possível para os fundamentos da servidão ética/política? Ou serão (o ético, o político e o antológico) campos distintos sem nem uma mínima interferência, guardados em sua íntima particularidade no spinozismo?

Destarte, prosseguindo o fluxo da nossa tese, no capítulo II iremos explicar as condições afetivas do homem, a natureza humana enquanto afeto e suas implicações na ética/política. Se por um lado, no capítulo anterior, tivemos o esforço de explicar os conceitos basilares para entendermos a potência e as condições conceituais das modificações e graus de potência do ponto de vista ontológico, este capítulo, por seu turno, pretende-se abordar a variação de intensidade da coisa singular enquanto perpassada e constituída por afetos. Ou melhor, de que forma o afeto é entendido como propriamente uma transição. E o que isso implica na questão da servidão? A servidão pode ser entendida como uma transição? Se sim, de quê natureza e ordem ela pertence? E como se sucedem as intensas variações de servidão e liberdade? O spinozismo nos permite trabalhar esses dois polos como transições ou estados bem definidos sem qualquer correlação entre eles? Com efeito, para definirmos o conceito de afeto partiremos da conversa epistolar entre Spinoza e Oldenburg, onde indiretamente surge a clássica anedota do caso Demócrito e Heráclito. Iremos ainda ressaltar o aspecto de transitividade dos afetos e a constituição de uma ciência dos afetos.

Por conseguinte, o conceito de servidão humana será trabalhado a começar do seu registro no prefácio da EIV pontuando o seu sentido nominalista, onde se articula com outros conceitos do campo ético jurídico tais como *actore, sui iuris* e outros. Dedicamos também uma pequena exposição sobre a filosofia política hobbesiana e a divergência apontadas por Spinoza de sua filosofia com a filosofia política de Hobbes. Nos três últimos sub tópicos trabalharemos o conceito de *conatus* como fundamento do direito, os conceitos de medo e esperança na constituição da superstição e da servidão e no término do segundo capítulo a relação entre servidão e liberdade como um problema de transição. Neste capítulo, utilizaremos os comentários de Diogo Pires Aurélio, Marilena Chaui, Chantal Jacquet, Alex leite, Homero Santiago.

Em nossa tese, como tentamos expor nos dois capítulos anteriores, buscamos entender as condições que fundamentam o que podemos chamar de estados de servidão ou mesmo de submissão. Para isso, o primeiro capítulo teve como intuito mostrar o estatuto do

homem do ponto de vista ontológico e a condição humana propensa a abraçar à superstição. No segundo capítulo, tivemos o esforço de explicar o conceito de afeto, as relações entre superstição e servidão, servidão e liberdade e a crítica de Spinoza a Hobbes. O último capítulo tem como finalidade explicar de que forma o poder teológico político opera tendo em vista o seu grande segredo: a dominação. Iremos expor também, a constituição do sujeito como singularidade e o conceito de multidão para entendermos o que seria um sujeito político.

A democracia, por sua vez, será explicada em vista de uma concepção de governo onde as pessoas possam ser mais *sui iuris* ao contrário de outros regimes, onde há uma menor possibilidade de liberdade. Ainda neste capítulo, apresenta-se o conceito de servidão voluntária segundo Etienne de La Boétie e o conceito de amizade ética política como mecanismo de se afastar as relações servis. Nossa tese tem como grande escopo entender, conforme o pensamento de Spinoza, a relação dos termos designados pelo autor para descrever os estados de servidão por meio dos termos *obnoxius* e *alterius iuris*, para isso é de fundamental importância entendermos também as causas que levam à servidão sejam elas de natureza ética ou política. Nesse sentido, buscamos analisar a origem terminológica dos termos *obnoxius* e *alterius iuris* e de que forma a modernidade na figura de Spinoza entendeu tais termos. E ainda, entender a irreversibilidade ou não da condição da mulher no político, posta como *alterius iuris*. Neste último capítulo, os estudos feitos por Ana Luiza Saramago Stern, Maite Larrauri e Maria Luísa Ribeiro Ferreira.

Em alguns pontos nossa pesquisa será bastante necessário estabelecermos algumas relações com outros autores da filosofia para sermos mais elucidativos quanto aos temas que serão abordados ao longo da tese, com isso a presença de Descartes, Nicolau de Cusa, Hobbes, e La Boétie será basilar. No que diz respeito às obras de Spinoza, utilizaremos em toda citação da tese a tradução da *Ética* de Tomaz Tadeu (2010), no entanto, o estudo de todas as passagens fundamentais foram feitas sob a leitura e comparação com outras traduções da *Ética* não somente em português, mas em francês. E ainda para manter as passagens mais fidedignas colocamos em nota o original em latim utilizando como referência as obras completas de Carl Gebhardt – Spinoza, Opera⁸. As traduções da *Ética* que utilizamos foram: Tomaz Tadeu (2010), Grupo de Estudos Espinosanos (2015), Piere-François Moreau (2020), Diogo Pires Aurélio (2024).

⁸ Nas citações das obras de Spinoza utilizaremos a edição de Carl Gebhardt *Spinoza Opera*. Para a edição latina citaremos com a sigla SO, seguida do número correspondente ao volume (1 ao 4) em algarismo arábico e a paginação, tal como: EIVP13, SO2, p. 303 = *Ética*, Parte IV, proposição 13, Spinoza Opera, vol. 2.

As obras políticas – *Tratado teológico político* (2008) e *Tratado político* (2009) utilizaremos as traduções de Aurélio. O *Tratado da emenda do intelecto*, tradução de Cristiano Novaes de Rezende, os *Princípios da Filosofia cartesiana* e *Pensamentos Metafísicos* (2015) traduzidos por Luís César Guimarães Oliva e Homero Santiago. A tradução das *Correspondências* (2014) em português feita por J. Guinsburg e Newton Cunha e a tradução em espanhol feita por Atilano Domínguez (1988) e o *Breve Tratado* (2014) com a tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães.

2 A CONSTITUIÇÃO DAS COISAS SINGULARES

No capítulo que se segue, iremos nos deter sobre a questão da potência, bem como os seus desdobramentos e sua importância para entender os estados de impotência na filosofia spinozana. Para isso, serão analisadas algumas passagens das obras do autor que representam os pontos significativos na evolução do pensamento de Spinoza capaz, em sua maturidade, de chegar em sua forma acabada na *Ética*, no que no tocante ao problema da servidão humana na EIV entendido como um estado de impotência. Um ponto de inflexão, quanto a questão da potência, diz respeito à fundamentação do axioma das potências, como mutações ao cartesianismo provocados por Spinoza. Esse ponto de inflexão, se baseia na transformação da prova a posteriori de Deus de Descartes. Em um outro momento, será analisado a questão do método em Descartes e Spinoza, no que diz respeito a diferença entre o modo de proceder conforme a análise e a síntese. Em seguida, iremos expor a concepção de Deus como um ser absolutamente infinito e, por fim deste capítulo, o estatuto do homem enquanto modo finito, sua condição propensa em abraçar a superstição, a ilusão da autonomia enquanto livre arbítrio como império da mente e a crítica ao livre arbítrio. E ainda, essa condição homem, enquanto propenso a abraçar a superstição, entendemos como a própria *condição humana* – a ignorância nativa mais a condição de buscar sempre o que lhe é útil. A *condição humana* mais o desconhecimento das causas é responsável pela criação de um regime da transcendência, onde o homem é considerado como um ser apartado da natureza. Por essa razão, resolvemos trabalhar nos últimos tópicos, a questão da transcendência e a relação do homem e os animais conforme o spinozismo. Todos esses temas serão estudados em vista do problema central da nossa tese que é a questão da servidão ética e política.

2.1 O problema da servidão humana como impotência

A quarta parte da *Ética* trata da questão da servidão humana ou da força dos afetos, não sem razão ela é antecedida da EIII, parte da referida obra que se intitula *A Origem e a natureza dos afetos*. Destarte, a EIV pode ser entendida com uma conclusão da parte anterior (EIII) a qual nos afirma que os homens se encontram, por natureza, sujeitos à força dos afetos, como conclui também o corolário da proposição 4 da EIV “ que o homem está sempre, necessariamente, submetido às paixões, que segue a ordem comum da natureza, que a obedece, tanto quanto o exige a natureza das coisas, a ela se adapta”, e ainda, de consequências da

finitude humana e circunstâncias afetivas precisas que nos levam à sujeição. Segundo essa condição, define-se a servidão como a impotência humana de regular e moderar a força dos afetos e na condição de impotência o homem encontra-se não em seu domínio, mas sob o da fortuna⁹ por cujo poder está coagido.

O problema da servidão acarreta um arcabouço teórico constituído desde as primeiras formulações da filosofia spinozana. Percebemos que, ao longo da evolução do pensamento do autor, ela só poderia vir a surgir em seu pleno amadurecimento na EIV dado alguns pontos centrais do pensamento de Spinoza. De modo que, como veremos, sob tal evolução, podemos acentuar um momento preciso da *Ética*, qual seja, na parte IV quando tratado a servidão humana enquanto a potência posta em seu contrário ou mesmo o seu negativo, a impotência. A impotência, em certo sentido, de fato não existe na natureza, ela na verdade se apresenta enquanto determinação de uma relação ou mesmo um encontro de duas coisas singulares, onde cada uma exprime sua potência, e assim uma pode superar a outra. Como notou Mignini¹⁰, a concepção de impotência não exprime qualquer coisa de real ou mesmo de positiva, e sim um puro estado da razão enquanto comparação ou equivalência de potências, uma noção relativa que indica a relação entre duas potências e a comparação de uma maior com a menor, onde a primeira é capaz de destruir a segunda.

O conceito de potência, por sua vez, tem ligações profundas com outros temas centrais em Spinoza. A própria potência constitui a essência de Deus, é o que nos diz a proposição 34 da EI, bem como a essência atual de todos os seres, e no homem a potência tem por expressão o *conatus*, no campo político a potência é compreendida como o direito natural tanto dos indivíduos quanto do corpo coletivo. A impotência pode ser entendida, então, como a perda ou diminuição das condições vitais do *conatus* individual/ *conatus* coletivo, bem como a perda significativa, em seu desdobramento político, do direito (*jus*).

A potência é essência de Deus, no entanto, antes dessa afirmativa, temos todo um itinerário no qual Spinoza define o conceito de Deus, apoiada nas proposições 11 e 16 da *Ética* que nos afirma: Deus é uma substância constituída de infinitos atributos, sendo cada atributo infinito em seu gênero que exprimem a essência eterna e infinita de Deus. Quando Spinoza toma a potência como constituição da essência de Deus e das coisas singulares, ele torna possível toda uma transformação da prova da existência de Deus e de sua ontologia. Não é à

⁹ Para Christian Lazzeri, na coletânea de textos *Spinoza puissance e impuissance de la raison*, o estudo da servidão humana compreende-se como a conduta dos homens permitindo chamar a parte IV propriamente de uma ética, onde serão trabalhadas as concepções de virtude (Def8EIV) e o seu conteúdo (P20EIV), aplicação de uma conduta individual (P22 a P24 EIV) e a conduta do corpo coletivo (P25 e P28 EIV), (LAZZERI, 1999, p.1).

¹⁰ LAZZERI, 1999, p. 43.

toa que tal tema envolve um embate com Descartes, sobre o que Spinoza via como equívoco cartesiano. O que configura tal postura spinozana é a substituição da concepção das quantidades de realidade pelo axioma das potências. A postura spinozana anticartesiana se prolonga à crítica de Spinoza a Descartes quanto à concepção do termo “facilidade” em Descartes.

2.2 Um ponto de inflexão: Spinoza e o cartesianismo

Como base da filosofia de Spinoza, sem dúvida o cartesianismo é presença inegável. Descartes é o pensador que mais frequentemente é evocado nos escritos spinozanos. Na obra *Ética*, na terceira parte, seguido do adjetivo *celeberrimum*, Descartes surge em meio à discussão acerca da natureza e força dos afetos (*affectuum naturam et vires*), e qual o poder que a mente possui para regulá-los (*moderandis*), no entanto, quanto a tais questões responde Spinoza: “[...] mas ele (Descartes) nada mostrou do que o seu grande engenho”. O que aos olhos de Spinoza faltou a Descartes? O que mesmo ao grande engenho de Descartes não foi capaz de perceber? Guardado o momento oportuno para enfim demonstrá-lo (*ut suo loco demonstrabo*) no devido lugar (*suo loco*) a crítica a Descartes será inteiramente alcançada na quinta parte da *Ética* quando referido à recusa da tese da glândula pineal e da vontade livre. No entanto, a relação de Spinoza com o cartesianismo é bem mais minuciosa do que aparenta ser. Spinoza não tem uma assimilação direta do cartesianismo e nem muito menos a sua recusa por completo. É de lá no qual o nosso autor toma emprestado os conceitos para superar as incongruências dos medievais postas inicialmente por Descartes, a clareza e a distinção como marcas da verdade, no entanto, em outras questões, Spinoza não deixa de pontuar o que, ao seu ver, compreende-se como equívocos cartesianos, como no caso no emprego dos termos “fácil” e “difícil”, Spinoza afirma “ eu não sei o que ele [Descartes] quis dizer”.

Descartes foi um dos grandes visitantes da Holanda, onde serviu na companhia de Maurício de Nassau, e de lá temos uma boa parte de sua produção e suas investigações, bem como suas formulações filosóficas. É na Holanda, onde o cartesianismo irá aflorar, encontrando seus adeptos e seus adversários, auxiliando muito nos debates da medicina com os médicos holandeses. Ora, se Descartes significa a grande inovação da modernidade, a Holanda, por sua vez, é o lugar onde boa parte desse pensamento inovador será formulado. O pensamento cartesiano é responsável por um acontecimento intelectual, provocando uma reviravolta do mundo moderno, criando novas perspectivas para cultura que estava em efervescência. Spinoza, por sua vez, não é isento da influência cartesiana, que o marca de modo indelével e com toda amplitude das revoluções que a modernidade atravessa no século XVII.

Spinoza fez do cartesianismo sua escola, de lá apreendeu os mecanismos conceituais como ensinamentos, base que erguerá o seu sistema, todavia, sem deixar os traços que são próprio da sua filosofia. Da pena dos amigos de Spinoza no prefácio da OP, nos é descrita a formação do nosso filósofo: iniciado nas letras e nos estudos teológicos, todavia, uma vez que se empenhou nos estudos da filosofia, e progrediu fortemente, recusou um preceptor, mesmo que nos é dito, em sua biografia, a presença de Van den Eden¹¹ como um dos responsáveis pela influência filosófica de Spinoza, muito menos acolheu a figura de um filósofo em especial. No entanto, para realizar seu empenho filosófico, a figura de René Descartes lhe servirá de bom grado e grande ajuda. O abandono das questões teológicas e a inserção aos estudos da filosofia natural é acompanhado pelas obras de Descartes, das quais leu com toda avidéz e de lá dizia ter tirado o que sabia de filosofia.¹² Se o cartesianismo marca de fato o momento em que o jovem Spinoza inicia seu percurso filosófico, é também do núcleo do cartesianismo que irrompe a filosofia spinozana com suas reformulações e anomalias¹³, submetendo-o ao alcance de lugares nocivos ao próprio sistema cartesiano¹⁴.

A figura de Spinoza, quando associado ao cartesianismo, era motivo de combate pelos cartesianos da Holanda¹⁵, sendo objeto de repulsa e afastamento pelos estudiosos da cena cartesiana da época. O certo é que Spinoza promove ao cartesianismo algumas erupções, e o faz da maneira interna, seguindo os próprios ensinamentos de Descartes. Isso só foi possível porque Spinoza foi um aprendiz, é o que o prefácio da OP e seus biógrafos nos dizem¹⁶. Dessas referências, vemos um Descartes que serviu a Spinoza como um auxílio, um guia ou mesmo um mestre, no entanto, nunca guardado ao pedestal do inalcançável ou do inacessível, ou um tipo de mestre que se deve baixar a cabeça quando na presença da voz da autoridade travestida da verve do saber. Descartes é uma inspiração para Spinoza e ao mesmo tempo é também um ponto de inflexão. Homero Santiago sintetiza muito bem essa relação do spinozismo com o cartesianismo:

¹¹ COLERUS, Jean. Vida de Spinoza. Acesso em: 12/06/22, p. 1.

¹² COLERUS, Jean. Vida de Spinoza. Acesso em: 12/06/22, p. 2.

¹³ O termo anomalia vinculado a Spinoza é empregado por Antonio Negri. Cf “a metafísica materialista de Espinosa é então a anomalia do século XVII: não uma anomalia marginal e vencida, mas a do materialismo vencedor, do ser que avança e coloca, constituindo-se, a possibilidade ideal de revolucionamento do mundo” (NEGRI, Antonio, *Anomalia selvagem: potência e poder em Espinosa*, 2018, p. 31.).

¹⁴ Por exemplo, no uso da ideia de expressão usada por Spinoza e Leibniz para ultrapassar as dificuldades do cartesianismo e restaurar uma filosofia da natureza. Bem como integrar as aquisições cartesianas em sistemas profundamente hostis à própria visão de mundo cartesiana (DELEUZE, 2017, p.20.).

¹⁵ Cf: “Mas a perseguição que os cartesianos incitaram contra o senhor Spinoza, e que durou toda a sua vida, bem longe de abalá-lo, fortificou-o na procura da verdade” (LUCAS, Jean Maximilian. *A vida e o espírito do senhor Benoit de Spinoza*. Acesso em: 24/06/2022, p. 11.).

¹⁶ SANTIAGO, Homero, In: Apresentação: *Princípio da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos* 2015, p. 9.

Tudo se passa como se Espinosa, um aplicado estudioso do cartesianismo, tivesse demonstrado o mecanismo conceitual desse sistema e em seguida, remontando-o, dando origem a uma nova máquina que, se não é inteiramente outra (são as mesmas peças!), tão pouco é completamente a mesma, funcionando de uma forma que talvez merecesse protestos de Descartes. [...] toda reversão se dá, em última instância, pelo comprimento rigoroso das exigências metódicas do próprio cartesianismo. Espinosa testa os limites desse sistema, vai fundo nele e desenvolve todas as suas potencialidades. E daí não espantar que muitos leitores tenha a impressão de topar o espinosismo quando na verdade há na apenas um cartesianismo diferente, quiçá radical demais para Descartes, mas ainda assim cartesianismo. Bom aluno de Descartes, Espinosa não precisa refutá-lo, uma vez que aprendeu a pensar com ele, a partir dele e contra ele.¹⁷

Uma nova máquina, quiçá uma máquina infernal, assim como afirmou Malebranche, em orientação a um de seus discípulos, o afastamento da leitura do spinozismo.¹⁸ Talvez essa postura de Spinoza perante o cartesianismo seja dada pelo próprio espírito cartesiano presente em Spinoza, a de recusa dos dogmas, a sustentação de um saber fundado nas demonstrações e ordem do raciocínio tomando como base o infinito absoluto, digno de quem ousa entrar na seara do pensamento da modernidade. Ora, por algumas vezes, Spinoza parece pedir que Descartes seja fiel a sua própria filosofia¹⁹.

Descartes marca não só o início do pensamento do jovem Spinoza, mas também sua maturidade como vemos em sua obra maior (*Ética*), onde a questão da ordem é entendida como a responsável pelos grandes erros daqueles que não estão acostumados com a ordem do filosofar (*ordo philosophandi*)²⁰ Uma das invertidas cartesianas mais significativas ao sistema medieval diz respeito ao método, Spinoza é muito bem atento a essa questão e a ver como elemento central de todo um sistema: o grau estabelecido como um norte a se guiar.

É também o método o ponto de inversão e inflexão que o faz distanciar de Descartes, já no PPC Spinoza propõe expor a filosofia cartesiana conforme a ordem sintética,

¹⁷ SANTIAGO, 2015, p. 12.

¹⁸ CHAUI, Marilena, *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. 1995, p. 9.

¹⁹ Cf “Espinosa parece exigir que Descartes seja fiel a si mesmo” (CHAUI, 1999, p. 338/339).

²⁰ O termo ordem (*ordo*) vinculado fortemente ao termo geométrico (*geometrica*), é utilizado em diversos contextos por Spinoza em suas obras. Chauí identifica três momentos que nos dão uma pista de seu significado. No TTP, onde Spinoza distingue o livro hieroglífico, que carece de interpretação e o livro inteligível, comunicável ao intelecto, inteligível por si. O primeiro, trata-se da Bíblia e o segundo, os *Elementos* de Euclides. E um outro registro, no Apêndice da EI, quando as matemáticas são evocadas por trazer uma outra norma de verdade aos homens, e por último no Prefácio da EIII, quando Spinoza se propõe a tratar dos afetos como se fosse uma questão de linhas e figuras. A primeira passagem, nos diz que a ordem é a garantia de uma obra inteligível em si e por si, tendo em vista que sua construção, com definições e axiomas, por si mesmo sustentam um percurso demonstrativo e autossuficiente. Na segunda passagem, sugere que deve haver uma necessidade que liga ordem geométrica com a *mea phisosophia*, tendo em vista que a expressão “norma da verdade” se refere à potência do intelecto para conhecer o verdadeiro. E por fim, a passagem que afirma que a ordem geométrica apreende a racionalidade do que é imaginado como irracional (os afetos) e contrário à Natureza, conjugando com a melhor exposição de *Deus sive natura* (CHAUI, 1999, p. 565).

qual o motivo dessa alteração e ordem? Ela é responsável por toda uma transformação e um novo programa instaurado pelo spinozismo? O método se faz como percurso e direcionamento, o modo correto do filosofar segundo uma ordem ou mesmo como uma propedêutica, um procedimento para se realizar o que se pretende dar cabo. Este foi o ponto que Descartes enxergou como base e ordem preestabelecida antes de suas investigações.

Com efeito, a assimilação entre o *Tratado da emenda do intelecto* e o *Discurso do método* não nos é à toa, pois o TIE se apresenta, tal como o *Discurso*, como uma experiência daquele que se questionou e buscou uma verdade comunicável a todos. Dessa interação com o cartesianismo surge uma das obras mais significativas, única publicada com o nome do autor e ainda em vida. Spinoza, aos 31 anos de idade em 1663 publica *Parte I e II dos Princípios da filosofia de Rene Descartes demonstrada à maneira geométrica* acompanhada com o apêndice os *Pensamentos Metafísicos*, onde são explicadas brevemente as questões mais difíceis que ocorrem tanto na parte geral quanto na parte especial da metafísica²¹.

O Presente texto surge na ocasião de um curso de física cartesiana que o filósofo ministrará ao jovem Johannes Casarius. Tendo como base, sobretudo, a segunda parte dos *Princípios da filosofia* (1644) de Descartes. Sendo do conhecimento de seus amigos, a exposição logo torna um pedido para publicá-la, que Spinoza a faz finalizando-a em menos de 15 dias, com toda a ressalva, cuidado do autor e revisão feita pelos colegas. De modo que é exposto uma parte inicial da filosofia primeira/metafísica de Descartes.

Tendo os textos entregues à Luiz Meyer, que ficou ao cuidado das revisões e a redação de um prefácio, que nos serve como uma espécie de introdução à obra. Se detendo a mostrar ali algumas das intenções do autor, a receptividade e importância do cartesianismo aos estudos da modernidade. É sabido que o próprio Spinoza teve o contato com essa apresentação. Tal obra compreende-se como a melhor forma para entendermos a relação entre essas duas correntes filosóficas: o spinozismo e o cartesianismo, sobretudo, com relação ao método, todavia, como veremos as pontuações ao cartesianismo feitas por Spinoza se desdobram em outros pontos fundamentais, como acerca da prova *a posteriori* de Deus, objeto de Spinoza como ponto de inversão do cartesianismo e sua crítica a noção de fácil e difícil em Descartes.

Nas palavras de Meyer, Descartes é o mais esplêndido dos astros do século, onde antes só havia as trevas da incerteza. Por conseguinte, com o ilustre Descartes, a filosofia foi capaz de construir seus raciocínios em fundamentos inabaláveis, estes fundamentados segundo

²¹ Cf “ metafísica geral (que trata do ser enquanto ser) e metafísica especial (que trata de Deus e da alma humana) ” (CHAUI, *NERVURA I*, 1999, p. 331.).

à ordem e à certeza das matemáticas. No entanto, não o fez segundo a melhor das vias, aquela aos moldes dos *Elementos de Euclides*, por essa razão, a marca de Spinoza é apresentar a filosofia de Descartes geometricamente sob outra via de exposição. Entendido o escopo da obra, ou seja, a exposição do cartesianismo conforme a ordem sintética, podemos averiguar sua importância e riqueza que Spinoza faz acerca da filosofia de Descartes.

O prefácio do PPC inicia demarcando a importância do método matemático sendo o melhor e mais seguro para as investigações, o método, por sua vez, tira suas conclusões a começar de definições, postulados. Para prosseguir, o método necessita de uma ordem de exposição de seu conteúdo. Todo conhecimento deve, pois, derivar de coisas previamente conhecidas suas certezas, estes devem ser construídos antes de tudo, segundo um estável fundamento²². Esses fundamentos são expressos por meio da nomenclatura própria da matemática. A forma de expor seu conteúdo, segundo o método matemático, são de duas formas, a analítica e a sintética. Pela análise se demonstra uma coisa que foi metodicamente descoberta – de seu efeito a sua causa. Chamado também de método investigativo. E pela síntese, sendo a via segundo a qual demonstra-se as coisas conforme sua causa. Como ressalta Martial Gueroult pela via da síntese vemos a demonstração²³ conforme a dedução lógica interna da produção das figuras geométricas (FRAGOSO, 2011). Em ambos a forma de exposição (analiticamente ou sinteticamente) devem passar daquilo que é mais conhecido para o que é menos conhecido, sendo esta uma regra universal para todos os métodos. Quanto à síntese, ela consiste em começar pelas coisas gerais e mais simples, no caso, os axiomas e definições, para passar as menos gerais e mais compostas²⁴.

2.3 O método

Spinoza tem sua predileção à forma sintética de expor filosoficamente seus conteúdos. Já apresentamos, de maneira resumida, o que consiste essa forma de exposição, no entanto, resta-nos evidenciar algumas implicações inerentes à própria forma sintética presentes no método geométrico em Spinoza. Para isso, iremos expor inicialmente a presença do método

²² Cf “ A ordem consiste apenas em que as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devam ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem ” (RENE, 2010, p. 253).

²³ Conforme Pascal acerca da demonstração na geometria “ [...] o que é demonstração pelo o exemplo das de geometria, que é quase a única das ciências humanas que as produz infalíveis, porque somente ela observa o verdadeiro método, ao passo que todas as outras, por uma necessidade natural, em algum tipo de confusão que somente os geômetras sabem reconhecer devidamente” (PASCAL, 2017, p. 40).

²⁴ FRAGOSO, 2011, p. 20.

no que parece ser a maior influência de Descartes em Spinoza. Descartes nas *Objecções e respostas* (1641) nos dá uma pista da referência onde Spinoza possivelmente pôde ter tido sua inspiração para a exposição sintética²⁵. Como já analisamos, no PPC, Spinoza pretende demonstrar a filosofia de Descartes de maneira sintética. Em suas duas obras TIE e o KV, no entanto, a forma de exposição não segue o mesmo princípio presente no PPC e na *Ética*, qual seja, o método geométrico na forma sintética.

Com o desmoronamento do sistema medieval, ruiu também o aceite incondicional da verdade obtida por meio do aparato explicativo silogístico/aristotélico característico da filosofia medieval, generalizando-se a crise de autoridade nos diversos setores do conhecimento humano. Na filosofia, em particular, tal ruína pode ser evidenciada pelos crescentes questionamentos da autoridade escolástica e do conhecimento de base aristotélica, ocasionando no século XVI e no início XVII, uma intensa busca por um novo método para se chegar à verdade, ao conhecimento verdadeiro e indubitável.²⁶

O método concerne a uma necessidade ou mesmo a uma demanda. Em seu sentido geral, consiste em um modo de proceder, uma via ou um caminho que tem como intento um fim a se chegar. Os autores relacionam o método como uma ação do entendimento. Uma ordem que a razão aplica aos conhecimentos dispersos de um determinado assunto, sendo conhecimentos já existentes ou adquiridos de maneira prévia. Tem como intuito ordenar de uma forma mais adequada para sua cognição. Entende-se por ordenar, uma ação da mente pela qual, sobre várias ideias, juízos ou mesmo raciocínios ela dispõe da forma mais apropriada o conhecimento de um determinado assunto.

A ordem é um caminho para se chegar às verdades. Ou o conjunto de ordens de um procedimento para a descoberta do desconhecido ou mesmo para provar o já conhecido. No século XVII, análise e síntese eram identificados como dois métodos – o da descoberta e o da exposição. Sendo a análise particularmente uso das operações aritméticas e a síntese de uso nas operações geométricas. Há duas espécies de método: um para descobrir a verdade (análise) e o outro para explicar a verdade já descoberta (síntese). No entanto, para Descartes, a distinção entre análise e síntese não é uma distinção de método e sim uma distinção entre dois processos diferentes de demonstração ou duas ordens diferentes demonstrativas possíveis de um mesmo método, no caso, o geométrico²⁷.

²⁵ Cf “ [...], não obstante, para testemunhar o quanto condescendo com o vosso conselho, procurarei imitar a síntese dos geômetras, e efetuarei um resumo das principais razões que usei para demonstrar a existência de Deus, e a distinção que há entre o espírito e o corpo humano” (DESCARTES, 2010, p. 237).

²⁶ FRAGOSO, 2011, p. 17.

²⁷ FRAGOSO, 2011, p. 23.

Descartes parte de um determinado efeito (*Cogito*) que metodicamente vai sendo desenvolvido até chegar no conhecimento da causa (Deus). O movimento é duplo, do efeito a sua causa: da dúvida enquanto ato do pensamento a sua causa (o sujeito que tem os atos do pensamento); e vai desse sujeito (enquanto efeito) que tem o pensamento a sua causa – Deus. O solipsismo, enquanto movimento interno ao pensamento (*Cogito*), no segundo momento, de maneira externa ao pensamento em direção a Deus como saída do solipsismo. O primeiro momento, o conhecimento expresso pela dúvida, enquanto ato do pensamento do sujeito, só pode se afirmar de forma confusa que é autor do ato do pensar ou mesmo a causa da dúvida. (Objeto da primeira Meditação). O segundo momento, a dúvida enquanto método tendo a finalidade de libertar de toda sorte de prejuízo. Com a sua radicalidade, possibilitando a extração da primeira verdade (mesmo que temporária) do sistema e inaugurar a cadeia lógica das razões: o *cogito* (Eu sou, eu existo).

O *cogito* ainda não é a verdade mais importante do sistema. O que servirá como suporte de todo o conhecimento do cartesianismo será a ideia de Deus. Objeto somente da terceira Meditação, compreendendo como o segundo movimento do efeito (*cogito*) em direção a sua causa (Deus), que é o movimento da saída do solipsismo. Com efeito, demarca este início como uma ordem ou mesmo como uma disposição dos temas expostos nas *Meditações* (1641) a ordem geométrica, particularmente a ordem analítica. O que determina essa ordem geométrica? É a forma particular que foi disposta à matéria seguindo que “as coisas que são propostas primeiro devem ser conhecidas sem ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que elas sejam demonstradas unicamente pelas coisas que as precedem”²⁸. Uma ordenação das razões que se direciona para si próprio, tal como elas vão sendo ordenadas pelo entendimento. Conforme à ordem analítica ela procede dispondo primeiro o efeito e depois a causa, contrária, em termos direcionais, temos a ordem sintética. A síntese parte do conhecimento das causas e volta-se para os efeitos.

Não se distanciando totalmente de Descartes, Spinoza escreve sua obra maior *Ética* segundo a ordem geométrica. A escolha pela síntese não é uma mera oposição a Descartes, mas devido as consequências, implicações e distinções perante a análise. Implicações e distinções entre os dois sistemas como: o dualismo substancial em Descartes e a substância única em Spinoza, o Deus transcendente em Descartes e o Deus imanente em Spinoza, e as consequências do entendimento finito e infinito nos dois autores²⁹. E como veremos, outros desdobramentos.

²⁸ DESCARTES, 2010, p. 235.

²⁹ FRAGOSO, 2011, p. 26.

Spinoza não é um mero comentador de Descartes, mas encontra-se ali, no âmago do debate com o cartesianismo, um novo sistema, uma nova forma de filosofia puramente spinozana.

O método, ou seja, o problema do modo correto de filosofar e a introdução da geometria como procedimento modelar para tal. Esse era ponto que o próprio Descartes, renovador praticamente em todos os campos do saber que afrontou, identificava como sua maior novidade, e não por acaso foi essa uma das questões cruciais de Espinosa, tanto do jovem [...] quanto do filósofo maduro; com efeito, se é no descuido com a correta “ ordem do filosofar” (*ordo philophandi*) que a *Ética* identificará a causa dos maiores erros, estará também aí, na estrita observância da boa ordem, ao menos a condição de possibilidade dos acertos.³⁰

Na *Ética*, Spinoza expõe de uma forma singular a sua filosofia segundo a ordem geométrica³¹ conforme à síntese que consiste:

A ordem geométrica, conforme *Os Elementos* de Euclides, consiste em partir de definições evidente por si mesmas, que não necessitam de demonstração, de axiomas que são proposições ou juízos que também não necessita de demonstração, mas diferenciam-se das definições porque têm uma maior abrangência, de proposições que serão demonstradas a partir dos axiomas, das definições ou de preposições anteriormente demonstradas, acompanhadas de corolários e/ou escólios que são consequências extraídas das proposições ou observações que tem por finalidade explicar o sentido das proposições antecedentes, esclarecendo o próprio sentido ou resolvendo alguma possível polêmica ocasionada por alguma objeção³².

Entre os comentadores existe o debate acerca do estatuto do método, em particular no que diz respeito à ordem de exposição geométrica ser inerente ou não ao próprio sistema da obra: a *Ética* poderia ter sido exposta conforme uma outra ordem? O método é apenas uma feição literária sem qualquer relação intrínseca com relação ao seu conteúdo? Ou o método é um elemento necessário à obra, sem a qual não poderíamos ter sua exposição de outra forma? (2011, p. 97). De fato, o uso da geometria na exposição dos conteúdos filosóficos não é de exclusividade da filosofia de Spinoza, o próprio Nicolau de Cusa (1401-1464), para expor sua demonstração da coincidência do máximo com o mínimo, se utiliza das exposições de figuras geométricas para exemplificar sua tese.

Todavia, como observou Luiz Machado de Abreu, em Cusa as figuras geométricas têm um valor meramente simbólico das realidades transcendentais para tornar visível o que de algum modo é invisível para nós. Ademais, em Cusa está completamente ausente a ideia de um

³⁰ SANTIAGO. In: Apresentação. *Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos*, 2015, p. 9.

³¹ “Não foi ele o primeiro a lembrar-se de expor a filosofia à maneira de geometria, mas a insistência e o rigor com que faz na *Ética*, faz dele um caso verdadeiramente singular” (ABREU, 1993, p. 172).

³² FRAGOSO, 2011, p. 128.

método sintético onde tudo é deduzido segundo axiomas e definições. Segundo Martial Gueroult, “O método geométrico foi aplicado à filosofia somente em virtude de analogias superficiais, não constitui mais do que um procedimento de exposição e não de um método de invenção”³³.

O método geométrico diz respeito não só ao estabelecimento de uma ordem de exposição, mas como veremos mais na frente, ele é também compreensão e dedução da gênese de seus objetos. Isso na filosofia spinozana será compreendido como uma de suas marcas e um elemento fulcral do conhecimento como uma nova norma de verdade. A matemática é valorizada por ter dado aos homens uma nova norma de verdade e os libertar do peso da superstição. Vejamos alguns exemplos onde Spinoza exalta de que forma o conhecimento matemático nos é útil na compreensão de algumas questões da *Ética*.

No apêndice de EI, Spinoza diz “[...] se a matemática, que se ocupa não de fins, mas apenas das essências das figuras e de suas propriedades, não tivesse mostrado aos homens outra norma de verdade”. (AEI, SO2, p. 79)³⁴. Em um outro registro, mais na frente na EII, quando tratado sobre às mazelas e os conflitos dos homens, o ato de se compreender das matemáticas se justifica em tratar os afetos e os costumes dos homens, tal como se fosse uma questão de linhas e superfícies. Pois os afetos humanos, são elementos intrínsecos à natureza e, com efeito, não estão alhures ao conhecimento humano tendo em vista que o homem é uma expressão finita da natureza.

Estes princípios perpassam, sobretudo, pelas exigências e capacidade das matemáticas. “Eles [Os afetos] admitem, pois, causas precisas, que nos permite compreendê-los, assim como possuem propriedades precisas, tão digna do nosso conhecimento quanto as propriedades de todas as outras coisas, continua Spinoza: “Tratarei, assim a natureza e a virtude dos afetos, bem como da potência da mente sobre eles por meio do mesmo método pelo qual tratei, [...] como se fosse uma questão de linhas, de superfície” (Pref. EIII, SO2, p. 138). Segundo Chauí, “[...] deve haver alguma necessidade ligando a ordem geométrica e a *mea philosophia*, pois a expressão norma da verdade refere-se à potência do intelecto para o verdadeiro” e “[...] que a ordem geométrica apreende a racionalidade do que é imaginado como irracional e contrário à Natureza (Os afetos humanos), coadunando-se, portanto, como a melhor exposição de *Deus sive natura*”³⁵. Para tanto, como podemos perceber, o método representa um ponto decisivo na divergência entre a filosofia de Spinoza e o cartesianismo. Por

³³ FRAGOSO, apud 2011, p. 117.

³⁴ “ nisi Mathesis, quae non circa fines, sed tantum circa figurarum essências, & proprietates versatur, aliam vertatis normam hominibus ostendisset”

³⁵ CHAUI, 1999, p. 565.

consequente, uma outra discordância de Spinoza a Descartes, parte do exame da prova *a priori* de Deus, para isso é necessário entender um pouco da constituição da teoria das ideias em Descartes, bem como o entendimento de realidade formal e objetiva para autor.

2.4 Realidade formal/objetiva e a perfeição das ideias em Descartes

Acusado por Leibniz³⁶ em ser “rápido demais”, Descartes, na prova *a priori*, foi levado a confundir o absoluto com o infinitamente perfeito. Nas provas *a posteriori* da existência de Deus, Descartes utiliza-se de dois argumentos, o primeiro de que Deus existe dado que sua ideia está em nós, a marca do criador na criatura. E ainda, porque nós que temos a ideia de Deus existimos. A prova se funda no princípio de quantidade de perfeição ou de realidade. Este princípio explica que temos ideias de natureza diferentes³⁷ e de graus de realidade diferentes. Descartes concebe em sua teoria das ideias elementos fundamentais para compreendermos: o que é a realidade objetiva da ideia e sua relação com a realidade formal, bem como os graus de realidade e perfeição das ideias. Na Terceira Meditação, Descartes divide os tipos de pensamentos em gêneros.

Dentre esses pensamentos existem os que são como as imagens das coisas que podemos representar um homem, uma quimera, o céu ou mesmo Deus. E ainda, as que, quando negamos ou afirmamos, concebemos uma coisa como o sujeito da ação no espírito. Esta acrescenta-se a ação à ideia que temos da coisa que se compreende como um gênero de pensamento, são elas: a vontade, a afecção e os juízos. E em uma outra avaliação, temos as ideias consideradas nelas mesmas, não relacionadas a alguma outra coisa. O critério para essa avaliação das ideias se distingue da avaliação anterior, sobretudo, porque enfatiza não mais em fazer as divisões de pensamento e nem mesmo se detém a encontrar a falsidade das afecções ou da vontade.

A ideia que concebo Deus, eterno, infinito e imutável tem em si mais realidade objetiva do que as ideias das coisas finitas. Com isso, Descartes conclui que deve haver tanta

³⁶ Em carta à princesa Elizabeth diz Leibniz (1678): “É preciso confessar que esses raciocínios (as provas cartesianas da existência de Deus) são um pouco suspeitos porque vão rápido demais e nos coagem sem nos esclarecer” (apud, DELEUZE, 2017, p. 90).

³⁷ Cf. [...] destas ideias umas me parecem ter nascido comigo, outras, ser estranha e vir de fora, e outra, ser feitas e inventadas por mim mesmo. §10. (DESCARTES, 2010, p. 154), [...] essas ideias sejam tomadas somente na medida em que são certas formas de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem provir de mim de uma mesma maneira; mas, considerando-as como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastantes diferentes entre si. Pois com efeito, aquelas que me representam substância são, sem dúvida, algo mais e contêm em si mais realidade objetiva, isto é, participam por representação num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas apenas modos ou acidentes (DESCARTES, 2010, p. 156).

realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito, pois de onde o efeito pode tirar sua realidade senão de sua própria causa? Nesse sentido, a causa de uma dada ideia deve conter tanta realidade quanto o seu efeito. A segunda tese, concentra-se sobre o uso das acepções de fácil e difícil, exposto em alguns textos do cartesianismo. Ela parte do princípio que, se eu tivesse o poder de me produzir, com efeito, teria mais facilidade de me dar as propriedades das ideias que possuo. E, com efeito, seria tão fácil me produzir ou mesmo me criar. Na terceira Meditação, Descartes argumenta, sob a condição de hipótese: se eu fosse independente de todo outro ser e se eu fosse eu próprio autor do meu ser não mais conceberia desejos e nem me faltaria perfeição alguma. Na medida em que me teria dado todas aquelas propriedades de alguma ideia e seria Deus³⁸.

Nesse sentido, sendo autor do meu nascimento e da minha existência não teria me privado das coisas as quais são mais fáceis sua aquisição, bem como não teria me privado das coisas que estão contidas na ideia de Deus, pois não há nenhuma que pareça difícil sua aquisição. O princípio que se estabelece é a de que: “quem pode mais, pode menos”. O que pode fazer o mais ou o mais difícil, também pode fazer o menos. No que diz respeito à substância, ela pode criar ou mesmo conservar suas propriedades dado que ela tem mais realidade do que suas propriedades. No entanto, do ponto de vista em que a substância e suas propriedades se confundem podemos objetar se há de fato a possibilidade de diferenciação e, portanto, a substância e os atributos teriam quantidade de realidades distintas e se produziriam de maneira diferentes. Uma outra objeção é a de que não podemos fazer a comparação entre uma substância, no caso, finita e os atributos de uma substância infinita.

Nessas condições, se eu tivesse a capacidade de se produzir tal como uma substância teria as perfeições das ideias que possuo e, logo, seria bem mais fácil me dar tais propriedades do que me produzir ou me conservar como um todo (DELEUZE, 2017, p. 91.). A última objeção é que, tal como afirmamos, uma determinada causa que, por sua vez, destina-se a produzir um determinado efeito, não pode produzir “mais facilmente” um outro efeito mesmo sendo de uma quantidade mínima. No entanto, tomando como princípio de uma causa primeira, onde as quantidades de realidade correspondem aos seus atributos e aos modos numa relação de todo e parte permitem determinar o mais e o menos, o mais difícil e o mais fácil.

2.5 Sobre a noção de fácil e difícil

³⁸ DESCARTES, 2010, p.164.

As duas demonstrações de natureza cartesiana se fundamentam no mesmo princípio. Seja relacionando às quantidades de realidade objetiva à quantidade de realidade formal ou mesmo às quantidades de realidade em relação ao todo e a parte. No entanto, todas as provas *a posteriori* procedem pela análise das quantidades de realidade ou mesmo de perfeição (DELEUZE, 2017). Retomando essas demonstrações, Spinoza não deixa de asseverar, sobretudo, a segunda demonstração. A crítica encontra-se em suas observações sobre a noção de “fácil” e “difícil”. Existem várias provas *a posteriori* de Deus em Spinoza, e nelas há um elemento comum de crítica às demonstrações cartesianas seja ela à primeira ou mesmo à segunda demonstração. Tais críticas visam substituir o argumento das quantidades de realidades pelo argumento das potências (DELEUZE, 2017, p. 56).

Nesse sentido, é possível observar que, para Spinoza, Descartes confundiu o absoluto com o infinitamente perfeito, contudo, o infinitamente perfeito compreende-se como apenas um relativo ou nas palavras do PPC o sumamente perfeito. Quando Descartes prova a existência de Deus *a posteriori* a quantidade de realidade ou perfeição é posta como um absoluto enquanto que ela é apenas um relativo. Spinoza impõe ao cartesianismo as alterações fundamentais: o absolutamente infinito é entendido como a razão suficiente e natureza do infinitamente perfeito e a potência como razão suficiente da quantidade de realidade. Esses dois pares correlativos são os aspectos fundamentais que Spinoza analisa as provas cartesianas como bem notou Deleuze (2017).

Na obra *Princípios da filosofia cartesiana* (1663), obra dedicada aos colegiantes para explicar as teses cartesianas, temos de maneira direta a crítica de Spinoza ao cartesianismo que se configura inicialmente sobre a explicação da prova *a posteriori* de Deus. Como já tratamos de citar aqui, ela se direciona a dois axiomas cartesianos que são eles: 1) *O que pode fazer o que é maior, ou seja, o mais difícil também pode fazer o que é menor*; 2) *É maior criar (pelo ax. 10) conservar uma substância que os atributos, ou seja, as propriedades da substância*. Spinoza entende a noção de “fácil” e “difícil” empregados por Descartes como uma grande incongruência e mostra-se muito insatisfeito com a interpretação de tais noções³⁹ e, sobretudo, suas implicações na demonstração da existência de Deus.

As formulações desses axiomas e sua ligação com a prova da existência de Deus são também expostas na correspondência 40 endereçada a Jarig Jelles, bem como o debate acerca do axioma nono do *Princípios de Filosofia* (1644) de Descartes. Na visão de Spinoza,

³⁹ “ quibus quid significare velit, nescio” . (O que ele quer dizer com isso, não sei) (PPC Part. I EscP7, p. 91).

esses dois axiomas serviriam bem melhor ao seu propósito se formulados da seguinte forma entendido como a identidade das potências de pensar e agir⁴⁰:

A potência de que o pensamento dispõe para pensar não é tão grande quanto a potência de que dispõe a natureza para existir e agir. Esse é um axioma claro e verdadeiro de onde se segue que a existência de Deus decorre muito claramente e de maneira irrefragável da ideia de Deus.⁴¹

O problema será a regressão ao infinito. Para explicar essa hipótese, crível aos olhos de Spinoza, são tomados dois exemplos. Um sobre a natureza do movimento dos corpos e outros sobre a produção de um livro. Quando indagamos a natureza do movimento de um corpo entendemos que este foi determinado a mover-se por outro corpo e assim sucessivamente ao infinito. E se tratando do movimento que um corpo exerce sobre outro, tomamos a causa eficiente e eterna. No entanto, se tomarmos a produção de um livro, levando em consideração as letras e suas meditações, e indagarmos de onde foi tirado, a resposta quando não feita de modo correto pode proceder ao infinito sem obtermos propriamente a causa de sua produção.

Perguntando sobre sua produção, alguém pode responder que tal livro foi obtido mediante a cópia de um outro livro e se procedermos, à avista disso, chegaremos ao infinito que o livro foi cópia da cópia *ad infinitum*. No entanto, essa resposta não é satisfeita aos olhos de Spinoza: “[...] não interrogo apenas pelas figuras e pela ordem das letras, sobre o que somente me responderá, mas também sobre as meditações e o sentido que a combinação daquelas indicam; ele nada responderá sobre tais coisas procedendo assim ao infinito”⁴². A explicação, quanto à origem das meditações do livro, se aplica também ao axioma nono de Descartes.

Por conseguinte, retomando a proposição VII da parte I do PPC, onde temos a prova da existência de Deus a partir da nossa própria existência que temos Sua ideia, Spinoza aponta o erro cartesiano quanto ao emprego dos termos “fácil” e “difícil”. Isso entende-se porque as noções de “fácil” e “difícil”, para Spinoza, não são empregadas em seu sentido absoluto. Ao invés disso são compreendidas por uma determinada causa dada, de modo que uma só e mesma coisa pode ser dita ao mesmo tempo, por várias causas, fácil ou difícil. Em nota, Spinoza nos dá o seguinte exemplo da aranha que tece sua teia:

Para que não procure outro exemplo, toma o exemplo da aranha, que tece facilmente uma teia que os homens não teceriam a não ser com grande

⁴⁰ Essa identidade será bem melhor formulada a partir da noção de paralelismo na *Ética* “ A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum) (EIP7, SO2, p. 89).

⁴¹ Ep40, SO4, p. 198.

⁴² Ep40, SO4, p.199.

dificuldade, os homens, pelo contrário, podem fazer com enorme facilidade muitíssimas coisas que talvez seja impossível aos anjos.⁴³

A seguinte citação além de nos reafirmar a predileção de Spinoza pelas aranhas, lembrando o relato de Colerus⁴⁴, ela nos deixa claro sua aceção de “fácil” e “difícil”. Para uma aranha é fácil tecer uma teia enquanto para o homem é algo difícil de maneira que um homem pode realizar coisas difíceis aos olhos de um anjo. E assim, “fácil” e “difícil” é dado em seu sentido relativo e conforme sua causa. Spinoza ainda aventa, se Descartes toma como “difíceis” as coisas que podem ser feitas pela mesma causa com um grande empenho e, em contrapartida, fáceis as coisas que podem ser feitas com o menor empenho⁴⁵, e assim seu axioma não será absolutamente verdadeiro e menos ainda Descartes não conseguirá provar o que pretende (qual seja, a prova da existência de Deus a partir de nós mesmos que existimos e temos sua ideia).

Há uma certa relação entre a força que usamos para nos conservar e a força para nos dar as perfeições que nos faltam. As forças que usamos para nos conservar elas cessam caso venhamos a nos dar tais perfeições? Essa questão norteia os argumentos de Spinoza. A força que dependemos para nos conservar pode fazer muitíssimas coisas mais facilmente caso nós não precisássemos dela para nos conservar. No entanto, afirma Spinoza, quando usamos tais forças para nos conservar negamos poder despender-las para fazer outras coisas mesmo que sejam fáceis. E mesmo sendo uma coisa pensante deveria necessariamente saber que eu ao conservar-me dependo de todas as minhas forças que me cabe e ainda que esta é a causa que não me dou às devidas perfeições.

O eu pensante, dando suas próprias perfeições, é uma hipótese trabalhada por Descartes na terceira meditação, como já expomos inicialmente. Spinoza percebe sua fraqueza, e nos oferece o que seria, ao seu ver, uma sequência do axioma nono, qual seja, a necessidade de uma proposição⁴⁶ que afirma: se soubéssemos que para conservarmos naquela maior perfeição, conseqüentemente, requereríamos uma força maior da que temos. Em outras palavras, Spinoza não vê sentido na necessidade de criarmos uma perfeição maior da que já temos (estabelecido no spinozismo como graus de perfeição), tendo em vista que se de fato soubéssemos teríamos concebida uma força maior do que temos para adquirir tais perfeições.

⁴³ Ne alia exempla quaeras, cape exemplum aranae, quae telam facilè textit, quam homines, nom nisi difficilimè textent; homines contrà quaàm plurima facillimè faciunt, quae forte angelis impossivilia sunt (PPC Part. I p 91).

⁴⁴ Cf “Entretinha-se também algumas vezes a fumar um cachimbo; ou então, quando queria relaxar o espírito mais longamente, ele procurava aranhas e as faziam brigar entre si, ou as moscas que ele jogava na teia de aranha, e olhava em seguida essa batalha com tanto prazer que as vezes caía na risada.” (COLERUS, p.7).

⁴⁵ Cf. “Como por ex., a força que pode levantar 50 libras poderá com dupla facilidade levar 25 libras” (PPC Part. I EscP7, p.91).

⁴⁶ Cf “Além de que agora não se disputa sobre este assunto, mas apenas de que modo a partir deste axioma segue-se a necessidade desta proposição” (PPC Part. I EscP7, p. 93).

Além disso, escreve Spinoza, “[...] não sei se é empenho maior criar (ou seja, conservar) uma substância do que seus atributos”⁴⁷. Do ponto de vista da substância e seus atributos, a conservação da substância não se difere muito de seus atributos tendo em vista que os atributos constituem a essência da substância.

E os atributos em outras palavras são a substância. Há de se notar um pequeno, mas importante detalhe. Ele se configura pela sutil e precisa distinção que notamos na segunda parte da passagem que Spinoza nomeia “como mais clara e mais filosoficamente” com a troca dos termos criar (*criare*) por conservar (*conservare*)⁴⁸. Sabemos que esses termos são muito caros para uma tradição anterior a Spinoza e pontua uma significativa distinção entre o ato de se conservar e o ato de se criar. O ato de se conservar implica no resultado da autoprodução de Deus, que é de sua potência absoluta e livre. Deus enquanto único é responsável pela conservação das coisas que, em outras palavras, se trata da potência das coisas singulares. Deus é responsável pela produção e conservação das coisas. Esses temas são melhor demonstrados na *Ética*. No entanto, seguindo o PPC, Spinoza deixa essa questão de lado para retomá-las em um outro contexto.

A noção de “fácil” e “difícil” agora são tomadas no contexto de análise, se tais termos corresponderiam aos vocábulos possível e impossível. Evidentemente a similitude dos termos implicariam em uma contradição mesmo que, na terceira meditação, Descartes evoque tal equivalência. O “difícil” entendido como o impossível: o que de modo algum possa conceber-se e seja feito. E o “fácil” como possível: o que não envolve nenhuma contradição e que se concebe facilmente de modo que seja feito.

Descartes, possibilita essa sinonímia, na medida em que, na referida passagem das *Meditações*, diz ser mais fácil adquirir coisas que me faltam do que as que existem em mim, e pelo contrário mais difícil adquirir que “[...] eu, isto é, uma coisa ou uma substância pensante, seja tirada do nada”⁴⁹. O que aparentemente foi deixado de lado retorna agora como crítica à possibilidade da relação que Descartes propõe em fazer com coisas que não se dá nem uma razão. O impossível e possível ou o que é inteligível e o que não é inteligível não se dá razão nenhuma, tal como não se dá entre o algo e o nada. Por esse motivo, Spinoza omite o verbo criar para flexionar o verbo conservar⁵⁰. E o poder não se enquadra mais aos impossíveis do que a criação e a geração aos entes.

⁴⁷ “na major site labor substatiam, quàm attributa creare (sive conservare)” (PPC Par.I EscP7, p.93).

⁴⁸ CHAUI, 1999, p. 356.

⁴⁹ DESCARTES, 1946, p. 164.

⁵⁰ CHAUI, 1999 p. 356.

Todas essas categorias são incomparáveis. Só podemos fazer comparação e entender a razão entre elas quando temos um conceito claro e distinto de todas. Por conseguinte, Spinoza nega que quem pode fazer o possível pode fazer o impossível. Se aceitássemos o contrário seria dizer que quem pode fazer um círculo quadrado poderia fazer também um círculo cuja linhas sejam todas equidistante do seu centro à circunferência. O exame de Spinoza é completo, os termos: possível/impossível, algo/nada são incomensuráveis e compará-los também é algo inconcebível. Sua heterogeneidade não permite proporcionalidade e comparação entre si ou mesmo conveniência (*convenientia*).

Não há nenhuma possibilidade de qualquer *ratio*: “ *similia nulla datur convenientia, neque analogia, neque comparativo*”⁵¹. No entanto, aos olhos de engenho de Descartes, parece que tal erro não foi percebido, ressalta Spinoza: “Estimo, portanto, que isso seja completamente alheio ao engenho de Descartes”⁵². Cabe então analisar os termos subsequentes postos por Spinoza para verificar seu verdadeiro sentido. Se recorrermos ao axioma 2 veremos que Descartes quer entender por mais difícil o que é mais perfeito e por menor o que é mais fácil, no entanto, tal similitude dos pares de termos ainda permanece obscuro.

Prosseguindo sua análise, Spinoza agora se detém a outro equívoco cartesiano, a da relação entre os termos maior e mais difícil com o mais perfeito e menor e menos difícil com o mais imperfeito. E ainda sobre os conceitos de substância e atributos. Retomando a atenção para o segundo axioma dos dois aludidos que nos leva a concluir: Descartes entende por maior e mais difícil o que é mais perfeito e por menor e mais fácil o que é mais imperfeito. No entanto, o mesmo erro e obscuridade permanecem.

A similitude entre tais termos não obedece a *ratio*. Ademais, Spinoza nega que quem faz o maior possa simultaneamente (*simul*) pela mesma operação (*eâdem operâ*) fazer o que é menor, tal como está suposto na proposição. Além disso, quando Descartes afirma ser maior criar ou conservar uma substância do que os atributos. Por atributo entende-se o que está contido formalmente na substância, por conseguinte, a substância e seus atributos não se distinguem a não ser por uma distinção de razão. Não podemos afirmar, segundo Spinoza, que criar e conservar uma substância seja maior do que criar e conservar os atributos entendido que os atributos aqui não são propriedades que seguem da essência e definição da substância.

Não são também propriedades e atributos de uma outra substância. Como no caso, se suponho que tenho o poder para me conservar, qual seja, uma substância pensante finita,

⁵¹ PPC Part. I EscP7, p. 92.

⁵² PPC Part. I EscP7, p. 92.

entretanto, não posso dizer que tenho o poder de dar-me as perfeições da substância infinita a qual se difere em essência da minha. Tendo em vista que a força ou a essência que me conservo se difere totalmente em gênero da força ou da essência pela qual a substância infinita se conserva, onde suas forças e propriedades, no sentido spinozano de atributo, não se distinguem senão por razão.

As propriedades não constituem a essência da substância, mas antes são afecções que decorrem dela. E os atributos, por sua vez, são a essência da substância. Não se pode entender as propriedades da substância o que se segue necessariamente de sua essência e definição tão pouco podemos entender as propriedades e atributos de outra substância. Como por exemplo, caso diga, eu: uma substância pensante finita, tenha o poder para conservar a mim, no entanto, nem por isso posso dizer que também tenho o poder para dar-me as perfeições da substância infinita, que de contrapartida difere totalmente em essência da minha. Isso porque a força ou a essência pela qual me conservo em meu ser difere totalmente em gênero da força ou a essência pela qual a substância absolutamente infinita se conserva e a qual sua força e atributos não se distinguem a não ser por razão. A força pela qual a substância se conserva não é nada além do que sua essência que não se difere dela a não ser por nome, que se entende melhor quando tratado a questão da potência em Deus.

Se supuséssemos que poderíamos conceber as perfeições da substância absolutamente infinita, não suporia nada mais que reduzir ao nada toda a nossa essência e criar uma outra ou mesmo criar novamente uma outra substância infinita. E conseqüentemente seria algo muito maior do que supor que eu poderia conservar uma substância finita. Como não se pode entender tais perfeições como se fossem atributos ou propriedades, mas sim qualidades que a substância contém eminentemente, como percebemos com clareza que este ou aquele pensamento nos falta.

No entanto, tais perfeições não são os que uma substância contém eminentemente com os movimentos na extensão, ora tais perfeições não são para o eu pensante e por essa razão não se trata de uma perfeição que nos falta. Como podemos ver, as perfeições da substância se diferem profundamente do eu pensante: o que para um constitui de maneira eminentemente, no caso, para a substância e, em contrapartida, para o eu pensante é entendido como uma perfeição que falta. Nesse sentido, a prova de Deus, como quer Descartes, se torna inviável, qual seja, que se me conservo posso me dar todas as perfeições do ser sumamente perfeito. No entanto, Spinoza vê a necessidade de demonstração tal tema para que não reste nenhuma dúvida e possa gerar alguma confusão de seus intérpretes.

Com efeito, ao escólio da proposição 7 do PPC acrescenta-se dois lemas seguidos de demonstrações. O primeiro constando um corolário. E ainda, particularmente uma demonstração da proposição 7, seguida de um corolário e mais uma demonstração. As notas I e II seguidas da demonstração do lema I resume bem a tarefa dessa sequência de demonstrações, lemas e corolários. Elas nos dizem: mesmo reconhecendo que muitas coisas são ditas existir em função da consideração da causa determinada a produzi-las, no entanto, é considerado a essência da coisa, sua natureza e necessidade. Quanto ao sentido do termo perfeição não se trata aqui da beleza e outras perfeições que os homens por ignorância ou superstição quiseram chamar de perfeições.

Por perfeição entende-se a realidade ou o ser da coisa. Como por exemplo, que uma substância tem mais realidade do que os seus modos. Por essa razão entendemos que uma substância contém uma existência mais necessária e mais perfeita do que os seus modos como nos é dito nos axiomas 4 e 6. Aqui Spinoza já nos dá uma ideia de um conceito fundamental para o seu realismo presente na *Ética*. A de que realidade e perfeição constituem a mesma coisa, na *Ética*, a fórmula se apresenta da seguinte maneira: quanto mais realidade ou ser a coisa tem mais atributo lhe competem (P9EI, SO2, p.51) e, por consequência, mais perfeição, de modo que realidade e perfeição envolve a natureza intrínseca da coisa, pois como se segue do escólio da proposição 11 “ poder existir é potência, segue-se que, quanto mais realidade a natureza de uma coisa possuir, tanto mais ela terá forças para existir por si mesma” (EIP11Esc, SO2, p. 54)⁵³.

No Lema I do PPC, a perfeição diz respeito à capacidade de que cada coisa envolve sua existência, logo quanto mais perfeição uma coisa tem por natureza tanto maior e mais necessária existência envolve. Os termos existência necessária e perfeição são termos intercambiáveis. Não à toa a sinonímia dos termos são feitas provando sua proporcionalidade e relação. De modo que, inversamente, tanto mais existência necessária a coisa envolve por sua natureza tanto mais perfeita ela é. Notemos que a perfeição aqui não é tratada como um absoluto, pelo menos a nível das coisas singulares.

Para entendermos melhor essa questão, vale retomar alguns axiomas expostos no início do PPC. Spinoza retira alguns axiomas de Descartes que estão presentes nas *Razões Geométricas*. Quase ao pé da letra os axiomas são expostos e alterados, no entanto, sua ordem. Ao final do sétimo postulado, Descartes adverte que grande parte dos axiomas poderiam vir em formas de teoremas antes que os axiomas, e dessa maneira poderiam ser demonstrados se fosse

⁵³ “ cum posse existere potentia sit, quò plus realitatis alicujus rei naturae competit”.

necessário e ser mais cuidadoso. No axioma quatro nos é dito que há diversos graus (*gradus*) e realidade ou entidades. Uma substância tem mais realidade que um acidente ou um modo, bem como uma substância infinita tem mais graus de realidade do que uma substância finita. Por essa razão, temos que há mais realidade objetiva na ideia de substância do que no de acidente e na ideia de substância infinita que na finita.

Desta feita, entendemos que as quantidades realidades não são compreendidas de maneira absoluta, o infinitamente perfeito é um relativo. Com efeito, o absolutamente infinito é a razão suficiente do infinitamente perfeito e a potência como razão suficiente da quantidade de realidade. Sob essas condições podemos entender e existência como graus que, por sua vez, envolve sua relação com infinito. A questão que se coloca doravante é qual o grau que cada coisa envolve? Qual o limite do grau que de cada coisa envolve? O Conceito de infinito na modernidade parece uma chave interpretativa bastante interessante para analisarmos essas questões.

2.6 Relação e infinito

A existência como graus envolve uma certa relação com o infinito. Na ideia ou no conceito de cada coisa está contido um certo grau de existência. Se temos A, por exemplo, como uma coisa que tem dez graus dizemos, então, que o seu conceito envolve mais existência que se supuséssemos que contém apenas cinco graus de perfeição, tendo em vista que do nada não podemos obter alguma existência: a tese se aprofunda acerca da criação *ex nihilo*, pois do nada não podemos tirar nem uma existência. Quando subtraímos a perfeição de A concebemos mais e mais participação do nada, tanto mais lhe negamos a possibilidade de existência.⁵⁴ O aumento ou diminuição dos graus de perfeição, levando em consideração a noção de infinito, implica na necessidade da existência de cada coisa ou não. Se temos um grau de perfeição diminuído do infinito até zero dizemos, logo, que não conterà nenhuma existência, em outras palavras, sua existência é absolutamente impossível. De outro modo, se a perfeição é aumentada ao infinito do seu grau conceberemos a suma existência, e então será sumamente necessária. Curioso, Spinoza nos dá esse exemplo, ele nos permite entender a natureza do modo como ele opera na

⁵⁴ O exemplo é de uso de Spinoza: “Suponhamos então que A seja uma coisa que tem 10 graus de perfeição. Digo que seu conceito envolve mais existência do que se se supusesse que contém apenas cinco graus de perfeição; pois, como do nada não podemos afirmar nem uma existência (Vê o esc. da prop.4), quanto mais, pelo pensamento, subtraímos da perfeição de A e por conseguinte o concebemos mais e mais participação do nada. E por isso, se concebermos que seu grau de perfeição é diminuído do infinito até o 0, ou seja, o zero, não conterà nem uma existência, ou seja, conterà uma existência absolutamente impossível. Por outro lado, se aumentarmos ao infinito seu grau, conceberemos que envolve a suma existência” (PPC Part. I DemP7).

adição e subtração da existência de uma coisa singular tendo como pano de fundo o infinito. Isso é permitido porque os pensadores do XVII obtiveram uma interpretação do infinitesimal capaz de aglutinar três conceitos fundamentais aqui: o de infinito, relação e limite⁵⁵.

Antes de tudo devemos entender em que consiste a relação em um estado puro independente dos seus termos, podemos enquadrá-la na seguinte fórmula: toda relação e toda medida mergulha no infinito. A medida relativa de dois corpos remete a uma medida absoluta, e essa medida absoluta, por sua vez, envolve o infinito. A dificuldade de se conceber tal relação se dá, não por pensar enquanto termos puros e independentes e nem mesmo por ser impossível, mas por termos uma imanência mútua do infinito e da relação em jogo.

O intelecto, por sua vez, é associado a faculdade de formular relações e é sobretudo na atividade do intelecto que temos a implicação a uma certa noção de infinito, e, na altura das relações, teremos a implicação do infinito pelo intelecto. Isso só foi possível graças ao cálculo infinitesimal, onde tivemos que aguardar os pensadores do XVII para darmos um estatuto sólido das relações que se utilizaram das matemáticas. A relação cujo o cálculo infinitesimal dá o estatuto sólido chama-se relação diferencial $dy=dx$. Dy é uma quantidade infinitamente pequena ou o que é o mesmo uma quantidade evanescente. Podemos dizer que se trata de uma quantidade menor do que toda quantidade dada ou mesmo que pode ser dada. Independentemente da quantidade que dermos a y , dy será menor do que esse valor. $Dy = 0$ é a relação diferencial, no entanto, o zero aqui não é propriamente o zero. Dy não é nada com relação a y , assim como dx não é nada com relação a x , no entanto, dy sobre dx não se anulam. A relação que se mantém é a relação diferencial, ela se apresenta como a subsistência da relação quando os termos se desvanecem ou tendem ao infinitamente pequeno.

A convenção matemática que permite trabalhar a relação independente dos termos é o infinitamente pequeno. A relação pura envolve o infinito sob a forma do infinitamente pequeno, isto porque a relação pura é a relação diferencial entre quantidades infinitamente pequenas (2009, p. 184). É sob essa condição da relação diferencial que se expressa a imanência recíproca do infinito e da relação. Com efeito, a subsistência de y e x se anulam sob a forma de dy e dx o que subsiste, no entanto, é a relação dy que não é nada. Todavia, ele designa um terceiro termo, z . Dy é igual a z , ou seja, ela não diz respeito em nada a y ou x , entendido y e x sob a forma desvanecente. Por exemplo, quando temos uma relação dy desenvolvida do círculo a relação $dy = 0$ não diz respeito nada ao círculo, mas remete a uma tangente trigonométrica. Logo, entende-se que $dy = z$ e conseqüentemente que a relação independente dos seus termos

⁵⁵ DELEUZE, 2009, p. 193.

irá designar um terceiro termo servindo como medida e terminação. Nesse sentido, podemos dizer que a relação do infinito sob a forma do infinitamente pequeno implica alguma coisa de finito.⁵⁶ Ora, é justamente a presença do finito que temos a imanência mútua do infinito e da relação.

A relação dos termos 0 a 10, por exemplo, envolve uma certa noção de infinito. A concepção de infinito dos modernos os ajudaram a superar algumas questões e a recolocá-las sobre outras abordagens. Esta noção, por sua vez, não estava dissociada de uma compreensão matemática da realidade. Nicolau de Cusa é uma figura interessante para explicarmos um pouco essa relação mesmo que a filosofia cusana tenha suas limitações. Cusa estabelece uma concepção de mundo, onde as variações, diferenças e pluralidades, neste universo, e de cada coisa presta seu nome aos números que se utiliza para expressar a diferença existente nela mesma e em relação a outra coisa “ as coisas admitem um excedente e um excesso”, pois não há um objeto que não se possa nomear e que seja tal qual que não haja um maior ou um menor. Sem a existência do número, não podemos admitir uma pluralidade dos seres, bem como sem o número não temos a existência da ordem, distinção, proporção e harmonia.

Há mesmo no mundo sensível de variações e intensidades, segundo Cusa, a pertença dos números no que diz respeito à ordem, à proporção e à harmonia. Se o mundo vem de Deus, a linguagem a qual Ele vos fala é a linguagem das matemáticas. É pelos números que nos é permitido pensar o maior e o menor, eles se exprimem nessa capacidade de relação e estabelecimento de proporcionalidade do maior e menor. Por essa razão, nos possibilita pensar no absoluto ou o mesmo que é o Máximo Absoluto, acima do maior e do menor, do menos e do mais. Diz Cusa:

Como ele (o máximo) não admite um excedente e um excesso, está acima de tudo quanto pode ser concebido por nós; porque todos os objetos que são apreendidos pelos sentidos, pela razão ou a inteligência, diferem de tal modo entre si, de um a outro, que não há entre eles igualdade possível. Portanto a igualdade máxima, a que não apresenta diversidade e diferença em coisa alguma, está acima de toda inteligência⁵⁷

O que está acima de toda inteligência é o mesmo que está acima de toda a diversidade e toda discriminação, bem como de toda pluralidade e de toda diferença numérica. Assim sendo, o Máximo absoluto compreende todas as coisas, não há nele, então, nenhuma contradição, Nele o maior e menor coincidem. Dessas conclusões, Cusa tira a fórmula: “[...] o

⁵⁶ DELEUZE, 2009, p. 185.

⁵⁷ CUSA, Nicolau. *A doutra ignorância*. 2018, pp. 8/9.

máximo absoluto que é em ato o que tudo pode existir, como que há de maior, pela mesma razão é o que há de menor. ” O Máximo absoluto tem toda possibilidade de existência das coisas, tendo em vista que Nele está contido tudo o que no maior e no menor pode existir. Existe uma propriedade no máximo e no mínimo que possibilita sua relação com outro conceito fundamental para a construção da realidade em Cusa, que é Deus.

O máximo e o mínimo coincidem ao menos, porque são superlativos. O máximo é tão grande que qualquer grandeza que dermos o máximo sempre será o maior. O mínimo, por sua vez, é tão pequeno, por mais que pensemos em algo menor, ele sempre será menor. Desta maneira, eles coincidem porque são superlativos, a máxima grandeza e a máxima pequenez, coincidem, pois ambos são máximos. Deve-se notar, que não se trata de uma simples relação de palavras. O máximo e o mínimo estão ligados com a concepção de Deus e o universo. É por ele, que Deus se expressa por meio da proporção do universo, pelo máximo e pelo mínimo. Em Deus, o máximo e o mínimo coincidem, pois ele está acima de toda a oposição.

As oposições só existem nos objetos, isto devido ao fato deles admitirem um excedente e um excesso, no entanto, eles convêm com Máximo absoluto tendo em vista que ele está acima de toda oposição, de todo o número e de toda quantidade que exprime essa oposição.⁵⁸ A coincidência do máximo e do mínimo com o Máximo absoluto deve-se a um processo da inteligência, e não simplesmente por um jogo de palavras ou mesmo por dizer que são superlativos acima do número. Deve-se, então, restringir o máximo e o mínimo à quantidade. Diz Cusa, a quantidade grande é grande no máximo, bem como a quantidade pequena é pequena no máximo. Purificando o máximo e o mínimo da quantidade, e pela inteligência tirando o grande e o pequeno, o que resta é coincidência do máximo e do mínimo. Nesse sentido, o processo que permite essa passagem da coincidência do máximo e do mínimo e a eliminação do número se dá pelo fato de sairmos pela concepção do mundo das variações e diferenças.

Esta concepção é importante para entendermos o conceito de Deus para Cusa. A coincidência do máximo e do mínimo significa da mesma forma a unidade do máximo. Para isso, Cusa procura provar por meio da noção de número. O número é de tal forma que nunca poderá alcançar o infinito. Isso decorre, pois por mais que subamos na escala dos números sempre será possível pensarmos em um número maior, isto quer dizer, filosoficamente, a ascensão dos números é em ato coisa finita e enquanto potência é um outro número. Aqui deve-se a uma concepção particular de Cusa o fato que dentro desse movimento de ascensão dos

⁵⁸ CUSA, 2018, p. 284.

números estamos presos ao finito que nos leva a afirmar o máximo absoluto, uma grandeza que está acima do número.

Este máximo absoluto é o próprio Uno ou mesmo a Unidade. A unidade aqui não é o número, pois se fosse admitiria um excedente. A unidade, é de fato um absoluto, ela é a própria maximidade absoluta, nada lhe é oposto para Cusa: ela é o próprio Deus. O número, criado por nossas mentes, nos é apresentado como a forma de se conhecer o mundo e o seu ordenamento, das variações e pluralidades, em que vivemos pelo seu caráter de símbolo e das verdades divinas que cada coisa contém. É o único meio que a *Douta Ignorância* pode servir-se para alcançar este Deus incompreensível. Do mesmo modo que, o número vem dessa unidade absoluta e infinita a pluralidade também é oriunda da mesma unidade absoluta, sem ela tais coisas não poderiam existir.

É de Nicolau de Cusa, como ressalta Koyré, o mérito ou mesmo o crime de ter afirmado a infinidade do Universo, se afastando assim da concepção medieval do cosmo⁵⁹. Em uma carta de Descartes a Chanut, nos é relatado a questão de Cristina da Suécia: a dúvida relativa ao universo cuja extensão indefinida posto por Descartes o homem ainda pode ser o centro, conforme os dogmas da religião, onde a posição do homem foi dada por Deus quando criado o mundo.

Descartes evoca o Nicolau de Cusa como um dos que supuseram o mundo infinito, todavia, sem ser condenado pela igreja sobre essa posição. Tão cuidadoso como o próprio Cardeal, mesmo negando a finitude no mundo e sua limitação às esferas celestes, Descartes não afirma a infinidade positiva. Ambos evitaram a atribuição do qualitativo infinito ao universo, este, por seu turno, restrito a Deus e somente a Ele. O universo para o Cardeal de Cusa não é infinito (*infinitum*), em seu sentido positivo, e sim interminado (*interminantum*), querendo dizer que de fato não tem limites e que não se encerra nas esferas celestes e além disso que ele não está terminado em seus próprios constituintes e ele carece de precisão e determinação rigorosa⁶⁰.

Com isso, o universo nunca determinou o seu limite em seu sentido pleno do termo sendo então “interminado”. Mas a que se deve essa “interminação” do universo? Ora, por ser impreciso ele não pode ser objeto de uma ciência total e necessita, desta feita, limita-se a um conhecimento parcial e de conjecturas. É essa a característica parcial e relativa de nosso saber e a impossibilidade de formular uma concepção objetiva do universo que constitui uma das bases da *Douta ignorância*. Entendida como uma forma de reconhecermos os limites do

⁵⁹ KOYRÉ, 2006, p. 13.

⁶⁰ Ibidem.

pensamento racional e a recomendação de transcendê-lo. Como bem notou Koyré (2006, p 14), as acepções de Nicolau de Cusa acerca do universo não se voltam propriamente para uma crítica às teorias astronômicas ou mesmo cosmológicas de seu tempo e não apontam, em sua proposta filosófica, para uma revolução científica: o cardeal não é um predecessor de Copérnico. Todavia, isso não torna suas propostas menos interessantes.

O universo, mesmo que imperfeito e inadequado, pois desdobra-se na multiplicidade e separação é uma expressão ou desenvolvimento de Deus (*Explicatio*). O que em Deus se encontra numa unidade por complicação (*complicatio*). Esta unidade comporta as qualidades e as determinações diferentes e opostas ao ser. “Explicação” e “complicação” juntamente com os termos “envolvimento” e “desenvolvimento” integram um sistema de conceitos de uma tradição acusada de panteísta. Não sem razão “explicar” e “envolver” são os correlatos de termo expressão e os dois termos conjuntamente tornam a ideia de expressão mais precisa⁶¹.

Explicar é desenvolver e envolver é implicar. O par de termos não entram em contradição, antes apontam para dois aspectos da expressão. Se de um lado a expressão é uma explicação: que se explica pelo desenvolvimento daquilo que se exprime – manifestação do Uno no múltiplo. Por um outro lado, a expressão do múltiplo não se isenta do envolvimento do Uno. Esses conceitos são muito preciosos, eles permitem o elo indissociável entre o múltiplo e uno que em certo grau são a mesma coisa, expressa de maneira diferente. O Uno naquilo que foi exprimido ainda permanece envolvido de modo impresso naquilo que O desenvolve imanente a tudo que é expressão Dele. E, conseqüentemente, a expressão é também um envolvimento. Todavia, de um modo geral, a expressão envolve, implica o exprimido concomitante ao que explica e desenvolve.

Os termos implicação, explicação, envolvimento e desenvolvimento, sobretudo, por não se anularem e nem muito menos se oporem, remetem a um princípio sintetizador que é a *complicatio*. É o que o neoplatonismo recorre quando evoca a presença do múltiplo no Uno e do Uno no múltiplo. Deus é complicativo e as coisas explicam e implicam Deus, O envolve e O desenvolve. Deus, por sua vez, complica todas as coisas, sem, todavia, deixar que as coisas o explique e O desenvolva. É essa espécie de conjunto de noções, como um quebra cabeça e seus encaixes, que constitui a expressão e se caracteriza como um dos elementos primordiais do neoplatonismo cristão e judaico (2017, p.19). Todo ser concreto e singular representa Deus, e também conforme sua maneira particular e única O representa, de maneira diferente que

⁶¹ DELEUZE, 2017, p. 18.

fazem todos os outros seres ao contrair (*contractio*) a riqueza e a plenitude do universo, isto é, dado à sua própria individualidade⁶².

No capítulo II da *Douta ignorância* nos é mostrado como a doutrina da *complicatio-explicatio* é compreendida no que diz respeito à coincidência e à incompressibilidade. Segue da afirmativa que existe somente um máximo que coincide o mínimo, onde a diversidade explicada não se opõe à identidade complicante. É nesse sentido, que a identidade infinita deve ser pensada como a única complicação de tudo. Falando numa linguagem teológica, isso quer dizer que Deus é o que complica tudo porque de fato tudo está Nele. Assim como é o que tudo explica pelo fato que Ele está em tudo. Esse tipo de postura nos leva à conclusão responsável por considerar na filosofia cusana a existência de um panteísmo, acusação está afastada pelo próprio cardeal⁶³, ora seguindo suas consequências aparentemente não há distinção entre o criador e a criatura, pois “Deus está em tudo e tudo está Nele”.

Com efeito, tendo como fundamento a matemática, a concepção de Deus em Cusa ou mesmo o seu conceito de infinito compreende-se como a maximidade absoluta, não sendo medida e nem proporção, pois Ele é a unidade máxima que complica tudo. O máximo absoluto que em ato representa toda possibilidade possível dos seres, o infinito, por sua vez, não pressupõe nenhuma dualidade de excedente/excedido, mínimo e máximo tendo em vista que no máximo absoluto não há os opostos uma vez que eles se coincidem. O absoluto serve como termo de todas coisas não sendo limitado por nenhuma outra coisa. E, isto posto, como observou Koyré:

As concepções metafísicas e epistemológicas de Nicolau de Cusa, a sua concepção de coincidência dos opostos no absoluto que os absorve e os ultrapassa, assim como o conceito no correlativo da *Douta Ignorância* enquanto acto intelectual que capta esta relação que transcende o pensamento discursivo racional, prossegue e desenvolvem o paradigma dos paradoxos matemáticos implicados na infinitização de certas relações válidas para objetos finitos.⁶⁴

Da mesma forma, se entende que na geometria não temos nada mais oposto do que o reto e o curvo, todavia, sob a perspectiva de um círculo infinitamente grande a circunferência coincide com a tangente e no círculo infinitamente pequeno com o diâmetro. E ainda mais, nos dois casos, o centro perde a posição que o determina enquanto centro, única. Coincidindo com a circunferência, não estando até mesmo em lugar algum ou mesmo em todo o lado. O grande

⁶² KOYRE, 2006, p. 14.

⁶³ NETO, Jose Teixeira. *O Vocabulário filosófico-teológico de Nicolau de Cusa: Indicações para se pensar o uno e o múltiplo*. 74. Acesso em: 14/04/2022.

⁶⁴ KOYRÉ, 2006, p. 15.

e o pequeno, no entanto, são eles conceitos opostos, válidos apenas e de pleno sentido no campo da quantidade finita. Uma parte do domínio do finito, do ser relativo, onde não existe objetos de fato “grandes” ou “pequenos”, mas tão somente objetos maiores ou menores. Em relação ao infinito não podemos conceber nada que seja maior ou menor de qualquer coisa. O máximo absoluto e o infinito, assim como o mínimo absoluto e infinito não podem pertencer à série do grande e do pequeno, são exteriores aos tipos de grandes e por essa razão podem coincidir.

Com a dificuldade de explicar a natureza da maximidade absoluta se dá a dificuldade de se explicar como se enquadraria a infinitude e sua determinação que, em outras palavras, seria limitá-lo, por um termo em sua potência infinita⁶⁵. Cusa é atento a essa dificuldade de uma representação figurativa por essa razão nos dá exemplos retirados da matemática para tentar suprimir tal dificuldade. Por meio de três exemplos: a linha infinita que contém a reta, o triângulo, o círculo, e a esfera.

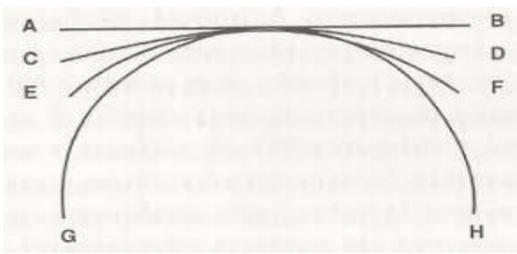


Figura I

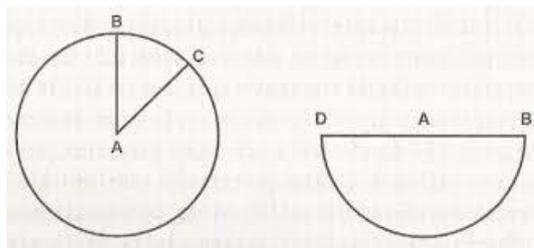


Figura II

À medida em que a curva GH, na Fig I, se torna infinita ela coincide com a retitude AB. No entanto, na Fig II, se a linha AB rodasse, sendo o ponto A imóvel até atingir C, formaria um triângulo ABC. Retornando ao ponto de partida, com isso formaria um círculo. Da mesma forma, permanecendo A imóvel e fazendo B girar até o ponto oposto de onde partiu, formaria com as linhas AB e AD o diâmetro de um semicírculo como se vê na Fig III. Com a rotação desse semicírculo surgia uma esfera. Com isso, segundo o cardeal de Cusa da mesma forma a linha infinita é a unidade de todas as figuras, a maximidade absoluta é a unidade de todas as oposições.

2.7 O infinito positivo

Dentre as epístolas que Spinoza trocava com os intelectuais da época e amigos de seu círculo há uma que ficou bastante conhecida pela relevância do seu conteúdo. Tal epístola

⁶⁵ BEZERRA, Marcio Roberto Soares. *O conceito de infinito em Spinoza* p. 30. Acesso em: 07/05/2022.

trata-se da questão do infinito, que se compreende pela epístola 12. Desta epístola existem duas versões em latim reconhecidas por Gebhardt as quais são variantes não muito significativas. A mais recorrente entre os tradutores trata-se da cópia feita por Leibniz. Ademais, a cópia original infelizmente em 1860 ficou perdida.⁶⁶ Com efeito, a presente epístola se detém em responder a questão feita por seu interlocutor e prefaciador do PCC Lodewij Meyer, qual seja, a posição de Spinoza acerca do infinito. No entanto, em seu outro texto, mais precisamente na *Ética*, é possível encontrarmos referências sobre o infinito ligadas profundamente com sua metafísica.

O problema do infinito é uma recorrente nos pensadores do XVII. Suas implicações constituem a base fundamental de um sistema filosófico; a forma como concebemos o infinito pode ser compreendida como uma absoluta negação da transcendência na medida em que não podemos afirmar uma existência fora do próprio infinito e que as coisas finitas só podem ser deduzidas com base nesse infinito⁶⁷. É também, sob a condição do infinito, que não podemos estabelecer um ponto fixo, exclusivo, como uma bússola para nortear qualquer noção da transcendência. A noção de infinito em Spinoza, encontra sua originalidade na forma como o autor a concebe, ou seja, como um infinito positivo ou que é o mesmo um infinito em ato. Em sua demonstração, Spinoza não deixa de recorrer aos conceitos fundamentais de sua metafísica.

O infinito enquanto positivo é entendido porque a onipotência de Deus sempre existiu em ato, por toda eternidade e por toda eternidade irá existir. No escólio da proposição 17 da EI, Spinoza critica a noção de onipotência de Deus, que mesmo concebendo Deus como sendo em ato sumamente inteligente, no entanto, não concebe que Deus possa fazer existir tudo o que Ele compreende em ato, pois se fosse, por conseguinte, Deus destruiria todo o seu poder (*Destruere putant*). Ora, segundo essa tese, caso Deus tivesse criado tudo que está em seu intelecto consequentemente não poderia criar nada mais. Todavia, para Spinoza, esta tese é incompatível com a onipotência de Deus. Segundo esta concepção, Deus só cria por uma vontade absoluta e indiferente a tudo. Indiferente a tudo, pois enquanto causa transcendente sua criação é ausente de seu criador.

Spinoza, por sua vez, considera que a onipotência de Deus, que é o mesmo que sua natureza infinita e potência, segue desde a eternidade e por toda a eternidade. Esta afirmativa se apoia na proposição 16 da EI que nos diz que da natureza divina se segue infinitas coisas e de infinitas maneiras, ou seja, tudo que pode ser abrangido sob um intelecto divino. Sua demonstração explica que tal propriedade é evidente se considerarmos que de uma definição dada de uma coisa o intelecto deve concluir um grande número de propriedades, as quais se

⁶⁶ ATILANO, 1988, p. 129.

⁶⁷ STERN, 2016, p. 36.

seguem necessariamente dessa definição. Ou seja, da própria essência ou natureza da coisa definida. O número de propriedades é dado conforme mais realidade ou perfeição a coisa exprime. Em outras palavras, quanto mais realidade e perfeição a essência e definição da coisa envolve mais propriedades a coisa contém. A natureza de Deus é infinita e Deus contém infinitos atributos cada qual infinito em seu gênero, os atributos, por sua vez, expressão em seu gênero infinitas coisas, tudo o que pode ser abrangido por um intelecto infinito de Deus.

O infinito para Spinoza não é entendido como o incompleto ou mesmo como o interminado. Trata-se do infinito atual e sendo atual, com efeito, ele não pode ser considerado sob uma análise indefinida, onde nunca teríamos termos últimos. Esses termos existem como o infinitamente pequeno e não podem ser apreendidos de maneira isolada, tal como uma unidade sem qualquer relação. À avista disto, só adquirem sentido quando concebidos sob relação ou mesmo em conjunto. Tais termos podem ser entendidos como termos evanescentes, onde sua pequenez é de tal forma que não concebemos uma figura ou uma grandeza. Por sua natureza, estão num constante processo de renovação e são de tal modo que variam de infinitas maneiras e graus⁶⁸. São variações de um processo na cadeia infinita das modificações de Deus, que mesmo com isso não alteram o aspecto final da natureza como um todo ou que é o mesmo a substância absolutamente infinita⁶⁹.

Na constituição de todas as coisas, temos Deus que as envolve e elas, por sua vez, são expressões da potência de Deus. Bem como as não existentes são compreendidas na ideia infinita de Deus (EIIP8Esc, SO2, p. 91)⁷⁰. A ideia das coisas singulares não existentes ou os modos não existentes devem ser compreendidos na ideia infinita de Deus (*Dei infinita idea*). A conhecida epístola 12 datada de 1663 é considerada como uma das mais importantes para os

⁶⁸ Cf “ Com efeito, tudo que mostrei até agora é absolutamente geral e se aplica tanto aos homens quanto aos outros indivíduos, os quais, ainda que em graus variados, são, entretanto, todos animados. Pois de qualquer coisa existe necessariamente a ideia em Deus” (EscP13EII, SO2, p. 96).

⁶⁹ Cf “Ademais, a infinitude, para Spinoza, não é finita nem indefinida. Mas o que implica tal afirmação? Implica que o infinito atual representa tanto os últimos termos quanto os termos últimos¹⁰³. Logo, é verdadeiro dizer que pelo fato de ser atual a infinitude não é passível de uma análise indefinida, na qual jamais haverá termos últimos. Tais termos existem sim e são tão infinitamente pequenos que não podem ser apreendidos de forma isolada como uma unidade, mas só adquirem sentido ou realidade quando considerados em seu conjunto. Por isso, esses termos são ditos também evanescentes, aos quais, devido a sua infinita pequenez, não cabe atribuir figura ou grandeza. Eles variam de infinitas maneiras em um constante processo de renovação, sem com isso alterar o aspecto final da natureza inteira. É impossível para eles, se pensados isoladamente, produzir a realidade tal qual ela se apresenta, do mesmo modo que uma única molécula não é suficiente para produzir água (para tanto, seria necessário o número de Avogadro, ou seja, 6,02 x 10²³ moléculas de água). Na completude de todos os seus termos constituintes, o todo (Deus ou substância) se mantém indivisível, contínuo e eternamente indissociável de suas partes” (BEZERRA, p.41).

⁷⁰ Como observa Deleuze, a ideia dos modos não existentes “ de nada carece e nada exige, mas é concebido no entendimento de Deus, como correlato da essência real” (DELEUZE, 2017, p. 212).

estudos spinozanos tendo como interlocutor Meyer. Nela Spinoza trabalha a questão do infinito seguindo a proposta já citada aqui da compreensão de um infinito positivo e atual.

Recebi de vós duas cartas, uma 11 de janeiro, que me foi reenviada por nosso amigo NN, outra de 26 de março, enviada a Leiden por um amigo desconhecido. Uma e outra me foram muito gratas, primeiramente porque fui informado por elas que vossos negócios iam inteiramente segundo vossos desejos e que pensáveis em mim com frequência. Agradeço-vos muitíssimo, além disso, por vossa benevolência e pelas marcas de consideração que me dais. Peço-vos acreditar que vos sou igualmente devotado e que, se a ocasião se apresentar, me esforçarei por demonstrá-lo enquanto minha frágeis forças o permitirem.

Para começar, me esforçarei em responder às questões trazidas nas cartas. Perguntais sobre a minha reflexão a respeito do infinito e eu a comunicarei de bom grado.⁷¹

No entanto, antes Spinoza expõe alguns conceitos fundamentais de sua metafísica, a saber, os conceitos de substância e modo. O problema do infinito se dá por uma questão de distinção: de distinguirmos o que só podemos conceber por meio do intelecto e não imaginar do que podemos representar pela imaginação. Com efeito, Spinoza já nos adianta que se trata de compreender um único infinito e distingui-lo das demais formas de infinito representados conforme os auxiliares da imaginação. A tese que Spinoza pretende demonstrar é: só existe um único infinito concebido por meio do nosso intelecto.

As distinções operam precisamente na incapacidade de não distinguirmos o que é infinito por uma consequência de sua natureza ou em virtude de sua definição e o que não tem limite por sua essência, mas em decorrência de sua causa. E ainda porque não distinguirmos o que é dito infinito por não ter limite e uma grandeza que suas partes não podem ser determinadas ou representadas por qualquer número mesmo que conhecemos o maior e o menor dos valores. Se tais distinções fossem plenamente compreendidas e levadas em consideração teríamos então dois infinitos: o infinito que não pode ser dividido em partes e qual, ao contrário, pode ser dividido em partes sem qualquer contradição. Tais soluções são sondadas não sem antes recorrer alguns conceitos fundamentais da metafísica spinozana e consideravelmente suas características intrínsecas. São eles o de substância e modo, sendo ressaltado as seguintes características dos conceitos supracitados:

Quanto à substância, eis que quero que considere, em primeiro lugar, que a existência pertence à essência, quer dizer que ela existe só por sua essência e definição [...] em segundo, o que decorre do primeiro, não existem várias

⁷¹ Ep12, SO4, p. 53.

substâncias de mesma natureza, mas uma única substância. Terceiro ponto, enfim, toda substância não pode ser concebida de modo outro a não ser como infinita.

Chamo de modos, por outro lado as afecções de uma substância, e sua definição não sendo aquela de uma substância, não pode envolver a existência. Eis por que embora os modos existam, podemos concebê-los como não existentes, de onde se segue que, se consideramos apenas a essência dos modos, e não a ordem de toda a natureza, não podemos concluir, pelo fato de existirem presentemente, que existirão na sequência ou que não existirão, que tenham ou não existido anteriormente⁷².

A existência dos modos se difere, portanto, da existência da substância e, com isso se segue a diferença entre eternidade e duração. Do conceito de eternidade dizemos pertencer a substância como uma fruição infinita da existência ou mesmo do ser e enquanto o conceito de duração cabe à existência dos modos. O problema se dá inicialmente de como realizamos a divisão das partes e consideramos o maior e o menor dentre as coisas. Ora, isso ocorre com frequência porque tomamos apenas a essência dos modos sem com isso considerarmos a ordem da natureza como um todo.

A falta de uma ordem, motivo de grandes confusões do filosofar. Pela falta da ordem fixamos conforme o nosso bel-prazer o maior e o menor e a divisão em partes – da duração e da existência. Pelo contrário, no que diz respeito à substância e à eternidade nem uma dessas operações são possíveis: o maior e o menor ou qualquer outra forma de concebê-las constituídas de partes. Isto que, porque tanto a substância como a eternidade não podem ser concebidas senão como infinita. É a mesma contradição se pensarmos a substância extensa como composta de partes. A tendência que nos leva a dividi-la, diz Spinoza, é a maneira como concebemos a grandeza ora como abstrata, ora como superficial, assim como nos é representada segundo a imaginação ou os sentidos.

Todavia, por meio do entendimento, percebida em si mesma, a grandeza seria considerada como infinita, única e indivisível. Desse processo de delimitar à vontade a duração e da grandeza, fora da substância, fazemos, por meio da abstração, o modo como decorre as coisas da eternidade e por esse processo retiramos o tempo e a medida. Esvaziada de qualquer relação com o entendimento, o tempo e a medida são auxiliares da imaginação. Devemos ter um pouco de cautela sobre essa afirmação, não se trata aqui de rebaixar esses auxiliares da imaginação, mas de pontuar a dificuldade que tais auxiliares podem nos trazer quando se tratando sobre a questão do infinito.

⁷² Ep12, SO4, pp.54/55.

O tempo nos auxilia na delimitação da duração, a medida, por sua vez, nos auxilia para delimitar a grandeza. Somos mais propensos a imaginar do que proceder pelo entendimento. Como observou Ericka Itokazu, o tempo configura-se, na filosofia spinozana, com a perda da razão, enclausurado no domínio da imaginação não podendo operar mais como legítimo auxiliar do intelecto. Assim, tal perda do estatuto ontológico do tempo, serve também aos outros auxiliares como medida e número não sendo mais conceitos que possam reivindicar seu acento⁷³. Destarte, estamos mais dispostos a imaginar e com mais facilidade fazer o quanto possível, abstraindo e separando da substância suas afecções e as repartindo em classe para melhor imaginarmos.

2.8 Modo, singularidade e parte da natureza: a constituição dos seres

Da natureza infinita e potência de Deus segue infinitas coisas de infinitas maneiras, dessas coisas temos a produção dos modos em Spinoza. Sobre a teoria dos modos repousa uma certa insuficiência em sua explicação, nos restando algumas passagens nas obras de Spinoza e os estudos dos comentadores. Acreditamos que além do conceito de modo, o conceito de singularidade e outros nos sirvam de grande importância para entendermos as questões posteriores no campo ético/político. Por modo entende-se uma afecção da substância absolutamente infinita, no caso dos seus atributos que são infinitos em seu gênero. Os modos podem ser tanto infinitos como finitos, sendo nomeados pelos comentadores de modo infinito imediato, modo infinito mediato e modo finito. Os modos também têm seu alcance enquanto expressão da substância e, nesse sentido, eles têm um certo grau de existência e intensidade enquanto expressão da natureza da substância.

O homem é uma parte da natureza e enquanto parte da natureza ele é constituído por dois modos dos atributos pensamento e extensão, os modos mente e corpo, é o que se compreende como dupla causalidade do homem. Nesse sentido ele é um modo finito que pode ser superado infinitamente por outros modos finitos, tendo em vista que não é causa de si e muito menos é uma substância. Segundo o estatuto dos modos, ele está determinado a agir e a operar de uma maneira certa e determinada. A teoria dos modos, a noção de singularidade e parte da natureza são noções chaves para entendermos algumas condições sólidas do homem no spinozismo e, sobretudo, a passagem do plano metafísico ao plano ético e político. Assim como a passagem do ser infinito ao ser finito, das relações extrínsecas do encadeamento das

⁷³ YTOKAZU, Ericka Marie. *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa*. Disponível em: www.teses.usp.br/teses/. Acesso em: 06/09/2022. 2009, p. 33.

séries causais na ordem comum da natureza às atividades pelas quais o infinito se expressa em suas partes⁷⁴.

No escólio da proposição 25 da EI, nos é dito: no mesmo sentido (*eo sensu*) que dizemos, em uma palavra (*ut verbo dicam*), que Deus é a causa de si (*causa sui*) também é dito (*ditor*) que Deus é causa de todas as coisas (*omnium rerum causa dicendus est*), pois conforme o corolário que se segue da mesma proposição, as coisas particulares (*res particulares*) que são as afecções da substância, que é o mesmo, os seus modos não são nada mais do que expressões definidas e determinadas dos atributos de Deus. Coisa particular, afecções, singularidade são outros nomes que podemos configurar os modos da substância. Todavia, como já mencionamos, para fins elucidativos, podemos nomear três tipos de modos no spinozismo: Modo infinito imediato, modo infinito mediato e modo finito.

Os modos infinitos imediatos e mediatos, compreende-se como a natureza naturada, efeitos dos atributos de Deus enquanto causa eterna, livre, infinita e necessária. Na proposição 23 da EI Spinoza explica que os modos que existem necessariamente e são infinitos devem seguir ou da natureza absoluta de algum atributo de Deus ou de algum atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e é infinita, ou seja, tais modos devem ser deduzidos de algum atributo enquanto exprimindo a infinitude e a necessidade. A natureza naturada é efeito infinito, eterno e imutável segundo a natureza de sua própria causa que são os seus atributos (P21EI, SO2, p. 69), os modos infinitos imediatos enquanto efeitos imanentes dos atributos.

Os atributos na qualidade de eternos e imutáveis, por sua natureza, têm como resultado um efeito imutável mediado que se exprime, possuindo as mesmas propriedades, mesmo não sendo de essência igual aos atributos, pois, caso fosse, esses efeitos seriam substâncias e não um modo. E o modo infinito imediato de maneira imediata produz o modo infinito mediato enquanto efeito do atributo, e sendo efeito do atributo possui as mesmas propriedades de sua causa, no entanto, não como sua expressão direta, mas como o resultado causal do modo infinito imediato. Os modos infinitos imediatos e mediatos compreende-se como efeito total, necessário e eterno da ação dos atributos de Deus, tanto em virtude da natureza dos atributos como causa absoluta quanto da natureza dos modos enquanto ser em outro (*in alio*) e concebido por outro⁷⁵.

⁷⁴ CHAUI, Marilena. *A ideia de parte da natureza em Espinosa*, Revista Discurso, Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37991>, Acesso em: 16/07/2022, p. 119.

⁷⁵ CHAUI, Marilena. *A ideia de parte da natureza em Espinosa*, Revista Discurso, Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37991>, Acesso em: 16/07/2022, p. 111.

Na epístola em resposta a Schuller (Ep. 64) nos é dito que o modo infinito imediato do atributo do pensamento compreende-se pelo intelecto absolutamente infinito e ainda, na mesma epístola, para o atributo extensão é a figura ou fisionomia do universo (*facies totius universi*) que em seu conjunto permanece sempre a mesma coisa mesmo que varie em uma infinidade de maneiras. No TIE, como observou Chauí⁷⁶, a série das coisas fixas e eternas (*res fixa et eternae*) é responsável por constituir a essência íntima das coisas segundo suas leis. Por essa razão, nada pode ser e nem ser concebido sem tais leis. Chauí entende que enquanto leis fixas e eternas os modos infinitos são universais concretos: são universais por ser o princípio geral constituinte e ordenador das coisas singulares; são concretos, tendo em vista que não são gêneros, entes da imaginação ou uma abstração, mas a ação ou mesmo atividade dos atributos.

Ao nível do conhecimento, os modos infinitos são responsáveis por formar as noções comuns, acessadas pelo segundo gênero do conhecimento (o racional), que são as relações necessárias entre as partes com o todo. Na extensão, os modos infinitos imediatos correspondem às leis de movimento e repouso, responsáveis por constituírem a essência singular dos modos finitos, ou seja, dos corpos singulares bem como também são responsáveis por constituírem a relação entre todos os corpos: todo corpo ora está em movimento, ora está em repouso. O modo infinito imediato do pensamento corresponde às leis eternas e necessárias do encadeamento e conexões das ideias que também constituem a essência dos modos finitos, tal como as mentes finitas.

Os modos infinitos imediatos no atributo pensamento são responsáveis pela constituição da essência de toda coisa singular sob a perceptiva da eternidade do intelecto absolutamente infinito de Deus, sua ideia ou mesmo da totalidade das ideias. Já os modos infinitos mediatos, constituem a totalidade das séries causais infinitas sob a perspectiva da duração, o que Chauí chama de mundo histórico social ou mundo da cultura (CHAUI, 1994). A compreensão dos modos infinitos e sua dedução nos auxilia em três grandes questões no spinozismo: (1) a passagem do absoluto ao finito sem cair na noção de criação por uma causa eminente, transitiva e transcendente, (2) garantir a comensurabilidade e incomensurabilidade entre o absoluto e o finito, isto é, os modos finitos têm a mesma essência de seus atributos, graças aos modos infinitos, mas também são incomensuráveis tendo em vista que eles têm Deus como causador de sua essência e existência, ou seja, eles (os modos finitos) não são substâncias, (3) que os modos finitos são parte dos modos infinitos mediatos e não do absoluto, pois do absoluto são efeito. Desta feita, os modos finitos se apresentam plenamente como

⁷⁶ CHAUI, Marilena. *A ideia de parte da natureza em Espinosa*, Revista Discurso, Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37991>, Acesso em: 16/07/2022, p. 112.

determinados, conforme a proposição 33 EI, sua essência é determinada pelos modos infinitos imediatos (EIP24, SO2, p. 67) e sua existência é determinada pelos modos infinitos mediatos (EIP29, SO2, p. 70) e ainda pela relação causal dos próprios modos finitos existentes (EIP28/36, SO2, pp. 69/77). Os modos infinitos são, então, às leis de produção e concatenação que determinam os modos finitos (CHAUI, 1994). Os modos finitos, por sua vez, são coisas singulares que percebemos no tempo e no espaço, tendo uma existência finita e determinada. Uma das suas características é que sua essência não envolve a existência, desse modo, podemos concluir que não podem existir e nem agir sem que sejam determinados por outras causas além deles mesmos⁷⁷.

2.9 O problema da superstição no apêndice da EI

Com efeito, tratamos no tópico anterior, sobre a questão dos modos para entendermos o que seria o homem na filosofia de Spinoza do ponto de vista ontológico. Basicamente, podemos dizer que o homem é um modo finito, sendo composto, na verdade, por dois modos: o modo finito mente e o modo finito corpo. Nesse sentido, enquanto modo finito o homem, por consequência, não é causa de si e está determinado por outro modo finito.

No entanto, além da teoria dos modos, como fonte interpretativa para entendermos o estatuto do homem no spinozismo é necessário também a compreensão da *condição humana*. Para isso, tomaremos como base dois conceitos fundamentais da *Ética*: superstição e servidão. Parece-nos que esses dois conceitos estão intimamente ligados, como veremos, o homem está propenso a abraçar a superstição da mesma forma que ele se encontra propenso à servidão. No entanto, a superstição tem um carácter sistêmico, no sentido de proporcionar uma forma de organização de um sistema de servidão sob a capa da religião. Iremos primeiramente tratar a superstição no Apêndice da EI e em outro momento sobre a servidão humana no prefácio da EIV.

Ao término da parte I da *Ética*, Spinoza acrescenta um Apêndice, sendo um Apêndice a natureza da questão central volta-se propriamente sobre a condição humana, uma vez que não se ocupa com questões fundamentalmente metafísicas e sua dedução é feito conforme a disposição que os homens estão habituados a abraçar a superstição. Para explicar tal condição do homem, Spinoza demonstra a causa de todos os preconceitos fundado em um único – o finalismo. No entanto, essa questão não é reservada apenas ao Apêndice, ela é presente

⁷⁷ FRAGOSO, *Consideração acerca da teoria dos modos na Ética de Spinoza*. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/seminasoc/article/view/3872>, Acesso em: 05/12/2022, p.2.

em outros momentos da EI, pontualmente nos escólios das proposições da EI. O primeiro registro do problema encontra-se na P8 da EI; acrescida de dois escólios, após a demonstração, o primeiro escólio explica que a natureza da substância pertence ao existir como infinita e não como finita. E o segundo escólio⁷⁸, como um apêndice, expõe sobre as substâncias⁷⁹ constituídas por seus atributos, esta proposição, por sua vez, retoma a demonstração da proposição 7.

A causa dessa retomada é o fato da dificuldade da compreensão da P7 por partes daqueles que julgam as coisas confusamente e não estão habituados a conhecer pelas causas primeiras que “Uma substância não pode ser produzida por outra coisa. Ela será, portanto, causa de si mesma, isto é (DemP7EI, SO2, p. 49) ” e “a sua essência necessariamente envolve sua existência, ou seja, a sua natureza pertence ao existir”. (DemP7EI, SO2, p. 49). Todavia, adverte Spinoza, se os homens prestassem atenção à natureza da substância não teriam a mínima dúvida da proposição 7 e a conceberiam como um axioma e seria enumerada como uma noção comum. E com isso, entenderiam o que é a substância e suas modificações.

A substância é aquilo que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece de outro (DefEI, SO2, p. 45). E o modo é aquilo que existe em outra coisa por meio da qual é concebido (DefEI, SO2, p. 45). Daí entendermos que podemos ter ideias dos modos não existentes, pois embora não existam em ato, fora do intelecto sua essência está compreendida em outra coisa pela qual é concebida. Enquanto que a verdade da substância não está senão nela mesma, pois ela é concebida por si.

As ideias confusas sobre as substâncias podem ocorrer por diversas formas, como por exemplo: quem tendo uma ideia verdadeira e, portanto, clara e distinta de uma substância, no entanto, tem dúvida de sua existência. A substância existe necessariamente, pois sendo causa de si (*causa sui*) sua essência envolve sua existência (EIDef1, SO2, p. 45). E ainda conforme a própria definição de substância: entende-se aquilo que existe em si mesmo e por meio de si mesmo é concebida (EIDef3, SO2, p. 45). Dessa maneira, dizer que tem uma ideia verdadeira, mas tem suspeita que possa ser falsa seria como dizer que uma substância possa ser criada, e com isso afirmar ao mesmo tempo que uma ideia falsa se torne verdadeira. Para não incorremos nesses erros é necessário afirmamos que assim como a existência de uma substância sua essência é uma verdade eterna. O esforço de Spinoza com essas proposições é a de demonstrar

⁷⁸ GUEROULT, 1997, p. 133.

⁷⁹ A demonstração da existência de uma única substância só será feita no final do escólio 2 da referida proposição. Cf. “Disso podemos concluir, dizendo de outra maneira, que não existe senão uma única substância de mesma natureza, afirmação que julguei valer a pena demonstrar aqui” (EscP8EI). Até então Spinoza ainda se refere às substâncias.

a unicidade da substância sob a perspectiva do método sintético, ou seja, da ideia da totalidade para se chegar às partes. No entanto, aquele que não observa a ordem correta do filosofar pode cair no erro súbito.

Na proposição 10, Spinoza retoma também tal questão. O problema agora remonta aos atributos que para Spinoza devem ser concebidos por si só. A confusão sobre essa afirmativa é a de que, sendo eles concebidos por si só seriam entes independentes, logo, não constituiriam a essência da substância una. Remetendo a demonstração da proposição 10, ela se detém a explicar a prova de Deus como o princípio de causalidade, onde para cada coisa existente na natureza deve-se indicar a causa ou razão do seu existir ou não existir.

O Spinoza faz referência, mais uma vez, ao hábito daqueles que não estão acostumados a conhecer pelas causas: “muitos, entretanto, poderão talvez não ver facilmente a evidência dessa demonstração, por que estão acostumados a considerar somente aquelas coisas que decorrem de causas exteriores.” (EscP11EI, SO2, p. 54)⁸⁰. Neste escólio, teremos a primeira citação da palavra preconceito pontuada com o objetivo de livrar o seu entendimento dos preceitos⁸¹. Na proposição 15, Spinoza se refere aqueles que inventam Deus à semelhança do homem como constituído por uma mente e um corpo e sujeitado às paixões. A proposição 17 diz respeito à atribuição de Deus como causa livre, porque Deus pode, conforme pensam de acordo com o seu preconceito, fazer com que as coisas se realizem ou não. Ou seja, mesmo estando em seu poder ele pode escolher realizá-las ou não.

Com isso, vemos que tal preocupação é suscitada em quase todo o momento nos escólios da EI, principalmente nas teses mais “polêmicas” e de difícil compreensão devido à falta da ordem correta do filosofar. Sua preocupação tem como fio condutor os preconceitos dos homens que se fundam no hábito de conhecer pelas causas finais, pois não observaram a ordem correta do filosofar. Para tanto, o Apêndice da EI nos suscita pensar tal questão não como secundária.

As suas constantes retomadas e um progressivo aprofundamento implicam numa grande preocupação que no percurso da *Ética* Spinoza sempre teve a cautela de mencioná-las como aquilo que poderia comprometer a compreensão de suas teses “[...] sempre que tive a oportunidade, preoquei-me em afastar os preconceitos que poderiam impedir que minhas demonstrações fossem compreendidas” (AEI, SO2, p. 77). Entretanto, dado a natureza grave da questão ela não poderia ficar limitada aos escólios saltados de uma proposição a outra era

⁸⁰ “Multi tamen forsan non facilè hujus demonstrationis evidentiã videre poterunt, quia assueti sunt, eas solummodò res contemplari, quae facilè existunt”

⁸¹ *Praejudiciis liberentur.* (EscP11EI, SO2, p. 54).

necessário um exame mais extenso e determinar sua causa, pois “[...] como ainda não restam poucos preconceitos que também poderiam, e podem impedir, e muito, que se compreenda a concatenação das coisas tal como expliquei, pensei que valeria apenas submetê-los aqui ao escrutínio da razão” (AEI, SO2, p. 77).

O Apêndice não tem somente a preocupação de expor os erros que os homens caem por não estarem habituados a ordem correta do filosofar, mas também tem o papel fundamental de denúncia e alerta ao poder teológico que a todo o momento procura instaurar-se tendo em vista a condição em que os homens estão naturalmente dispostos a abraçar a superstição e a servidão, e a ridicularizar ou difamar de ímpio ou herege àqueles que buscam explicar como um sábio os fenômenos que até então eram reservados aos milagres ou ao asilo da ignorância. O Apêndice da EI, pode ser entendido como um alerta a essa condição que os homens estão propensos a tomarem as coisas segundo as causas finais e a instauração do poder teológico. Esse mecanismo de poder é suprimido na medida em que os alicerces da ignorância são abolidos, e um dos principais alicerces é a superstição aliada ao desejo de servir.

Spinoza no Apêndice da EI trata a origem dos preconceitos. Como vimos, o autor a todo o momento retoma tal questão com o intuito de chamar atenção do leitor para que o mesmo não incorra na má interpretação de sua filosofia. O referido Apêndice se segue da proposição 36 como conclusão da parte I da *Ética*, seu papel é demonstrar a causa do preconceito fundamental - o finalismo. Esse preconceito, criará profundas raízes na mente humana e desencadeará em um dos preconceitos mais complexos, qual seja, o da superstição. Estabelecendo sua origem e como os homens estão naturalmente predispostos a abraçá-lo, Spinoza pretende mostrar sua falsidade, e como dele se originam os preconceitos sobre bem e mal, mérito e pecado, louvor e desaprovação, ordenação e confusão, beleza e feiura, e outros do mesmo gênero.

É importante notarmos a natureza dessa questão e o procedimento adotado por Spinoza ao tratá-la. Há outra escrita da *Ética*, traçada fora da ordem geométrica e é segundo ela que está inserido o problema da superstição. Ora tal questão só poderia ser trabalhada no Apêndice da EI, e não segundo as proposições e demonstrações; porque “esse não é o lugar de deduzir da mente humana” (AEI, SO2, p.). Não sendo deduzido da mente humana seu exame partirá da *condição humana*⁸². Tal condição trata-se daquela que os homens estão naturalmente dispostos como ignorantes das causas e de si mesmos. Esse é um dado que para Spinoza é

⁸² Esse estado é compreendido como o mais habitual. Onde a ordem comum da natureza é predominante, nesse sentido ele se assemelha com o estado de servidão, onde as ações são determinadas conforme os caprichos da fortuna que arrastam o homem para direções contrárias.

conhecido por todos, por isso a não necessidade de demonstrá-lo. A condição dos homens é um dado empírico e histórico.

O estudo dos preconceitos, como notou Homero Santiago⁸³, é chave para entendermos o racionalismo spinozano em seu caráter absoluto e nos explica porque uma filosofia que se propõe conduzir-se no limite da razão se interessa pelo seu contraditório, o irracional, a imaginação, as paixões, a superstição, a servidão humana, o erro etc. Estamos de frente de uma das grandes inovações do spinozismo que tem como intuito banir do âmbito investigativo o julgamento moral do mundo. Com efeito, a razão aqui não tem o estatuto de poder tudo, mas antes o que Spinoza está nos dizendo é que não há na realidade nada que fuja dela mesma, em outras palavras, tudo é explicado segundo as leis necessárias que rege o universo (SANTIAGO, 2011).

Tal posição é garantida graças ao método geométrico que possibilitará Spinoza compreender os afetos e a força da capacidade de compreendê-los e não os julgar. “[...] não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las”⁸⁴. Os afetos, assim como os efeitos da natureza, têm causas determinadas sua cognoscibilidade. Com efeito, as paixões humanas têm propriedades as quais nos possibilita entendermos suas causas precisas. Com isso. Spinoza os considera como se fosse uma questão de linhas, superfícies ou corpos:

Tratarei, assim, da natureza e da virtude dos afetos, bem como da potência da mente sobre eles, por meio do mesmo método pelo qual tratei nas partes anteriores, de Deus e da mente. E considerarei as ações e os apetites humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos⁸⁵.

Com efeito, o exame desses preconceitos não será feito no plural “os preconceitos”, mas no singular. Um único, pois dele que surgirão todos os outros. Trata-se de explicar a gênese dos preconceitos ou determinar a causa de todos, que em termos spinozanos é explicar o caráter positivo dos preconceitos. Essa positividade se dá pelo fato da estrutura do Deus imanente spinozano, no qual nada foge à realidade, e por isso a superstição é explicada por causas e determinações da substância única que é Deus, e não de uma dicotomia de verdadeiro e do falso. Nas palavras de Santiago:

Não vai se tratar de opor ao preconceito uma verdade qualquer: a razão diz isso, o preconceito diz outra coisa, logo o preceito é falso. Não. Vai se tratar

⁸³ SANTIAGO, 2011, p. 113.

⁸⁴ TPcapI§6.

⁸⁵ De affectuum itaque natura et viribus ac mentis in eosdem potentia eadem methodo agam quam in praecedentibus de Deo et mente egi, et humanas actiones atque appetitus considerabo perinde, ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset (PrefEIIII, SO2, p. 138).

de justamente restituir ao preconceito a sua positividade, numa operação tão coerente com os preconceitos metódicos estipulados quanto ardiloso e eficaz.⁸⁶

Com isso, Spinoza inicia o Apêndice com as conclusões tiradas ao longo da EI que são: A natureza de Deus e suas propriedades, que Ele existe necessariamente, que é único, que age segundo a necessidade de sua própria natureza sem ser constrangido por nada e por ninguém, que é causa livre de todas as coisas as quais dependem Dele para existir e operar, por fim que todas as coisas são determinadas por Deus de sorte que não há nada que escape à sua potência absoluta⁸⁷. Spinoza parte da seguinte afirmação para defini-lo:

[...] que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto⁸⁸.

Num primeiro momento, Spinoza apresenta o finalismo no mundo, ou seja, já exteriorização nas coisas, mais precisamente em Deus, no entanto ainda não temos a causa desse finalismo e a razão dos homens pressupor em geral que todas as coisas agem conforme um fim previsto. Só no segundo momento da explicação Spinoza diz o porquê desse finalismo. Para definir o finalismo Spinoza parte da seguinte afirmativa: “[...] que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disso consciente.” (AEI, SO2, p. 78). Como podemos ver há duas características sedimentando essa condição as quais vale muito a pena investigarmos seus desdobramentos. A primeira, a de que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas (a ignorância nativa). A segunda: a do apetite de buscar o que é útil e sendo o homem cômico disso, esta requer uma maior atenção. Para explicar essa característica, nos deteremos um pouco sobre o conceito de *conatus* na medida em que sua exposição nos ajuda a explicar por que os homens têm apetite de buscar o que lhes é útil.

É necessário construirmos, de maneira breve, a vida afetiva dos indivíduos para entenderemos a naturalidade da superstição. Já explicamos, de maneira muito sucinta o que é o

⁸⁶ SA NTIAGO. 2011, p. 117.

⁸⁷ Conforme Guerault (1997) esse processo se assemelha ao procedimento de Descartes na primeira Meditação onde são postas as ideias que podem levar ao erro. Descartes explica que, grande parte dos erros são oriundos da vida ordinária marcada pela presença do sensível que a todo o momento nos faz incorrer na falsidade. Esse estado se assemelha a um escravo que goza de uma liberdade imaginária. E que quando, por algum motivo, começa a suspeitar que sua liberdade não passa de um sonho. Temendo acordar insiste nessas ilusões agradáveis, para que possa ser, durante mais tempo enganado (DESCARTES, 2010).

⁸⁸ Suppont homines, ommnes res naturales ut ipsos propter finem agere imo ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem difigere, pro certo statuunt (dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret (AEI, SO2, p. 78).

conatus, no entanto, não explicamos o suficiente para a questão que ora apresentamos. Como já foi exposto, o homem é parte da substância, expressão de dois dos seus infinitos atributos os modos mente e corpo. A mente tem a potência de ter ideias do seu corpo e o corpo tem sua característica de estar em movimento ou em repouso. Na relação com os outros corpos temos o acaso dos encontros (*occursus*)⁸⁹ no qual a mente forma ideias desses encontros ou afecções produzindo os afetos (*affectus*), em outro momento iremos definir o conceito de afeto, por ora iremos nos deter ao conceito de desejo.

O conceito de *conatus* é exposto da proposição 6 a 9 da EIII. Onde se designa que cada coisa singular se esforça tanto quanto pode em perseverar em seu ser. No entanto, como todos as coisas singulares são expressões Deus de uma maneira definida e determinada, nessa medida são também expressões da potência infinita de Deus. Com isso, temos a primeira consequência: não sendo da coisa singular o seu *conatus* tão pouco pode ser destruída por si mesma (DemP6EIII). Esse *conatus* trata-se da essência atual de cada ser. Seguindo a sequência de proposição dedicada ao conceito de *conatus* encontramos no escólio da proposição 9, a definição de desejo (*cupiditas*). O desejo é a consciência que temos do apetite. Ele é a própria essência do homem enquanto é determinado a fazer algo por uma afecção (Definição 1 dos afetos EIII). Spinoza define desejo como causa final.

Quanto à causa que chamam final, não se trata senão do próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa primeira de alguma coisa. Por exemplo, quando dizemos que a causa final desta ou daquela casa foi a habitação, certamente não devemos compreender, por isso, senão que um homem, por ter imaginado as vantagens da vida doméstica, teve o apetite de construir uma casa. É por isso que a habitação, enquanto considerada como uma causa final, nada mais é do que este apetite singular, que, na realidade, é uma causa eficiente, mas que é considerada como primeira, porque, em geral, os homens desconhecem as causas de seus apetites⁹⁰.

⁸⁹ O termo *occursus* no latim, traduzido por *encontro* no português, é de uma significação muito importante na *Ética* de Spinoza. Por sermos um modo finito não temos como dar conta da rede causal que rege o universo, de modo que estamos sujeitados aos encontros fortuitos (*Fortuitus occursus*). Chauí explica que o termo encontro fortuitos designa-se por uma série de causas independentes. Nesse sentido, o contingente não são acontecimentos sem causa (CHAUÍ, 2011, p. 121). Por sua vez, Deleuze, afirma que Spinoza utiliza o termo *occursu* somente uma vez: “Uma vez, somente uma vez, Spinoza emprega uma palavra latina que é muito estranha, mas muito importante, que é *occursus*. Literalmente é “encontro” (DELEUZE, 2019, p. 46). No entanto verificamos que incidência o termo *occursu* acontece duas vezes na *Ética*; EscEIIIP29, SO2, p 114 “*fortuito occursu*” e no EscEIIIP49, SO2, p. “*corporum occursu*”.

⁹⁰ Causa autem, quae finalis dicitur, nihil est praeter ipsum humanum appetitum, quatenus is alicuius rei veluti principium seu casa primaria consideratur. Ex. gr. Cum dicimus habitationem causam fuisse finalem huius aut alius domus, nihil tum sane intelligimus est, appetitum habuit aedificandi domum. Quare habitatio, quatenus ut finalis causa est efficiens, quae ut prima considerantur, quia homines suorum appetituum causas communiter ignorant (PrefEIV, SO2, p. 207).

Com isso, chegamos a um ponto importante sobre a questão do desejo, não existe na natureza uma causa final, ela é na verdade o asilo da ignorância. Um mecanismo que usamos para suprir nossa ignorância perante a ordem causal que rege o mundo, pois quando acontece algo que foge do nosso conhecimento recorremos à causa final para explicar o que até então não se tinha explicação. Nesse sentido, como vimos na referida citação, o desejo é uma causa eficiente e não final, porque os homens ignoram as causas de seus apetites.

No entanto, como podemos determinar o desejo enquanto causa eficiente? Não julgamos uma coisa boa porque a apeteçemos, mas apeteçemos porque ela é uma coisa boa (EscP9EIII). O julgamento de alguma coisa não determina o desejo, ela é antes determinada pelo desejo. Assim, qual a razão de invertermos o processo e ignorarmos o desejo enquanto causalidade eficiente, e tornar o desejado em si externamente e anterior ao ato de desejar? Esquecendo a singularidade de cada desejo, onde cada qual inventa, conforme o seu desejo, seu objeto (CHAUÍ. 2011, p. 63).

A ignorância nativa juntamente com a busca daquilo que apeteçemos nos permite formular o quadro: apeteçemos, entretanto, desconsideramos as causas que determinam o nosso apetecer. Temos a consciência da tendência para realizar uma ação e daquilo a qual tendemos, mas não sabemos a causa que nos faz tender (SANTIAGO, 2011, p. 123). Essa região do não sabido marcada pela ignorância e desejo delimita a condição fundamental do homem, a do inconsciente das causas, que será o ponto preciso que erguerá a superstição. É desse princípio que temos a definição de livre arbítrio no Apêndice: “[...] por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se creem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as ignoram”. (AEI, SO2, p. 78)⁹¹.

Deleuze⁹², afirma sobre a filosofia de Spinoza⁹³ que há três teses práticas que a fizeram objeto de escândalo. Deleuze, valendo-se dessas teses, diz o que é realmente o spinozismo. Essas teses significam a tríplice denúncia: a da “consciência”, dos “valores”, e das “paixões tristes”. Dentre estas, podemos analisar aquela que nos interessa para entendermos a questão da superstição. Segundo Deleuze, em Spinoza, temos a valorização da consciência em proveito do pensamento. Essa afirmativa é compreendida pela clássica afirmação spinozana “Não sabemos o que pode um corpo”, pois como o autor diz: “falamos da consciência e de seus

⁹¹ Quò homines, se libero esse, opinetur, quandoquidem suarum volitionum, sique appetitùs sunt conscii. & de causi, à quibus diponuntur ad appetendum, & volendum, quia earum sunt ignari, nec per somnium cogitant.

⁹² DELEUZE, 2002, p. 23.

⁹³ Sobre o uso da expressão “*nec per somnium*” que endossa a tese da aproximação da língua que possivelmente Spinoza pensava e falava: “Para Joaquim de Carvalho o idioma que Spinoza utilizava na elaboração do seu pensamento era o português. Seu principal argumento para esta afirmativa é a anomalia que acarreta o uso da expressão *nec per somnium cogitant* nas obras do filósofo holandês” (FRAGOSO, Joaquim de Carvalho: Spinoza pensava em português, p. 10).

decretos, da vontade e de seus efeitos, dos mil meios de mover o corpo, de dominar o corpo e as paixões, mas nós nem sequer sabemos de que é capaz um corpo.” (EscP2EIII, SO2, p. 87). Ora, essa inconsciência é entendida na forma do paralelismo.

No escólio 2 da EIII, Spinoza expõe que um corpo não determina a mente e nem a mente determina o corpo. Essa proposição reafirma a simultaneidade (*simul*) da ordem corporal e do pensamento que já foram postos no escólio na P7EII, (Onde temos que a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas). Além de procurar rebater algumas teses vigentes acerca dos decretos da mente sobre o corpo, assim como da vontade que o determina. Parte desses grandes erros dá-se pela ignorância que temos do corpo. Por isso Deleuze afirma que Spinoza convida-nos a tomar o corpo como modelo. No entanto, ressalta que isto não implica na desvalorização do pensamento em relação à extensão, mas na desvalorização da consciência em prol do pensamento. Isso significa a descoberta do inconsciente e do inconsciente do pensamento que está relacionado com o desconhecimento do que pode um corpo (DELEUZE, 2002, p. 25).

A consciência é o lugar da ilusão, como afirma Spinoza, é um sonho de olhos abertos. Isso acontece porque nossa mente naturalmente está disposta a recolher para si somente os efeitos e ignorar as causas. Deleuze explica a ordem das causas daquilo que determina o princípio de aumento e diminuição de potência definido como relação característica de cada coisa. Ideia e corpo serão compreendidos sob sua relação característica, cada corpo na extensão e cada ideia no pensamento. A relação característica de cada parte pode tanto subsumir-se quanto também agregar-se a outras e compor um todo mais potente que antes.

Com efeito, seguindo uma leitura deleuziana, de cada coisa deve-se compreender suas leis de composição, ou seja, aquilo que lhe compõe e o que lhe decompõe. Pois, há na natureza uma ordem de causas que consiste nessas leis de composição e decomposição que toma a natureza em toda a sua plenitude, nada escapa a essa ordem. O que acontece a nós enquanto seres inconscientes dessa ordem causal? Como já explicamos, só recolhemos os efeitos dessas leis de composição e decomposição. Quando encontramos um corpo que se compõe com o nosso sentimento alegria, da mesma forma quando uma ideia se encontra com a mente ela alegra-se, pois, até mesmo uma ideia em nossa mente são composições. De uma maneira inversa, quando um corpo ou uma ideia tira-nos da nossa relação característica, entramos em outra relação que não é mais a nossa. Vejamos o exemplo da ingestão do veneno arsênico dado por Deleuze:

Quando eu sou envenenado é que o corpo arsênico induziu as partes do meu corpo a entrar sob uma outra relação, diferente da relação que me caracteriza. Nesse momento, as partes do meu corpo entram sob uma nova relação

induzida pelo arsênico, que se compõem perfeitamente com o arsênico; o arsênico está feliz por si nutre de mim. O arsênico experimenta uma paixão alegre pois, como diz bem Spinoza, todo corpo tem uma alma. Então o arsênico está alegre; eu, evidentemente não estou. Ele induziu as partes do meu corpo a entrar sob uma relação que se compõe com a sua, arsênico. Eu estou triste, eu vou em direção a morte.⁹⁴

Nessa medida, estamos no campo da passividade. Para que possamos ser mais ativos é necessário conhecermos a relação característica do nosso corpo mesmo que estejamos naturalmente dispostos a conhecer os efeitos.

Desconhecemos a potência do corpo por várias razões. Não conhecemos todas as funções do corpo e sua capacidade enquanto natureza corpórea, apenas segundo a ilusão dos decretos da mente, isto é, não sabemos o que o corpo pode enquanto isolado da mente. Ora, como já foi ressaltado, o corpo pertence ao atributo extensão que é concebido por si, porque um atributo não determina outro mesmo sendo expressão da mesma substância. Logo, o corpo também não depende da mente e nem a mente do corpo. Eles são expressões de uma mesma coisa, que ora se expressa como natureza corpórea e ora se expressa como natureza pensante.

Quando Spinoza afirma que não sabemos o que pode um corpo, é porque o corpo no decorrer da tradição sempre foi vinculado sob os decretos da mente. Ainda mais numa tradição teológica que toma o livre arbítrio da vontade como forma da vontade sobrepor aos desejos, que quase sempre estava vinculado somente ao corpo. Corpo e desejo são as grandes fontes do pecado e do erro, daí a necessidade de controlá-los de alguma forma. Mas não para Spinoza que, no século XVII, insiste na questão: o que o corpo somente segundo as leis de sua própria natureza é capaz de realizar? Spinoza afirma, aqueles que ignoram a capacidade do corpo são os que dizem que as ações do corpo dependem dos decretos da mente. O que não explica se observarmos a capacidade dos animais que em muitos aspectos superam o corpo humano, ou seja, isso só confirma nossa ignorância do corpo.

E, nesse sentido, Spinoza diz que o corpo, segundo as leis de sua própria natureza, supera a mente. Corpo e mente são entendidos sob a perspectiva do paralelismo, onde não há uma supremacia de um modo sobre outro, e por isso não podemos concluir que hajam maneiras pelas quais a mente possa mover o corpo. Por essa afirmativa, imediatamente surge à questão: o que nos faz agir ou padecer? Já que não depende da vontade assim como do decreto da mente em mandar o corpo agir ou padecer. Em outras palavras, na perspectiva spinozana, quais são as causas que determinam a servidão humana?

⁹⁴ DELEUZE. 2009, p. 45.

2.10 O desconhecimento da potência do corpo e o império da vontade

Por essa razão, muitos pensam só fazerem livremente coisas que precisam de pouco engajamento. Isso porque a ordem do apetite depende da ordem das afecções do corpo e, portanto, apeteçemos aquilo que mais nos afeta. Assim, quem tem o apetite por ser livre tem naquilo que acredita realizar com mais facilidade. O esforço consiste, pois, em coisas que facilmente lembramos e, conseqüentemente, em tanto mais outras que dependem da primeira (a ilusão do apetite da coisa que é facilmente lembrada por outra). O fato é que por termos apetites por aquilo que nos afeta com mais facilidade, que também estamos sujeitos aos afetos contrários. Quais sejam: os que põe no estado de contradição de ver o melhor e fazer o pior. Esses exemplos, explica Spinoza, mostra o quanto os homens, muitas vezes, pensam que ao realizarem algo o fazem por sua livre vontade, mas, o pensar e o calar, e a própria capacidade de regular os apetites não estão sob os seus poderes.

Com efeito, se constrói os julgamentos da criancinha (*infans*) que acredita apetece de maneira livre o leite, um menino furioso (*puer iratus*) que pensa na sua vingança, o intimidado que tende a fuga. E, o homem embriagado (*ebrius*), que acredita que é pela livre decisão da sua mente que fala daquilo que mais tarde tem arrependimento (EscP2EIII, SO2, p. 143). Esses casos, e tantos outros, ditos como se fossem expressões da livre decisão da mente, na verdade, são frutos da incapacidade do homem de conter seus impulsos, e não provém dos decretos da mente sobre o corpo. Assim como no finalismo, cada qual busca aquilo que lhe apetece, mas desconhece a razão que o faz apetece. Esses exemplos são explicados sob o mesmo princípio de não conhecermos a causa a qual nos determina a agir, e mostra que as decisões da mente são na verdade os próprios apetites humanos, que variam conforme a disposição de cada corpo singular. Cada um regula as coisas de acordo com sua própria disposição.

Desejo e ignorância criam o livre arbítrio, entendido como um ente próprio com suas determinações, para além do próprio movimento de ação. O que em outro momento era *tender para* agora se torna liberdade. E o *algo* a que se tende dá lugar para fim ou causa final de uma tendência (SANTIAGO, 2011). E por meio dessa condição, de agir sempre conforme um fim, que os homens passam a ansiar por conhecer as causas finais das coisas e das ações, e somente tem o sossego quando conhecem as causas finais de tais coisas. O termo ansiar ou expectativa tem grandes repercussões sobre essa questão na filosofia de Spinoza. Ora, quando descobrimos o fim de tal ação, ficamos quietos. No entanto, como quase sempre não conhecemos as causas de uma ação ficamos na inquietação ou na ânsia.

E para se livrar desse estado de inquietação, os homens projetam suas inclinações finalistas às coisas do mundo, é aquilo que Santiago chama de *projeção por semelhança* (2011, p.127). Não sabendo das causas pelas quais o mundo foi feito, ou seja, na ânsia de conhecer as causas finais os homens só podem voltar-se para eles mesmos e pensarem no que os levaram a realizar tal ação: “os olhos para ver, os dentes para mastigar” (AEI, SO2, p 78.). Refletem sobre os fins de si mesmos, depois projetam nas coisas do mundo, para então passarem a julgá-las segundo as suas próprias inclinações. Há aqui um movimento interessante e de suma importância para entendermos a evolução projetista do finalismo.

Para entendermos isso temos que nos deter na seguinte questão: o apetite é sempre tendência para, exterior ao sujeito. E pela definição de desejo como consciência do apetite, ou seja, consciência do objeto para o qual tendemos. Entretanto, temos o novo elemento o de “conversão para si e reflexão sobre os próprios fins” que por sua vez julga o mundo externo conforme seus fins próprios. Esse caráter do finalismo que permitirá a constituição de um novo solo do sujeito ou, em outras palavras, na própria constituição do sujeito enquanto subjetividade. Santiago chama de constituição da interioridade particular do homem livre que conforme sua subjetividade estabelece fazer suas ações para além de qualquer determinação:

[...] interioridade particular que é aquela do homem livre, lá onde ele com seus botões decide fazer isso ou aquilo livremente, a despeito de toda as determinações em contrário que possa existir; já não há mais apenas consciência (conhecimento, percepção) de um querer, não há só um desejo, parece despontar aí uma *consciência* algo substantiva que vou projetar sobre os outros homens – se eu tenho isso por que os outros não teriam? Ademais, dou início a um processo de comparação entre os meus atos e os de outrem, sempre que descubro uma similitude entre minhas ações e as de outrem: em determinada situação, agi de tal maneira e de tal maneira em vista de tais razões.⁹⁵

Essa interioridade pensada em sua forma de coletividade será o fundamento do moralismo, na medida em que essa interioridade percebe a si mesmo além de reconhecer também outro que pode fazer dele objeto de seu julgamento. Com isso, dá-se um processo de comparação entre os atos dos indivíduos, os fins que são supostos por cada qual. Estabelecida essa projeção, há o segundo momento em que o indivíduo parte de si para as coisas do mundo.

Como o homem não vê só em si, mais também nas coisas do mundo, o que levasse a conseguir o que é útil, “os olhos para ver e os dentes para mastigar” o mar para lhe dar peixes e etc. Passa, então, a entender as coisas naturais como meios para sua própria utilidade, de modo a não ter seus valores por si. E ainda por não saber da existência desses meios e que não foi ele

⁹⁵ SANTIAGO, 2011, p. 127.

quem os fez encontrar, então procura razões para crer que deve existir alguém que dispôs esses meios para que ele pudesse usar. Tendo passado a considerar as coisas como meio, não poderiam acreditar no valor próprio delas. Ao invés disso, como base nos meios que costumam dispor para uso próprio, foram levados a concluir que há na natureza um ou mais governante, concebido de uma liberdade humana, e que todas as coisas foram feitas com providências para eles.

Ora, e como não foram eles que criaram o mundo, foram levados a construir a figura de um Deus dotado de uma vontade tirana. Aquele preconceito agora toma sua forma mais complexa: a do antropomorfismo. Por não terem ouvido falar nada sobre esses governadores tiveram que julgá-los com base em suas próprias inclinações. Sustentando que os deuses governam todas as coisas em função do uso humano, para que assim, de contrapartida, fiquem subjugados e lhes prestem o máximo de reverência. Com efeito, cada homem criou, com base em suas próprias inclinações, de diferentes maneiras, como prestar culto a Deus para que ele o considere mais do que os outros.

Esse preconceito, que cria raízes tão profundas nas mentes dos homens, tem seu resultado na superstição. Enraizada a superstição, os homens foram levados a compreender as coisas pelas causas finais. E na busca de explicação da natureza, por meio dessa superstição, passaram a dizer que, assim como os homens, a natureza delira. Delírio que chegou ao ponto de não encontrarem na natureza coisas agradáveis, e sim desagradáveis; como se as grandes cóleras dos deuses fossem as catástrofes e doenças. E por essa razão acreditaram que tais coisas ocorriam por ofensas cometidas pelos homens ou faltas cometidas nos cultos divinos.

Mesmo que a experiência se mostre cotidianamente por meio de inúmeros exemplos que as coisas cômodas e incômodas acontecem por igual circunstância, sem qualquer distinção aos piedosos e aos ímpios, mesmo com tudo isso não abandonaram seus preconceitos. Spinoza diz que foi muito mais cômodo colocar essas coisas na conta do desconhecido, cuja utilidade ignoravam, do que pensar algo novo, e assim saírem de seus estados inatos de ignorâncias. Com isso, deram juízo certo aos deuses que superam muito a compreensão humana. Spinoza afirma que essa causa seria suficiente para que as verdades ficassem ocultas para sempre ao gênero humano. No entanto, se não fossem às matemáticas que não se preocupam de fins, mas apenas das essências das figuras e de suas propriedades, mostrarem aos homens outra norma de verdade, não só ela, mas outras matérias, não teriam consciência desses preconceitos tidos como comuns.

Por conseguinte, no segundo momento do Apêndice, Spinoza demonstrará que não há na natureza uma causa final, haja vista que se trata de ficções da mente humana. A doutrina

finalista inverte a ordem da natureza, pois o que é causa passa a ser efeito e o que é efeito passa a ser causa. Para Spinoza, a liberdade de Deus não consiste no livre beneplácito. Deus não escolhe agir ou não, mas age necessariamente, sem ser constrangido por nada e nem por ninguém. Pois conforme a própria definição 7 da EI: “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir.” Deus não age conforme um fim. Isso implicaria necessariamente numa falta, pois agiria conforme algo que lhe apetecesse. O argumento da vontade de Deus como intervindo no mundo é na verdade o *asilo da ignorância*, porque não havendo explicação das causas só lhes resta argumentar que foi Deus quem proveu por meio de sua livre vontade.

Com efeito, se, por exemplo, uma pedra cair de um telhado sobre a cabeça de alguém, matando-o, é da maneira seguinte que demonstrarão que a pedra caiu a fim de matar esse homem: se a pedra não caiu, por vontade de Deus, com esse fim, como se explica que tantas circunstâncias (pois, realmente, é com freqüência que se juntam, simultaneamente, muitas circunstâncias) possam ter se juntado por acaso? Responderás, talvez, que isso ocorreu porque ventava e o homem passava por lá. Mas eles insistirão: por que ventava naquele momento? E por que o homem passava por lá naquele exato momento? Se respondes, agora, que se levantou um vento naquele momento porque, no dia anterior, enquanto o tempo ainda estava calmo, o mar começou a se agitar, e que o homem tinha sido convidado por um amigo, eles insistirão ainda (pois as perguntas não terão fim): por que, então, o mar estava agitado? E por que o homem tinha sido convidado justamente para aquele momento? E assim por diante, não parando de perguntar pelas causas das causas até que, finalmente, recorras ao argumento da vontade de Deus, esse refúgio da ignorância⁹⁶.

Cegos das causas e iludidos pelo livre arbítrio é impossível compreender a construção do corpo humano e atribuir tal feita à mecânica, mas sim às misteriosas causas divinas. Por essa razão que, qualquer um que busque as causas dos milagres e compreender as coisas da natureza como um sábio é tido por herege ou ímpio. Sendo assim, dito por aqueles que o vulgo chama de intérpretes da natureza. Spinoza conhecia muito bem o poder da teologia como forma de controle da sociedade. A experiência de sua excomunhão e a perseguição dos judeus pelo tribunal da santa inquisição, o caso de Uriel da Costa, punido por membros da comunidade, o linchamento dos irmãos D Witt em praça pública, são exemplos do poder

⁹⁶ Nam si ex. gr. Ex culmine aliqui lapis in alicuius caput cecidit eumque interfecerit, hoc modo demonstrabunt, lapidem ad hominem interficiendum cecidisse; ni enim eum in finem Deo id violente ceciderit, quomodo tot circumstantiae (saepe enim multae simul concurrunt) casu concurrere potuerunt? Respondebis fortasse, id ex eo, quod ventus flavit et quod homo illac iter habebat, evenisse. At instabunt: cur ventus illo tempore flavit? Cur homo illo eodemque tempore illac iter habebat? Si iterum respondeas, ventum tum ortum, quia mare praecedenti die tempore adhuc tranquillo agitari inceperat, et quod homo ab amico invitatus fuerat; instabunt iterum, quia nullus rogandi finis: cur autem mare agitur? cur homo in illud tempus invitatus fuit? Et sic porro causarum causas rogare non cessabunt, donec ad Dei voluntatem, hoc est, ignorantiae asylum (AEI, pp. 80/81).

político e teológico que operavam em sua época. Spinoza é um dos, se não o primeiro, a fazer a denúncia das formas de poder, não só o teológico, mas, sobretudo ao poder propriamente dito. Claro que o poder teológico junto do poder da monarquia⁹⁷ eram os poderes vigentes em sua época, daí a necessidade de se falar, sobretudo deles. Para exemplo dessa preocupação, segue a citação no Apêndice da EI:

E é por isso que quem quer que busque as verdadeiras causas dos milagres e se esforce por compreender as coisas naturais como um sábio, em vez de se deslumbrar com um tolo, é dito, aqui e ali, por herege e ímpio, sendo como tal proclamado por aqueles que o vulgo agora como intérprete da natureza e dos deuses. Pois eles sabem que, uma vez suprimida a ignorância, desaparecem também essa estupefação, ou seja, o único meio que eles têm para argumentar e para manter sua autoridade⁹⁸.

O vulgo antes de compreender a natureza das coisas ele as imaginam, pois, seus pensamentos não passam de modos de imaginar que não indicam a natureza das coisas, mas antes a constituição de sua própria imaginação. As coisas, segundo Spinoza, devem ser explicadas por sua própria natureza e potência. Elas não são mais ou menos perfeitas porque agradam ou desagradam os sentidos dos homens.

Com efeito, a ordem finalista no mundo é responsável por criar do apetite humano um projeto as coisas mundo e de ressaltar ao homem uma posição privilegiada no mundo como detentor e proprietário único do mundo. Buscaremos no tópico seguinte desmitificar essa concepção antropomórfica do mundo à luz do pensamento spinozano e sua relação com os animais.

2.11 Spinoza e os animais: uma crítica ao antropomorfismo

Um dos princípios fundamentais do spinozismo é o da univocidade do Ser. Esse ser é o que Spinoza chama de substância absolutamente infinita que constitui a realidade, senão é a própria realidade. Ou seja, a substância é o mesmo que dizer Deus ou a natureza. E todas as outras coisas finitas - mentes e corpos - são expressões de Deus. O homem, segundo esse sistema, é compreendido sob a dupla abordagem das expressões finitas mente e corpo. De modo que ele se encontra em uma relação inexorável no seio da natureza interagindo com outras

⁹⁸ Atque hinc fit, ut qui miraculorum causas veras quaerit, quique res naturales ut doctus intelligere, com autem ut stultus admirari studet, passim pro haeretico et impio habeatur et proclamatur ab iis, quos vulgus tanquam naturae deorumque intrpretes adorat. Nam sciunt, quoad sublata ignorantia stupor, hoc est, unicum argumentandi, tuendaeque suae auctoritatis médium, quod habent, tollitur (AEI,SO2, p. 81.).

partes finitas podendo ser infinitamente superado por outras potências. Tal como é posto no corolário da proposição 4 da EIV, “o homem está sempre, necessariamente, submetido às paixões, que segue a ordem comum da natureza que a obedece, tanto quanto o exige a natureza das coisas, e a ela se adapta”. Além de sua condição de estar naturalmente submetido aos afetos, pois a essência do homem é um afeto e, no caso, o desejo.

A espécie humana está subordinada às leis da natureza, tal como a natureza das coisas exige. Com efeito, podemos afirmar sucintamente que a proposta ética de Spinoza é que o homem se entenda como parte integrante da natureza, que não tem o poder absoluto de sua vontade. E sua liberdade se consolida em graus na medida em que ele mais se reconheça como parte do todo.⁹⁹ E Deus ou a natureza, a rigor é o único ser livre¹⁰⁰, pois é causa de si e sendo assim é livre e determina todas as outras coisas singulares. E, de contrapartida, temos a coisa que é determinada a agir e operar de uma certa maneira, que no caso são os modos finitos, visto que não são causa de si.

Sobre essas concepções podemos pensar Spinoza como um dos precursores da ecologia, dentro de uma proposta de reconciliação do homem com a natureza, pois o homem é parte imanente dessa produção infinita que é Deus ou a natureza. Essa afirmação, a de Spinoza como um dos pais da ecologia, em parte pode estar correta, no entanto, deve-se analisar o que há de fato na filosofia spinozana para fazer tais atribuições ao autor. É isso que Maria Luíza Ribeiro em seu texto *Spinoza, um ecologista avant la lettre?* nos chama atenção da retomada de Spinoza por alguns ecologistas como um dos seus patronos. No entanto, com as devidas ressalvas, Ribeiro não nega a aproximação das teses spinozanas com as propostas da ecologia¹⁰¹.

Parte da constituição dessa visão, compreende-se pelas críticas de Spinoza a Descartes. Bem como a sua crítica da visão teológica do homem e do mundo presentes no Apêndice da EI. É inegável que a ontologia spinozana é fundamentada conforme o Deus *sive*

⁹⁹ Deleuze entendeu bem a proposta spinozana de liberdade do homem a denominando como *processo de libertação*. Na condição de ignorância nativa e seu estado propenso a abraçar os preconceitos subsequentes do finalismo, bem com a superstição, criando possíveis relações de servidão. Com efeito, o homem não nasce livre, mas torna-se livre, diz Deleuze. (DELEUZE, Gilles. **Espinosa: uma Filosofia prática**. 2002. p.112). Para uma melhor análise dessas questões ver o Apêndice da EI e o prefácio da EIV sobre a superstição e servidão. E ainda sugiro o texto: SILVA, Henrique Lima da. *Superstição e servidão em Spinoza*. **Spinoza: potência, cultura e resistência**. 2018, p. 278.

¹⁰⁰ Segundo o conceito de liberdade e necessidade da *res libre* e da coisa determinada a operar e agir, ambos presentes na Def 1 EI “ Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada (DefIEI, SO2, p. 46).

¹⁰¹ Cf. “Temos, no entanto, de admitir uma possível aproximação entre as teses do filósofo judeu e as respostas da ecologia profunda ” (FERREIRA, 2011, p. 283).

natura, no entanto, devemos pontuar que a natureza para Spinoza é entendida em seu sentido mais complexo possível, onde não só os corpos fazem parte da natureza, mas também as mentes. Isto é, tendo em vista que são uma das infinitas expressões de Deus. Desse ente absolutamente infinito, nós só conhecemos dois atributos dos seus infinitos atributos. Sem levarmos em conta que dentre os modos da substância não temos uma espécie de hierarquia, onde poderíamos elencar o homem como o mais excelso dos seres da natureza, tal como a ilusão teológica estabeleceu com a fissão transcendente entre o homem e a natureza: o primeiro é entendido como possuidor do segundo. Para essa visão transcendente do homem e do mundo, a natureza é vislumbrada como meio de realização das necessidades e fruição particular do homem.

Entretanto, devemos ressaltar aqui algumas passagens da obra de Spinoza no qual podemos fazer nossa análise com mais cautela, sobre o que o autor tem a nos dizer a respeito do homem e dos animais. No escólio da proposição 2 da EII, sob o contexto da simultaneidade da ordem das coisas extensas e da ordem das coisas pensantes, pois ambas constituem a essência única da substância, tese bastante conhecida entre os estudiosos como o paralelismo psicofísico. Para provar essa proposição – a de que a ordem e conexão das ideias é o mesmo que a ordem e conexão das coisas - Spinoza recorre a experiência. Isso tendo como pano de fundo a clássica questão spinozana: *o que pode o corpo?* Reiteradamente, questiona Spinoza, ninguém até agora determinou o que pode um corpo segundo as leis de sua própria natureza – ou seja sem a ilusão das determinações da mente e da vontade – o que o corpo pelas leis de sua própria natureza enquanto coisa corpórea pode ou não pode fazer?.

Tal ignorância se deve ao fato de que, conforme Spinoza, ninguém até agora conseguiu conhecer tão precisamente a estrutura do corpo capaz de explicar todas as suas funções. É nesse contexto tão precioso que Spinoza toma como exemplo a nossa ignorância da potência do corpo e o quão surpreendente é a capacidade dos animais: “ [...] observam, nos animais, muitas coisas que superam em muita a sagacidade dos homens” a distinção das capacidades dos homens e dos animais é feita segundo condições de potências diferentes; a aranha tece sua teia facilmente, coisa que para um homem é extremamente difícil senão impossível, diz Spinoza no PPC. Tal distinção das potências ou da noção de facilidade é entendida de maneira relativa conforme a capacidade e causa de cada corpo singular.

A potência da natureza enquanto expressa nas coisas singulares em sua obra TTP é fundamento do direito, livre de qualquer princípio transcendente, por sua vez, Spinoza não exclui o direito a nenhum outro ser “ 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 agir de uma certa maneira”¹⁰². O binômio direito (*Ius*) e potência (*Potentia*)¹⁰³ são ambivalentes e constituem parte fundamental do direito natural em Spinoza. Enquanto parte da potência infinita de Deus o seu direito se estende até onde vai sua potência, pois a natureza não se limita a não ser no embate das potências singulares que um pode limitar a potência de outra. Do ponto de vista da natureza, dado uma potência, sempre temos uma potência maior que pode suprimir a primeira, é o que o único axioma da EIV nos afirma: “ Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dado uma coisa qualquer, existe uma outra mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída”¹⁰⁴ Nesse sentido, Spinoza não vê problema nenhum que os peixes grandes comam os peixes pequenos, tal como já afirmamos, o direito natural – que se estende até onde vai sua potência – permite esse processo natural dos grandes devorarem os pequenos. É sob essa condição que se tem a necessidade da criação do Estado para mediar os conflitos em sociedade.

Para terminar minhas considerações acerca da posição de Spinoza sobre os animais, iremos frisar um ponto determinante sobre o que é mais útil aos homens. E nesse contexto podemos levar em consideração, recobrando a questão, a regra de composição entre os seres, daquilo que convém e não convém a cada corpo singular. É o que Deleuze chama de relação de composição e de decomposição: nos encontros (*occursus*) há corpos que se compõe com o nosso e outros que nos decompõe, e assim é a natureza como um todo. A ética de Spinoza pode ser entendida como uma ética das composições, no sentido de buscarmos as relações alegres que nos compõe¹⁰⁵.

¹⁰² TTPCapXVI, SO3, p. 189.

¹⁰³ Em sua obra TTP, Spinoza formula tal binômio equivalente a *ius sive potentia*, ou seja, direito ou potência. De forma que, direito e potência são sinônimas no spinozismo. Esses conceitos são bastante preciosos para análise do âmbito da política spinozana, tendo o seu fundamento na potência infinita da natureza. Segundo Aurélio, o conceito de *ius* é uma das aplicações conceituais da metafísica de Spinoza aplicada à sociedade civil (sociedade comum, *civitas* ou *communis societas*), que se trata do *conatus* (AURELIO, Diogo Pires. *Imaginação e poder : estudos sobre a filosofia política de Espinosa*. 2000, p. 201). Não há um estado a ser superado, pois o direito natural enquanto potência dos indivíduos é parte da potência infinita de Deus já que estamos aqui no plano da imanência, onde todas as coisas singulares são expressões de Deus que se difere a partir de seu grau potência e perfeição.

¹⁰⁴ Nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior et fortior non detur alia. Sed quacumque data datur alia potentior, a qua illa data potest destruí (Ax1EIV, SO2, p. 210).

¹⁰⁵ Cf. [...] a noção se eleva à compreensão da causa, ou seja, se a mistura de tal ou tal efeito é em virtude da natureza da relação dos dois corpos considerados e da maneira na qual a relação dos dois corpos se compõe com a relação do outro corpo. Há sempre uma relação de composição de relações. Quando eu sou envenenado é que o corpo arsênico induziu as partes do meu corpo a entrar sob uma outra relação, diferente da relação que me caracteriza. Nesse momento, as partes do meu corpo entram sob uma nova relação induzida pelo arsênico, que se compõe perfeitamente com o arsênico; o arsênico está feliz pois se nutre de mim. [...] Ele induziu as partes do meu corpo a entrar sob uma relação que se compõe com a sua, arsênico. Eu estou triste, eu vou em direção à morte (DELEUZE, *Cursos*, 2009, p. 45).

Nas proposições 36 a 40 da EIV, Spinoza explica que dentre essas coisas úteis, a vida em sociedade é uma delas, pois os homens juntos conseguem muito mais fácil aquilo, que necessitam do que isolados. É só por meio da união de suas forças que podem evitar males piores. E sem falar que é mais proveitoso observarmos os feitos dos homens aos dos animais, por um simples motivo: nos é mais útil¹⁰⁶. Para não incorrerem em erros interpretativos e sobressaltar em pressa com risco de pena de analogias equivocadas acerca do conceito de útil em Spinoza, carece-nos então a necessidade de expor minimamente o que vem a ser o conceito de útil para o autor. Em linha gerais, no Apêndice da EI, a utilidade é apresentada como regra geral aos indivíduos como consequência da força de conservação do *conatus*: “todos tendem a buscar o que lhes é útil” (*omnes appetitum habent suum utile quarendi*)” e estão conscientes disso, no entanto, desconhecem as causas que os dispõem a ter as vontades e os apetites que os levam a buscar o útil. Ademais, a busca do útil e o desconhecimento das causas da natureza são responsáveis pela projeção do homem nas coisas naturais e a enxergarem nelas somente a representação de suas vontades e desejos. Todavia, sendo um processo do *conatus* a busca do útil não pode ser extirpada da natureza humana, quer seja o homem racional, quer seja o homem ignorante, ambos sempre irão buscar o que lhes é útil e se esforçar por isso.

Entretanto, no escólio da proposição 18 da EIV, a regra da utilidade é apresentada como uns dos ditames da razão: “a razão não exige nada que seja contra a natureza, ela exige que cada qual ame a si próprio; que busque o que lhes é útil, mas efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza ao homem a uma perfeição melhor; e, mais geralmente, que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser” (EscP18EIV). O adverbio “efetivamente” interdita a regra errônea do útil ou pelo menos antes sinaliza uma prescrição da razão e não mais puramente o alcance desde ou daquele apetite singular somente como regra do útil. Os ditames da razão recobrem as utilidades particulares em seu elemento comum com o todo em concórdia.

Diz Spinoza: “ os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham em tudo, de maneira que as mentes e os corpos, conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade de comum a todos ” (EscP18EIV, SO2, p.222). Pelo que foi dito, podemos aferir que existe duas formas de utilidades ou senão formas de concebermos a utilidade: um no âmbito da imaginação, considerando somente as coisas singulares e suas projeções apetitivas e um outro

que se encontra no segundo gênero de conhecimento o racional que parte de elementos comuns que tem na parte e no todo. É o que Chauí denomina de verdadeira utilidade e suas distintas consequências no âmbito político social: “o *conatus* está submetido a uma lei natural e é sempre determinado por ela: a do útil. Ainda que a imaginação dos homens passionais desconheça a verdadeira utilidade (conhecida por homens racionais), o princípio da utilidade determina suas ações, uma vez que o útil não é senão o que é experimentado como auxílio à auto-conservação. Em estado de natureza, o útil gera nos homens dois reconhecimentos: em primeiro lugar, que a guerra de todos contra todos não fortalece ninguém e enfraquece a todos, pois vivendo sob o medo recíproco, ninguém é senhor de si e livre; em segundo lugar, reconhecem que para sobreviver cada um precisa de muitas coisas que sozinho não pode conseguir, mas que as obterá na cooperação com outros”¹⁰⁷.

E os animais, com efeito, não concordam em natureza com os homens. O princípio da utilidade ensina, diz Spinoza: “ a necessidade de unirmos aos homens e não aos animais ou às coisas, cuja natureza é diferente da natureza humana ”. Os humanos têm o mesmo direito sobre os animais, assim como os animais têm sobre os homens, no entanto, para Spinoza, o direito é medido pela potência, nesse sentido os homens têm mais direito sobre os animais do que eles sobre os homens. Isto tomando como base que o direito é igual à potência, pois o homem é também uma parte da potência de Deus e seu direito se estende até onde pode sua potência. No entanto, podemos entender isso não como estado absoluto, pois não há uma potência absoluta a não ser a de Deus que é o mesmo que a natureza em sua totalidade. Do ponto de vista da natureza tanto faz que esse ou aquele homem exista, diz Spinoza. Ou seja, sob a ótica da totalidade tanto faz que esta ou aquela coisa singular exista.

2.12 O fosso teológico da transcendência.

No Apêndice da primeira parte da *Ética*, como já mostramos, Spinoza explica a origem de todos os preconceitos por meio do finalismo. Que é a concepção de que todos os homens agem conforme um determinado fim, e consciente disso buscam sempre o que lhes é útil. Por conseguinte, pensam que a natureza possui um fim preestabelecido. O autor parte da constatação que estamos naturalmente dispostos, conforme a ignorância nativa, e a ignorância das causas a abraçar os preconceitos consequentes. Todos nós nascemos sob essa condição.

¹⁰⁷ CHAUI, 2006, p. 129.

O finalismo no mundo, exteriorizado nas coisas, e mais precisamente em Deus, já é resultado da condição que os homens se encontram naturalmente. Pois seguindo o Apêndice, Spinoza parte da seguinte premissa: “[...] todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disso consciente.” (AEI, SO2, p. 78). E na ânsia de conhecer as coisas, os homens passaram a associar por semelhança que tal como eles a natureza como um todo age conforme um fim. No entanto, esse tipo de conhecimento encontra sua barreira, pois não sabendo quem fez as obras da natureza o homem só pôde voltar a si mesmo e refletir que “assim como os olhos servem para ver, bem como com os dentes para mastigar” (AEI, SO2, p78) a natureza não poderia ter seu valor próprio, mas o que é atribuído conforme as necessidades e utilidades próprias dos homens, como o mar para lhe servir os peixes.

Pensando em si mesmo, tendo como modelo dessa ilusão projetista, o homem passa a julgar as coisas do mundo segundo suas próprias inclinações. Para entendermos parte desse sistema de projeções, deve-se notar que o apetite é sempre uma tendência para algo externo ao sujeito. E o desejo é a consciência desse apetite. Esses elementos juntamente com a conversão para si e reflexão dos próprios fins que serão responsáveis pela criação de um novo modelo de sujeito. Aquele entendido enquanto subjetividade que pensa para além das determinações intrínsecas da natureza. O polidor de lentes ressalta: por se acharem conscientes de seus apetites os homens creem-se livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os determinam a ter este ou aquele apetite. Assim como o exemplo da pedra que ao ser jogada ignora a força que a lançou e pensa poder voar tal é o homem que por estar consciente de seus apetites pensa ser livre¹⁰⁸. Isso é o que constitui uma das ilusões, a do livre arbítrio. Tudo como uma pura extensão de sua subjetividade forjada no solo da inconsciência das causas ou, nas palavras de Spinoza no “asilo da ignorância”, assim cria-se um modelo de homem conforme os princípios da transcendência.

Essa interioridade encontrará forte repercussão no tecido social. Uma vez que no âmbito do coletivo ela será o fundamento da moralidade, isto é, na medida em que percebe a si mesmo e reconhece o outro também como objeto de seu julgamento. Então, temos outra etapa de exteriorização do finalismo, onde os atos e os conjecturados fins entre os indivíduos são avaliados. Por último, temos a criação de um Deus transcendente e criador do homem e da

¹⁰⁸ “Concebei agora, se bem quiserdes, que a pedra, enquanto continua a se mover, pense e saiba que faz esforço, tanto quanto posso, para se movimentar. Seguramente, essa pedra, pois que tem consciência de seu esforço e que de modo algum indiferente a ele, acreditará que é bastante livre e apenas persevera em seu movimento porque quer. Assim é esta liberdade humana que todos se vangloriam de possuir e que consiste apenas no fato de que os homens têm consciência de seus apetites e ignoram as causas que lhes determinam. Deste modo, uma criança acredita livremente sentir o apetite e suga o leite, um jovem rapaz irritado quer se vingar ou, sendo um poltrão, quer fugir. Um bêbado acredita dizer por livre decreto de sua mente aquilo que em seguida, voltando a sobriedade, teria desejado calar” (Ep58, OS4, p. 266).

natureza, que criou tão somente todas as coisas para que sirvam a sua proposta. E se encontra em uma outra realidade apartada da natureza. Não sabendo quem foi o criador das coisas do mundo, o homem foi levado a acreditar na figura de um Deus governador que dispôs todas as coisas da natureza para que o homem possa desfrutar do mar para lhe dar peixes, das plantas para lhe prover com os frutos, bem como dos animais e das florestas para suprir todas as suas necessidades. Não sabendo a origem desse governador os homens foram levados a julgar segundo as suas próprias inclinações, como um ser dotado de uma vontade livre, de sentimentos e que governa todas as coisas em função do homem. E em contrapartida, os homens deveriam lhe prestar culto e reverência. Com efeito, aquele preconceito inicial será responsável pela criação do antropomorfismo e superstição e um sistema de servidão conforme as regras da transcendência.

3 A CONDIÇÃO DOS HOMENS

Do que foi dito no capítulo anterior, entendemos que o homem, na condição de parte da natureza, é um modo, parte da natureza ou mesmo uma singularidade que exprime sua essência conforme o seu grau de potência; que é parte da potência infinita de Deus. Nesse sentido, sua potência é entendida como uma variação do seu *conatus* podendo ser aumentado ou diminuído. No presente capítulo, trataremos de expor as condições que possibilitam o que é essa variação presente no conceito de afeto entendido como transição ou mesmo como passagem. Iremos abordar também o conceito de servidão humana no prefácio parte IV da *Ética*, segundo a sua primeira nomenclatura, conforme os termos técnicos jurídicos, entendido como a perda do *sui iuris*. Será exposto também, uma análise da filosofia hobesiana e a contraposição de Spinoza à filosofia de Hobbes, e, por fim, a relação dos conceitos de superstição e servidão entendendo a superstição com um sistema de servidão.

3.1 “não rir, nem chorar, mas compreender”: a teoria dos afetos

A compreensão dos afetos é uma questão marcante para grande parte dos sistemas filosóficos que se pretende entender a natureza humana com o objetivo de formular uma ética

ou mesmo uma política. Parece ter sido essa questão que sempre se apresentava como um engasgo, um mal ingerido de modo a deformar toda a totalidade da compreensão da questão caindo ora num moralismo, ora numa utopia não podendo ter validade nenhuma na prática ou muito menos uma concepção clara da natureza humana.

Grande parte desses prejuízos segue devido uma má compreensão dos afetos e da natureza humana, pois aqueles que até agora se despuseram a trabalhar tal questão conceberam o homem como um império em um império. Ou seja, partiram do pressuposto que o homem não segue a ordem da natureza, mas antes que a perturba, que os afetos, por sua vez, não são elementos intrínsecos à natureza, mas que são frutos do livre-arbítrio do homem, como vícios que eles caem por vontade própria. Isso é o que nos afirma Spinoza (AEI). Para melhor compreendermos a postura de Spinoza frente à questão dos afetos, buscaremos, em nosso texto, retomar uma alusão, de forma indireta, da história da filosofia que, no entanto, pouco é relacionada dentre os estudos spinozanos. Trata-se de uma pequena menção, em uma epístola de Spinoza com Oldenburg, ao filósofo Demócrito como aquela figura que rir de tudo. Tal postura de Demócrito remonta a uma conhecida anedota onde Demócrito é posto como o contrário a Heráclito, conhecido como o que se lamentava perante a condição dos homens. A resposta de Spinoza sobre essa postura (a de rir ou chorar) é chave para entender uma concepção fundamental em sua filosofia, a qual seja, sua teoria dos afetos.

3.2 O caso Demócrito: um riso desmedido

Sob o clamor do conselho da cidade de Abdera, Hipócrates é levado a auxiliar num caso muito específico cujo medo atormenta a todos da cidade. O grande pensador Demócrito é tomado por um riso implacável e desmedido, pois “ele ri de todas as coisas, sejam graves ou insignificantes”. A causa de tal enfermidade, que por ora abate Demócrito, é posta inicialmente como consequência de sua própria sabedoria. Seu riso é associado ao contato com os deuses dizendo ele que o ar está pleno de ídolos. Nessas condições, Demócrito tornou-se a personificação do medo de seus concidadãos, e que de algum modo afetou toda a cidade.

Feito a descrição do estado de Demócrito, o convite a Hipócrates é realizado com o intuito de curar Demócrito acima de qualquer riqueza e fama. Em resumo, são destas coisas de que se trata a primeira epístola do conjunto de cartas e mais alguns apêndices com o título *Sobre o riso e a loucura* atribuído a autoria de Hipócrates. O conjunto de tais textos, em sua maioria cartas e com alguns apêndices, pertence ao *Corpo hipocrático*, mesmo sendo uma soma de textos encontrados na biblioteca na escola em Cós e não propriamente escritos pelo punho

de Hipócrates. Produzidos em períodos diversos na época helenística não sendo considerados de Hipócrates. Retomado ao longo dos séculos, trata-se na verdade de um documento pseudoepígrafo que versa sobre o pensamento médico helenístico.

Neste pequeno trabalho, da epístola 10 a 21, nos é contado o percurso de Hipócrates chamado pelos conselheiros da cidade de Abdera para curar a suposta doença de Demócrito, que nas palavras de seus concidadãos estava louco. Tal conjunto de epístolas é um bom exercício retórico que versa sobre o possível encontro de Demócrito e Heráclito, pois de fato não houve trocas epistolares entre esses dois pensadores, trata-se de um pretexto ficcional que nos alimenta com a ideia dos preparativos de Hipócrates ao encontro de Demócrito. Este encontro, representa o momento principal do texto, em seu conjunto, que se compreende na epístola 17. E o que condiz esse exercício retórico?

O exercício retórico é justamente inventar um lugar que possa perpassar o tal encontro previsto e tão esperado, narrado no correr das epístolas. A carta 17 é considerada como o núcleo do enredo. Além de se mostrar assimetricamente desigual com relação as outras cartas, no entanto, o que a torna diferente das outras não é somente isso, mas é pelo seu conteúdo e desfecho. De um modo geral ela se detém em relatar o momento da chegada de Hipócrates à Abdera, sua recepção pelos cidadãos melancólicos e o encontro no auspicioso dia com Demócrito.

Neste encontro, temos uma verdadeira discrição da natureza humana, segundo Demócrito, fundamentada na *vacuidade das ações dos homens*, motivo de tanto riso de Demócrito seja pelas coisas boas ou ruins. Indagado por Hipócrates qual a razão de seu riso, Demócrito descreve os motivos que os levam a risada. Demócrito descreve a natureza humana de tal modo que poucos discursos se sustentam, isto é, levando em consideração o próprio conjunto de cartas, pequenos textos interceptados por um grande discurso que irrompe na carta 17. Exposto isto, elimina de tal forma os ínfimos intervalos postos anteriormente, entendidos como simples hiatos. De modo que a carta 17 se impõe dando cabo as questões postas e trabalhadas nas cartas que as antecedem. Diz Demócrito:

[...] a vacuidade que há nas suas ações corretas, nos seus desejos pueris, na inutilidade de seus sofrimentos infundáveis, percorrendo os limites da terra em uma busca desmedida, fundindo ouro e prata, nunca parando de adquiri-los, sempre atormentados por ficarem plenos, para nunca tornarem-se inferiores nesse quesito. E ninguém tem vergonha de se dizer feliz, cavando, como um escravo, sua cova com as próprias mãos.¹⁰⁹

¹⁰⁹ HIPÓCRATES, 2013, p. 53.

Com efeito, neste encontro com Demócrito, Hipócrates não reafirma a opinião dos cidadãos que o consideravam louco. Antes saiu de tal encontro com a convicção que se tratava ali de um grande sábio de cujas pesquisas são de um grande encanto, pois no momento Demócrito estava dissecando animais como objeto de sua nova empresa. Hipócrates não só saiu daquele encontro admirado com Demócrito como também ao término da visita se considerava um de seus discípulos. A relação agora é invertida, uma vez que, ao ir curar Demócrito, Hipócrates foi na verdade curado da sua ignorância.

O encontro com Demócrito é revelador, os que inicialmente eram considerados como doentes pelo riso de Demócrito mostram-se agora como melancólicos devido sua própria ignorância e Demócrito, sob o olhar de Hipócrates, um grande sábio, que antes, ao ver dos cidadãos de Abdera, era considerado como um louco. No entanto, do que se trata da melancolia dos da cidade? Diz respeito ao retrato da ignorância e suas consequências. Vejamos então a carta 15, pois ela nos revela um outro ponto fundamental da questão acerca do diagnóstico de Demócrito e a situação dos cidadãos da cidade de Abdera

A carta 15, de Hipócrates a Filopoeme tem um carácter divino e revelador acerca da arte da medicina. Por conseguinte, diz Hipócrates na carta supracitada:

Durante toda a noite refleti sobre Demócrito, aquele que passa a noite acordado, e no começo da manhã deixei-me levar por um sonho fantasioso, que não pode nos ameaçar. Acordei assustado. Apareceu-me a figura do próprio Asclépio, satisfeito, adentrando as portas de Abdera. Asclépio não estava como habitualmente nas imagens, doce e suave, mas manifesta-se aos homens como corajoso e temível. Seguido por serpentes e répteis gigantes, com os seus grandes rastros, ele vive solitário em meio ao ressoar dos arbustos retorcidos. Os seus companheiros carregam um cesto com fármacos muito bem conservados. O deus quis me estender a mão e eu, tomado pela graça, insisti pra que ele viesse, para que não me abandonasse no meio do tratamento. E ele disse: “ Não precisas de mim nessa situação, mas da condução de um deus comum aos mortais”. E me dirigiu para uma bela e grande moça com um cabelo simples, e muito bem vestida. Dos seus olhos, uma espécie de luz pura emanava, como que de astros luminosos.¹¹⁰

Em sua revelação onírica a figura de Asclépio, deus patrono da arte da medicina filho de Apolo deus da harmonia, releva que para os problemas de Hipócrates, não necessitava de sua intervenção, mas antes de uma deusa comum aos mortais, a deusa Aletheia. Que tal deusa, logo se encontrará junto a Demócrito. Interessante esse pequeno detalhe, uma vez que nos aponta que solução está nos próprios mortais ou mesmo nos habitantes de Abdera. No entanto, de contrapartida a deusa Aletheia aponta a presença de uma outra deusa “ela que, de repente, pode

¹¹⁰ HIPÓCRATES, 2013, p.43.

aparecer-te em algo diferente, ela não é sem charme, embora seja mais ousada e agitada, e é chamada de opinião (Doxa) ela habita juntos aos Abderas”.

No sonho, personificado na deusa Aletheia, a revelação, interpretada por Hipócrates: Demócrito não precisa de um médico e tão pouco está doente, de contrapartida quem está doente é a opinião de seus concidadãos. Os habitantes de Abdera podem ser considerados como a imagem da ignorância generalizada por meio da pura opinião frente ao “problema” de Demócrito, uma que vez que este retém a verdade. Nesse contexto, acentua-se uma necessidade própria do conhecer, reservado também para os casos clínicos e médicos, de que: para as investigações, é necessário superar o estado da simples opinião e adquirir uma forma de conhecimento mais seguro, que seria o da verdade.

Para tanto, os efeitos da ignorância são presentes simbolicamente na melancolia dos cidadãos de Adbera por desconhecer a natureza do riso de Demócrito atribuem a causa de tal riso a um estado de loucura que o grande sábio chegou, fruto da sua própria sabedoria. O desconhecimento é uma doença ou mesmo pode gerar consequências em formas de enfermidade, isto ocorre por não considerarmos o porquê padecemos e adoecemos junto ao sofrimento. Em contrapartida, o sábio nos é considerado com o saudável, a figura sã e o louco, por sua vez, como o doentio. Por conseguinte, os cidadãos representam a *doxa*, charmosa, ousada e agitada de aparência enganosa, de prontidão a enganar a maioria. No diálogo, esse engano não só fez os cidadãos de refém, mas até mesmo o próprio Hipócrates, considerado como a ciência e, por esse engano, a resposta de Demócrito é tão enfática:

Demonstra uma fraqueza intelectual, Hipócrates, afastando-se muito do meu pensamento, sem observares, por ignorância, a medida adequada da imperturbabilidade e da agitação. Se administrasse tudo isso pela reflexão [*dianoia*], afastar-te-ia daquelas dificuldades, bem como pouparia meu riso, [...].¹¹¹

Em resumo, por essa razão, no referido texto, se configurou ao longo da história a anedota de Demócrito com o pensador que rir de tudo. Todavia, muito além de uma simples anedota, a postura de Demócrito perante a natureza humana nos releva toda uma forma de encararmos diversas questões: a questão da doença e da cura, a necessidade de uma investigação própria da ciência para se entender o problema da doença oposta à simples opinião e etc.

3.3 Demócrito e Heráclito

¹¹¹ HIPÓCRATES, 2013, p. 56.

Como contraponto a essa posição de Demócrito, é posto também na história do pensamento, como uma espécie de querela dos que riem e os que choram perante a condição humana, a figura de Heráclito com aquele que chorava dos adventos inerentes à condição do homem e Demócrito como o que ria. Retomado por Padre Vieira, com predileção à posição de Heráclito.

Em seu lugar apareceu o pranto, porque segue e vem depois do riso. Se fosse o riso como *Jano, qui suo terga videt*, choraria o mesmo riso. Não desconfia o pranto, não, não da sua causa; inveja só ao riso a sua fortuna. Se o pranto e o riso aparecem nesse grande teatro do traje da verdade (sempre nua), sem dúvida seria a vitória do pranto. Mas vestido, ornado e armado de uma tão superior eloquência, que o riso se ria do pranto não é merecimento, foi sorte. De tudo quanto ri saiu vestido, ornado e ornado o riso. Riem-se os prados, e saiu vestido de flores; ri-se a aurora, e saiu ornado de luzes; e se aos relâmpagos e raios chamou a antiguidade *risus Vestae et Vulcani*, entre tantos relâmpagos, trovões e raios de eloquência, quem jugará ao miserável pranto cego, atônito e fulminado. Tal é fortuna e a natureza desses dois contrários. Por isso nasce o riso na boca, como eloquente, e o pranto nos olhos, como mudo.¹¹²

O primeiro chorava, porque tudo lhe parecia miséria e não havia motivo para fazer o contrário e Demócrito, por sua vez, ria, pois, as ações humanas são marcadas pela vacuidade. Montaigne também dedicou em seus *Ensaíos livro I* uma pequena parte sobre essa anedota denominada de *Sobre Demócrito e Heráclito*. Nela, Montaigne mostra-se preferir a posição de Demócrito não pelo fato de que rir seja mais agradável do que chorar, mas antes que o riso é testemunha do desdém. Esta escolha, por sua vez, não está dissociada da visão de Montaigne acerca da natureza humana e como ela é tratada. Para Montaigne, nunca podemos ser desprezados quanto o merecemos. A atitude do riso, ao ver de Montaigne, é muito mais condenatória do que a do choro e da lamentação. A piedade e a comiseração envolvem algo de estima pelo o que temos dó, e de contrapartida, o que se caçoa e ria-se é considerado como sem valor¹¹³. Isto por considerar o homem marcado profundamente por sua vaidade muito mais do que a infelicidade, e existe nele mais tolice do que malícia, mais vileza do que propriamente miséria.

3.4 Sobre o inusitado nas correspondências à guisa de investigação

¹¹² VIERA, 2001, p. 105-107.

¹¹³ MONTAIGNE, 2016, p. 326.

Um outro registro sobre essa anedota pode ser verificado na filosofia spinozana. Como vimos, a anedota, envolvendo Demócrito e Heráclito, vai para além de uma simples postura de encararmos os problemas oriundos da natureza humana. Ela envolve toda uma forma de investigação e compreensão do problema. Em particular, para Spinoza, ela surge de forma indireta nas epístolas de 1665, onde temos o relato da escrita do *Tratado-Teológico-Político* e as circunstâncias que se encontrava nosso autor na época. Nesse período, sua obra maior a *Ética* já tinha algo escrito como a parte III e algo da parte IV¹¹⁴, podemos afirmar que Spinoza já tinha boa parte acabada de sua teoria dos afetos, bem como acerca de Deus e da mente humana.

Com efeito, na epístola 29, Oldenburg relata a Spinoza sobre os experimentos científicos feitos pela comunidade de filósofos que em razão da guerra não acontece suas reuniões. Isso por conta de um só mal, no entanto, não menos nocivo. Seguindo, nos conta Oldenburg: “ por causa da peste que detém quase todo o comércio, para dizer dessa guerra abominável que traz consigo toda uma plêiade de males e ameaça fazer desaparecer toda civilização humana.”¹¹⁵ (A guerra, um retrato de conflitos experimentado no momento por ambos). Acompanhada dessas declarações, acerca da guerra, a conversa volta-se sobre o novo expediente de Spinoza “ Quanto a vós, vejo que vos ocupais menos de filosofia, se assim se pode dizer, pois redige vossos pensamentos acerca dos anjos, dos profetas e dos milagres”.

Por conseguinte, o outro parágrafo que segue versa a respeito da guerra entre Holanda e Inglaterra, acrescido do seguinte comentário: “ se os homens fossem guiados pela razão, não se dilacerariam uns aos outros, como é o caso no momento. Mas de que serve lamentar-se! Enquanto houver homens, eles terão vícios”¹¹⁶ e, por conseguinte regressa sobre os assuntos da ciência que encetou no colóquio epistolar. Na resposta a essa epístola, Spinoza parece não se conter sobre aquilo que atualmente lhe chama mais a atenção.

Certamente não há uma reciprocidade entre ele e seu interlocutor¹¹⁷. Isso porque aquilo que se mostra como uma questão secundária é na resposta de Spinoza algo central. E, por sua vez, não está dissociada de sua ótica filosófica, sobretudo, do seu novo tratado que surge em meio às guerras e conflitos políticos. Spinoza inicia com o alegre relato da notícia das reuniões do círculo de Oldenburg e espera tão logo conhecer seus trabalhos recentes. Isto é, quando os homens tiverem saciados do sangue das guerras. De maneira indireta Spinoza traz à

¹¹⁴ Ep28, SO4, p. 163.

¹¹⁵ Ep29, SO4, p. 165.

¹¹⁶ Aqui Oldenburg, do modo inconsciente ou não, nos lembra a posição de Heráclito de lamentação: “ Mas de que serve lamentar-se! ”. Podemos aventar que essa pequena menção de Oldenburg, em carta a Spinoza, pode ter levado a suscitar a seguinte passagem por parte de Spinoza como resposta: “Se esse personagem famoso que ria de tudo vivesse em nosso século, ele morreria de ri certamente” (Ep30, SO4, p.165)

¹¹⁷ AURÉLIO, In: Introdução, SPINOZA, *Tratado Político*, 2008, p. IX.

luz a célebre anedota que diz sobre a fama de Demócrito¹¹⁸ como o filósofo que ria de tudo¹¹⁹ até da má fortuna e da condição dos homens: “Se esse personagem famoso que ria de tudo vivesse em nosso século, ele morreria de ri certamente.”

Está célebre anedota, como vimos, é retomada por vários autores da filosofia e da literatura. Na antiguidade clássica com Sêneca na obra *A tranquilidade da alma* e ainda em um texto de pseudo-Hipócrates *Sobre o riso e a loucura*. Em seguida no renascimento é retomado por La Fontaine na fábula *Demócrito e os abderitas* e Montaigne no ensaio *Demócrito e Heráclito*, e por fim nos sermões de padre Antônio Vieira intitulado *As lágrimas de Heráclito*, entendido como contraposição aos risos de Demócrito. A relação entre Demócrito e Heráclito é feita pela postura como ambos eram conhecidos segundo essa anedota. Demócrito como o que ria da condição humana enquanto que Heráclito chorava da mesma condição dos homens. Nesta tradição, aqui citada, podemos analisar a questão do seguinte postulado: qual seria a posição mais adequada perante a condição humana? Boa parte dela tem uma predileção a posição jocosa de Demócrito, a de ri.

A figura de Spinoza, por sua vez, parece cair também sobre essa anedota. Isso porque podemos fazer uma referência, salvo algumas peculiaridades, da seguinte passagem de sua biografia feita por Colerus. Ela aponta uma possível semelhança com algumas das posturas mencionadas acima: “[...] ele procurava aranhas e as fazia brigarem entre si, ou as moscas que ele jogava na teia de aranha, e olhava em seguida esta batalha com tanto prazer que as vezes caia na risada”¹²⁰. É certo que não se trata de rir propriamente das coisas humanas e a referida passagem é um relato biográfico a qual não tendo a mesma conotação do caso dos filósofos antigos mencionados, que figura mais como uma imagem quase alegórica sobre a postura de rir ou chorar perante a condição humana.

No entanto, podemos aventar algumas possibilidades da razão do riso de Spinoza¹²¹, pelo menos nesse caso particular. Uma delas é que os animais podem produzir algumas características similares aos homens, mesmo que em natureza não concordem conosco. Tal como ressalta Deleuze comentando sobre essa peculiaridade do nosso autor: “É que os animais

¹¹⁸ Ep30, SO4, p. 166.

¹¹⁹ Atilano Domínguez é atento a essa possível alusão a Demócrito a partir da expressão latina “*Ille irrisor*” como a fama daquele que ri (DOMÍNGUEZ, 1988, p. 230).

¹²⁰ COLERUS, p. 7.

¹²¹ No KV temos o entendimento de Spinoza sobre o riso como uma alegria que tem como causa a excitação. Vejamos: “ Quanto ao riso, não se refere a nada outra senão o homem que encontra em si mesmo algo bom, e como é uma espécie de alegria, nada podemos dizer dele que já não tenhamos dito da alegria. ” (SPINOZA, *Breve Tratado*, 2014, p. 113). E ainda na *Ética* sobre o riso como uma das afecções exclusivamente do corpo: “[...] deixo de lado as afecções exteriores que se observam em afetos como o tremor, a palidez, o soluço, o riso, etc., porque se referem exclusivamente ao corpo sem qualquer relação com a mente (EscP59EIII, SO2, p. 189).

nos ensinam ao menos o carácter irreduzivelmente exterior da morte” (DELEUZE, 2002). No entanto, devemos ressaltar qual a natureza desse riso, e que de fato não se trata de um escárnio, e mesmo com isso, antes pra Spinoza o que prevalece é o compreender, como na referida epístola é ressaltado: “essas perturbações não me incitam nem ao riso nem às lágrimas [...] mas compreender”. De fato, para compreendermos o significado da resposta de Spinoza, é necessário recorrermos a outros textos que podem nos proporcionar os elementos mais bem-acabados de sua filosofia. E de antemão, como podemos perceber, a natureza do problema não é rasa e requer um maior aprofundamento em outras questões da filosofia do autor.

3.5 Potência do intelecto e ciência dos afetos

A posição de Spinoza com relação às mazelas e os conflitos dos homens se justifica na proposta de compreensão dos afetos e dos costumes, tal como se fosse uma questão de linhas e superfícies de corpos e, ademais nos afetos existem propriedades que nos permitem compreendê-los. Pois são elementos intrínsecos à natureza e não estão alhures ao conhecimento humano tendo em vista que o homem é uma expressão finita da natureza. Estes princípios perpassam, sobretudo, por exigências e capacidade das matemáticas. E o que há de inovador nisso? No final do Prefácio da EIII, Spinoza diz tratar da natureza e da virtude dos afetos por meio do mesmo método que tratou a natureza de Deus e da mente. Ora, como sabemos, Spinoza se insere dentro de um contexto que avalia a matemática como capaz de fornecer elementos sólidos para o conhecimento, entretanto diferentemente de alguns dos modernos, ele encontra na natureza da causalidade matemática a sua originalidade.¹²² É segundo esse princípio que Spinoza conseguirá, mesmo que ainda se valendo da terminologia cartesiana do claro e distinto como marcas da verdade, utilizar a adequação como garantia imanente da ideia entendida como índice de si mesma ou o mesmo a verdade como norma de si mesma e do falso (*verum norma sui et falsi est*).

Entretanto, antes de adentrar sobre essa questão, Spinoza demonstra, o preconceito finalista no Apêndice da EI, como os homens forjaram uma imagem confusa da natureza que age em vista de um fim. Isso é primeiramente o que se deve combater: a imagem preestabelecida da natureza feita pelos homens. Esse preconceito se constrói a partir da ilusão finalista do homem projetado na natureza. Berço do moralismo. Como sistema de criação de valores e julgamentos. Os homens por não encontrarem a razão do existir das coisas só

¹²² CHAUI, 2011, p. 129.

poderiam voltar para si mesmos e pensar que elas – as coisas da natureza, tal como ele, agem em função de um fim preestabelecido. Este primeiro fim é o próprio homem, ou seja, passaram a imaginar que a natureza existe em função do homem, tal como o mar para lhe dar peixes e os dentes para mastigar.

E, em seguida, foram levados a acreditarem, por não terem sido eles o criador de todas coisas da natureza, na existência de uma divindade criadora maior do que eles, possuidora de uma vontade tirânica que criou o homem para o servir e a natureza, por sua vez, para suprir as necessidades do homem. Dessa crença, formou-se tantas outras: a de que esse regente da natureza ou os deuses necessitavam de cultos, bem como estabelecimento de decretos intransponíveis e sua obediência inviolável e, assim tomados como condição para o prêmio futuro a obedecerem seus mandamentos. Dessa condição irrestrita, para o usufruto dos bens futuros, dependerá da submissão aos fins divinos preestabelecidos por uma ordem transcendente.

Esse preconceito, por sua vez, criou profundas raízes na mente humana de modo que os homens passaram a investigar as coisas conforme a causa final sejam elas as divinas ou naturais, por conseguinte, chegaram à conclusão que assim como os homens a natureza e os deuses deliram e que os adventos naturais, tal como os terremotos, tempestades e doenças ocorriam por conta da cólera dos deuses diante das ofensas dos homens. Agora, sob a capa da criação de um sistema finalista do mundo e dos deuses, incompreensível ao homem (sua forma mais acabada: a superstição) temos a imagem de uma vontade divina. Responsável pela finalidade da natureza e de a manter sobre os mistérios insondáveis com vários nomes: vontade divina, providência divina, milagres, contingência e tantos outros. O homem encontrou na imaginação os elementos que possam suprir aquilo que ele não consegue compreender nomeando as causas dos acontecimentos como decretos divinos e de uma vontade divina que controla o universo para além do entendimento humano. Todavia, diz Spinoza, se não fosse as matemáticas que não se ocupam de fins, mas de essências e propriedades de figuras, ter demonstrado ao homem outra norma e forma de se conhecer a verdade, ele permaneceria na eterna escuridão.

Como nos é apontado no Apêndice, a matemática não se ocupa de fins, mas antes da essência e propriedade das coisas, além disso ela parte do princípio que podemos as conhecer, desde que recusemos a imagem finalista da natureza. Spinoza retoma o antigo adágio aristotélico que conhecer é conhecer pela causa. Deus ou a totalidade tem como propriedade ser causa de si mesmo. Ao causar a si mesmo Deus causa todas as outras coisas singulares. Conhecer pela causa é antes de qualquer coisa dizer que a própria causa deve ser conhecida. E

depois conhecer por meio da causa é saber o modo pelo qual a coisa é engendrada de maneira necessária ao seu efeito determinado.

Não há causa verdadeira sem o seu efeito intrínseco. Em contrapartida, a característica da causa final é sua exterioridade. A matemática, opera “exclusivamente com causa eficientes ou produtoras, imanentes aos objetos produzidos, a matemática alcança o conhecimento à apreensão da gênese necessária do conhecido porque conhece a atividade de sua causa geratriz, que assegura imediatamente a verdade de sua ideia” (CHAUI, 2011). A ideia verdadeira ou sua essência objetiva é, conforme a terminologia spinozana, uma ideia adequada, pois nos permite conhecer a gênese da coisa, tomado como princípio sua causa eficiente e necessária, além da relação com as outras ideias de modo dependente e recíproco.

As ideias adequadas dão a conhecer a razão interna da produção de um determinado objeto que na verdade trata-se da causa eficiente que é imanente. O Deus transcendente cria a realidade, no entanto, encontra-se apartado dela. Seu efeito enquanto criação permanece ausente de sua causa. Deus enquanto causa imanente produz a realidade - na verdade ele constitui a própria realidade - e ainda há algo dele que permanece em sua produção enquanto expressão de sua essência e potência. Com isso, a causa eficiente engendra sua produção e sua ideia singular apreendida pelo intelecto, que conhece a coisa e sua natureza. A causa eficiente e sua ideia nos habilita a conhecer a sua razão total, bem como a dedução completa de suas propriedades como efeitos internos da coisa e da ideia.

Da essência do triângulo retângulo, posso deduzir suas propriedades: a soma dos ângulos internos de um triângulo retângulo são iguais a 180 graus. Isso decorre, porque uma das características da ideia adequada é a sua capacidade de uma ligar-se a outra. Uma ideia adequada tem como causa outra ideia adequada. O círculo não se descreve como uma figura cujo os pontos são todos equidistantes do seu centro. Mas como o movimento de um semicírculo ao redor de um centro fixo, onde podemos deduzir suas propriedades internas e necessárias. Entendido isso, podemos lançar a questão; como se constitui a compreensão dos afetos? O prefácio da EIII é uma boa explicação para compreendermos essa postura do autor. Diz Spinoza no prefácio da EIII:

Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela. Pois acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma potência absoluta sob suas próprias ações, e que não é determinado por nada além de si próprio. Além disso, atribuem a causa da impotência e da inconstância não à potência comum da natureza, mas a não sei qual o defeito da natureza humana, a qual, assim deploram, ridicularizam, desprezam ou, mais

frequentemente, abominam. E aquele que, mais eloquente ou argutamente, for capaz de recriminar a impotência da mente humana será tido por divino.

Sob a natureza não adianta chorar ou mesmo rir. Inexoravelmente ela sempre é a mesma segundo suas leis necessárias independentemente do rir ou chorar. Este foi o erro dos que trataram os costumes dos homens e seus afetos, que se inclui na ética e na política. Conceberam o homem e seus afetos não como parte da natureza, mas como algo que está para além dela. Daí as formulações de seus discursos ora como vitupério, ora como louvação. Sendo uma parte da natureza, os afetos humanos são determinados segundo as leis da própria natureza, “ pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e mesma, em toda parte, sua virtude e potência de agir”. Ora, não há uma outra forma de conhecer a natureza senão segundo as suas leis e regras universais, por essa razão os afetos também fazem parte dessas leis universais e cujo seu conhecimento nos causa prazer.

Retomando a resposta de Spinoza ao seu amigo no contexto das guerras:

[...] essas perturbações não me incitam nem ao riso nem às lágrimas; antes, elas desenvolvem em mim o desejo de filosofar e de melhor observar a natureza humana. Não creio que me convenha, com efeito, meter a ridículo a natureza e, muito menos ainda, me lamentar a seu respeito, quando considero que os homens, como os outros seres, não são senão uma parte da natureza e quando ignoro como cada uma dessas partes se acorda com o todo, como ela se liga com as outras.¹²³

O defeito que atribuímos à natureza é resultado do conhecimento errôneo que temos dela. Marcado pela mutilação e percepção incompleta, julgarmos algum defeito da natureza por que concorda mal com o nosso desejo particular, ou como diria Spinoza, com o desejo de uma mentalidade filosófica. Por fim, já entendido que não adianta rir ou chorar dos conflitos que dilaceram a sociedade, mas antes entendê-los, conclui: “Agora deixo cada um viver segundo sua compleição e consinto que aqueles que o querem, morram por aquilo que acreditam ser o seu bem, contanto que me seja permitido, quanto a mim, viver pela verdade.” Essa afirmação de Spinoza não pode deixar de ser associada à sua compreensão da natureza humana já posta no início de sua resposta. O distanciamento do filósofo não demarca simplesmente uma indiferença, mas uma compreensão afastada dos apelos das paixões.

¹²³ Ep30, SO4, p. 166.

3.6 Gênese e definição dos afetos

Para finalizar minimamente a questão dos afetos em Spinoza nos deteremos agora sobre dois pontos centrais: acerca da noção de afecção e definição de afeto da EIII. Ademais, não analisaremos os desdobramentos das proposições que se segue na EIII. Esse recorte, todavia, é estratégico, uma vez que nos possibilita frisar a natureza da definição e do objeto definido, bem como sua estrutura conceitual. Com isso, cabe antes entendermos qual o valor expressivo de uma definição¹²⁴. Spinoza elenca quatro pontos para ressaltar o que é uma definição perfeita. 1) a definição verdadeira não exprime nada além da natureza da coisa definida, 2) que nenhuma definição envolve ou exprime um número preciso de indivíduos, pois ela exprime a natureza da coisa definida, 3) para cada coisa singular há necessariamente uma causa pela qual exista, ou seja, do nada, nada vem, 4), articulado com o ponto anterior, a causa do existir deve estar contida na própria natureza da coisa e definição ou deve existir fora dela. Os quatro pontos articulam-se entre si obedecendo os princípios da matemática: a de compreender as coisas por meio de sua gênese conforme sua causa eficiente e motora não recorrendo a elementos externos, mas a sua produção imanente.

Antes de analisarmos a definição de afeto temos que primeiramente compreender a concepção de afecção. A concepção de afecção no spinozismo reforça o sistema imanente spinozano, na medida em que não considera as afecções da substância como mera aparência ou mesmo como inferior ao nível ontológico. Spinoza dá a concepção de afecção um estatuto ontológico de maneira imprescindível, na medida que a entende como expressão da substância.¹²⁵ No entanto, com relação às coisas particulares, o termo afecção designa o estado que uma coisa foi modificada, alterada e por isso ao nível dos modos as afecções têm o sentido de alteração, transformação. O termo afecção¹²⁶, tem uma dimensão exclusivamente passiva, no entanto, isso podendo se configurar de outro modo, da fundamentação de sua causa como ativa. É passiva, pois é sempre um efeito. Mas *a priori* as afecções referem-se a um estado de sofrimento de uma ação, de um efeito de um corpo a um outro, bem como na mente.

As afecções da mente enquanto imaginação de uma coisa singular que sozinha ocupa a mente humana compreende-se por imaginação (EscP52EII), é bem certo que a imaginação é uma forma de pensar caracterizado como erro e passividade, no entanto, isso pode converter-se na medida em que a mente sabe que imagina. A irreduzibilidade da noção de

¹²⁴ DELEUZE, 2017. p. 24.

¹²⁵ Cf. “por modo compreendo as afecções da substância” (EIDef5, SO2, p. 45).

¹²⁶ RAMOND, 2010, 17.

afecção, que ora apresenta-se como um estado de alteração de qualquer coisa singular, podendo ser também afecções ativas da substância (ao mesmo tempo) e passiva nos modos. Seu entendimento é imprescindível para a compreensão do conceito de afeto, que com ele fazem um sistema explicativo de atividade e passividade, dupla determinação e variações de intensidades, condição de libertação. Segue-se a definição de afeto (Def3EIII) e sua explicação:

Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas as quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções.

Explicação. Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão.¹²⁷

A definição de afeto, relaciona dois termos que já haviam sido articulados nas partes anteriores da *Ética* (EI, EII) sobretudo, na EII. Na EII, por meio de imagens e estado da mente e do corpo. Contudo, o que a definição de afeto tem a acrescentar dentro de uma proposta de uma ética de libertação¹²⁸? É a par afecção/afeto que apresenta o aumento (*augere*) e diminuição (*minuere*) da potência de agir (*potentia augetur*); as afecções e afetos relacionam aos estados físicos e mentais de variação, no entanto, sua apreensão é feita de maneira simultânea, daí a importância do adverbio *simul*. A definição é em dois tempos¹²⁹, primeiro: a definição do afeto em geral é em função da afecção. Segundo, subdivide em ação e paixão tendo em vista a adequação e inadequação (objetos da primeira definição da EIII) da causa que a produz. A definição de afeto do início da EIII traz três grandes questões para serem desenvolvidas posteriormente: 1) O aumento e diminuição do agir em função da natureza dos afetos, 2) O fundamento da causa adequada e inadequada dos afetos, 3) A simultaneidade corporal e mental do processo afetivo.

3.7 Afeto e transição

Spinoza define afeto como as afecções do corpo que aumentam ou diminuem a nossa potência de agir, assim como as ideias dessas afecções (EIII Def. 3). Nessa definição há uma característica que é importante também ressaltarmos, a diferença entre ideia e afeto. Durante muito tempo na tradição houve sempre uma supremacia da ideia sobre o afeto. Isso por

¹²⁷ Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, iuvatur vel coercetur, et simul harum affectionum ideas.

Explicatio: si itaque alicuius harum affectionum adeaquata possimus esse causa, tum per affectum actionem intelligo; alias passionem (Def.3EIII, SO2, p. 139.).

¹²⁸ DELEUZE, 2002. p.112.

¹²⁹ JAQUET, 2011, p. 121.

conta do conteúdo representativo da ideia a qual o afeto está vinculado, o amor e a ideia da coisa amada, a esperança ligada a ideia da coisa prometida. A ideia é um modo de pensar representativo. O afeto, no entanto, tomado por si não representa nada. É um modo do pensar não representativo não tem, assim como a ideia, uma realidade objetiva¹³⁰. (Não nos esqueçamos que Spinoza nos fala de ideias adequadas e ideias inadequadas).

Nesse sentido, todo modo do pensamento não representativo será um afeto: vontade, volição, desejo, esperança, medo. Todos esses afetos, por conseguinte, implicam em dizer que: o medo, por exemplo, é objeto de uma ideia a qual é representativa, entretanto, o simples fato do medo não é uma ideia, sendo assim é um afeto. Nessa perspectiva o que é um afeto? Um afeto, como já definimos, é um aumento ou diminuição de potência de pensar e agir, que podemos chamar também de variação de existir.

Essa variação de existir dependerá do tipo de ideia que se sucede em nós, mesmo sendo uma ideia confusa, adequada ou inadequada. Com efeito, vemos um primado cronológico e lógico da ideia sob o afeto (os modos representativos sob os modos não representativos). No entanto, Deleuze ressalta que para não incorremos em um erro não devemos tornar esse primado lógico redutivo. Ou seja, não podemos pensar que o afeto se reduza à ideia ou as combinações delas. Mesmo que o afeto pressupõe uma ideia não devemos reduzir um ao outro (DELEUZE, 2009, p. 23).

Para tanto, como já mencionamos, o corpo, assim como a mente tem uma relação característica que dependendo do encontro com outros corpos que pode aumentar ou diminuir sua potência de mover-se, assim como a mente pode encontrar outras ideias que aumente sua potência de pensar. Quando um corpo encontra outro corpo que comprometa sua relação característica¹³¹ poderá ser destruído em vista desse outro corpo que possui também uma relação característica que o compõe. Do mesmo modo a mente enquanto produtora de ideias pode se compor ou se decompor com outras ideias¹³².

No mundo afetivo esse aumento e diminuição da capacidade de agir e pensar será exprimido por meio dos afetos alegres ou tristes. Alegria é a própria transição (*transitio*) de uma perfeição menor para uma perfeição maior (EIII Def. dos afetos Def. 2, SO2, p. 191), e a tristeza inversamente, é a transição (*transitio*) de uma perfeição maior para uma menor (EIII Def. dos afetos Def. 3, SO2, p. 191). Observemos os termos aqui articulados: alegria, tristeza, transição, perfeição, maior e menor. A alegria não é em si uma perfeição já bem estabelecida

¹³⁰ DELEUZE, 2009, p. 21.

¹³¹ A relação característica é aquilo que constitui a singularidade dos modos.

¹³² É interessante notarmos que a ideia assim como a mente é compreendida como um agregado de partes de outras ideias.

na vida afetiva dos homens, ela é antes uma transição (*transitio*) a uma perfeição. Não somente a perfeição, mas uma perfeição maior. E do contrário, a tristeza é a passagem de uma perfeição maior para uma perfeição menor. O que Spinoza quer nos dizer com a discussão desses conceitos?

Na explicação das referidas definições ele nos diz que a alegria não é a própria perfeição, mas sim a transição de uma perfeição menor para uma maior, pois caso fosse, os homens nasceriam com a perfeição e não teriam a necessidade de serem afetados de alegria. Já a tristeza consiste na transição para uma perfeição menor, não na perfeição menor em si. O que se segue, é que essa concepção de perfeição vai contra uma das concepções fundamentais da teologia que corresponde à perfeição imediata do primeiro homem criado, aquilo que na teologia denomina-se de *Teoria da perfeição Adâmica* (DELEUZE, 2009. p. 36).

Adão foi um ser criado perfeito mesmo que antes tenha caído devido ao seu pecado. Tal concepção não pode ser concebida sob a perspectiva spinozana tendo em vista que a perfeição não poderia ser atribuída ao homem em seu nascimento. A servidão humana é entendida por meio desse jogo de transições, de uma perfeição maior para uma perfeição menor, perda de potência.

3.8 A definição de servidão

A concepção de servidão humana teve várias interpretações ao longo da História¹³³, como observou Chauí¹³⁴. A visão que temos de escravidão é feita do prisma das ideias liberais e democráticas que a interpreta como injustiça, ilegitimidade e ilegalidade. Entendida como pura violência aos direitos inalienáveis reservados aos indivíduos, direitos dos quais fazem parte liberdade e igualdade. O direito à liberdade é entendido como baliza para afastar a servidão e a escravidão.

[...] desde as descobertas marítimas e a colonização, a escravização foi considerada pelos teólogos-juristas (particularmente católicos espanhóis e

¹³³ O problema da servidão humana é uma constante, a qual se deve sempre ser atualizada, isto é, na medida em que as várias formas de obediência, dominação e *imperium* são relacionados de acordo com as novas formas de configurações da sociedade. Um dos esforços para se entender a questão da servidão humana a partir de outras abordagens no contexto do capitalismo e suas transformações históricas, se deve a Frédéric Lordon. Para isso, Lordon se vale da filosofia spinozana para tentar responder às questões no campo da sociologia em sua proposta de um estruturalismo das paixões, onde a figura de Spinoza se apresenta como uma das mais importante, no entanto, sem deixar de evocar outros clássicos do pensamento sociológico como Bourdieu, Marx e outros. (LORDON, 2015).

¹³⁴ CHAUI, 2013, p.157.

portugueses) como algo que só poderia ser aceito se para ela houvesse fundamento do direito e se pudesse ser compatibilizada com a lei divina (revelada pela Bíblia), com a lei natural (determinada pela natureza) e com a lei civil (instituída pelo Estado). Em outras palavras, a escravidão não poderia ser tratada como um fato bruto, imputável a violência ou aos meros interesses dos conquistadores, mas precisava receber um estatuto jurídico que a faria moralmente aceitável (CHAUI, 2013).

Se nos tempos hodiernos a escravização é compreendida como oposição à liberdade, no entanto, como veremos mais na frente nos pensadores da modernidade, a liberdade é condição indispensável para a escravidão, isto é, entendida como *servidão*¹³⁵ *voluntária*¹³⁶.

Spinoza, num primeiro momento, define a servidão segundo os termos técnicos jurídicos da época, ele o apresenta primeiramente como um problema no contexto do direito (*ius*), pois a sua dedução genética só será possível em outro momento, como ressalta Chauí: “O Prefácio se inicia com a definição nominal da servidão, cuja definição real será construída à medida que se efetua a dedução da sua gênese necessária, isto é, o embate entre forças do *conatus* singular e o conjunto de forças externas com que ele necessariamente se relaciona” (CHAUI, 2016, p. 382). A parte quatro da *Ética*, tem sua peculiaridade própria, junto com a parte V destinada à liberdade, é responsável por uma ruptura assinalada por erigir a figura de um “eu empírico” ou mesmo um sujeito ético/político dando margem a bifurcação de dois caminhos, mais tarde trilhados nas obras posteriores, o da ético/moral, desenvolvido nas duas últimas partes IV/V, e o do político que irá surgir depois com o *Tratado Político*¹³⁷.

Por conseguinte, o conceito de servidão humana encontra-se no prefácio da EIV por essa razão tal definição pertence a outro plano conceitual diferente da ordem geométrica das definições que abrem cada parte da *Ética*. De modo que a definição de servidão será feita conforme os preceitos nominalistas da *prima significatione*. Ora, Spinoza define a servidão usando os termos técnicos jurídicos de sua época: *sui iuris*, *actore*, *moderare*, *obnoxius* e outros. O conceito de servidão humana é exposto no Prefácio da EIV como a impotência humana de regular (*moderandis*) e coibir¹³⁸ (*coercendis*) a força dos afetos (*afectuum viribus*). De modo

¹³⁵ O termo *servidão voluntária* é comumente vinculado a Étienne de La Boétie. Cf: “[...] a primeira razão da servidão voluntária é o costume. Com os mais chucros cavalos, que no início mordem os freios e depois, onde recentemente, escoiceavam contra a sela, agora se enfeitam com os arreios e orgulhosamente se jactam sob o arnés” (LABOÉTIE, 2009, p.47).

¹³⁶ Servidão e escravização são termos que apesar de próximos, por exprimirem a condição de sujeição a algo ou a alguém, apresentam acentuada diferença: a escravidão surge no contexto de guerras no qual o vencedor escravizava seu inimigo, o que perdeu a guerra. Enquanto que a servidão surge no contexto do Mundo feudal onde tínhamos a relação entre senhor feudal, dono das terras, e servo.

¹³⁷ SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Teológico Político*. In; introdução, 2008, p. XX.

¹³⁸ Aqui, mais precisamente com esse termo, optamos por usar a tradução da *Ética* do Grupo de Estudo Espinosanos coordenado pela professora Marilena Chauí. Mas, de uma maneira geral, em nossa pesquisa foram utilizadas a de Tomaz Tadeu 2010, 3. ed., e a de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões (tradutor da parte IV) da Coleção *Os Pensadores*. No entanto, ao que refere à tradução de

que o homem sujeitado (*obnoxius*)¹³⁹ não está sob jurisdição de si mesmo¹⁴⁰ (*sui iuris*), passando a estar sob o poder da Fortuna¹⁴¹ (*Fortunae Potestate*)¹⁴². Assim, mesmo vendo o melhor é forçado a fazer o pior. O conceito de servidão humana, por se localizar em um prefácio, assim como os conceitos de perfeito/imperfeito, bem/mau e outros, leva-nos ao questionamento do porquê de Spinoza expor, nesse primeiro momento, tais conceitos – sobretudo o de servidão humana –, no prefácio e não nas definições gerais que abrem todo o início das cinco partes da *Ética* ou mesmo nas demonstrações, escólios ou corolários.

Tal questionamento está para além de uma mera observação estilística de exposição da *Ética* feita por Spinoza, pois não podemos esquecer-nos da estrutura lógica e ontológica necessária que perpassa todo o itinerário da obra. Trata-se propriamente do método geométrico euclidiano adotado por Spinoza como forma de exposição de sua filosofia. Spinoza é um autor extremamente cuidadoso no emprego de seus conceitos, logo, podemos entender que o conceito de servidão humana, assim como outros conceitos no prefácio da EIV são de natureza diferente ao plano ontológico necessário da substância absolutamente infinita, no caso, a do *Deus sive natura*.

Essa hipótese pode ser comprovada por uma outra escrita da ética fora do *more geometrico*. Deleuze¹⁴³ afirma a existência de outra *Ética* inserida na própria obra; ou seja,

Tadeu, do termo *coercendis* por “refrear”, parece-nos menos adequada. Consideramos mais adequada a opção do grupo espinosano, porque o termo “coibir” nos parece mais próxima do sentido original do termo *coercendis*.

¹³⁹ Esse estado de sujeição ou “estar sob o poder de outrem”, aparece em muitos textos de Spinoza como *alteris iuris*, *alieni iuris*, no entanto, na *Ética* quando se refere ao estado de servidão perante os afetos ele usa o termo *obnoxius*. Marilena Chauí (in: *Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na Ética IV*. 1993, p. 64. Disponível em: <www.revistas.usp.br/discurso/article/download/>. Acesso em: 13 out. 2016.).

¹⁴⁰ A tradução do conceito *esse sui iuris* é bastante divergente entre os tradutores. Trata-se de um termo oriundo do direito romano privado. Diogo Pires Aurélio (In: nota 2, Cap II §9: *Tratado Político*. Tradução e nota de Diogo Pires Aurélio. Martins fontes, 2009) aponta a dificuldade de sua tradução. Por vezes traduzem *iuris* ou por direito ou por jurisdição. Isto é, quando traduzem o termo em seu sentido técnico, pois alguns traduzem somente por “senhor de si”, como na tradução de Joaquim de Carvalho (Parte I), Joaquim Ferreira Gomes (Parte II e III) e António Simões (Parte IV e V) da coleção *Os Pensadores*. Optamos por conservar os termos em latim, e sempre fazermos referência a problemática da tradução de tais termos.

¹⁴¹ Uma das formas correntes para o termo “Fortuna” é associada à deusa Fortuna, assumindo o sentido de destino, acontecimento bom ou mau, acaso. A maneira como Spinoza concebia o conceito de *Fortuna* possivelmente deveria ser a mesma de Maquiavel. A Fortuna proporciona o caminho para se obter a realização do êxito político, que não é determinada pelo indivíduo, representa parte de sua vida. Nesse sentido, ela é ocasião, já o acaso se articulada com outro conceito de Maquiavel bastante importante, o de *virtú*. Com isso, uma ação política de êxito, nos moldes de Maquiavel, deve-se tomar proveito do acaso (Fortuna) juntamente com a *virtú*. Spinoza compreendia o conceito de Fortuna também como acaso, algo imprevisto, mas aqui ainda sem a articulação da *virtú*. E no TTP temos: “[...] o governo de Deus na medida em que dirige as coisas humanas por causas exteriores e imprevistas” (TTPCapIII §47, p. 53). E como umas das ilusões do livre arbítrio é o fato dos homens acharem que tem poder sobre as coisas exteriores, podemos concluir que a Fortuna é a dominação inconsciente dos homens pelas causas exteriores que eles julgam estarem sob o seu controle, mas que, de contrapartida, os dominam e os põe no campo da servidão.

¹⁴² Segundo Chauí (2016) nas partes IV e V da *Ética*, Spinoza pretende responder de modo inovador a questão clássica: “o que está em nosso poder?”.

¹⁴³ DELEUZE, 2002, p. 34.

seriam duas *Éticas*. Uma estaria escrita segundo um rigor geométrico, com suas definições, axiomas, proposições, demonstrações e corolários que dizem respeito às questões especulativas com o máximo de rigor do raciocínio. E a outra, na cadeia quebrada dos escólios, que pela sua leitura podemos perceber que se trata de uma exposição com menos rigor do que o raciocínio das proposições, “[...] que exprime todas as cóleras do coração e expõe as teses práticas de denúncia e libertação” (DELEUZE, 2002, p. 35). Em geral, Spinoza expõe em seus escólios exemplos de algo que foi demonstrado ou alguma crítica aos seus contemporâneos, ou, ainda, debates de temas periféricos. Deleuze ainda se refere à sistematização desses escólios, que remetem uns aos outros e ligam-se aos prefácios e apêndices, formando assim a segunda *Ética*, a qual denomina de “*Ética* subterrânea” (2002, p. 35).

Com isso, podemos entender a servidão humana e sua primeira compreensão a partir da própria condição humana, bem como a superstição. Superstição e servidão conjuga-se para juntos formarem um sistema de obediência deduzidos da própria condição humana. Pela própria condição humana, os homens estão mais propensos a abraçar a superstição e a servidão. A servidão é algo puramente “humano”, pois está no campo do homem ou do modo finito. Por esse motivo devemos considerar os elementos humanos, isto é, a finitude, a condição humana, a contingência, o livre arbítrio, a imaginação. No entanto, não podemos esquecer que estamos no plano da imanência, onde não há um fora, outro plano transcendente no qual possamos resolver essas questões.

Trata-se aqui não de estabelecermos dois planos em oposição (imanência/transcendência), mas sim de explicar como no seio na imanência temos as causas da transcendência¹⁴⁴. E aqui, mais precisamente, encontra-se aquilo que nos interessa de perto, como é tratada a questão da servidão humana no prefácio da EIV. Segundo Chauí¹⁴⁵, a definição de servidão spinozana pertence ao campo jurídico, pois Spinoza opera com as expressões jurídicas: *sui iuris*, *obnoxius*, *moderandis*, *coercendis*. Sendo assim, podemos dizer que, diferentemente das definições que inicia cada parte da *Ética*, ela não possui o rigor geométrico, mas sim uma significação nominalista. E ainda, conforme Chauí, não é por acaso que no final da EIV após a dedução da servidão teremos a introdução dos elementos do direito natural e do direito civil. Esse procedimento é próprio da filosofia de Spinoza, pois a investigação de um termo concerne primeiramente saber qual foi o seu primeiro significado (*Prima significatione*).

¹⁴⁴ Como bem lembrou Santiago da seguinte citação clássica de Deleuze sobre o plano da imanência: “A transcendência é sempre um produto da imanência” SANTIAGO, 2011, p. 107. Apud. DELEUZE, Gilles. *L’immanence: une vie...* in: *Deux régime de fous*. Textes et entretiens, 1975/1995, ed. David Lapoujade, Paris, Minuit, 2003, p. 363.

¹⁴⁵ CHAUI. 2016, p. 383.

E o primeiro significado da servidão humana é jurídico, entendido como a alienação do *ius* do indivíduo por meio da força dos afetos. Ora, Spinoza faz tal procedimento semelhante no cap. VII de seu TTP onde ele elabora um método exegético de leitura da bíblia. E um dos princípios metodológicos é o de estudar a origem etimológica dos termos.

3.9 *Auctor, sui iuris e perfector no prefácio da EIV*

Ainda no Prefácio, Spinoza discorrerá sobre a concepção de perfeito e imperfeito. Para isso, ele iniciará com um exemplo bem ilustrativo: a do autor que faz surgir algo, uma determinada obra.

Quem decidiu fazer alguma coisa e a concluiu, dirá que ela está perfeita (*perfectam*), e não apenas ele, mas também qualquer um que soubesse o que o autor (*actoris*) tinha em mente e qual era o objetivo (*escopum*) de sua obra ou que acreditasse sabê-lo. Por exemplo, se alguém observa uma obra (que suponha estar ainda inconclusa) e sabe que o objetivo do seu autor é o de edificar uma casa, dirá que a casa é imperfeita e, contrariamente, dirá que é perfeita (*perfecta*) se perceber que a obra atingiu o fim que seu autor havia decidido atribuir-lhe. Mas se alguém observa uma obra que não se parece com nada que tenha visto e, além disso, não está ciente da ideia do artífice, não saberá, se a obra é perfeita ou imperfeita. Este parece ter sido o significado original (*prima signification*) desses vocábulos.¹⁴⁶

A pausa para explicar os conceitos de perfeito e imperfeito é muito importante, pois são seus sentidos primários (*prima signification*) e se articulam com outra figura muito importante, a do autor (*actore*) que faz surgir uma obra. Aqui sem recorrer a maquinaria metafísica para explicá-los. Autor (*actore*) é outro termo jurídico articulado historicamente com dois outros termos, o *sui iuris* e o *moderare* (CHAUI. 2016. p. 386). O termo *moderare* é compreendido como uma medida que não é feita pelas coisas, mas antes feita pelo senhor ou mestre que refletiu, deliberou e decidiu sobre as coisas. Essa medida, por sua vez, não é compreendida como uma mensuração, mas antes como uma moderação. E assim, tal como o significado do termo de onde é derivada (*modus*) é uma medida ética e não uma medida

¹⁴⁶ Quim rem aliquam facere constituit eamque perfectit, rem suam perfectam esse nom tantum ispse, sed etiam unusquique, qui mentem actoris illus operis et escopum recte novereti aut se novisse crediderit, dicit. Ex.gr. si quis aliquod opus (quod suppono nondum esse peractum) viderit, noveritique scopum auctoris illius operis esse domum aedificare, is domum imperfectam ess dicet, et contra perfectam, simulatque opus ad finem, quem eius actor eidem dare constituerat, perductum viderit. Verum s i quis opus aliquod videt, cuius símile nunquam viderat, Nec mentem opificis novit, is sane scire non poterit, opusne illud perfectum, na imperfectum sit. Atque haec videtur prima fuisse horum vocabularum significatio (Pref. EIV, SO2, p. 205).

material. Desta feita, podemos compreender tal medida como uma capacidade de ordenar ou desordenar as coisas. (2016, p. 386).

Moderare refere-se a uma decisão soberana e a uma medida técnica, isto é, a uma solução eficaz conhecida graças ao exame detido de um problema particular: é “tomar com autoridade a medida apropriada para uma dificuldade dada”, reconduzindo a normalidade uma determinada perturbação ao introduzir uma proporção (*ratio*) no desproporcionado. *Moderandum* é o poder para conhecer e aplicar a medida, indicando o agente que tem o direito para isto: a *actoritas*, que profere a *ratio* ou medida que põe fim ao litígio, e o autor, que responde pela medida imposta. Eis por que, no texto espinosano, “perfeita” e “imperfeita” são palavras proferidas pelo autor, que conhece sua própria intenção e seu escopo ao realizar a obra (2016, p. 386).

O sujeito capaz de *moderare* é compreendido como aquele que tem o poder de efetuar a *medida*, como *autoridade* que dá a norma, o autor que responde por sua medida e, por sua obra. Entendido isso, fica fácil perceber porque Spinoza articula tão bem a concepção de *perfeito e imperfeito* àquele que tem em mente a ideia de sua obra (*escopum*). No entanto, esse autor não pode ser articulado sem a presente concepção de *sui iuris*. Uma grande tradição iniciada por Averróis, Maimônides, Ockham, que passa por Belarmino e Grotius e por fim desemboca em Hobbes e Spinoza interpretou o *sui iuris* como aquele que tem o conhecimento do que fez, e assim somente o autor, que tem a ideia de seu escopo, pode ser *sui iuris* (2016, p. 386).

Em uma linguagem spinozana só é *sui iuris* quem é causa adequada de suas ações, tem o conhecimento certo de seus atos. Somos causa adequada quando o efeito de nossa ação é percebido por ela só e, do contrário, somos causa inadequada quando a causa da nossa ação não é percebida por ela só (Def1EIII, SO2, p. 139). Sendo assim, só é autor quem pode ser *sui iuris*, deliberar sobre as coisas impondo uma medida. Spinoza inova a noção de autor inserindo a ideia de causa eficiente. O autor é aquele que é causa adequada, ou seja, aquele que em si mesmo age e é responsável pelo que faz, pois, essas coisas seguem necessariamente de sua essência. A tradição anterior a Spinoza concebia a deliberação vinculada à vontade livre ou a normatividade da *medida*. Isto é, como uma norma preestabelecida à ação do autor que servia como modelo e guia (2016, p. 387).

Seguindo o prefácio, chegamos aos conceitos de *perfeito e imperfeito*. O termo perfeito designa o que foi realizado, completo ou o todo feito, acabado, e não pelo o que se entende como aquilo que possui uma qualidade acima do normal ou máxima¹⁴⁷. Só o autor pode

¹⁴⁷ Como observou Aurélio (2024) “ *Perfecit*: pretérito perfeito do verbo *perficere*, cujo participio passado é *perfectum*, o que significa “perfeito” no sentido de “concluído”, “completo”, “acabado”, e não no sentido de

responder por sua obra. Só ele capaz de dizer se ela é *perfeita* ou *imperfeita*, se ela chegou ao término ou não. Chauí explica que Spinoza articula a figura do *actore* a dois sentidos de *augeo*. “O sentido clássico de aumentar e crescer, e o arcaico de fazer surgir produzir algo do interior de si mesmo” (2016, p. 387). Desta feita, entendemos o sentido de autor e moderar de uma maneira spinozana. Ora, o autor capaz de moderar é aquele que faz surgir sua própria medida e a usa para julgar as coisas.

Ora, ter autoridade sobre alguma coisa – medida ou obra – é ter direito sobre ela, permitindo que o autor seja à expressão jurídica *rem suam*, coisa sua, que pode usar, controlar e dispor segundo seu desejo. Dessa maneira, Espinosa indica que o campo semântico de perfeito/ imperfeito é técnico (medida, fazer), jurídico (*auctoritas*, *auctor*) e inseparável da ideia de *sui iuris*.¹⁴⁸

O autor e sua obra são inseparáveis. No entanto, sob o olhar de um outro, que a ver e a julga, tal obra pode parecer-lhe estranha, imperfeita. Sobretudo, se quem a vê não sabe a intenção do autor, seu escopo, e se o autor não está presente. Levando em consideração isso, torna-se impossível julgar se a obra é perfeita ou imperfeita, pois seria uma conclusão sem premissa. Entretanto, seja como for a obra é julgada o autor estando ou não presente e sabendo ou não de sua intenção. Para isso, Spinoza nos chama atenção da criação de padrões ou modelos, no caso, de perfeições e imperfeições.

Mas, desde que os homens começaram a formar ideias universais e a inventar modelos de casa, edifícios e torres, etc., e a dar preferência a certos modelos em detrimento de outros, o que resultou foi que cada um chamou de perfeito aquilo que via estar de acordo com a ideia universal que tinha formado das coisas do mesmo gênero, e chamou de imperfeito aquilo que via estar menor de acordo com o modelo que tinha concebido, ainda que, na opinião do artífice, a obra tivesse plenamente concluída.¹⁴⁹

Spinoza mostra que a ideia de tais conceitos, assim como tantas outras, são formuladas do mesmo princípio, a dos universais (os modelos), isto é, pelo fato dos homens estarem habituados a criá-los para julgar as coisas. Com efeito, a *prima significatio* dos termos perfeito e imperfeito são perdidas pelas as noções de universais abstratos. As constituições desses abstratos são feitas pela natureza da imaginação. Isso decorre porque o corpo humano é

“possuidor da qualidade máxima”, conforme tende, hoje em dia, a ser geralmente utilizado o termo “perfeito” e os seus equivalentes em outras línguas” (*Ética*, p. 437, em nota 1).

¹⁴⁸ CHAUI, 2016, p. 287.

¹⁴⁹ Sed postquam homines ideas universales formare, et domuum, aedificiorum, turrium etc. exemplaria excogitare, et alia rerum exemplaria aliis praeferre inceperunt, factum est, ut unusquisque id perfectum vocaret, quod cum universali Idea, quam eiusmode rei formaverat, viderete convenire, et id contra imperfectum, quod cum concepto suo exemplari minus convenire videreti, quanquam ex opificis sententia consummantum plane esset (Pref. EIV, SO2, p. 206).

limitado somente a formar um número preciso de imagens. Quando nosso corpo é afetado por um número maior de afecções tendemos a agrupar em uma só classe: os modelos universais abstratos. E ainda com a fraqueza de nossa memória esquecemos sua origem e, assim somos levados a acreditar que os modelos norteiam nossas ações e juízos sobre as coisas. Não havendo mais a identidade entre o autor e sua obra. A imaginação cristalizando os modelos se apresenta agora como um valor universal (norma e valor de julgamento).

A medida e a norma, agora universais abstratos, fazem com que a imaginação aliene o autor de sua obra, ponha essa última não como efeito da causa eficiente singular que a produz, mas como obediência (ou desobediência) a um padrão finalizado da ação, ela própria imaginada como finalista.¹⁵⁰

Sobre as coisas naturais os homens também estabelecem universais. Pensam que a natureza propõe para ela modelos. Spinoza conclui: “Vemos assim, que, mais por preconceito do que por um verdadeiro conhecimento delas, os homens adquiriram o hábito de chamar de perfeito e imperfeito as coisas naturais.” (Pref. EIV, SO2, p. 206). O costume juntamente com o preconceito são os responsáveis de chamar as coisas naturais de perfeita e imperfeita.

Ora, a ignorância nativa impossibilita que o homem conheça a natureza enquanto causa eficiente. Faz com que pense que as coisas da natureza são produtos da causa final segundo as próprias inclinações humanas, pois desconhecendo quem foi o autor da natureza, sendo assim só lhe resta julgar segundo as suas próprias inclinações. Nesse momento Spinoza retoma a um problema central do Apêndice da EI, a qual seja a do finalismo. No referido Apêndice Spinoza expõe origem dos preconceitos fundados no finalismo que consiste na visão do homem em achar que todas as coisas agem em função de um fim preestabelecido. Como por exemplo: que Deus criou o mundo para que o homem nele reinasse e o homem para cultuar a Deus. Com isso, tem-se a necessidade de expormos como é constituído esse estado habitual dos homens, que como veremos mais na frente trata-se da *condição humana*.

Com efeito, a servidão humana é a submissão a um poder externo, no caso, ao poder da fortuna (*fortunae potestate*), por conta da força dos afetos (*affectuum viribus*). Essa sujeição é manifesta na contradição interna dos indivíduos de perceberem o melhor, mas fazerem o pior. Em Spinoza essa condição pode ser traduzida como a perda de *sui iuris*. Esse conceito é bastante suscitado dentre os pensadores modernos, relacionando-se com outras questões como: o contrato social, direito natural, fundamentação do Estado e da sociedade civil. Passaremos agora ao exame da questão do contrato social ou pacto social (*pactum societatis*), pois se trata

¹⁵⁰ CHAUI, 2016, p. 388.

de uma questão muito central que remete a vários outros temas e, sobretudo, ao que nos interessa de perto o problema da perda do *sui iuris* ou em termos spinozanos diminuição do *sui iuris*. Nesse sentido, vale muito a pena analisarmos alguns pontos do pensamento hobbesiano e sua divergência com o spinozismo.

3.10 Hobbes e a política moderna

No percurso dessas inovações feitas na modernidade sobre uma nova concepção do surgimento da sociedade civil, temos a figura de Thomas Hobbes (1558-1679) como um dos primeiros inovadores sobre essa matéria. No entanto, como veremos a seguir, Spinoza representa um ponto central, pois enquanto o holandês procurou assimilar alguns elementos da filosofia hobbesiana, se valendo da mesma para superar o modelo medieval, de contrapartida ele procura superá-la. Spinoza foi um dos leitores de Hobbes, elemento esse que podemos afirmar pelo o exemplar do *O Leviatã* que consta como um dos livros que havia em sua biblioteca particular¹⁵¹.

Para uma boa análise do sistema hobbesiano veremos em suas obras alguns elementos constituintes desse sistema. Hobbes é um filósofo marcado por sua grande preocupação com as questões políticas de sua época. Elemento esse que podemos afirmar não só pelas agitações políticas e sociais que se sucediam na Inglaterra do XVII, mas também pela quantidade de obras que o autor dedicou à matéria. No entanto, não podemos deixar de lado o arcabouço de suas especulações sobre a geometria, assim como a física dos corpos que serviram como base para se entender a própria relação dos indivíduos em sociedade (*o corpo artificial*), bem como de que forma o autor sistematizou seu projeto de filosofia.

Os elementos físicos elaborados por Hobbes dizem respeito a uma concepção de mundo que a modernidade vinha operando. Tais como a problemática do método mais adequado para se conhecer os objetos, a utilização das matemáticas e da física para decifrar os códigos da natureza estes são os princípios constituintes na formulação de uma nova ciência dos modernos. Representada por Galileu, Descartes, Bacon como iniciadores dessa nova aventura do pensamento ocidental. No entanto, Hobbes não era só um telespectador dessa cena científica emergente. Sua admiração pelas ciências não se limitava a um mero observador, como podemos conferir em inúmeras passagens de suas obras¹⁵², como no caso, em uma obra

¹⁵¹ Cf. FRAGOSO, Biblioteca do Spinoza. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/biblioteca-do-spinoza.html>>. Acesso em: 10 jul. 2022.

¹⁵² Com podemos observar nas últimas linhas do *Leviatã*, onde Hobbes retoma suas especulações iniciais sobre os corpos naturais: [...] E com esta esperança volto para minha interrompida especulação sobre os corpos

específica, a qual seja, *De corpore* (1642), onde se dedica aos estudos dos corpos. Para tanto, suas deduções físicas e matemáticas não podem ser dissociadas de seu sistema filosófico, assim como de sua concepção política. Onde podemos ver a composição desse sistema segunda às referidas obras¹⁵³: O já citado *De corpore*, *De homine* e o *De cive*. No entanto, deve-se acentuar que o *De cive* foi composto muito antes das duas obras (em 1642) quando a Inglaterra estava à beira de uma guerra civil.

A primeira obra filosófica hobbesiana foi *Elementos da lei natural e política* (1651) (*Elements of the law natural and politic*). Obra está produzida antes do início da guerra civil. Mesmo com esse título tal obra compreende-se como um tratado de filosofia. Onde a parte mais longa é dedicada à teoria do Estado. Com isso, podemos perceber como era grande a preocupação de Hobbes, a partir das várias obras aqui mencionadas, pelas questões propriamente políticas. E para chegarmos ao término das observações das obras hobbesianas cabe também apontar sua tradução de Tucídides a qual temos, segundo os comentadores hobbesianos, o nascimento de seus escritos políticos. Por fim, para a compreensão de seu pensamento político as seguintes obras, algumas já citadas, são fulcrais para o seu entendimento: os *Elementos*, o *De Cive* e a segunda edição do *Leviathan*.

Quanto a sua relação com a vida pública, Hobbes não se dedicou as atividades puramente políticas, quer seja de natureza partidária, quer seja como conselheiro de algum príncipe é o que nos revela Bobbio (BOBBIO, 1991). Restringindo-se ao campo da erudição e das reflexões políticas e filosóficas. Sua vida perdurada por um longo tempo foi constituída sobre a proteção da família Cavendish, conde de Devonshire, primeiramente como preceptor e depois como secretário e por fim como hóspede. Durante um bom período que corresponde aos anos de 1610 a 1637 Hobbes se dispôs a viajar pelo continente europeu, onde conheceu grandes pensadores, filósofos e cientistas (dentre os quais se destacam Galileu e Descartes).

No final de 1640 ficou exilado na França, não por motivo de perseguição, mas por ter já naquela época escrito os *Elementos* lhe provocando o medo de ser perseguido. Obra no qual afirma ser a monarquia o melhor dos governos (Cap V parte II). Durante os onze anos que passou na França frequentou os círculos do Padre Mersemne. Quando em 1651 é instaurada a paz por Cromwel ele retorna à sua pátria, após ter publicado sua *opus magna*, *Leviathan* que lhe rendeu injurias dentre as quais a acusação de ateísmo. Nos tempos crowellianos pôde desfrutar do livre estudo, publicando suas obras não políticas, consideradas as mais importantes

naturais, na qual (Se Deus me der saúde acabá-la) espero que a novidade agrade tanto quanto desagradou nesta doutrina do corpo artificial. Pois a verdade que não se opõe aos interesses ou aos prazeres do homem é bem recebida por todos (HOBBS. *Leviatã*. 1979 p. 410).

De homine, The Questions concerning liberty, Necessity and chance, onde se confrontou com os escritos polêmicos entre o bispo Bramhall¹⁵⁴. Sua velhice foi acompanhada por seus estudos e por uma vez ou outra interrompida graças às polêmicas, devido aos seus adversários nas questões científicas ou mesmo por questões religiosas do que propriamente por inimigos políticos.

3.11 Ciência e método em Hobbes

Nos filósofos ditos modernos temos a reavaliação do método para se conhecer os fenômenos. Pois esses pensadores chegaram à conclusão que o método até então discutido e realizado pelos os medievais não poderiam chegar a lugar nenhum¹⁵⁵. Limitando-se em debates de opiniões sem o êxito do alcance de uma verdade. É celebre a atitude de Descartes quanto a sua posição acerca dos seus antecessores sobre o melhor método de se buscar as verdades indubitáveis.

[...] pensei que as ciências dos livros, ao menos aquelas cujas razões são apenas prováveis e que não apresentam quaisquer demonstração, pois se compuseram e avolumaram pouco a pouco de opiniões de mui diversas pessoas, não se acham, de modo algum, tão próximas da verdade quanto os simples raciocínios.¹⁵⁶

O novo método se funda nas certezas das matemáticas e suas demonstrações. Nas conhecidas passagens do *Discurso do método* (1637), Descartes avalia as vias que podem chegar à verdade, conclui, com efeito, que a matemática é o único caminho que pode encontrar as certezas indubitáveis. No argumento do sonho, o francês percebe que na matemática, quer seja

¹⁵⁴ Sobre esse tema que envolve a polêmica entre Hobbes e Bramhall, qual seja, acerca do livre arbítrio. Onde se destaca a responsabilidade moral e punição dos pecadores. Segundo Bramhall é do livre arbítrio a possibilidade de pecado, seguindo a linha agostiniana, em que Deus também opera como punição aos que fazem mal-uso do livre arbítrio. Hobbes, no entanto, nega o livre arbítrio, o que nada contradiz sua concepção mecânica da natureza e seu determinismo. O princípio que Hobbes se fundamenta é a de que a liberdade consiste na ausência de impedimento para mover-se. Que envolve sobretudo um corpo que pode, por uma relação de movimento, mover-se ou ficar em repouso. Sobre uma melhor explanação do assunto ver o artigo de FRATESCHI, Yara. *Liberdade e livre arbítrio em Hobbes*. Bem como a leitura inicial dos capítulos XIV e XXI do *Leviatã*.

¹⁵⁵ Emanuel Fragoso sintetiza muito bem de que forma o método está associado a uma nova postura dos filósofos modernos e seu rompimento com o mundo medieval. Cf. “Com o desmoronamento do sistema Medieval, ruim também o aceite incondicional da verdade obtida por meio do aparato explicativo silogístico/aristotélico característico da filosofia medieval, generalizando-se a crise de autoridade dos diversos setores do conhecimento humano. Na filosofia, em particular, tal ruína pode ser evidenciada pelos crescentes questionamentos da autoridade escolástica e do conhecimento de base aristotélica, ocasionado no século XVI e no início do século XVII, uma intensa busca por um novo método para se chegar à verdade, ao conhecimento verdadeiro ou indubitável” (FRAGOSO, 2011, p. 17.).

¹⁵⁶ DESCARTES, 2010, p. 71.

sonhando, quer seja acordado sempre teremos a certeza que dois mais dois será quatro. Esse novo método se principia por seu rigor demonstrativo e por sua ordem de exposição e, sobretudo, pela sua clareza e distinção que são as marcas da verdade. Quando Descartes afirma nunca adiantar nada que não se tenha demonstrado antes, ele apresenta um dos princípios fundamentais do método geométrico, a qual seja, o de não adiantar nada que ainda não foi definido¹⁵⁷.

Hobbes, por sua vez, depois de se dedicar aos estudos iniciais humanistas se deparou, em uma de suas viagens no meio científico da época, com a premissa de que a ciência capaz de compreender o cosmo e que tinha se desenvolvido bastante fora as que aplicaram o procedimento rigoroso da demonstração geométrica. O método geométrico representou um avanço na formulação das bases da ciência moderna. Tendo em vista seus progressos nas ciências naturais é chegado o momento de se aplicar ao campo do homem propriamente dito. Ora, como Hobbes já havia apontado, um dos maiores motivos das perturbações sociais era a confusão que encontrava-se no campo político dado a falta de uma ciência rigorosa¹⁵⁸.

Em contrapartida, os filósofos moralistas estavam mergulhados nas opiniões e jamais tinham tentado por ignorância ou mesmo por falta de interesse em elaborar uma ciência política rigorosa por excelência. E o que consistia esse rigor do método geométrico? O método compreende-se como uma ação do entendimento aplicada sobre os conhecimentos dispersos de assuntos previamente existentes. Tem como intuito ordenar de forma adequada para melhor conhecermos o assunto. Se aplica no método geométrico tais preceitos que já explicitamos anteriormente: as definições, a ordem, a concatenação e deduções.

Essas disparidades de opiniões, comum no campo político, não se encontram na geometria. A filosofia moral necessitava desse rigor. Hobbes preocupado com os males ocasionados pelas sedições das guerras civis refletiu nos prejuízos ocasionados por elas e percebeu na geometria “ que especulamos só para exercitar o nosso espírito, se algum erro escapar, é sem nenhum dano, e nada se perde, a não ser tempo” (*Do cidadão*, Prefácio.). Isso ao contrário das discussões de opiniões que ocorriam no trato sobre a matéria da política onde “que não só dos erros, mas até mesmo da mera ignorância nasçam ofensas, conflitos e até homicídios” (*Do cidadão*, Prefácio.).

¹⁵⁷ Cf. “[...] estando todos prevenidos pela opinião de que na Geometria não se deve adiantar nada de que não se tenha uma demonstração certa, os que não são inteiramente versados nesta ciência peca, o mais frequentemente, aprovando falsas demonstrações, para fazer crer que as entendem, do que refutando as verdadeiras” (DESCARTES. *Carta aos senhores deão e doutores da sagrada faculdade de teologia de Paris*. In: *Meditações metafísicas*. 2010, p. 128).

¹⁵⁸ HOBBS. *Do Cidadão*. 2019, Prefácio.

Na obra *De corpore*, Hobbes descreve o que é a verdadeira filosofia, isto é, entendida como um remédio para essas disparidades e disputas de opiniões. Ora, a falta de uma filosofia moral, conforme um método claro e correto, impossibilita que os homens conheçam a verdadeira causa das guerras. Excluindo todos os benefícios que a filosofia poderia trazer por meio da arte da construção, e produção destinada aos diversos usos do cálculo dos movimentos celestes (2019, p.27).

O motivo das guerras atribui-se, como já afirmamos, aos filósofos moralistas antigos (tanto os gregos como os romanos) que se mostraram eficiente na persuasão das multidões com suas doutrinas, no entanto, não lograram em firmar uma verdadeira filosofia moral. Para Hobbes, os antigos não contribuíram em nada na melhoria da vida dos homens, nesse sentido cabe a pergunta qual o mais importante objetivo da filosofia? O homem não se entrega aos estudos solitários com a finalidade de conseguir as verdades eternas muito menos para se alcançar o extremo saber, mas, segundo Hobbes, antes de qualquer coisa é pelo poder, isto é, para possuir coisas que garanta uma vida boa, provida de segurança e conforto. Para isso, Hobbes pretende contribuir com sua filosofia estabelecendo as causas da guerra e da paz.

É necessário reestruturar a filosofia moral e, sobretudo, o aristotelismo, para dar uma nova configuração à ciência, e expor o devido lugar da moral. Hobbes divide a filosofia em duas partes, isto é, partindo do princípio que existe dois tipos de corpos: os corpos naturais (obra da natureza) e os corpos artificiais (obra do homem). Por conseguinte, tem-se a divisão da filosofia em natural e civil. A ética que lida com os corpos naturais e a política de contrapartida lida com os corpos artificiais. Isso ocorre, pois, a ética não trata com a justiça e as virtudes como se pensava até então, mas com as consequências das paixões da mente humana. Ela é, então, uma subdivisão consequência dos acidentes dos corpos naturais, ou seja, da filosofia da natureza¹⁵⁹. E se situa num campo de conhecimento diferente da política. A ética não deve deter-se sobre as questões do bem e mal, virtude e vício. Agora esses temas estão reservados ao campo da política. Por conseguinte, a filosofia cumpre o seu papel de ser útil ao homem.

No campo da ética está reservado o estudo das capacidades (*ingenia*), disposições (*affectus*) e costume (*more*) humanos, entendendo bem ou mal não por uma qualidade intrínseca ou mesmo natural, mas por conta das distintas opiniões sobre o que é benéfico ou prejudicial a cada disposição (*affectus*) ou costume (*more*) que podem ser causados¹⁶⁰. Hobbes estabelece, em sua obra *De Corpore*, duas formas de se obter a filosofia

¹⁵⁹ HOBBS, 1979, p 52.

¹⁶⁰ FRATECHI, 2008, p. 49.

moral, entendida como dois tipos de conhecimentos. O que parte da observação e chega aos princípios ou causas (método analítico) e o segundo que parte dos primeiros princípios e procede pela via da síntese (método sintético).

No método analítico chegamos ao movimento da mente a partir da experiência, isto é, por meio da observação que cada um pode fazer desses movimentos em si mesmo “quem quer olhe para dentro de si mesmo e examine o que faz quando pensa, opina, raciocina, espera, receia, etc e por que motivo faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais são os pensamentos e paixões de todos os outros homens, em circunstâncias distintas”¹⁶¹. Sob a perspectiva do método sintético, a investigação inicia-se pela filosofia primeira (conhecimento das causas) passando para a geometria, da geometria a física e chegando a filosofia moral. Para Hobbes conhecer é conhecer pela causa e a filosofia por sua vez será entendida como esse tipo de conhecimento.

Assim, como no caso, conhecer um quadrado é conhecer as causas de um quadrado. O conhecimento da causa é obtido por meio do conhecimento das várias coisas universais que constituem o quadrado, no caso, a linha, o plano, o ângulo etc. As coisas universais têm por causa única aquilo que é fundamental na filosofia hobessiana, o movimento que iremos tratar particularmente em outro tópico.

3.12 Das sensações, paixões humanas, cognição e suas origens no movimento

Tudo é causado pelo movimento. O próprio movimento tem por causa ele mesmo. A concepção de conhecimento em Hobbes é considerada como uma doutrina do movimento (FRATESHI, 2008, p. 61). Com isso, Hobbes define os campos científicos conforme os tipos de movimento: a geometria como movimentos simples, a física com o movimento dos corpos. A filosofia moral, em via de síntese, segue-se dos movimentos da física pelo fato que o objeto da moral é o desejo, o apetite que são os movimentos da mente. Suas causas são resultado da sensação e da imaginação, que são também movimentos que competem à física. Para explicar as faculdades cognitivas e as paixões humanas, Hobbes toma como paradigma a noção de mecanicista do mundo, onde se tem como pano de fundo sua teoria do movimento. Segundo o mecanicismo, toda mudança se reduz ao movimento local dos corpos e não há nada que não possa se mover sem que tenha sido movido pela mecânica de outros corpos (o movimento só produz movimento). A origem das imagens sensíveis na mente humana é advinda do efeito de

¹⁶¹ HOBBS, *Leviatã*. In: Introdução, p. 12.

um determinado movimento local que incide em nós, relacionando com cérebro chegando ao coração por meio de outros membros do corpo.

No primeiro capítulo do *Leviatã* teremos a explicação daquilo que Hobbes denominará de sensações, que consiste na atuação dos objetos sob nós. As sensações são compreendidas de maneira isolada. Com efeito, Hobbes define a sensação como uma representação ou aparência de uma qualidade dado por um acidente de um corpo exterior a nós, que são os objetos. No olho ou nos ouvidos ou em outra parte do corpo humano. Pela forma diferente que atua, produz aparências diversas. A causa dessa sensação é o corpo externo, que pressiona os órgãos tidos como o princípio de cada sentido de forma imediata no qual corresponde aos nervos.

Chegando aos outros membros do corpo se prolongando para dentro em direção do cérebro e do coração. Causando uma resistência ou contrapressão ao esforço do coração para se transmitir, assim entende-se as etapas da produção das sensações no corpo. Está aparência ou mesmo ilusão, segundo Hobbes, comumente chamada de sensação consiste no que se refere à visão, a luz, a cor figurada e em relação ao ouvido, o som.

Todas essas qualidades denominadas sensíveis estão nos objetos que as causa, no entanto, observa Hobbes, são muitos os movimentos de cada matéria que pressionam nossos órgãos de maneira diversa, assim como veremos também sobre a teoria das paixões dos homens que pode se suceder de maneira diversa. Hobbes não faz nenhuma distinção dessas aparências, quer estejamos acordados, quer estejamos sonhando a impressão ou mesmo sensação estará impregnada na mente. Pois como já ressaltamos, a origem dessas sensações não são qualidades inerentes aos objetos, mas do próprio movimento. Vejamos a explicação nas palavras de Hobbes:

Por que se essas cores e sons estivessem nos corpos, nos objetos que os causam, não podiam ser separados deles, como nos espelhos e nos ecos por reflexão vemos que eles são, nos quais sabemos que as coisas que vemos estar num lugar e a aparência em outro. E muito embora, a uma certa distância, o próprio objeto real pareça confundido com a aparência que produz em nós, mesmo assim o objeto é uma coisa, e a imagem e ilusão é outra.¹⁶²

Com isso, Hobbes reitera sua posição acerca da origem das sensações. Entendemos que mesmo que tenhamos uma representação dos objetos, no entanto, não se explica sua causa pelo próprio objeto como julgamos ser. Sua causa reside no movimento produzindo sensações graças as impressões dos objetos em nós. Essa posição hobbesiana quanto à causa das sensações se

¹⁶² HOBBS, 1979, pp. 9/10.

contrapõe ao aristotelismo de sua época que põe a causa da visão a certo ser da visão. Por exemplo, que a coisa vista envia para todos os lados uma espécie de visível ou mesmo um ente de visão. E esse mesmo princípio é usado para os outros sentidos. Por conseguinte, a teoria das sensações põe em xeque qualquer certeza da semelhança entre o que sentimos e a realidade dos objetos, no entanto, como observou Frateschi, podemos ter certeza que há algo externo a nós, no caso, o movimento. Essa é a certeza fundamental para teoria das sensações, qual seja, a do movimento (FRATESCHI, 2008, p. 68).

Toda concepção ou mesmo representação de mundo que construímos são produtos dos movimentos que, tal como ressaltamos, são exteriores ao homem que o afeta de tal maneira. As ciências serão esquematizadas segundo as noções de movimento, como em outro tópico explicamos. Da mesma forma a explicação das faculdades e as paixões serão compreendidas conforme o mecanicismo. Elucidado como são formadas as sensações, cabe agora nos determos sobre a mecânica das paixões. Aquele movimento dos objetos externos não se limita ao cérebro ele se estende ao coração, tal como já ressaltamos, com isso manifesta-se uma influência necessariamente em retardar ou ajudar o que Hobbes denomina de movimentos vitais.

O autor descreve dois tipos de movimentos, no que diz respeito aos animais, o primeiro: “o vital; começa com a geração, e continua sem interrupção durante toda a vida. Deste tipo são a circulação do sangue, o pulso, a respiração, a digestão, a nutrição, a excreção e etc.” (HOBBS, 1979, p. 32) este são os de natureza mais básica de conservação e manutenção da vida. E o segundo, que são os movimentos animais ou involuntários: o andar, falar e mover que são designados tais como foi anteriormente imaginado, pois Hobbes lembra que a imaginação é um resíduo do mesmo movimento que após a sensação permanece. E o andar, falar e mover-se dependem sempre de um pensamento anterior com o *onde* e o *que*, e com isso Hobbes conclui que a imaginação é a primeira origem interna de todo os movimentos voluntários. Anterior a esses movimentos voluntários antes do andar, falar, lutar e outras ações se manifestarem temos um pequeno início de movimento no interior do corpo do homem designado por Hobbes por *conatus*.

É com base no conceito de *conatus* e de movimento que teremos os conceitos de desejo e aversão. Para Hobbes apetite e desejo são compreendidos relativamente como a mesma coisa podendo ser apetite ou desejo quando o *conatus* vai em direção de algo que o causa. No entanto, ele ainda faz uma pequena distinção no que diz respeito à compreensão do desejo como algo mais amplo e o apetite designado como algo mais específico limitado a significar o desejo por alimento como a fome e a sede. Quando esse *conatus* vai ao sentido de evitar alguma coisa chama-se de aversão. A palavra apetite designa o movimento de aproximação e a aversão como

movimento de distanciamento ou repulsão. Quando esse movimento ultrapassa ou prolonga-se dos olhos, ouvidos e outros órgão até o coração se chama de deleite ou perturbação do espírito.

Dentre essas paixões temos as que são consideradas pela expectativa do acontecimento de algo e do seu fim ou a consequência, quer elas agradem ou não. É compreendida como um apetite ligado a crença de se obter algo no qual não temos a certeza de sua realização ou não. Hobbes define o apetite em dois campos, um da crença e outra da sua falta: a esperança como apetite ligado a crença de se conseguir algo e o desespero que é o mesmo apetite sem a crença. Feito de forma breve a exposição das sensações e paixões humana iremos agora discorrer como essas paixões influenciaram para criação daquilo que Hobbes irá chamar de homem artificial ou pelo menos nas condições para sua criação.

3.13 Arte e natureza: a criação do homem artificial

É notável a maneira como Hobbes irá mudar a noção de arte e natureza segundo uma nova concepção de homem e seu lugar no mundo. As primeiras páginas da introdução do *Leviatã* já pontuam essas mudanças.

Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo o início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (máquina que movem a si mesmas por meio de molas, tal como o relógio) possuem uma vida artificial? Pois é o coração, senão uma mola, e os nervos, senão tantas outras cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo artífice? E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o Homem. Porque pela arte é criado aquele grande Leviatã a que se chama Estado, ou Cidade (em latim Civitas), que não é senão o homem artificial, embora de maior estrutura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetada.¹⁶³

Uma das mudanças significativas na modernidade é a transformação da relação entre arte e natureza em comparação a concepção dos antigos (1991, p. 31). A arte, na modernidade, aparece não mais como uma simples imitação da natureza, mas, sobretudo, como igual à natureza. Mudança essa que representa um dos pontos mais significativos na filosofia moderna, tal como podemos perceber na citação acima do início do *Leviatã*.

¹⁶³ HOBBS, 1979. Introdução.

Hobbes ressalta que assim como a natureza é capaz de criar o homem o homem, por sua vez, é capaz de criar um ser de mais alto grau podendo até corrigir os erros da natureza. Como no caso, a criação do homem artificial (O Estado). Tal criação é fruto da engenhosa natureza humana e de sua industriiosidade. Entendendo a natureza com uma enorme máquina, compreender suas leis é penetrar em seus segredos e atingir as regulamentações de seu mecanicismo que é dado ao homem essa capacidade. Na medida em que é capaz de compreender essas leis ele é também dotado da capacidade de reproduzi-las e até mesmo aperfeiçoá-las substituindo com sua criação, tal como veremos com a necessidade da criação do Estado mediante a guerra de todos contra todos.

3.14 Das disposições da guerra de todos contra todos, o direito e as leis da natureza

No início do cap. XIII do *Leviatã*, Hobbes expõe a tese comum na modernidade a de que a natureza dotou todos os homens de certa igualdade de faculdades, quer seja física ou espiritual. Mesmo que encontrando um homem consideravelmente mais forte de corpo e de espírito mais vivo do que os demais essa condição não acentua a diferença legítima entre um homem e outro, pois para Hobbes essas “diferenças” não são suficientes para que qualquer um possa reivindicar, com fundamento nelas, qualquer benefício que o outro por igualdade não possa ter ou desejar ou mesmo aspirar.

Quanto à possível diferença física da força corporal o mais fraco pode matar o mais forte por uma secreta maquinaria aliando-se com outros ameaçados pelo perigo comum. Na faculdade de espírito, Hobbes observa ainda uma igualdade maior do que a igualdade de força. Pois a experiência da prudência aparece a todos os homens de maneira igual. No entanto, o que pode tornar inaceitável é a simples concepção de vaidade da própria sabedoria, que todos os homens supõem possuir sempre em maior grau do que o vulgo, maior de todos, menos neles próprios, e a outros que por sua fama ou concórdia ele merece sua aprovação. Essa vaidade da sabedoria é consequência de sempre considerar sua sabedoria bem de perto enquanto que a dos outros, distante.

Considerando mesmo diferente sob a ponto de vista de sua vaidade os homens ainda permanecem iguais sobre o caráter que fazem da consideração de si próprios contente com a parte que lhes cabe. A igualdade entre os homens também é manifesta na esperança de atingir os fins e, por consequência, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo, que tal coisa seja impossível de ser gozada por ambos eles irão ser inimigos. Desse caminho para o fim compreendido com sua própria conservação ou mesmo deleite eles se esforçam para destruir ou

mesmo subjugar uns aos outros. Passando a ver o outro como um inimigo em potencial ou por desejo de algum bem constituindo, os invasores que não há nada de se recear de um único homem de modo que provavelmente venha com força para desapossá-lo e privá-lo não só de seu trabalho, mas da vida e de sua liberdade.

E o invasor ficará na mesma condição do invadido em relação a outro inimigo em potencial. Esse estado de desconfiança ainda se torna mais evidente na medida em que temos a antecipação de uma força ou mesmo de uma astúcia, que os homens antecipam para subjugar outros homens por meio do seu poder. Hobbes não esquece que essas ações que se justificam com base na lei de própria conservação.

Construído o quadro do perigo iminente do ataque de outro, podemos nos perguntar de que modo então os homens se associam para Hobbes. Ainda no cap. XIII, Hobbes explica que essa associação não é feita de modo pacífico e direta, pois os homens não têm o prazer algum da companhia de outro pelo o contrário eles têm o desprezo, isto é, quando não houver um poder comum entre eles que seja capaz de mantê-los em respeito. Isso também decorre pelo mesmo princípio da vaidade. Os homens normalmente pretendem que os seus companheiros lhe atribuam o valor que ele próprio atribui a si. E quando houver sinais de desprezo ou subestimação conseqüentemente ele se esforçará par tirar de seus contentores a atribuição de maior valor chegando a causa-lhe danos.

Hobbes imputa três causas principais da discórdia. 1. A competição, 2. A desconfiança, 3. E a glória. E conclui que durante o período que os homens não se encontram na tutela de um poder comum que seja capaz de mantê-los em respeito eles se encontram naquilo que Hobbes chama de guerra de todos contra todos “uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens”. Ressaltando que essa guerra não consiste na batalha ou mesmo no ato de lutar, mas no lapso de tempo que a vontade de travar batalha é iminentemente conhecida. O tempo dessa guerra deve ser considerado assim como a natureza de um mau tempo que não consiste em dois ou três chuviscos, mas na tendência para chover que dura vários dias seguidos. Dessa forma, também a guerra não consiste na luta real, mas na sua disposição, que durante o tempo que não há garantia do contrário, e todo restante é a paz.

Respondendo a uma possível dúvida sobre essa disposição da guerra sob a perspectiva das paixões e que a mesma seja confirmada na experiência diz Hobbes:

Que seja, portanto ele a considerar a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existe leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. Que opinião tem ele de seus

compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando fecha seu cofre? Não significa isso acusar tanto a humanidade com os seus atos como eu faço com as minhas palavras?¹⁶⁴

Hobbes faz lembrar o princípio já anunciado na introdução do *Leviatã*, *Nosce te ipsum* (Lê-te a ti mesmo). Princípio no qual os homens poderiam aprender a ler uns os outros e entender como uma paixão ou uma ação leva um homem a tomar determinada atitude. Lembrando também que as paixões não constituem um pecado por si, ou seja, todas essas paixões dos homens, o ódio, a vanglória e etc. não representam um pecado, pois Hobbes, como já tivemos a oportunidade de expor, não tem no seu estudo das paixões humanas uma posição moralista, que na verdade representa um dos empecilhos para compreender os homens e suas ações. Essas ações, derivadas das paixões, só serão consideradas certas ou erradas até a criação de uma lei, no entanto, essa lei só poderá ser feita quando determina a pessoa fazê-la. Expostas as disposições naturais que levam os homens a guerra de todos contra todos em seguida Hobbes explica no capítulo XIV sobre as leis da natureza e os contratos.

Para Hobbes a união por meio do pacto visa à paz, pois a “A lei fundamental de natureza consiste em procurar a paz, onde ela possa ser alcançada, e quando isso não for possível, e nos defendermos”¹⁶⁵. Tal como prescreve a razão. No entanto, por ser a natureza humana entendida por Hobbes não como associável, ou seja, os homens não nascem aptos a uma vida em sociedade, o autor concebe o fundamento da sociedade, não sob os preceitos aristotélicos do homem como *zoonpolitikon* (animal político)¹⁶⁶. Mas antes, como ser egoísta, pois como o próprio autor ressalta “não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito; este, nós desejamos primeiramente, aqueles só secundariamente” (HOBBS, 1992, p. 29).

Entretanto, como no estado de natureza o que prevalece é a vontade dos homens ferirem-se uns aos outros, faz-se necessária a transferência de seu direito ou ao menos uma parte dele, “Pois, se cada um conservasse seu direito a todas as coisas, necessariamente se seguiram que alguns teriam direito de invadir, e outros, pelo mesmo direito, se defender ” (HOBBS, 1992, p. 46). E teríamos a guerra de todos contra todos. Por isso, temos a transferência do direito e assim tem-se o pacto ou contrato que se constitui como direito dos

¹⁶⁴ HOBBS, 1979, p. 76.

¹⁶⁵ HOBBS. *Do cidadão*. 1992, p. 28.

¹⁶⁶ Cf. “[...] o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade, e que aquele que, por instinto, e não porque qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem. Tal indivíduo merece, como disse Homero, a censura cruel de ser um sem família, sem leis, sem lar. Porque ele é ávido de combates, e, como as aves de rapina, incapaz de se submeter a qualquer obediência ” (ARISTÓTELES, 2009, p.7.).

soberanos exercerem o poder sobre os seus súditos. “O ato de dois, ou mais, que mutuamente se transferem direitos chama-se pacto” (HOBBS, 1992, p. 50).

Como podemos ver o pacto irá constitui a criação de um poder que possa regar os homens e protegê-los da guerra civil e da morte violenta. Pois o direito natural de cada um poder usar da razão e todos os meios para se conservar entra num impasse na medida em que se todos podem a tudo de contrapartida é afirmar também que não podem nada. Dar-se então a necessidade de um outro poder para mediar essas tensões. Daí então a necessidade de renúncia de parte desse direito. No entanto, você não transfere sua força, mas o direito, daí a necessidade da representação, objeto de debate do capítulo XVI.

3.15 A política no palco: abrem-se as cortinas para o cenário político da representação e da ciência política

Segundo Ribeiro¹⁶⁷ o escopo da filosofia de Hobbes encontra-se entre duas formas de teatro. O que relata a guerra civil e tão logo a criação do Estado não sem antes vista pelo o olhar altivo do filósofo que descreve a comédia humana. Este enquanto espetáculo do mundo que no alto do monte Satã descortinou a Jesus. E o outro que se entende no campo civil, a criação da sociedade política dado o contrato, e assim a instituição da representação dos súditos pelo soberano. E por essa forma o estabelecimento da política que se confronta no tecido social. A clivagem coloca-se entre o palco - lugar dos acontecimentos e representação – e a plateia. Isto é, no que diz respeito à ciência política estabelecida por Hobbes voltada para o coração dos homens e suas paixões desenfreadas com pena do perigo iminente da guerra civil que se abate no dito palco do mundo. Essa forma de análise, segundo o olhar, de maneira crítica do espectador é responsável pela criação da ciência política por meio desse distanciamento fruto da mescla do pessimismo e humor. Sem os quais a possibilidade de criação desse olhar crítico, montanhoso e altivo não seria possível. É sob essa nova abordagem que a concepção de poder moderno surge ou mesmo a própria ciência política.

Tal postura de separação (palco/ plateia), encontra-se também na fundamentação do Estado, todavia, aqui não se faz por meio do olhar, mas pelo fazer. Nesse sentido, a ação é privilegiada enquanto que o espectador, fora do palco perde sua liberdade que o define como tal. E o palco agora passa a ser privilegiado. A plateia abolida, temos uma transferência de privilégio, no entanto, isso é não feito sem antes que o ator¹⁶⁸ tenha a representação encarnada

¹⁶⁷ RIBEIRO, 1978, p. 10.

¹⁶⁸ Uma das figuras centrais para o conceito de representação desenvolvida no tópico posterior.

dos seus súditos. A distância entre a cena e o seu outro não se distingue mais, a produção e juízo emitido sobre ela. A não produção e sua clivagem era o que permitia as infinitas interpretações fazendo esquecer também a marca (o contrato), dando assim lugar as insurreições. No entanto, sob esse novo direcionamento com foco na ação não há mais nada que escape a dominação, a representação maior se não a única é a do Estado. Ribeiro chama esse teatro de teatro de poder do Estado.

3.16 Autor e ator: a representação no cap. XVI do *Leviatã*

A necessidade da representação é uma condição basilar para criação do Estado tendo em vista que os seus súditos não transferem sua força, mas os seus direitos. Para explicar de que forma se articula as ações políticas mediante ao pacto e a criação de um poder comum deve-se entender de que forma Hobbes articular o conceito de representação. Para isso teremos que iniciar com o elemento fundamental dessa teoria da representação, qual seja, o conceito de pessoa:

Uma *pessoa* é aquela cujas palavras ou ações são consideradas quer como as suas próprias, quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja verdadeiramente ou por ficção. Quando são consideradas como as suas próprias, ele chama-se uma pessoa natural. Quando são consideradas como representando as palavras e ações de um outro, chama-se-lhe uma *pessoa fictícia* ou *artificial*¹⁶⁹.

O conceito de pessoa hobbesiano é considerado por meio de um conjunto de signos. Como foi dito, a pessoa para Hobbes é compreendida na suposição do homem de um lado e a ação e seus ditos em outro. Entendo também duas espécies de pessoa. A natural aquela suas ações e palavras são consideradas dela própria, e a artificial quando são consideradas como representação das palavras e ações de um outro. No centro da teoria da representação, devemos entender que a noção de pessoa é entendida como um objeto exterior de observação.

Logo, as palavras e ações às quais sua definição faz referência são entendidas com a seguinte ressalva “consideradas como”, em outras palavras são vista exteriormente¹⁷⁰. Isso, em outras palavras, significa dizer que só há uma única pessoa na medida em que suas palavras e ações em certa medida torna-se visíveis ou mesmo representadas. É importante notarmos que a pessoa designada na teoria hobbesiana da representação não diz respeito a uma entidade

¹⁶⁹ HOBBS, 1979, p. 96.

¹⁷⁰ NOTHIING, Vander Schulz. *A teoria da representação hobbesiana*. Revista Eletrônica da FAJE. V3N1: 87-10.

ontológica, mas o termo na verdade representa uma entidade real constituída pelo raciocínio. A razão é entendida com uma faculdade que se presta ao cálculo, adição e subtração, com efeito, quando se atribui ou nega-se uma designação a um outro não estávamos fazendo outra coisa que não seja adicionar ou subtrair.

A palavra pessoa é de origem latina, Hobbes retira do teatro grego romano. Os gregos no lugar dela usavam *prósopon* que significa rosto, assim como no latim *persona* significa disfarce ou aparência exterior de um homem que é imitada no palco. E particularmente aquela parte que disfarça o rosto, como a máscara ou viseira. E dos palcos a *persona* e suas designações foram transferida para qualquer representante da palavra ou ação nos campos jurídicos e políticos assim como se fazem nos teatros. A pessoa é o mesmo que um ator que representa no palco as ações e palavras, no entanto na teoria hobbesiana ele se estende a várias instâncias da sociedade e pode variar conforme as suas atribuições:

[...] uma pessoa é o mesmo que um ator, tanto no palco como na conversação corrente. E personificar é representar, seja a si mesmo ou a outro; e daquele que representa outro diz-se que é portador de sua pessoa, ou que age em seu nome (sentido usando por Cícero quando diz: *Unus sustineo três Personas; mei, adversarii, et Judicis* – Sou portador de três pessoas: eu mesmo, meu adversário e o juiz). Recebe designações diversas, conforme as ocasiões: representantes, mandatário, lugar tenente, vigário, advogado, deputado, procurador, ator, e outros semelhantes.¹⁷¹

A teoria hobbesiana da representação retirada dos palcos nos releva as peripécias humanas segundo a perspectiva dos teatros, de modo que permite compreender no campo inter-relacional ou mesmo representativo dos termos teatrais. Nesse sentido, representar significa atuar (usar das palavras do autor e suas ações) conforme os atores nos palcos fazem, isto é, assim como foram designados os seus papeis pelo autor. Em contrapartida, a pessoa natural aquela cujas ações e palavras são suas próprias, elas só agem conforme suas ações e palavras e, portanto, não age segundo um outro.

É interessante notarmos o alcance que ela cobre tanto o seu estado civil como o seu estado de natureza. Na condição do estado de guerra todos representam seu próprio papel, na medida em que suas ações e palavras são consideradas como suas próprias. No entanto, como vimos, na ausência de um poder comum os papeis encontram-se em conflitos e as ações dos indivíduos são prejudicadas por outros. Em vista de morte violenta e da guerra todos são

¹⁷¹ HOBBS, 1979, p. 96

obrigados a vestirem ou encarnarem uma máscara ou *persona* de pessoas hostis como forma de proteção, nesse sentido a guerra de todos contra todos é encarado como um teatro de lobos¹⁷².

Ao lado do conceito de ator Hobbes constrói o conceito de autor para dar legitimidade à noção de autoridade tão cara também para construção do homem artificial (o Estado).

Quanto às pessoas artificiais, em certos casos algumas de suas palavras e ações *pertencem* àqueles a quem representam. Nesses casos a pessoa é o ator, aquele quem pertencem suas palavras e ações é o autor, casos estes em que o autor age por autoridade. Porque aquele a quem pertence bens é chamado *proprietário*, em latim *dominius*, e em grego Kyros; quando se trata de ações é chamado de autor. E tal como o direito de posse se chama domínio, assim também o direito de fazer qualquer ação se chama autoridade. De modo que por autoridade se entende sempre o direito de praticar qualquer ação, e feito por autoridade significa sempre feito por comissão ou licença daquele a quem pertence o direito.¹⁷³

Como podemos perceber a autoridade é o princípio no qual podemos conceber a autorização da representação. A autoridade descreve e legitima o direito de praticar ação e proferir palavras em nome de um outro que autorizou. Nesse sentido, quando alguém confere a algum outro o direito de lhe representar é o mesmo que reconhecer suas próprias ações nele. A autoridade aqui deve ser entendida não como um atributo do autor, mas de seu direito que pode ser concebido a um outro mediante um mandato.

3.17 Spinoza contra Hobbes

Na célebre Epístola 50 (Ep 50) endereçada para *Jarij Jelles* Spinoza trata de diferenciar alguns pontos de sua filosofia política com a filosofia política de Hobbes, que diz respeito às questões do contrato social, do estado de natureza e da sociedade civil e do poder do soberano.

Tu me perguntas qual é a diferença entre a 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 direito sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado de natural.¹⁷⁴

¹⁷² HOBBS, 1979, p. 96.

¹⁷³ Ibidem.

¹⁷⁴ ESPINOSA, 1983, p. 390.

Para Hobbes a união por meio do pacto visa à paz a lei fundamental de natureza consiste em buscar a paz, onde ela possa ser alcançada, e quando isso não for possível, e nos defendermos¹⁷⁵. Isso entendido como preceito da razão. No entanto, por ser a natureza humana entendida por Hobbes não como associável, ou seja, os homens não nascem aptos a uma vida em sociedade, o autor inglês erige uma nova forma de conceber o fundamento da sociedade, agora não mais entendida nos moldes aristotélicos que concebia o homem como *zoon politikon* (animal político)¹⁷⁶, mas sim como ser egoísta, pois como o próprio autor ressalta “não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito; este nós desejamos primeiramente, aqueles só secundariamente.” (1992, p. 29).

Entretanto, como no estado de natureza o que prevalece é a vontade dos homens ferirem-se uns aos outros, faz-se necessário a transferência de seu direito ou ao menos uma parte dele, “Pois, se cada um conservasse seu direito a todas as coisas, necessariamente se seguiram que alguns teriam direito de invadir, e outros, pelo mesmo direito, se defender.” (1992, p. 46). E teríamos a guerra de todos contra todos. Com isso, temos a transferência do direito e assim o pacto ou contrato que se constitui como o direito soberano em exercer o poder sobre os seus súditos. “O ato de dois, ou mais, que mutuamente se transferem direitos chama-se pacto.” (1992, p. 50). Expondo a questão do pacto na perspectiva da submissão no *Leviatã*, veremos a diferença fundamental com Spinoza, mais especificamente, sobre a questão da servidão.

O domínio adquirido por conquista, ou vitória militar é aquele que em alguns autores chamam despotismo, de *despótes*, que significa senhor ou amo, e é o domínio do senhor sobre o seu servo. O domínio é adquirido pelo vencedor quando o vencido, para evitar o eminente golpe de morte, promete por palavras expressas, ou por outros suficientes sinais de sua vontade, que enquanto sua vida e a liberdade de seu corpo lhe permitirem, o vencedor terá o direito a seu uso, a seu bel prazer [...].¹⁷⁷

A descrição feita por Hobbes é a do escravo de guerra que para livrar-se da morte abdica-se da liberdade ao vencedor. No entanto, continuando a citação Hobbes faz a diferença entre o escravo e o servo. A diferença do primeiro com o segundo é a de que o escravo não tem

¹⁷⁵ HOBBS, 1992, p. 28.

¹⁷⁶ Cf. (Livro I. Cap. 1 §9): “[...] o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade, e que aquele que, por instinto, e não porque qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem. Tal indivíduo merece, como disse Homero, a censura cruel de ser um sem família, sem leis, sem lar. Porque ele é ávido de combates, e, como as aves de rapina, incapaz de se submeter a qualquer obediência.” (ARISTÓTELES, 2009. p.7.).

¹⁷⁷ HOBBS, *Leviatã*. 1979, p.124.

obrigação nenhuma com aquele que lhe colocou na condição de escravo, na medida em que, pode sem injustiça alguma destruir sua prisão e se rebelar. Com efeito, diz Hobbes:

[...] não se entende um cativo, que é guardado na prisão, ou a ferros, até que o proprietário daquele que o tomou, ou comprou de alguém que o fez, decida o que fazer com ele: porque esses homens (geralmente chamados de escravos) não têm obrigação alguma, podem, sem injustiça, destruir suas cadeias ou prisão, e matar ou levar cativo o seu senhor.¹⁷⁸

O interessante para nossa questão é entender como Hobbes define o servo e sob qual condição o define. Continuando a citação:

[...] por servo, entende-se alguém a quem se permite a liberdade corpórea e que, após prometer não fugir nem praticar violência contra o seu senhor, recebe a confiança desse último. Portanto, não é vitória que confere domínio sobre o vencido, mas o pacto celebrado por este.¹⁷⁹

A diferença que podemos assentar com Spinoza, seguido dessas citações é que: primeiramente, o pacto social parte do pressuposto da vontade livre dos que escolheram fazer. Daí, podemos entender, a diferença entre servo e escravo. O escravo não faz pacto com quem lhe venceu a guerra, podendo lutar com ele e reivindicar sua liberdade justamente por não lhe ter prometido servir. No entanto, no caso do servo caso ele queira romper com o pacto estará sendo injusto uma vez que o pacto foi instituído. Ora, o pacto também pressupõe obediência a tudo que foi constituído pelo pacto, numa linguagem técnica é *pactum subiectionis*. Para tanto, como buscamos a paz, o servo faz o pacto com aquele que irá ser o seu senhor, que em troca lhe garante a tranquilidade, e assim é o próprio servo quem institui a relação senhorio e servidão (CHAUI, 2013, p.163).

No entanto, retomando a epístola, podemos ver que em Spinoza o contrato em nada altera a natureza das coisas, pois o direito só estará presente enquanto houver potência para realizá-lo (AURELIO, 2000, p. 129). Ora, se para Hobbes a abdicação do direito dos súditos ao soberano seria o preço pago para se obter a paz que é algo prescrito pela razão natural e, portanto, para cessar a guerra, em Spinoza a guerra de todos contra todos permanece ainda na Sociedade Civil. E dessa maneira, nem o servo e nem o escravo se distinguem na medida em que os seus direitos não são transferíveis. Como podemos ver o contrato em Spinoza é de difícil afirmação, pois só há direito enquanto houver potência. O contrato pode ser rompido tendo potência ou direito para superá-lo e ainda não há uma superação do estado de natureza em vista

¹⁷⁸ AURELIO, 2000, p. 129.

¹⁷⁹ HOBBS, 1979, p. 124.

desse contrato. Tal questão constitui-se como matéria de debates entre os comentadores da filosofia spinozana.

Quanto à sua relação com Hobbes, Spinoza não só tinha uma aproximação de paradigmas enquanto pensador moderno: a questão de uma fundamentação racional do Estado não mais sob um fundamento teológico, o método euclidiano, em recusa ao silogismo aristotélico da escola. Mas é, sobretudo, porque a filosofia de Hobbes é uma das leituras de Spinoza como elementos para sua filosofia política. Todavia, há alguns pontos além da posição levantada na epístola que distancia a sua filosofia com a do filósofo inglês, e será esse elemento que nos interessará em nossa questão. Ora, no contexto político no qual Spinoza estava inserido, era inegável o arcabouço construído por Hobbes no meio científico político da época, tornando-o objeto imprescindível para analisar os fenômenos políticos¹⁸⁰. No entanto, Diogo Pires Aurélio aponta: “[...] referimo-nos à influência de Maquiavel e, sobretudo, aos fundamentos metafísicos em que, na altura, já se encontra alicerçado o pensamento do autor da *Ética*” (2000, p. 132). A receptividade da filosofia hobbesiana por Spinoza não ocorre de forma simples e direta. Antes, ela é assimilada por sua filosofia.

Não nos esqueçamos que, antes de escrever o TTP Spinoza já havia redigido as três primeiras partes de sua *opera magna*, a *Ética*. De modo que já tínhamos algo como o que seria o sustentáculo de seu sistema na EI, que é Deus. A dedução do que é o homem EII, e, sobretudo, sua teoria das paixões, onde temos o conceito de *conatus*, muito útil no campo político já elaborado. Como vemos, entende-se que a sua concepção política já se encontra inserida naquilo que podemos chamar de plano da imanência, que em linhas gerais, é a recusa de qualquer forma de transcendência de Deus e das coisas geradas. Em outras palavras, como ressalta Homero Santiago:

[...] o espinosismo é uma filosofia da imanência porque suprime do espectro do real toda transcendência, quer na ontologia, quer na ética, quer na política; o espinosismo é uma filosofia da imanência porque promove, com amplitude e vigor, um combate cerrado contra toda forma de transcendência.¹⁸¹

Esse ponto é de fundamental importância porque é a chave para se entender a superação das questões políticas operadas pelo spinozismo, antes tratadas à maneira

¹⁸⁰ Cf. “Depois de Descartes e, sobretudo, depois da ‘ciência política’ inaugurada por Hobbes, torna-se imprescindível outro tipo de exposição, que encadeie e fundamente as razões de modo a enquadrá-la num sistema coerente. Por outras palavras, é necessário ultrapassar a exortação e chegar à teoria.” (Aurélio, 2000, p. 133).

¹⁸¹ SANTIAGO, 2011, p. 107.

hobbesiana. Como por exemplo, que a doutrina do pacto social pressupõe como bem observou Aurélio:

Qualquer hipótese de se admitir uma superação da natureza, tal como a doutrina do pacto pressupõe. Se a natureza se apresenta como causa de si própria e como substância única, não há nada em função da qual uma de suas manifestações – o homem – renuncie à própria condição intrínseca, projetando a sua realização um estado que negaria o estado de natureza.¹⁸²

Mesmo que as categorias sejam hobbesianas, podemos observar que a ontologia spinozana se sobressai de modo a alcançar o seu cume, onde não se encontra mais aquela estrutura que foi proposta num primeiro momento. Levando em consideração essa afirmativa, veremos agora alguns conceitos da *Ética* spinozana para entendermos como a questão do *sui iuris* e da servidão humana serão tratadas por Spinoza segundo a sua própria estrutura conceitual.

3.18 *Conatus*, potência e *sui iuris*

Segundo Aurélio, o conceito de *sui iuris* em Spinoza é uma das extensões conceituais de sua metafísica aplicada à sociedade civil (sociedade comum, *civitas* ou *communis societas*), trata-se do *conatus*¹⁸³. Contudo, antes de nos debruçarmos acerca dessa questão faz-se necessário explicar a sua fundamentação, em outras palavras, buscaremos expor a noção de substância em Spinoza. Com isso, estaremos expondo, também, a diferença que Spinoza opera no campo metafísico em crítica a teologia cristã. A metafísica cristã tratou de interpretar Deus como um ser transcendente que criou o mundo e encontra-se apartado dele. Da mesma forma que Deus criou o homem para que esse possa reinar na natureza e de contrapartida lhe preste culto. Essa metafísica parte da diferença entre Deus e as coisas criadas, das oposições infinito/finito, perfeito/imperfeito, etc.

Denominada por metafísica do possível, pois ela põe os atos divinos como atos realizados mediante o ato voluntário de criação. Finalista, pois Deus além de agir em vista de sua livre vontade ele também fez e ordenou as coisas em função de um fim preestabelecido por ele tal como fez o homem para reinar no mundo e lhe prestar culto¹⁸⁴. Spinoza demonstrará em sua obra que Deus não é causa transitiva, mas sim causa imanente. A distinção mais simples

¹⁸² AURÉLIO, 2000, p. 133.

¹⁸³ AURELIO, 2000, op. cit., p. 201 *et seq.*

¹⁸⁴ CHAUI. O fim da Metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário. In: Spinoza: Cuarto colóquio. 2008.

dessas duas concepções é a de que a causa transitiva ou transcendente ela não permanece em seu efeito. Enquanto que a causa imanente permanece em seu efeito, em outras palavras, o efeito também é causa, pois existe algo da causa que ainda permanece no efeito.

A conclusão de Deus como causa imanente só será possível graças às inovações evidenciadas nas definições e axiomas que abrem a EI. Tais definições e axiomas, segundo Gueroult, são noções *notum per se*¹⁸⁵, princípios universais certos e evidentes indemonstráveis que constituem a base de nosso raciocínio. No entanto, somente a definição de Deus (Def7EI, SO2, p.45), como o próprio Spinoza ressalta no escólio da proposição 8 da EI, terá a necessidade de ser demonstrada, todavia, tal necessidade não implica em sua reclusão das *notions communes*. Spinoza suscita que tal necessidade se deve à falta de atenção dos homens (EscP8EI, SO, p. 49) ou preconceito (EscP40EII, SO2, p. 120) que os fazem não atentar à natureza da substância, e assim não a considera como um axioma ou noção comum.

Essas definições como observou Fragoso¹⁸⁶, não definem uma coisa, mas dizem respeito a uma propriedade. Na primeira definição temos a propriedade da causa de si (*causa sui*). Essa definição demarca já um ponto preciso “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode conceber senão como existente” (Def1EI, SO2, p. 45). A *causa sui* marca uma precisa distinção entre as coisas criadas, ou melhor, em termos mais spinozanos, entre Deus e as coisas produzidas por ele¹⁸⁷. A *causa sui*, ao causar-se, produz todas as coisas singulares e como causa imanente permanece naquilo que é produzido.

A concepção da produção de Deus spinozano, diferente da concepção da criação divina teológica, pontua uma distinção significativa entre as coisas produzidas por Deus. Segundo a concepção da criação divina, as coisas só podem vir a ser segundo um ato voluntário de Deus, qual seja, Deus cria as coisas segundo a sua livre vontade (Livre Beneplácito) (CHAUÍ, 2008). De acordo com essa concepção, Deus não pode ser dito idêntico às coisas criadas senão por analogia.

Ainda mais que Deus se encontra em outro plano apartado de sua criação, e por isso a necessidade do *religare* - homem à Deus. Em Spinoza tal distinção não será possível, assim como não há a necessidade do *religare*, em vista que na concepção imanente todas as coisas singulares são expressões de Deus, de modo que não há um abismo que separe Deus das coisas geradas por ele. E assim temos que tal distinção entre Deus e as coisas produzidas será uma

¹⁸⁵ M. Gueroult, 1997, v 1. p. 40 apud FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. *As definições de causa sui, substância e atributos na Ética de Benedictus de Spinoza*. 2001, p.83.

¹⁸⁶ FRAGOSO, 2001, 83.

¹⁸⁷ FRAGOSO. 2000, p. 12.

distinção quantitativa e não qualitativa. Essa diferença marca profundamente a maneira como o homem se relacionará com Deus e o seu lugar no mundo, como ressalta Fragoso:

Por ser a causa imanente, no spinozismo o entendimento humano é uma parte do entendimento divino, ainda que se mantenha a distinção quantitativa entre os entendimentos: o entendimento divino (que tudo entende) tudo conhece e o entendimento humano (que recai apenas sobre as coisas e os eventos que lhes são dados). [...] não pode e nunca poderá conhecer tudo que Deus conhece, ou seja, a distinção no aspecto quantitativo é apenas na capacidade de possuir ideias adequadas, que é limitada no homem e infinita em Deus.¹⁸⁸

Com isso, entendemos que não há um pré e nem pós estado de natureza, tendo em vista que não há uma realidade última a ser alcançada ou um prêmio, pois no spinozismo a beatitude não é o prêmio da virtude, mas é ela a própria virtude (P42EV, SO2, p. 307). Não há um estado a ser superado, pois o direito natural enquanto potência dos indivíduos é parte da potência infinita de Deus, já que estamos aqui no plano da imanência, onde todas as coisas singulares são expressões de Dele e se diferem por sua potência. Logo, esse direito é inalienável ou intransferível.

Podemos objetar: tendo em vista que esse estado do homem é insuperável, isto é, de um ponto de vista ontológico, então não há uma dinamicidade do homem? Objeção esta, semelhante ao que fazem sobre o determinismo de Spinoza. Nesse sentido, não há uma liberdade do homem. Trata-se aqui de uma nova forma de “dinamismo do homem” entendido aqui como variação da potência de agir, que pode ser tanto aumentada como diminuída concretizado sobretudo pelo adjetivo transição.

Para tanto, como não temos aqui uma essência de homem preestabelecida no qual deva se realizar, vemos então que o único fundamento do homem é o seu *conatus*, de contrapartida temos o estado de sujeição a outro (*esse alieni iuris*) retratado no Cap. II § 9 do *Tratado Político* da seguinte forma:

Segue-se, além disso, que cada uma está sob jurisdição de outrem na medida que está sob o poder de outrem, e está sob jurisdição de si próprio na medida em que pode repelir toda a força, vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito e, de um modo geral, na medida que pode viver segundo o seu próprio engenho.¹⁸⁹

Como podemos perceber, não temos uma perda do direito, mas sim a diminuição ou coação da nossa potência de agir e pensar. *Alieni iuris* que é a perda ou melhor a diminuição

¹⁸⁸ FRAGOSO. 2000, p. 12.

¹⁸⁹ TPcap2§9, p. 280.

do *sui iuris* só é possível enquanto compreendermos que esse direito é intransferível, e só superado por uma potência maior, que não implica em uma sujeição por completo e fixa, mas antes na capacidade de diminuirmos o nosso *conatus*. Vejamos fundamentação do *ius* ou que é o mesmo a potência do homem no TP.

No capítulo II do TP Spinoza se detém a retomar alguns princípios já expostos em outras obras, no caso, na *Ética* e no *TPP*, são eles: o direito natural e o direito civil, a noção de culpa, mérito, pecado e de justiça e injustiça. No entanto, a retomada desses temas deve ser analisada sob a perspectiva da obra, daí Spinoza os expor novamente para que sirva ao propósito de seu tratado sem que assim não precise recorrer aos seus outros textos. O referido capítulo retoma uma tese fundamental da ontologia spinozana no que tange a constituição da essência das coisas singulares que não é outra coisa senão a própria essência de Deus expressa em sua produção.

Nesse sentido, cada parte da natureza é dotada de uma potência singular que é parte da potência absoluta de Deus. Em sua obra *Ética* Spinoza fundamenta Deus compreendido como a própria realidade e sendo *causa sui* produz infinitas coisas e de infinitas maneiras. O homem, por sua vez, assim como todas as coisas da natureza, é resultado dessa autoprodução Deus. Com isso, não podemos deixar de pontuar aqui a natureza e as propriedades de Deus, tal como é posto no Apêndice da EI, que são: que existe necessariamente, que é único, que existe e age pela exclusividade de sua natureza, que é causa livre de todas as coisas, que todas as coisas existem em Deus e dele depende de tal maneira que não podem existir e nem ser concebidas sem Ele e que todas as coisas foram pré determinadas por Ele e não pelo seu absoluto beneplácito, mas por sua natureza absoluta, em outras palavras, por sua absoluta potência.

É segundo esse prisma ontológico que podemos chegar a uma outra fórmula bastante significativa no campo político, que é: *ius sive potentia*. O direito de cada coisa se estende até onde vai sua potência, pois enquanto expressão da potência absoluta de Deus não há paradigmas restritivos do direito além da própria potência das coisas singulares. Este direito constitui a própria vida dos indivíduos, pois é a sua essência. Nesse sentido, ele é intransferível seja lá qual for o pacto ou outras formas de se ligar a um outro, seja pela força ou por outros meios. Essa fórmula é constantemente retomada no cap II do TP e analisada segundo casos diversos.

No entanto, especificamente Spinoza busca explicar as condições do *ius sive potentia* do homem, isto é, as condições peculiares do direito do homem. Tanto o ignorante como o sábio, todos fazem parte da natureza, diz Spinoza, nesse sentido além de todos estarem

predeterminados segundo as leis da natureza todos têm o direito na medida em que tem potência. O homem isolado tem menos potência do que se junto com outros homens. Nem um tem o direito para além do que foi instituído como direito comum (*ius commune*), balizado pela potência da multidão. Estes são alguns temas explorados no presente capítulo, todos tendo como ponto de partida o conceito de potência e sua formulação *ius sive potentia*.

Apresentamos nos tópicos anteriores a *prima significatione* do conceito de servidão humana, a partir do Prefácio da EIV, entendida como impotência humana de moderar e coibir a força dos afetos. Essa impotência Spinoza atribui como perda do *sui iuris*. Não sendo *sui iuris* o homem encontra-se *obnoxius*, isto é, sujeitado ao poder impetuoso da *fortuna*. A definição de servidão, não é tratada com o rigor geométrico, pois pertence ao campo nominalista, mais precisamente aos termos técnicos jurídicos da época. Em seguida, nos deparamos com a origem dos termos perfeito e imperfeito, para isso, Spinoza utiliza a figura do autor que tem em mente a ideia de sua obra e a realiza.

Só ele ou quem tem a ideia de seu escopo pode julgar se tal obra chegou a seu término ou não, em outras palavras, se ela é perfeita ou imperfeita. Essa é a origem de tais termos. No entanto, Spinoza retoma a crítica aos universais. A perda do sentido originários dos termos perfeito e imperfeito fez com que os homens atribuíssem perfeição e imperfeição aquilo que mais se aproxima do modelo preestabelecido. A criação dos universais surge da ignorância nativa dos homens e a busca daquilo que lhes é útil. Tais são as características do finalismo, exposto por Spinoza no Apêndice da EI.

3.19 Medo e esperança na constituição da superstição e da servidão

Vimos que a servidão, do ponto de vista da *Ética* é a sujeição ao poder da *fortuna* por conta da força dos afetos. No TTP a formulação nos é dada de maneira direta: “Se os homens pudessem, toda circunstância, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhe mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição” (Pref. TTP, SO3, p. 5). Assim como na questão da servidão humana a presença da *fortuna* demarca um ponto preciso de indeterminação das ações. Elemento esse essencial para o estado de sujeição, tendo em vista que não podemos decidir pelo favorável, além de sermos dominados pela força da fortuna. No Apêndice da EI, a construção da superstição é feita segundo o preconceito finalista a qual cria a figura de um Deus antropomórfico dotado de uma vontade tirânica. Para ampliar o quadro de como é constituída a superstição, e a partir dela entendermos nossa questão maior; a servidão

humana. Iremos nos debruçar sobre outro elemento de fundamental importância na formulação da superstição, a saber, a relação esperança e medo. Como observou Stern:

Mas ao lado do preconceito finalista e da crença num Deus ou deuses antropomórficos de vontades tirânicas funciona uma mecânica afetiva capaz de sustentar a superstição e inscreve a servidão no próprio esforço humano em perseverar na existência. São os afetos de medo e esperança que acompanham a imaginação da contingência e sustenta a superstição com desejo de servidão a um poder ou poderes soberanos transcendentais.¹⁹⁰

A questão da superstição no prefácio do TTP será feita sob o viés do medo e esperança além do desejo imoderado aos bens da fortuna. A oscilação entre medo e esperança faz com que os homens estejam sempre aptos a superstição:

Mas como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos benefícios que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a creditarem seja no que for: se têm-se dúvidas deixam-se levar com maior fragilidade para aqui ou ali; se hesitam sobressaltados pela esperança e pelo medo simultaneamente ainda pior. Porém, se estão confiantes ficam logo inchados de orgulho e presunção.¹⁹¹

A servidão se sustenta também por esse sentimento de medo, isto é, enquanto ela se conservar na mente. Mas, de que decorre o medo? Na EIII Spinoza explicará a origem dos afetos não sob a perspectiva moralista, que viam os afetos como perversão ou vícios, mas como elementos intrínsecos à natureza. A preocupação de Spinoza é a de compreender as causas das paixões humanas e como elas são geradas no modo finito homem.

No escólio da proposição 59 da EII, Spinoza demonstra que todos os afetos estão relacionados à alegria, à tristeza e ao desejo, isto conforme as definições dos respectivos afetos. Alegria é a passagem de uma perfeição menor para uma maior, e a tristeza a passagem de uma perfeição maior para um menor (EIIIDef. dos afetos Def2/3, SO2, p.191). Todos os afetos ou flutuações do ânimo serão uma composição dos três afetos ditos primordiais: desejo, alegria e tristeza. Nesse mundo afetivo, dos afetos primordiais, teremos um quadro das paixões, o qual Chauí denomina de *sistema de medo e esperança*¹⁹².

A esperança é um tipo de alegria instável surgida da ideia de uma coisa futura ou passada a qual temos dúvida de sua realização; medo é uma tristeza instável surgida também da ideia de uma coisa futura ou passada, do qual temos dúvida de sua realização (EIIIDef. dos

¹⁹⁰ STERN, 2016, p. 69.

¹⁹¹ Pref.TTP, SO3, p.5.

¹⁹² CHAUI, 2011, p. 156.

afetos Def12/13, SO2, p. 194). O binômio: Esperança e medo devem ser entendidos de modo inseparável. No sentido que, não há esperança sem medo e muito menos medo sem esperança. Quando temos esperança acerca de alguma coisa duvidamos de sua realização, pois imaginamos algo que exclua a existência da coisa futura a qual entristecemos.

Por consequência, enquanto estivermos apegados à esperança teremos medo que a coisa se realize ou não. Contrariamente, quando temos medo, que em outras palavras é a dúvida da realização de uma coisa que odiamos, imaginamos algo que exclua a existência dessa coisa, logo, nos alegramos. Nesse sentido, tem-se a esperança que tal coisa não se realize. (Explicação das definições anteriores). Alegria e tristeza são instáveis, assim como esperança e medo (CHAUÍ, 2011, p. 158). São consequências da finitude humana e da sua relação com a contingência, ou melhor, a imaginação de um tempo descontínuo incapaz de ser previsto e, portanto, incerto.

Não somente a incerteza da realização de um bem ou mal, mas, como observou Chauí¹⁹³, o desejo imoderado dos bens incertos, tal como é posto no Prefácio do *TTP*, “os incertos benefícios que desenfreadamente cobijam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo”. Chauí explica que, mesmo esperança e medo sendo definidos segundo alegria e tristeza, suas causas encontram-se no desejo imoderado dos bens incertos que pensamos não depender de nós.

E como nada pode ser feito, pois está nas mãos da caprichosa *fortuna* o que desejamos, só nos resta então “esperar melhores dias a temer desgraças ainda piores” (Pref.TTP, SO3, p.5). Ao desejo imoderado é reservado grande parte a superstição. Os que são escravos de toda espécie de superstição são, sobretudo, os que desejam sem moderação os bens incertos, diz Spinoza no Prefácio do *TTP*. O desejo enquanto essência atual do homem pode variar de acordo com sua disposição, ao ponto de até mesmo ser oposto entre si. (EIIIDef. dos afetos Def1, SO2, p. 190). Os afetos contrários (*Contrarios affectus*) que Spinoza define na EIV são aqueles que arrastam os homens para direções diferentes (EIVDef5). O desejo, por ser também um afeto, pode ser também um afeto contrário.

Medo, esperança e desejo também podem levar à servidão. Analisando as condições que levam alguém a ficar na dependência de outro (*alterius iuris*), Spinoza explica no TP:

Tem um outro sob seu poder quem o mantém amarrado, ou quem lhe tirou as armas e os meios de defender-se e de evadir, quem lhe incutiu medo ou quem, mediante um benefício, vinculou-se, de tal maneira a si que ele prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua, e viver segundo o parecer dele a viver segundo o seu. Quem tem um outro em seu poder sob a primeira ou sob a segunda destas

¹⁹³ Ibid. p. 159.

formas, detém só o corpo dele, não a mente; mas quem o tem sob a terceira ou a quarta forma fez juridicamente seus, tanto a mente quanto o corpo dele, embora só o quanto dure o medo ou a esperança; na verdade, desapareça este ou aquele, o outro fica sob a jurisdição de si próprio¹⁹⁴.

Temos dois meios de se apoderar de um indivíduo: a primeira, aquele vinculado ao prisioneiro que lhe foi tomado todos os meios de se defender e escapar da prisão que lhe foi imputada à força. No entanto, este pode deixar de estar sob o poder de outro se conseguir escapar dos grilhões, desde que tenha força física para tal, por tanto, esta forma de sujeição está ligada as condições físicas. O segundo, por sua vez é mais minucioso, e assim sendo, mais perigo. Na medida em que se articula com questões mais complexas da natureza humana. Essa outra forma de se apoderar de outro é tomá-lo pelo temor de castigos ou prometendo-lhe esperança de favores. A tal ponto que este deseja agradar mais a outro do que ele mesmo e viver não segundo o seu desejo, mas ao desejo e caprichos de seu senhor. Seguindo o artigo 11 do TP Spinoza diz:

Também a faculdade de julgar pode estar também sob a jurisdição de outrem, na medida em que a mente pode ser enganada por outrem. Donde se segue que a mente está totalmente sob a jurisdição de si próprio quando pode usar retamente da razão.

Só a razão é capaz de liberar da sujeição. Se no primeiro exemplo as condições físicas são indispensáveis para livrar-se dos grilhões, pois este tem o direito de se rebelar. No segundo é necessário o conhecimento racional como forma de libertação das promessas alimentadas pela esperança e o temor alimentado pelo medo.

3.20 Servidão e liberdade: um problema ético da transição

Vimos no tópico sobre afeto e transição¹⁹⁵, que o afeto, na Def3EIII e na definição de alegria e tristeza, é um estado de variação do existir a qual Spinoza pontua nomeadamente em latim com o substantivo *transitio*. Nesta perspectiva, a essência do homem como um afeto, no caso, o desejo, não é outra coisa senão todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições que variam de acordo com o seu variado estado, podendo ser até mesmo opostos entre si.¹⁹⁶ A vida tem essa forma de fluxo de passagens e transições de um pico para o outro, aumentos e diminuições, bem como Spinoza nos diz “vivemos em continua variação”¹⁹⁷. Há

¹⁹⁴ TPCapII§10, SO3, p. 280.

¹⁹⁵ Conferir o tópico “afeto e transição”.

¹⁹⁶ Definição dos afetos (DefIEIII).

¹⁹⁷ “*Continua vivimus variatione*” (EscP38EV, SO2, p 305).

uma dimensão do homem, que é a sua própria essência, marcada por sua complexidade. O homem é uma unidade complexa não só por ser uma composição de relações, mas também por sua condição variável da potência do seu ser. Nesse nível de complexidade, encontra-se o desejo como força motriz de todos os movimentos de transições, passagens, contornos, retornos e tensões.

Servidão e liberdade, mesmo que antagônicos, no spinozismo, são fases de uma mesma moeda, transições e variações de um ponto para o outro em um único propósito ético. [...] gostaríamos aqui de conceber servidão e liberdade como, em certo sentido, inseparáveis. Sentido que provavelmente não esgota as noções, mas que não deixam de exprimir uma verdade. É preciso desontologizar, desestatificar, por assim dizer, essas categorias; restituir-lhes o significado que pode emergir a partir do entre, isto é, do campo das transições e da perpetua variação. Um mesmo movimento pode assumir direções opostas, um mesmo ser desejante pode mover-se numa ou noutra direção, e com os termos servidão e liberdade designamos as correlações dinâmicas desse movimento, jamais coisas ou entes ou estados fixos. Tomá-las à guisa de absolutos é erro simétrico a crer que as noções que usamos para pensar as coisas possam encontrar-se correspondente nas próprias coisas¹⁹⁸

Na *Ética* os conceitos são trabalhados com pares mostrando sua dualidade e oposição: atividade e passividade, adequação e inadequação, finito e infinito, no entanto, como entender esses conceitos numa filosofia imanente, onde não há uma unidade primordial? Tais conceitos e seus respectivos pares não são excludentes, porque fazem parte do processo ético de libertação. É justamente a condição propensa dos homens, por sua ignorância nativa, em abraçar a superstição a qual serve como ponto de partida do conhecimento das causas.

Servidão e liberdade, com efeito, não são estados estaticamente estabelecidos, há uma dinâmica de transições que, como ressaltava Alex Leite¹⁹⁹, trata-se de recomeços incessantes, e nesses recomeços obtemos a abertura de reconquista de uma potência maior, instaura assim um novo caminho. O problema da transição envolve a relação servidão e liberdade, mas antes sem se afastar do nosso tema, se deve entender que a transição é um problema central no spinozismo entendido como modo de vida, a instauração de uma vida mais potente, fortalecimento e desativações de afetos. Onde, encontra-se no seu âmago a aquisição da alegria contínua como projeto de vida.

Como já vimos, Spinoza não concebe o par perfeito e imperfeito, pois a ideia de imperfeição é muito mais marcada por preconceito dos homens, assim como as ideias de feiura, oriundas das imagens e modelos pré-concebidos para julgar as coisas da natureza. Em Spinoza,

¹⁹⁸ SANTIAGO, 2021, p.19.

¹⁹⁹ LEITE, Alex. *Spinoza e o de intellectus o problema da transição*. 2020, p.7.

o conceito de perfeição, por um lado, é entendido como grau. Na definição 6 EII, é evocada a sinonímia dos termos realidade e perfeição, quanto mais realidade a coisa tem mais perfeição ela envolve. Tal identificação²⁰⁰ só é possível, pois realidade e perfeição trata-se da essência de uma coisa enquanto existe de uma maneira definida e determinada (Pref.EIV). Todavia, o conceito de perfeição, entendido aqui, não se compreende como algo plenamente acabado, ora conforme o próprio conceito de transição entendemos a transição de uma perfeição menor para um maior ou perfeição maior, maior e menor como afirmações da nossa existência que as experimentamos como variações²⁰¹.

A vida como transição requer um pensamento que crie novos percursos no qual possa estabelecer um modo de vida que não está dissociado de um exame do conhecimento, onde a utilidade e nocividade dos afetos são ponderados em vista de um *conatus* mais potente. Tendo isso em mente, há então, nesse projeto, uma avaliação dos afetos dos quais serão necessárias suas desativações e ainda há aqueles afetos que precisaram ser ativados e fortalecidos. É sob esses princípios (desativação, ativação e fortalecimento dos afetos) que podemos ordenar e concatenar os afetos de modo que não sejamos facilmente afetados por afetos que diminuam a nossa potência, assim como para combater o medo é necessário pensarmos na firmeza para evitarmos os perigos da vida e a melhor maneira de superá-los é por meio da coragem e fortaleza.

Desde os primeiros escritos, Spinoza pretende operar sobre um tipo de transição voltada para uma alegria contínua²⁰², a qual na *Ética* pode ser entendida como a alegria acompanhada da ideia de Deus, isto é, adquirida por meio do conhecimento do terceiro gênero que nasce do amor intelectual a Deus. No TIE, antes da instauração de regime de felicidade contínua, Spinoza mostra os obstáculos gerados pelas ideias confusas de bom, mau, honra e riqueza. Marcada como transição para uma perfeição maior, onde um modo de existir é configurado por uma disposição interna para se livrar das ideias confusas, aquelas que minimizam o nosso *conatus*.

A ilusão das ideias confusas, geram um estado de equivocidade e contradição interna (ver o que é o melhor, mas fazer o pior)²⁰³, tal forma de regime da realidade é capaz de

²⁰⁰ LEITE, 2020, p.13.

²⁰¹ [...] quando digo que alguém passa de uma perfeição menor para uma maior, ou faz a passagem contrária, não quero dizer que de uma essência ou forma se transforme em outra (com efeito, um cavalo, por exemplo, aniquila-se, quer se transforme em homem, quer em inseto). Quero dizer, em vez disso, que é a sua potência de agir, enquanto compreendida como sua própria natureza, que nós concebemos como tendo aumentado ou diminuído (Pref.EIV, SO2, p. 208).

²⁰² LEITE, 2020, p. 14.

²⁰³ Def5EIV.

macular o conhecimento da origem dessas ideias entendidas como efeito das relações entre os objetos. A exemplo do Sol:

Assim, quando olhamos o sol, imaginamos que ele está a uma distância aproximada de duzentos pés, erro que não consiste nessa imaginação enquanto tal, mas em que, ao imaginá-lo, ignoramos a verdadeira distância e a causa dessa imaginação. Com efeito, ainda que, posteriormente, cheguemos ao conhecimento de que ele está a uma distância de mais de seiscentas vezes o diâmetro da Terra, continuaremos, entretanto, a imaginá-lo próximo de nós. Imaginamos o sol tão próximo não por ignoramos a verdadeira distância, mas porque a afecção de nosso corpo envolve a essência do sol, enquanto o próprio corpo é por ele afetado.²⁰⁴

A ideia que constituímos do sol envolve as afecções do nosso corpo enquanto afeto que sofremos do corpo sol, ou seja, é o efeito do sol sobre o meu corpo e imagem desse efeito em nossas mentes. Não propriamente o sol por si mesmo, mas o seu efeito sobre nós. À vista disso, o momento de transição é marcado por uma tensão no âmago desse regime de equivocidade. É justamente na passagem entre o maior e menor grau de perfeição, onde as ideias de menor e maior se cruzam. Esse estado de tensão apresenta-se na *Ética* como um momento oportuno quando não somos afligidos pelos afetos que são contrários à nossa natureza²⁰⁵, esse estado de tensão mostra-se como avaliação de um conflito entre um antes e um depois do que foi vivido.²⁰⁶

Com efeito, existe a potência da mente que pode desativar certos efeitos que deixam a nossa mente debilitada. Para isso, é necessário observarmos o momento oportuno, onde nos é permitido concatenar e ordenar as nossas afecções, separar dos objetos que nos afeta a qualidade imaginativa, bem como na P2EV, que nos diz “ se separamos uma emoção do ânimo do pensamento de uma causa exterior e a ligarmos a outro pensamento, a flutuação do ânimo proveniente desse afeto será destruída”.

Por meio da potência do nosso intelecto podemos compreender os afetos como mais ou menos potentes. Um afeto é mais potente se imaginarmos que sua causa está no presente ao invés de estar no futuro (P9EIV, SO2, p. 126). Será mais potente também se imaginarmos que seu objeto está no futuro próximo ou no passado próximo, invés de distante (P10EIV, SO2, p. 217), “mais potente se imaginarmos que é livre e não necessário” (DemP49EIII, SO2, p. 177), e ainda será mais potente se sua causa for necessária ao invés de possível (P11EIV, SO, p. 217).

²⁰⁴ Sic cum solem intuemur, eum ducentos circiter pede a nobis dostare imaginamur; qui erro in hac sola imaginatione non consistit, sed in eo, quod dum ipsum sic imaginamur (EscP35EII.).

²⁰⁵ Enquanto não nos defrontarmos com afetos que são contrários à nossa natureza, temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem do intelecto. (P10EV, SO2, p. 187).

²⁰⁶ LEITE, 2020, p. 8.

Com efeito, um afeto será mais ou menos potente de acordo com a forma que representamos sua causa ou o seu objeto.

Dentre os afetos que se incluem naqueles que ajudam na afirmação do nosso ser, Spinoza diz que são aqueles que nos levam a preservação da nossa proporção de movimento e repouso; constituem a natureza do nosso corpo (P39EIV, SO2, p. 239). São bons os afetos que dispõem o nosso corpo de tal maneira a ser afetado por muitas coisas (de modo que a mente irá perceber muitas coisas), assim como afetar muitas coisas também. Tudo dependerá da maneira como nos relacionamos e interpretamos os nossos afetos. O contentamento será uma alegria que é compreendida quando as partes do nosso corpo são igualmente afetadas (P42EIV, SO2, p. 241), do contrário a excitação será quando determinada parte do nosso corpo é afetada mais que as outras (P43EIV, SO2, p. 242).

No ápice da demonstração do homem livre na EIV, em sua explicação dos bons afetos, Spinoza nos expõe uma das afirmações mais magníficas de sua obra. Depois de afirmar, de uma maneira geral, que todo comportamento que nos leva a um prazer de uma forma inofensiva é bom, segue-se:

[...] é próprio de um homem sábio recompor-se e reanimar-se moderadamente com bebidas e refeições agradáveis, assim como todos podem se servir, sem nem um prejuízo alheio, dos perfumes, do atrativo das plantas verdejantes, das roupas, da música, dos jogos esportivos, do teatro, e das coisas do gênero. Pois, o corpo humano é composto de muitas partes, de natureza diferente, que precisam, continuamente, de novo e variado reforço, para que o corpo inteiro seja, uniformemente, capaz de tudo o que possa se seguir de sua natureza e, como consequência, para que a mente também seja uniforme, capaz de compreender, simultaneamente, muitas coisas²⁰⁷.

Virtude e potência são compreendidas como a mesma coisa. A virtude do homem é sua essência na medida em que ele tem o poder para realizar as coisas compreendidas exclusivamente por meio de sua própria natureza. Essa virtude pode ser entendida como afirmação, conservação do *conatus* ou até mesmo como a busca daquilo que nos é útil, do contrário estamos na servidão ou impotência. É importante ressaltarmos que, a virtude ou potência do homem é determinada pelo *conatus* de cada homem. Com isso, quanto mais cada um é capaz de aumentar seu *conatus* ou, em outras palavras, passar de uma perfeição menor para uma maior, mais será virtuoso.

²⁰⁷ Viri, inqua, sapientes est, moderato, & suavi cibo, & potu se reficere, & recreare, ut & odoribu, plantarum virentium amaenitate, ornatu, musicâ, ludis exercitatoriis, theatris, & aliis hujusmodi, quibus unusquique absque ullo alterius damo uti potest. Corpus manque humanum ex plutimis diversae naturae partibus componitur, quae continuò novo alimento indigente, & vario, ut tatum Corpus ad omnia, quae ex ipsius naturâ sequit possunt, aequè aptum sit, & consequenter ut Mens etiam aequè apt sit ad plura simul intelligi gendum (Esc2P45EIV, pp. 244/245).

Compreender, agir e virtude são coisas que estão altamente ligadas. O papel do conhecimento da *Ética* de Spinoza tem uma grande importância. Pois quando o homem é determinado a agir por uma ideia na qual ele não é causa total dessa ação é dito, então, que ele padece, porque ele é levado a fazer algo que não se pode perceber por meio de sua própria natureza. Mas do contrário, quando ele faz algo porque compreende, então, é dito que ele age de forma adequada ou virtuosa (P23EIV, SO2, p. 225). A virtude da razão humana é compreender, Spinoza equiva a virtude com a nossa capacidade de agir, viver e conservar o seu ser. No entanto, para agir conforme à virtude é necessário que sejamos conduzidos pela razão. Ora uma ação adequada requer o conhecimento da própria ação enquanto causa adequada.

A mente, em função do uso da razão, irá julgar o que é útil somente aquilo que possa conduzir a compreensão, pois faz parte da essência da mente ser racional (P27EIV, SO2, p. 227) e, portanto, o seu bem supremo será o conhecimento de Deus e sua virtude suprema é conhecer a Deus (P28EIV, SO2, p. 228). Como poderemos ver, o papel do conhecimento dos afetos é de suma importância na transição da passividade à atividade. Pelo conhecimento somos capazes de formarmos um afeto mais potente, na medida em que conhecemos as causas que envolvem tais afetos. Um afeto, na medida em que é uma afecção formada do conhecimento é uma ação. A passividade é resultado de uma paixão no qual temos senão um conhecimento inadequado²⁰⁸.

4 *ARCANIS IMPERIUM*: fundamentação do poder, dominação e resistência no teológico e político

Em nosso último capítulo, iremos expor alguns temas vinculados propriamente ao campo político, no entanto, sem se afastar de suas possíveis relações com a *Ética*. Para isso, iniciaremos com a exposição da fundamentação da teologia política, sua relação e diferenciação da racionalidade ou mesmo da própria filosofia segundo Spinoza. Demonstraremos ainda que o poder teológico tem como uma de suas características o segredo para esconder sua real intenção: dominação e obediência. Por conseguinte, nos dois sub-tópicos, que se seguem, apresentaremos os conceitos de singularidade para entendermos a constituição do sujeito no spinozismo e o conceito de multidão como detentora do poder político. Dando continuidade, a democracia é exposta como o mais natural dos regimes onde o seu projeto ético/político emancipatório de fortalecimento das condições de liberdade na qual permite os indivíduos

²⁰⁸ LÍVIO, Teixeira. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. 2001, p 176.

serem cada vez mais *sui iuris* e denunciar os estados de *obnoxius/ alterius iuris*, em outras palavras, viabilizar cidadãos mais livres e evitar que os tornem subservientes. Neste capítulo, também nos detemos sobre o conceito de “servidão voluntária” em La Boétie para apresentar mais uma das facetas da servidão e sua relação com a tirania, e ainda em La Boétie, com o acréscimo do ponto de vista de Spinoza, o conceito de amizade política será explorado nos dois autores com intuito de afastarmos as relações éticas/políticas de servidão. Com efeito, buscaremos também o estudo dos termos *obnoxius* e *alterius iuris* e o uso de tais termos por Spinoza em suas obras. Para finalizar o nosso estudo, sob as condições de inalterabilidade ou não dos estados de servidão, e a possível equivalência dos termos *obnoxius* e *alterius iuris* nas obras de Spinoza, analisaremos a origem terminológica dos termos e sua receptividade por parte de Spinoza, e ainda os estados de *alterius iuris* na política, sobretudo, da condição da mulher. E por fim o tema do direito à resistência com base no conceito de *conatus* spinozano.

4.1 Poder, segredo e dominação

A publicação do *Tratado Teológico Político* (1670) marca um momento muito preciso tanto da vida de Spinoza quanto da Holanda do XVII, sobretudo, por que nos indica alguns elementos circunstanciais do período político e social que atravessava a sociedade holandesa da época. O TTP surge sendo motivo de grande preocupação aos teólogos e aos que de uma maneira em geral viam o spinozismo como uma ofensa aos dogmas religiosos. Por volta de 1661, Spinoza já tinha iniciado a redação da *Ética*. Nas sequências de epístolas de 1665 temos o relato da produção do *Tratado* e as circunstâncias que se encontrava nosso autor. Spinoza passava por uma crise crônica e ressalta o prometido de Johannes Bouwmeester; a geleia de rosas vermelhas, usada na medicina árabe no tratamento de tuberculose²⁰⁹.

Nesta altura, a *Ética* já havia sido escrita, algo como a parte III e a parte IV, pois na epístola Spinoza se refere a proposição 80 da parte III²¹⁰. Na epístola 29, Oldenburg relata a Spinoza sobre os experimentos científicos da hidrostática, mecânica e anatomia feitos pela comunidade de filósofos que no momento não realizam suas sessões públicas. A ausência da publicação do livro *O mundo subterrâneo* da autoria de Athanasius Kirke (1661/1680)²¹¹, numa versão inglesa, também ainda não chega aos círculos de intelectuais ingleses. Todos esses

²⁰⁹ Cf. “[...] receberei um pouco dessa geleia de rosas vermelhas que me haveis prometido, agora que minha saúde está bem melhor” Ep28, p. 157.

²¹⁰ Ep28, SO4, p. 163.

²¹¹ Jesuíta Alemão que se dedicou a diversos campos do conhecimento com concentração na geologia e na medicina. Sua obra, *Mundus subterraneus* (1664) se detém a explicar os fenômenos da maré e das forças internas da Terra.

entraves se dão por conta de um só motivo, todavia, avassalador, confessa Oldemburg: “ por causa da peste que detém quase todo o comércio, para dizer dessa guerra abominável que traz consigo toda uma plêiade de males e ameaça fazer desaparecer toda civilização humana. ”²¹². Após as confissões dos males da guerra, a atenção agora passa a respeito da nova empreitada de Spinoza, por conseguinte, diz Oldembur: “ Quanto a vós, vejo que vos ocupais menos de filosofia, se assim se pode dizer, pois redige vossos pensamentos acerca dos anjos, dos profetas e dos milagres”²¹³. Em seguida temos outro parágrafo sobre a guerra entre Holanda e Inglaterra, acrescenta-se o comentário: “ se os homens fossem guiados pela razão, não se dilacerariam uns aos outros, como é o caso no momento. Mas de que serve lamentar-se! Enquanto houver homens, eles terão vícios”²¹⁴ e dar-se o retorno às novidades sobre a ciência que inicialmente tinha-se posto.

Na resposta epistolar, Spinoza parece não se conter sobre aquilo que atualmente lhe chama mais a atenção. De fato, não há uma sintonia entre ele e seu interlocutor²¹⁵. Isso por que aquilo que se mostra como uma questão secundária é na resposta de Spinoza algo central: a guerra e a razão dos homens se dilacerarem uns aos outros. Uma visão que, por sua vez, não está dissociada de sua ótica filosófica, sobretudo, do seu novo tratado que surge em meio às guerras e conflitos políticos. Spinoza inicia com a alegre notícia das reuniões do círculo de Oldemburg e espera tão logo conhecer seus trabalhos recentes. Isto é, quando os homens tiverem saciados do sangue das guerras. No entanto, a posição de Spinoza, quanto às mazelas e os conflitos dos homens, é a de não ri e nem chorar, mas compreender a natureza e os afetos humanos.

Este foi o erro dos que trataram os costumes dos homens e seus afetos, que se inclui na ética e na política. Conceberam o homem e seus afetos não como parte da natureza, mas como algo que está para além dela. Daí as formulações de seus discursos ora como vitupério, ora como louvação. Sendo uma parte da natureza, os afetos humanos são determinados segundo as leis da própria natureza, “ pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e mesma, em toda parte, sua virtude e potência de agir”. E assim, não há uma outra forma de conhecer a natureza senão segundo as suas leis e regras universais, por essa razão os afetos também fazem parte dessas leis universais.

Retomando a resposta de Spinoza ao seu amigo no contexto das guerras:

²¹² SPINOZA, *Correspondências*. 2014, p. 159.

²¹³ Ep29, SO4, p. 164.

²¹⁴ Ep29, SO2, p. 164.

²¹⁵ SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Político*. In: Introdução. 2008, p. IX.

[...] essas perturbações não me incitam nem ao riso nem às lágrimas; antes, elas desenvolvem em me o desejo de filosofar e de melhor observar a natureza humana. Não creio que me convenha, com efeito, meter a ridículo a natureza e, muito menos ainda, me lamentar a seu respeito, quando considero que os homens, como os outros seres, não são senão uma parte da natureza e quando ignoro como cada uma dessas partes se acorda com o todo, como ela se liga com as outras.²¹⁶

O defeito que atribuímos à natureza é resultado do conhecimento errôneo que temos dela. Marcado pela mutilação, uma percepção incompleta, julgamos algum defeito da natureza por que concorda mal com o nosso desejo particular. Por fim, já entendido que não adianta rir ou chorar dos conflitos que dilaceram a sociedade, mas antes entendê-los, conclui Spinoza: “Agora deixo cada um viver segundo sua compleição e consinto que aqueles que o querem, morram por aquilo que acreditam ser o seu bem, contanto que me seja permitido, quanto a mim, viver pela verdade.”²¹⁷ Essa afirmação de Spinoza não pode deixar de ser associada à sua compreensão da natureza humana já posta no início de sua resposta. Além disso, os homens, afirma Spinoza, assim como os outros seres da natureza não são senão uma parte da natureza, de modo que a sua visão é compreendida como as partes se acordam com o todo e como as partes se ligam umas às outras.²¹⁸ O distanciamento do filósofo não demarca simplesmente uma indiferença, mas uma compreensão afastada dos apelos das paixões.

Encerrando o contexto das guerras, nosso autor responde ao comentário sobre o seu novo tratado e pontua os motivos que o levaram a escrever, que são:

1. Os preconceitos dos teólogos, eu sei, com efeito, que são esses preconceitos que se opõe sobretudo a que os homens possam aplicar seu espírito à filosofia; julgo, portanto, útil pôr a nu esses preconceitos e desembaraçar deles os espíritos refletidos.
2. A opinião de que tem de mim o vulgo que não cessa de me acusar de ateísmo; vejo-me obrigado a combatê-lo tanto quanto eu posso.
3. A liberdade de filosofar e de dizer o que sentimos; desejo estabelecê-lo por todos os meios: a autoridade excessiva e o zelo indiscreto dos predicantes tendem a suprimi-la.²¹⁹

E por fim, o contexto científico é retomado acerca dos cometas. Como tese fundamental do *Teológico político*, Spinoza mostra nos capítulos I, II e IV a diferença entre filosofia e teologia, nos dois primeiros capítulos, onde se desdobra as diferenças entre profecia e conhecimento natural que se distingue pela diferença entre imaginação e intelecto, moralidade

²¹⁶ Ep30, SO4, p. 166.

²¹⁷ Ep30, SO4, p. 166.

²¹⁸ Ep30, SO4, p. 166.

²¹⁹ Ep30, SO4, p. 166.

e evidência racional, prática política e especulação. Com isso, ao que se refere ao *Nabi*²²⁰ Spinoza afirma que não conhece as mesmas verdades que a razão ou mesmo outras verdades melhores ou superiores, mas que as profecias são um tipo de conhecimento imaginativo que extrapolam os limites que a potência do intelecto permite conhecer, só lhe restando o recurso de imaginar. Isso não implica numa validade da imaginação profética, pois o profeta não é um teólogo e não é de sua pretensão um tipo de conhecimento especulativo, tendo em vista que no conhecimento das Escrituras não há conteúdo especulativo. Não é do interesse dos profetas o conhecimento da essência e potência de Deus, o que é de seu interesse é a incumbência de mensageiro e intérprete do que é considerado como vontade divina. Em outras palavras, sua atividade é puramente política/moral e não especulativa²²¹. Ademais, Spinoza reconhece o quanto a política está mergulhada na imaginação e em seus signos²²².

Todavia, o teólogo, não se trata de um pensador especulativo. Define-se por teólogo aquele cuja a tradição cristã reservou como detentor da ciência supranatural ou sobrenatural na medida em que a fonte de seu conhecimento é a revelação divina, designada pelas sagradas Escrituras. No capítulo XV do *Teológico Político*, Spinoza demonstra o movimento ambíguo da teologia em seu uso da razão. Isso decorre em virtude da fundamentação da imaginação. A revelação enquanto imaginação, signos indicativos e signos imperativos, não permite o conhecimento da potência de Deus, por isso a necessidade do auxílio da razão, no entanto, depois de garantido, por razões certas, a interpretação do que foi revelado encontra-se razões para torna incerta a própria razão²²³. Isto é, quando há o logro da aceitação do seu ponto de vista. Dessa ambiguidade, própria da teologia em seu uso da razão, sedimenta-se o espaço desenhado com os seguintes traços:

[...] sistema de imagens com pretensão ao conceito e cujo escopo é obter, por um lado, o reconhecimento da autoridade do teólogo (e não da verdade intrínseca de sua interpretação) e, por outro, a submissão dos que o escutam, tanto maior se for conseguida por consentimento interior. O teólogo visa ao desejo de obedecer e de servir. Dessa maneira, torna-se clara a diferença entre filosofia e teologia. A filosofia é saber. A teologia, não-saber, uma prática de origem religiosa destinada a criar e conservar a autoridades pelo incentivo ao desejo de obediência²²⁴.

²²⁰ Nabi quer dizer orador, intérprete. Nas sagradas Escrituras ele é considerado como intérprete de Deus. (TTP, §1, SO3, p. 12).

²²¹ CHAUI, 2003, p. 83.

²²² STERN, 2016, p. 211.

²²³ CHAUI, 2003, p. 83.

²²⁴ CHAUI, 2003, p. 84.

Esse sistema de imagens não é de uso exclusivo da autoridade teológica, mas de todas as relações tirânicas que utiliza de uma vontade transcendente para o uso político particular em vista da obediência²²⁵ e servidão da multidão, como notou Stern²²⁶:

Uma vez que o poder político é expressão imanente da potência da multidão, é quando esta se faz servil que o *imperium* se faz tirânico. À usurpação do exercício do poder político para fins particulares corresponde a um movimento da multidão de obediência servil, a sua constituição como escravo, que buscam a salvação na servidão, e que, dominados pelo medo e impregnados de discursos da transcendência, identificam a obediência e desejo de servir.

Com isso, vê-se que filosofia e teologia se diferem evidentemente. O campo da filosofia é o do saber, o da teologia é o do não saber, é âmbito do segredo, sua prática designa-se a criar e conservar autoridades com finalidade à servidão e à obediência. O pensamento teológico/ profético é perigoso para razão livre, justamente por seu modo de operar autonomamente, conforme suas necessidades internas e não se submeter a um poder tirânico. A teologia não é só diferente da filosofia, dela também se opõe brutalmente. Filosofia e teologia se opõe assim como liberdade e servidão, no entanto, ainda resta o resquício que a teologia ocupa um campo muito próximo da política, pois ambas se preocupam com a obediência e autoridade, por esse motivo, a teologia, quando afastada do interior da filosofia, interessa ao filósofo e ao escritor político²²⁷.

Para tanto, o *Teológico político* de fato reencontra alguns temas da *Ética* e mais precisamente liga-se com análise do lugar do teológico no Apêndice da EI²²⁸. O teólogo, como o apêndice da EI nos mostra, portanto, é aquele que “pretendendo dar mostras do seu engenho” criou uma nova maneira de argumentar utilizando-se o argumento “por redução à ignorância” (*reducendo ad ignorantiam*), na incapacidade de explicar as causas eficientes de todas as coisas, buscou explicar a realidade conforme o concurso das causas finais, seguindo de causa em causa final e na incapacidade de entender a complexa e infinita cadeia dessas causas deposita a origem e o fundamento de todas as coisas na vontade inexplicável de Deus que não é nada além do que o asilo da ignorância (*asylum ignorantiae*). Essa argumentação teológica, como observa Spinoza, tem uma dupla finalidade: responder à imaginação do vulgo que reverencia aquilo que de forma alguma conhece e, por um outro lado, responder à ambição dos teólogos, que por meio do cultivo do espanto e admiração do vulgo sabe profundamente que removido a ignorância

²²⁵ Cf “Uma vez assim apresentado os fundamentos da fé, concluo finalmente, que o conhecimento revelado não tem outra finalidade senão a obediência [...]” (TTP, §10, p. 11).

²²⁶ STERN, 2016, p. 211.

²²⁷ CHAUI, 2003, p. 84.

²²⁸ CHAUI, 2003, p. 86.

desaparece o espanto, ou seja, o único meio para fazer valer seus argumentos e manter sua autoridade.

No Apêndice da EI, Spinoza se detém em demonstrar a origem de todos os preconceitos, fundado em um único só, qual seja, o finalismo. Este, acompanhado de um poder transcendente, é responsável por criar um sistema de superstição – com os seus desdobramentos na servidão - como forma de conceber uma realidade alhures a qualquer compreensão, comandada por imperativos de uma vontade tirânica que sempre permanece como um dos segredos guardados aos representantes de Deus na terra. O Apêndice de fato nos serve como alerta à ordem finalista projetada no mundo responsável por inverter toda a ordem da realidade: o que é efeito se torna causa e o que é causa se torna efeito e ainda responsável por criar um poder transcendente. Nesse sentido, como se institui um poder político? O poder teológico político é sempre marcado por uma característica do transcendente o qual paira sobre os indivíduos como forma de imperativo de uma vontade estranha.

Com efeito, uma das características do poder transcendente é o segredo. Ora, a condição de permanência do poder e da autoridade é a manutenção da ignorância, no entanto, há além disso a proposta de ser manter velada o seu real motivo que é a dominação: a salvação pela servidão. A concepção de segredo, entendido como estratégia de dominação política, está relacionada com a longa história do Estado, corporificado, sobretudo, com a noção mais atual de “segredos do Estado”, classificado com um tipo de ação do Estado e de seus governantes a qual esconde suas práticas.

Tal tipo problema, encontra-se em boa parte dos pensadores o campo político. Considera-se que desde o surgimento do Estado passando por um longo período de laicização do poder, na baixa idade média ocidental e consolidação dos governantes absolutistas, temos práticas secretas de seus governantes em suas tomadas de decisões no destino de seus subordinados. Com efeito, por segredo do Estado, entende-se todo o conhecimento, informação ou mesmo ação a qual tem por finalidade a manutenção da dominação, obediência e servidão. Esta finalidade, por seu turno, destina-se, pelos detentores do poder, em conservar seu velamento ao público²²⁹. Conforme observou Ernst H. Kantorowicz²³⁰, a concepção de segredo do Estado é uma concepção do absolutismo que tem suas raízes no mundo medieval. É fruto do hibridismo secular/ espiritual com resultado das infinitas ralações entre igreja e Estado.

²²⁹ CADEMARTORI, Sergio; CADEMARTORI, Daniela M.L, O poder do segredo e os segredos do poder: Uma análise histórica/conceitual dos limites e das possibilidades de conveniência entre o segredo e a democracia.

²³⁰ KANTOROWICZ, Ernst H. Segredo de Estado (Un concepto absolutista y sus tardíos orígenes medievales). s/tradução. The Harvard Theological Review, p. 65-91, número XLVIII, 1955, p. 37.

Em Spinoza, por sua vez, podemos ressaltar duas passagens onde nos permite entender como o autor entende a presença da noção de segredo é articulada como forma de mascarar um regime de dominação e servidão. Em seu primeiro registro²³¹, na relação entre salvação e servidão: a salvação mascara a real intenção que é a submissão ao poder monárquico por meio da servidão. Spinoza esclarece, se assemelhando muito ao *Discurso* de La Boétie, que um dos segredos da monarquia, e aquilo que acima de tudo lhe interessa, é manter os homens enganados e disfarçar com o nome de religião o medo para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação. E que não há nem uma contradição ou mesmo vergonha morrer ou derramar sangue em nome de um, mas, pelo contrário, seria algo honroso. E em um outro registro no TP, Spinoza, em uma longa passagem, diz:

Reconheço, aliás, que os projetos deste estado dificilmente se podem manter secretos. Mas todos não de também reconhecer comigo que é preferível os planos honestos do estado serem reconhecidos dos inimigos a estarem escondidos dos cidadãos os perversos segredos dos tiranos. Aqueles que podem tratar em segredo dos assuntos do estado têm-no absolutamente em seu poder e, tal como fazem ao inimigo na guerra, assim em tempo de paz armam ciladas aos cidadãos. Que o silêncio seja muitas vezes útil ao estado ninguém pode negar; mas que sem ele o mesmo estado não possa subsistir, ninguém poderá jamais provar. Pelo contrário, confiar absolutamente a república a alguém e conseguir ao mesmo tempo a liberdade é impossível que aconteça. Daí que seja insensatez querer evitar um pequeno dano com o maior dos males. Na verdade, foi sempre essa a cantiga daquele que cobiça para si o estado absoluto: ser de todo o interessa da cidade que os seus assuntos sejam tratados em segredo e outras coisas do gênero, as quais, quanto mais se ocultam sob a máscara da utilidade, mais funesta é a escravidão a que arrastam.²³²

Sob a máscara da utilidade, os que pretende para si o estado absoluto, tem o interesse profundo que os seus assuntos sejam valados no campo do segredo. Com efeito, como podemos perceber, a servidão, bem como obediência

4.2 Singularidade e processos de individuação

Pensar a noção de individualidade, sujeito ou mesmo algo que remeteria a uma subjetividade constituída por um Eu conforme à filosofia spinozana parece uma tarefa um tanto difícil que alguns comentadores ou mesmo leitores do spinozismo²³³ tentaram buscar e quando

²³¹ TTP, SO3, p. 7.

²³² TPcapVII§30 pp. 320/321.

²³³ Hegel também é um dos leitores que, aos seus olhos, o spinozismo mantém alguma insuficiência ao tratar a questão do indivíduo. Dentre as críticas hegeliana está a impossibilidade de uma singularidade

não encontrado a devida resposta no próprio sistema se valerem de outros conceitos estranhos ao próprio sistema de Spinoza ou mesmo a acusação de insuficiência. Isso não se resume pela falta de um conceito ainda não alcançado pelos filósofos modernos como é no caso do Eu²³⁴ cartesiano, mas como que, pelo próprio sistema spinozano, podemos erigir a figura de um sujeito. Tal crítica é representada fundamentalmente ao conceito da *res singulares* no spinozismo por sua impossibilidade de existência, isto é, tendo como pano de fundo um panteísmo, onde não poderia haver a existência dos indivíduos reais, ora Deus no sistema seria tudo aquilo que existe de forma real (CHAUI, 2016, p. 15). Chauí resume muito bem tal problema nas seguintes palavras:

Iniciada com Henry More, Malebranche, Leibniz e Bayle, essa tradição foi reforçada por Kant e Hegel e mantida, com variações, até os dias de hoje, pois ao lado daqueles que julgam a filosofia espinosana incapaz de demonstrar a realidade dos seres singulares, até mesmo os intérpretes – que admitem a existência das coisas singulares na filosofia de Espinosa – julgam sua demonstração problemática. De fato, os primeiros consideram que a diferença de natureza entre a substância absolutamente infinita e os modos finitos não permite que ela seja causa eficiente imanente deles, pois não pode transmitir-lhes sua própria essência, porque se o fizesse, os transformaria em substâncias; e, entre nossos contemporâneos, alguns chegam a sugerir que a única maneira de garantir a existência seres singulares seria abandonar o conceito espinosano dos atributos de Deus e conservar apenas os conceitos de substância e modo. Assim, se para uns a impossibilidade dos seres singulares decorre da afirmação espinosana da existência de uma única substância absolutamente infinita – causa eficiente imanente de todos os seus efeitos -, para outros, a dificuldade encontra-se na impossibilidade de passar do ser absolutamente infinito aos seres finitos singulares, se essa passagem for efetuada pela potência dos atributos da substância.²³⁵

Para tanto, como já ressaltamos em outro capítulo, Spinoza utiliza do método sintético para demonstrar a sua filosofia. O método sintético tem como princípio básico: partir das coisas mais gerais (a substância) para se chegar nas coisas particulares (os modos e as singularidades). Assim, o método consiste em partir prioritariamente, conforme a sua ordem, dos seus axiomas e definições, que representam aquilo de mais geral dos seus princípios. Nesse sentido, podemos entender que pela própria ordem sintética, falar de uma subjetividade ou

autoconsciente que tem como base sua fundamentação na substância. Cf “ 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 uma afirmação legítima, fundamentada, da singularidade/individualidade *autoconsciente* se se toma por base a compreensão spinozana de substância, atributos e modos” (AQUINO, Emiliano, *Diferença e singularidade* Notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza, 2008, p. 28).

²³⁴ A formulação de um Eu é tributária a uma origem cartesiana.

²³⁵ CHAUI, 2006, p.15/16.

mesmo de um Eu na *Ética*, seria entrar em contradição dado a própria ordem de exposição. Ordem esta onde temos como condição primeira Deus, objeto da primeira parte da *Ética*. E o homem só será deduzido conforme as propriedades da essência Dele, ou seja, de seus atributos e das suas infinitas expressões. No entanto, não como um Eu ou mesmo como uma subjetividade privilegiada em todo o sistema²³⁶, mas antes como modo finito efeito dos processos infinitos de Deus ou da natureza, assim como podemos deduzir a partir da parte II da *Ética*.

Os comentadores, no esforço de explicarem como no âmago do sistema spinozano surge os elementos constitutivo de um sujeito, recorreram em terminologias estranhas ao próprio spinozismo, como é o caso de Etienne Balibar²³⁷, que para encontrar um conceito que comporte bem ao sistema buscou uma nova terminologia – transindividualismo – conceito inicialmente trabalhado por Gilbert Simondon (1924-1989). O homem em Spinoza, tem a sua primeira formulação conforme os conceitos da sua metafísica, sendo os conceitos de atributo, modo e singularidade.

O homem compreende-se como uma expressão finita dos atributos de Deus, neste caso, os modos mente e corpo. Ou seja, numa primeira vista, o homem é um modo finito da substância que possui uma dupla causalidade dos atributos pensamento e extensão. Ele é também uma singularidade, junção ou melhor a composição de várias partes tanto pelo conjunto de indivíduos que compõe o seu corpo como também pelo conjunto de ideias a qual compõe a sua mente. Ou seja, o homem é uma unidade complexa. É sob esse ponto de vista que Deleuze entende as diferentes dimensões do homem a partir do conceito de infinito ao elaborar a noção infinitista do indivíduo no spinozismo²³⁸.

Nesse sentido, de sua complexidade, em todas as dimensões, o indivíduo se apresenta em três formas: modo, relação e potência. Sob essas três dimensões temos diferentes características. Como relação, o indivíduo envolve todo um sistema de composição o qual se constitui como relações características de cada corpo que pode se compor ou se decompor com outros corpos, com isso pergunta-se: o que mantém um corpo sob sua relação característica? É uma proporção de movimento e repouso que compõe e conserva a singularidade daquele

²³⁶ Tal como é demonstrado no Apêndice da EI na crítica a noção do homem como um império (o homem) em um outro império (a natureza).

²³⁷ Cf” O melhor termo que posso encontrar é transindividualidade. Ele foi sugerido a mim um tempo atrás por várias discursões e leituras, mas mais recentemente fiquei surpreso ao descobrir que esse termo especificamente, com uma completa definição e implementação teórica, foi usado por um filósofo francês, Gilbert Simondon” (BALIBAR, Etienne. Spinoza: Da individuação à transindividuação, p. 244).

²³⁸ DELEUZE, 2009, p. 181.

corpo.²³⁹ Um indivíduo é composto por uma variabilidade de partes, conforme a definição das coisas singulares (*res singulares*), podemos entender que pelas diversas partes que compõe um indivíduo, temos a constituição de uma singularidade enquanto responsáveis por uma única ação.

Por coisas singulares compreende aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considerando-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular²⁴⁰

Além da proporção de movimento e repouso de cada corpo, o que mantém a relação entre vários indivíduos enquanto responsável pela constituição de uma coisa singular, de tal maneira que todos os indivíduos, por uma relação de mutualidade, sejam responsáveis pela constituição de uma só coisa singular, é ação mútua e coletiva de todas as partes. Segundo esse princípio, sempre poderemos conceber um indivíduo maior desde um simples organismo até o mais complexo do mais alto grau de composição de uma coisa singular. Como exemplo, da constituição desses indivíduos compostos por vários outros indivíduos e que ainda assim mantém sua natureza. No 2 escólio da proposição 13 da EII Spinoza aventa a possibilidade de concebermos três gêneros de indivíduos.

O primeiro gênero de indivíduo, sendo composto tão somente de corpos simples, os corpos desse indivíduo se distinguem entre si somente pelo movimento e repouso, pela velocidade e pela lentidão. O segundo gênero de indivíduo, composto por vários indivíduos de natureza diferente que mesmo sendo afetado de muitas maneiras ele ainda conserva sua natureza. O terceiro gênero de indivíduo, composto, por sua vez, por indivíduos do segundo

²³⁹ É importante ter em mente os seguintes axiomas e lemas referentes as propriedades e leis dos corpos presentes na proposição 13 da EII, que nos mostra: Todos os corpos estão ou em movimento ou em repouso (A1P13EII). Todo corpo se move ora mais lentamente, ora mais velozmente (A213EII). Os corpos se distinguem em si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância (L1P13EII). Todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos (L2P13EII). Um corpo, em movimento ou em repouso, deve ter sido determinado ao movimento ou ao repouso por outro, o qual, por sua vez também foi determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, e este último, novamente por outro e, assim, sucessivamente, até o infinito (L3P13EII). Se alguns corpos que compõe um corpo – ou seja, um indivíduo composto de vários corpos – dele se separam e, ao mesmo tempo, outros tantos, da mesma natureza, tomam o lugar dos primeiros, o indivíduo conservará sua natureza, tal como era antes, sem qualquer mudança de forma (L4P13EII). Se as partes que compõe um indivíduo tornam-se maiores ou menores, mas numa proporção tal que conservam, entre si, como antes, a mesma relação entre o movimento e repouso, o indivíduo conservará, igualmente, sua natureza, sem qualquer mudança de forma (L5P13EII). Se algum dos corpos que compõe um indivíduo forem forçados a desviar o seu movimento de uma direção para outra, mas de tal maneira que possam continuar seus movimentos e transmiti-los entre si, na mesma proporção de antes, o indivíduo conservará, igualmente, sua natureza, sem qualquer mudança de forma (L6P13EII). Um indivíduo assim composto conserva, além disso, sua natureza quer se mova em sua totalidade ou esteja em repouso, quer se mova nesta ou naquela direção, desde que cada parte conserve seu movimento e o transmita às demais, tal como antes (L7P13EII).

²⁴⁰ Def7EII, SO2, p. 85.

gênero, podendo ser afetado de muitas maneiras, sendo assim, sem que haja alguma mudança em sua natureza. E tal como concebemos os três gêneros de indivíduos, progredindo até o infinito, podemos conceber a própria natureza em sua plenitude, constituída como um só indivíduo, por uma complexidade imensa de indivíduos de primeiro e segundo gênero, onde cada uma de suas partes variam de infinitas maneiras por sua capacidade de afetar e ser afetada por outras partes sem, no entanto, alterar sua natureza como um só indivíduo inteiro.²⁴¹

Desta feita, a relação, com efeito, implica em uma noção de infinito, como já ressaltamos aqui, tal compreensão do infinito é uma convenção matemática do infinitamente pequeno. A relação implica necessariamente o infinito enquanto infinitamente pequeno que se trata da relação diferencial entre quantidades infinitamente pequenas. Com isso, podemos dizer: algo de finito comporta uma infinidade por uma certa relação²⁴².

É sob essa relação que no finito é possível comporta o infinito. Qualquer coisa que seja em sua menor dimensão finita temos o infinito sob uma certa relação. Como observou Deleuze, quando a modernidade evoca da existência de Deus se trata, sobretudo, pela valorização dos conceitos implicados de relação, infinito e limite. O indivíduo finito é marcado também pelo limite, no entanto, isso não quer dizer que haja uma negação do infinito e muito menos a negação das relações que compõe os indivíduos. Se por um lado há um limite que demarque a finitude do indivíduo, há também uma atividade do infinito de uma determinada ordem que envolva a relação²⁴³.

Explicamos como o indivíduo é um modo e como ele é também relação, além disso o indivíduo também é potência. Cada coisa singular enquanto parte de Deus é parte também de sua potência. Nesse sentido, cada coisa tem uma potência que lhe é intrínseca. Cada coisa singular expressa sua potência como forma de perseverar em seu ser que o seu *conatus* e sua capacidade de afetar e ser afetado (STERN, 2016, p 109). As coisas externas interagem com o indivíduo, causando-lhe variações de intensidades de sua potência, bem como já trabalhos nos capítulos interiores. Por meio dos afetos temos a transição do aumento ou diminuição da nossa potência mediada por nossa condição de afetar e ser afetado.

O homem, sendo uma potência, está inserido numa relação de graus com níveis de transições do maior para um menor grau, bem como do menor para um maior grau. Para tanto,

²⁴¹ EscP13EII, SO2, p. 101.

²⁴² DELEUZE, 2009, p. 185.

²⁴³ Deleuze nos dá o seguinte exemplo para entender essa atividade do infinito no finito: “É uma estranha visão do mundo. Eles não somente pensam assim, eles veem assim. Era seu gosto, era sua maneira de tratar as coisas. Quando aparecem os microscópios, eles veem aí uma confirmação: o microscópio, é o instrumento que nos dá o pressentimento sensível e confuso dessa atividade do infinito sob a relação finita” (DELEUZE, 2009, p. 186).

como assinalou Stern²⁴⁴, na relação com a absoluta imanência, essência e forma são indissociáveis, ou seja, a potência do homem enquanto aumento do seu grau ou mesmo a diminuição da mesma não quer dizer em uma mudança de essência, pois a essência em Spinoza não é uma concepção transcendente que pode se materializar ou não na existência da coisa singular, a essência só existe enquanto forma efetiva. Pelo que foi dito, a constituição do indivíduo, do ponto de vista de boa parte da *Ética*, pode ser deduzida conforme os conceitos metafísicos de modo, singularidade e parte da natureza, outrossim, podemos dizer que o indivíduo é o seu *conatus* no qual do ponto de vista da política tem por expressão o direito natural, podendo constituir um sujeito político entendido como *multidão*.

4.3 “Carne da vida”: a multidão

O conceito de multidão em Spinoza, é constituído a partir de sua ontologia. A política spinozana é circunscrita com os contornos ontológico, os quais encontramos o seu núcleo fundamental na *Ética*. Onde os conceitos ali primeiramente apresentados, reaparecem no campo político. Como podemos observar no capítulo II do *Tratado político*, onde Spinoza se detém em retomar alguns princípios já expostos em outras obras que são: o direito natural e o direito civil, a noção de culpa, mérito, pecado e de justiça e injustiça, tais conceitos são trabalhados inicialmente na *Ética*. No entanto, a retomada desses temas, deve ser analisado sob a perspectiva do próprio *Tratado*, daí Spinoza os expor novamente para que sirva ao propósito de seu tratado sem que assim não precise recorrer aos seus outros textos.

O referido capítulo retoma uma tese fundamental da ontologia spinozana e de grande relevância na política a qual diz respeito à constituição da essência das coisas singulares que não é outra coisa senão a própria essência de Deus expressa em sua produção, ou seja, a identidade da potência de Deus com a potência das coisas singulares, mesmo que em graus diferentes. Nesse sentido, cada parte da natureza é dotada de uma potência singular que é parte da potência absoluta de Deus.

Na *Ética*, Spinoza fundamenta Deus compreendido como a própria realidade e sendo *causa sui* produz infinitas coisas de infinitas maneiras. O homem, por seu turno, assim como todas as coisas da natureza, é resultado da autoprodução de Deus. Com isso, não podemos deixar de pontuar, a natureza e as propriedades de Deus, tal como é posto no Apêndice da EI, são: que existe necessariamente, que é único, que existe e age pela exclusividade de sua

²⁴⁴ STERN, 2006, p. 109.

natureza, que é causa livre de todas as coisas, que todas as coisas existem em Deus e Dele depende de tal maneira que não podem existir e nem ser concebidas sem Ele e que todas as coisas foram predeterminadas por Ele, não pelo seu absoluto beneplácito, mas por sua natureza absoluta e infinita, em outras palavras, por sua absoluta potência.

É segundo esse prisma ontológico que podemos chegar a uma outra fórmula bastante significativa no campo político: *ius sive potentia*, mencionada em outro momento em nossa tese. Isso quer dizer que o direito de cada coisa se estende até onde vai a sua potência, pois enquanto expressão da potência absoluta de Deus não há nada que restrinja o direito de cada coisa singular além da própria potência das outras coisas singulares. Este direito constitui a própria vida das coisas singulares no campo ético político dos indivíduos, pois é a sua essência. Nesse sentido, ele é intrasferível seja qual for o pacto ou outras formas de se ligar a um outro, seja pela força ou por outros meios. Essa fórmula é constantemente retomada no cap II do TP e analisada segundo casos diversos. No entanto, especificamente Spinoza busca explicar as condições do *ius sive potentia* do homem, isto é, as condições peculiares do direito do homem. Tanto o ignorante como o sábio, todos fazem parte da natureza, nesse sentido além de todos estarem predeterminados segundo as leis da natureza, todos têm o direito na medida em que tem potência.

Com efeito, o homem isolado tem menos potência do que se junto com outros homens. Nem um tem o direito para além do que foi instituído como direito comum (*ius commune*), balizado pela potência da multidão. Isso se caracteriza por alguns fatores que levam os homens a instituírem um poder comum entre eles. O estado de natureza é muito mais forte do que o direito natural de cada um vivendo de maneira separada.

Como uma força mais forte e contrária ao direito natural dos indivíduos apartados, o estado de natureza é responsável por influenciar numa lógica das afecções e dos afetos, interditando a razão a qualquer tipo de intervenção²⁴⁵. Pela razão, todavia, é possível compreender ao menos que uma afecção ou mesmo um afeto pode ser suprimido por outro contrário ou mais potente. O político oferece que a superação do estado de natureza pelo o direito natural é possível pelo o aumento da potência dos indivíduos de maneira que podem se firmarem como mais forte do que aquele estado de natureza.

A forma desse aumento de potência é aquela no momento no qual os indivíduos não são tomados por afetos que os tornam contrários, mas que, por um lado, são capazes de convir entre si, e assim concordarem em unir os seus direitos em prol da realização de um objetivo

²⁴⁵ CHAUI, 2003, p. 162.

comum, e assim constituindo um poder maior do que aquele onde cada um vive isoladamente. Tal tipo de união é dada por diferentes dimensões.

A união dos corpos ocorre pela física dos indivíduos entendida como causa interna das ações, a união dos ânimos é ocasionada pela psicologia dos afetos e conjuntamente a união dos corpos e ânimos determinada pela lógica das ações comuns como conveniência entre partes que compõem um todo, possibilitando a concordância entre as partes com relação ao que de fato é útil para as partes. E desse modo, a reunião dos direitos, dos vários indivíduos que fazem parte de um todo, se transforme em união dos direitos como causalidade comum dos que constituíram a ação para obter um mesmo efeito. Essa união, por sua vez, como ressalta Chauí,²⁴⁶ não é simplesmente a passagem do menos para um mais, não expressa qualquer forma de quantidade, mas é antes a criação de uma nova potência – a multidão – é ela a origem e a detentora do império enquanto poder político.

O conceito de multidão, como observou Francisco Guimaraens “sempre foi considerado como maldito”:

A multidão carrega em seu âmago a idéia (sic) de multiplicidade. Trata-se de uma reunião de seres humanos que não obedece a qualquer forma prévia, afinal, o múltiplo só assim se pode considerar caso não derive de uma unidade primordial. Afirmando-se o contrário, o múltiplo consistiria, de fato, em variação específica do uno, carregando a unidade em seu âmago, deixando de ser múltiplo por natureza, constituindo-se em múltiplo por acidente a determinar uma certa variação da unidade primordial.²⁴⁷

Sob o ponto de vista ontológico a multidão é uma imanência, antes de se voltar a uma unidade primordial ela é multiplicidade por natureza, uma multiplicidade de coisas singulares, como ressalta Negri²⁴⁸ é a “carne da vida”. A multidão é um conceito o qual tem uma profunda ligação com a ontologia spinozana, isto é, uma ontologia que tem como marca a noção de multiplicidade e do absolutamente infinito. Enquanto fundamento, Deus é uma substância una que é também absolutamente infinita, constituída por uma infinidade de atributos, todos infinitos em seu gênero. Se por um lado, Deus é numericamente um, por outro lado, sua essência produtiva é causa eficiente de uma multiplicidade de coisas de infinitas maneiras. Numericamente Deus poder ser um, no entanto, qualitativamente ele é múltiplo.²⁴⁹ Ora, um pensamento guiado pela noção de *causa sui*, isto é, a ideia que exclui a concepção de

²⁴⁶ CHAUI, 2003, p. 164.

²⁴⁷ GUIMARAENS, Francisco de, *Spinoza e o conceito de multidão: reflexões acerca do sujeito constituinte*. pp.153/154.

²⁴⁸ Cf “O povo constitui um corpo social: a multidão não, porque a multidão é a carne da vida” (NEGRI, Antonio. Para uma definição ontológica da multidão p. 17).

²⁴⁹ GUIMARAENS, p. 157.

criação e finalismo, tal como já mostramos em outro momento. Por conseguinte, não há um modelo primordial que a multiplicidade ficasse refém a um fim predeterminado.

O que compõe a multidão é um conjunto de singularidades, com isso, podemos traçar suas raízes ontológicas. O que é uma coisa singular? Spinoza utiliza esse conceito em várias passagens de sua *Ética*, os quais em estão em momentos chaves na compreensão de seu pensamento. O registro que já vimos, sobre tal conceito, nos diz a definição da uma coisa singular que é antes de qualquer coisa a relação de coisas finitas que agem conjuntamente, ou seja, o conceito de coisa singular expressa a relação das coisas finitas.²⁵⁰ Quando se tratando do ponto de vista ontológico, a singularidade é compreendida em sua inserção na eternidade. Em algumas passagens da *Ética*, é possível estabelecermos essa inserção. Na proposição 24 da EV nos diz “quanto mais compreendemos as coisas singulares, tanto mais compreendemos Deus” proposição está apoiada na afirmação de que Deus é a causa eficiente não só da essência, mas da existência das coisas (P25EI, SO2, p. 67). Ora, como já vimos as coisas particulares que é o mesmo as afecções e as coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus se expressão. Com isso, vemos que o conceito de sujeito político como multidão tem sua fundamentação a parti da ontologia spinozana, agora nos deteremos em uma das formas da organização da multidão como democracia.

4.4 Democracia contra a tirania: servidão e liberdade no político

Como já vimos, os homens isolados são menos potentes do que quando estão juntos, isso decorre por conta da própria hostilidade do estado de natureza e a utilidade que os homens podem ter ao viverem em comunidade “não há nada mais útil para homem do que outro homem”. Por essa razão os homens constituem o que Spinoza chama de direito comum, em qual o poder da multidão é manifesto. O poder político do *conatus* coletivo, enquanto potência da multidão, também persevera sua existência coletiva. Essa potência democrática compreende por sujeito a assembleia dos que são *sui iuris* e participam na formação do poder instituído. Ao afirmar que a causa imanente do poder político é a multidão, Spinoza reserva à multidão a capacidade de organização do social enquanto democracia. É na própria origem do poder político que temos a democracia. Ora, é pelos indivíduos, que não se ligam por um contrato²⁵¹ ou mesmo por qualquer outro meio transcendente que a relação entre os governantes e os governados seja uma relação de imanência.

²⁵⁰ Ver o conceito de coisa singular no tópico Singularidade e processos de individuação.

²⁵¹ Ver o tópico Hobbes Spinoza e questão do contrato social.

Na análise das formas de organização política, monarquia, aristocracia e democracia, a democracia aparece como anterior ao poder político, isto é, o império como sendo expressão da potência da multidão. No regime democrático, há uma compatibilização dos indivíduos, onde todos os movimentos são incorporados, em boa parte, por determinações exógenas, tornando-os, em um determinado grau, passivos e ativos ou mesmo *sui iuris* e *alterius iuris*²⁵². Ora, como vemos, ao longo de nossa tese, a natureza humana é frequentemente apresentada no spinozismo pelos movimentos incessantes de atividade e passividade, racionalidade e imaginação, como bem evoca Spinoza no TP: o homem, quer seja racional, quer seja ignorante, faz parte da natureza e se esforça em seu ser²⁵³. Cabe ao campo política a organização do comum entre os indivíduos para melhor buscar o que lhes seja útil.

Nas palavras de Aurélio, a democracia é sumamente natural ou mesmo o mais natural dos regimes, tendo em vista que tal regime não contraria às diferenças individuais e ainda tem em conta que cada um quer naturalmente que as coisas públicas sejam conduzidas segundo os seus próprios critérios. O poder democrático é o mais próximo da diversidade natural, pelo fato de promover, da melhor maneira, a manifestação de opiniões como método em vista da prevenção da barbárie e a promoção das melhores soluções²⁵⁴.

Como já sabemos, Spinoza busca expulsar de sua filosofia a transcendência e inaugurar uma filosofia da imanência. Ou melhor, a transcendência, como nos mostra a *Ética*, não é outra coisa senão a imanência velada. Quando conhecemos as causas que engendram os poderes transcendentais, percebemos a sua realidade imanente. A exemplo disso, a próprio transferência da potência via contrato, que para Spinoza não há uma transferência em absoluto do direito (*ius*). Ela ainda persiste de forma reativa, quer mantendo o poder instituído, quer destituindo-a e por consequência a sua substituição²⁵⁵. Por isso, Spinoza afirma “esse direito de impor tudo o que quiserem só competem às autoridades soberanas enquanto elas detêm realmente o poder supremo: se o perderem, perdem simultaneamente o direito de impor seja o que for, indo este para as mãos daquele ou daqueles que o conquistaram”²⁵⁶.

O poder soberano, por sua vez, identifica-se com a potência da multidão, afirmação essa que está profundamente ligada com o plano de imanência²⁵⁷ spinozano. Nesse sentido, a

²⁵² AURÉLIO, 2000, p. 116.

²⁵³ TPCapII§8, p. 29.

²⁵⁴ AURÉLIO, 2000, p. 284.

²⁵⁵ AURÉLIO, 2000, p. 281.

²⁵⁶ TTPXVI§194, p. 240.

²⁵⁷ Cf “ [...] Espinosa é um pensador da imanência absoluta, toda a sua obra é marcada pela recusa da transcendência, seja na relação ontológica entre natureza e suas expressões singulares, seja na própria gênese do campo social, como vimos. Na constituição do político não é diferente. A concepção espinosana acerca

imanência no político tem como expressão enquanto natureza e multidão o império da lei, onde o que está por trás é ação da natureza e do direito instituído como potência da multidão²⁵⁸. Sendo assim, podemos perceber que de fato existe sempre uma reestruturação dinâmica que tem como fundamento a mesma fonte de poder a qual, pelas dinâmicas de forças e produções afetivas, sobretudo, do medo, da esperança e o estabelecimento ou a ameaça do bem-estar da multidão, esse poder pode ser reconfigurado, pois o direito de impor só está nas mãos daquele ou daqueles que possa conservar tal poder.

Com efeito, qualquer assembleia ou a quem ela delegou poderes, deixa de manter o poder soberano quando em um momento a maior quantidade de indivíduos deixa de temer, por isso é de interesse daquele ou daqueles que pretendem manter o poder soberano evitar os absurdos, manter o bem comum e conduzir conforme os ditames da razão. Evocando Sêneca, Spinoza ressalta a importância da experiência e sua conformidade com a razão: “ninguém conservou por muito tempo o poder à custa da violência”²⁵⁹.

Na democracia, de contrapartida, acrescenta Spinoza, a chance de recermos nos absurdos é menor, por dois motivos: por se tratar de um conjunto de indivíduos que compõem a democracia é quase impossível que todos concordem com a violência e os absurdos. E em segundo, a finalidade da democracia é evitar os absurdos dos instintos e conter os homens, tanto quanto poder, nos limites da razão para preservar a concórdia e a paz, sem esses fundamentos todo o edifício democrático ruirá²⁶⁰. Entre o poder soberano e os seus súditos, há um equilíbrio entre o medo e a insegurança que depende em boa parte da forma como o poder instituído será exercido. Ou seja, entre o soberano e os súditos há um medo recíproco²⁶¹. Desta forma, naturalmente o poder soberano fará o que puder para se manter no poder, que levará os seus súditos a desejarem a ordem por seu intermédio.

O conceito de democracia em Spinoza, tem como característica inovadora a influência de sua ontologia. Sua análise política não se resume nas avaliações das formas de governos, onde a base é a experiência democrática “estou plenamente persuadido de que a maior parte dos estados aristocráticos, antes foram democráticos”²⁶². Para tanto, a política spinozana é delineada conforme os fundamentos da *Ética*, de modo que temos a persistência de seu projeto ético/político emancipatório de fortalecimento das condições de liberdade,

do poder político mantém-se fiel à afirmação da imanência absoluta, rechaçando qualquer recurso de distanciamento entre sujeito político multidão e *imperium*. ” (STERN, 2016, p. 147).

²⁵⁸ AURÉLIO, 2000, p. 281.

²⁵⁹ TTPcapXVI§194, p. 240.

²⁶⁰ TTPcapXVI§195, p. 241.

²⁶¹ AURÉLIO, 2000, p. 282.

²⁶² TPcapVIII§12, p. 95.

possibilitando tornar os indivíduos cada vez mais *sui iuris* e denunciar os estados de *obnoxius/alterius iuris*, ou seja, viabilizar cidadãos mais livres e evitar que os torne um objeto manobrável. Para entendermos melhor como se configura as condições de liberdade e servidão no político devemos compreender de que forma Spinoza entende a relação entre obediência, liberdade e a condição do escravo no campo político no contexto da obediência às ordens do poder soberano. Diz Spinoza:

É possível que alguém pense que, com tal argumento, fazemos dos súditos escravos, na medida que se considera que é escravo aquele que age a mando de outrem e livre o que se comporta como bem entende, coisa que, todavia, não é absolutamente verdadeira. Porque ninguém, na realidade, é mais escravo do que aquele que se deixa arrastar pelos prazeres e é incapaz de ver ou fazer seja o que for que lhe seja útil; pelo contrário, só é livre aquele que sem reserva se deixa conduzir unicamente pela razão. O agir de acordo com uma ordem, quer dizer, a obediência, retira, é um fato, até certo ponto a liberdade; não torna, porém, automaticamente um homem escravo, já que só o móbil da ação poder levar a tanto. Se o fim da ação não é a utilidade de quem a pratica, mas daquele que a ordena, então o que a pratica é escravo e inútil a si próprio; porém, num regime político e num Estado em que a lei suprema é o bem-estar de todo o povo e não daquele que manda, quem obedece em tudo à autoridade não deve considerar-se escravo e inútil a si mesmo, mas apenas súdito. Pois, a república mais livre é aquela cuja leis se fundamentam na reta razão²⁶³.

Mesmo reconhecendo que a obediência de fato retira um pouco da liberdade, no entanto, isso não quer dizer que o homem possa se tornar um escravo, o que não podemos dizer o mesmo daqueles que se deixam ser arrastados pelos prazeres e incapazes de enxergar o que realmente lhes é útil. Do contrário, o súdito obedece ao que foi instituído pelo comum, e assim no tempo que as obedece ao que foi determinado pelo comum obedece aos interesses próprios na medida em que ele é parte do que foi instituído. Tal tipo de obediência dos súditos, se difere bastante do estado de ânimo e inércia dos cidadãos servos, tomados pelo medo constituindo não uma cidade, mas uma solidão:

Das cidades cujos súditos, transidos de medo, não pegam em armas, devem antes dizer-se que está sem guerra do que dizer-se que tem paz. Porque a paz não é ausência de guerra, mas virtude que nasce da fortaleza do ânimo: a obediência com efeito é a vontade constante de executar aquilo que, pelo decreto comum da cidade, deve ser feito. Além disso, aquela cidade cuja paz depende da inércia dos súditos, os quase são conduzidos como ovelhas, para que aprendam só a servir, mas que corretamente se pode dizer uma solidão do que uma cidade.²⁶⁴

²⁶³ TTPcapXV§194, p. 241.

²⁶⁴ TPcapV§4, pp. 44/45.

4.5 *O contra um: servidão voluntária e tirania em La Boétie*

La Boétie em seu texto fulcral *Discurso da Servidão Voluntária* ou *O contra Um*²⁶⁵ se depara com o fenômeno da servidão voluntária. No presente texto, inevitável questão é posta por La Boétie: com os homens podem servirem voluntariamente? La Boétie se depara com o fenômeno da servidão voluntária, quão o seu próprio nome evidencia, o problema é paradoxal. Fato este que nos convida a questionar: com os homens podem servir voluntariamente? Fenômeno repugnante que, como bem ressalta La Boétie, a língua nega-se a nomear e a natureza a conceber. Tendo em vista que a natureza fez o homem e intrinsecamente sua liberdade, como pôde ele desnaturalizar-se e cair na servidão voluntária? Este mesmo, nascido para liberdade cair subitamente na servidão. É então, sobre essa afirmativa que o *Discurso* conduz o leitor, de uma forma literária e política, a entender como se constitui o mecanismo de tal aberração inominável.

A proposta de La Boétie é bem mais ampla do que pensamos, trata-se de um problema sintomático no qual as sociedades vivem após o que La Boétie chama de mal encontro. Um mal encontro súbito e infortúnio que fez com que o homem se submetesse a servidão se desnaturalizando negando a sua natureza que é ser livre.

O *Discurso* de Boétie, notoriamente de cunho renascentista utiliza-se da experiência dos antigos para avaliar o presente. Em seu texto, La Boétie não busca debater com as teses de autores da tradição filosófica, nem mesmo cita-os, salvo algum momento onde temos uma citação da *República* de Platão. O autor retoma os exemplos deixado dos poetas e historiadores clássicos grego-romana de Homero, Xenofonte até o pai da medicina Hipócrates. Podemos ainda afirma, mesmo sem ainda uma investigação mais profunda, que o método ou mesmo a escrita de La Boétie assemelhasse ao método do florentino Maquiavel em sua obra *O Príncipe*, a qual Maquiavel demonstra as artimanhas do poder de um Príncipe, tese bastante difundida entre os estudiosos. No entanto, tal afirmação requer um maior exercício, que por hora não pretendemos fazer aqui. Feito essa pequena digressão voltemos ao texto, a ouvir o que o jovem La Boétie tem a nos dizer.

La Boétie inicia-se evocando a fala de Ulisses de Homero: “ Em ter vários senhores, nem um bem sei, que um seja o senhor, que um só seja o rei”. Perdoado Ulisses, pois estava mais preocupado com o tempo do que com a verdade. E que se encontrava na circunstância de acalmar uma possível revolta do exército, mesmo que para isso a submissão de todos fosse

²⁶⁵ Tomamos em nossos estudos a versão do *Discurso* de Pierre Lénoard original em francês e sua tradução para o português pela editora brasileira de autoria de Laymert Garcia.

necessária. No entanto, La Boétie acentua: se Ulisses tivesse retido as palavras na única afirmação “ ter vários senhores nem um bem sei” estaria feliz, uma vez que, está em submissão nunca será bom, pois “ o poderio de um só é duro e insensato tão logo tome o título de senhor”, no entanto, mesmo com esse mal Ulisses ao calor das circunstâncias acrescenta “ Que um só seja rei”. Estas são as considerações iniciais que abrem o *Discurso*.

A submissão de todos em nome de um é insensata. O tirano²⁶⁶ é duro para com os seus submissos, no entanto, por que os homens se submetem a tal poder? Por que tantos se rendem a um só nome? A um só senhor, que não é um Hercules e nem mesmo um Sansão, que se trata do mais covarde dentre a nação. Não há um bom rei que tem seu povo em submissão, pois está sujeitado a um nunca é um bem. Ora, tendo em vista que este a qualquer momento pode lhe fazer um mal. O *Discurso* é uma verdadeira defesa da liberdade e recusa da servidão. Prosseguindo o percurso eis que o motivo da lamentação de La Boétie surge, antes fosse dito como só um espanto sem as demais consequências lastimáveis:

Por ora gostaria de entender, como pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportam às vezes um tirano só, que tem apenas o poderio que eles lhe dão, que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto têm vontade de suportá-lo, que não poderia fazer-lhe mal algum senão quando preferem tolerá-lo a contradizê-lo.²⁶⁷

A questão já posta, o grau de complexidade tende a aumentar, como já bem salientamos o seu paradoxo, motivo de espanto e temor: como pode o poderio de um só sujeitar homens, cidades e nações. Poderio este que não advém do tirano, mas daqueles que o suportam. Este mesmo que só é capaz de fazer o mal quando o toleramos ao invés de combatê-lo. Tal condição não é de se espantar mesmo com sua magnitude de efeito que é a expansão do poder de um só que submete vários. Ademais, não é um estado peculiar, esse em que os homens se submetem, mas na verdade é tão comum que devemos lamentar tal infortúnio. A submissão não é pela força, mas por um encantamento ou feitiço que os homens caem. Não devemos temer o tirano, pois trata-se de um só, e o seu poder é o que nós o damos. No entanto, já que o tirano não tem o poder senão o que nós mesmo o atribuímos, ele mesmo que dentre os homens é o homenzinho então por que não nos rebelamos contra seu poderio?

²⁶⁶ Apesar do termo tirano (tyrannus) ser nos tempos hodiernos de cunho bastante negativo. No entanto, com os benefícios de Pisístrato que governou Atenas de forma tirânica logrou elogios por figuras notórias. Platão na *República*, mais precisamente no livro IX, tem outra acepção do tirano. Podemos ainda avaliar sua experiência com Dioniso. No entanto, La Boétie é bem mais radical com relação à figura do tirano, tendo em vista que, para o nosso autor, nunca é bom está sob o poder de um.

²⁶⁷ LA BOÉTIE. Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. 1982, p. 12.

Na sequência do parágrafo²⁶⁸, La Boétie indaga-se: será covardia? Concluiremos, então: aqueles que servem são covardes? Dado a quantidade dos submetidos que somam os milhares, por que então não se rebelam? Não se trata de covardia. É razoável que dois possam temer um ou mesmo dez, mas mil ou um milhão de cidades que não possam se defender de um, isso não é covardia. Recobramos a indagação se não é covardia, então “que monstro de vício é esse que ainda não merece o título de covardia”? Dentre as qualidades negativas a covardia seria a mais baixo delas. Sinônimo de fraqueza e desonra, no entanto, o que La Boétie pretende mostrar é que a servidão é algo que consegue ser mais baixo talvez do que a própria covardia, evocada aqui por La Boétie não por acaso.

La Boétie enumera algumas causas da servidão dentre elas temos o costume que juntamente com a perda da memória, graças ao mau encontro, fez com que os homens esquecessem o seu primeiro ser, que era o ser da liberdade. E com isso, deixou-se sujeitar. Tal esquecimento fez com tornasse impossível que o homem acordasse, servindo tão bem que nada lhe parecia estranho a servidão. Ao ponto de parecer que não perdeu sua liberdade e sim que ganhou sua servidão. Os modos de sujeitar podem ser tanto pela força, tal como nas armas da guerra, assim como no exemplo de Atenas sujeitada aos trinta tiranos. Ou como também pela ilusão, no caso o povo de Siracusa que na iminência da guerra, refletindo apenas no perigo presente, levou ao poder o tirano Dionísio Primeiro.

Ao término da guerra, esse se tornará rei e tirano, como se tivesse vencidos não os seus inimigos em guerra, mas ao povo que o colocou no poder. Ainda sobre o costume, mesmo que no início demonstra-se resistência, servindo obrigados e pela força, no entanto, os que vêm depois servem sem maior resistência do que os seus antecessores; aquilo que era feito por imposição agora se faz de bom grado. O costume, pelo seu grande poder sobre nós, diz La Boétie: “Ensina-nos a servir”. Se por um lado a natureza fez o homem para ser franco, ou seja, ser livre. De um outro, naturalmente o homem conserva a feição que pela a educação lhe foi dada. Em natureza, muitas coisas são facilmente concebidas e por meio da educação e o costume cria-se um mundo de significações: da ciência à cultura. No entanto, observa La Boétie, só o homem é ingênuo a esse processo. Ele desconhece, seja pelo esquecimento, que os costumes, a memória e a educação foram produzidas por sua necessidade e por meio delas seu mundo de signos foi designado, logo, não há razão de cristalizá-los.

²⁶⁸ Refiro-me aqui aos parágrafos iniciais que abrem o *Discurso*.

4.6 A amizade ética e política contra as relações servis

O tema amizade, no *Discurso* de La Boétie, surge em alguns momentos pontuais, onde sua compreensão é de fundamental importância para entendermos a proposta de La Boétie sobre a gênese e combate da servidão voluntária a qual apresenta não só a figura do tirano, mas como as relações servis surgem para criar e sustentar o tirano. A leitura do *Discurso* ou melhor, como acentua Claude Lefort, a fala de La Boétie que se faz ser ouvida é sob o prisma político da amizade.

[...] o registro do escrito, o discurso político cede diante de um discurso sobre o político. Mas é preciso reconhecer que esse último não deixa de ser político e comporta ainda um destinatário, ele estabelece uma aliança com uma categoria de leitores e dela exclui uma outra. Dirige-se àqueles que estão dispostos a acolher os sinais que dispensa, que tem vontade, desejo de ir ao seu encontro. Ao destinatário, o escritor até diz, indiretamente, o seu nome: *o amigo*.²⁶⁹

Com efeito, após se questionar a razão de tantos burgos, tantas cidades e nações se renderem a um só, a este que só tem o poderio que lhes dão, que o poder de os prejudicar só o tem em razão da vossa vontade de suportá-lo. Estes homens submetidos, não pela força, mas de algum modo encantados ou mesmo enfeitiçados pelo o nome de um, aquele de quem não se deve temer o seu poderio e nem muito menos amar suas qualidades, pois ele mesmo é um desumano e feroz. Se é um só, qual o motivo de muitos se submeterem a um? Uma das condições propícias para se instaurar um regime de servidão é a fraqueza humana.

Dada a nossa fraqueza, não temos a condição de sempre sermos o mais forte, por esse motivo La Boétie explica “ se uma nação é obrigada pela força da guerra a servir a um, como a cidade de Atenas aos trinta tiranos, não é de se espantar que ela sirva, mas de se lamentar o acidente”²⁷⁰, continua La Boétie, não se trata nem de se espantar ou mesmo se lamentar, mas sim carregar o mal de maneira paciente e aguardar uma melhor fortuna. Por isso, há a necessidade de temporizarmos, precisamos ser flexíveis e suportar pacientemente as situações as quais não somos o mais forte. Isso, todavia, não quer dizer que devemos aceitar tais circunstâncias de impotência – é uma fraqueza relativa e não é uma condição estática, pois deve-se atentar a boa fortuna, suportar o mal e quando as circunstâncias forem favoráveis, configurar um novo êxito.

²⁶⁹ LEFORT, Claude. *O nome de um*. 1982, p. 129.

²⁷⁰ LA BOÉTIE, 1982, p. 12.

Um segundo ponto que La Boétie nos chama a atenção, é acerca dos “deveres comuns da amizade”, que, como explica o autor, é algo que naturalmente leva boa parte do tempo de nossas vidas, nesse sentido, é razoável amar a virtude, estimar os belos feitos, e reconhecer o bem de onde recebemos, e ainda diminuir o nosso bem-estar em vista de aumentar a honra e a vantagem daqueles que amamos, os quais, pelos benefícios recíprocos, merecem tal devoção. No entanto, no condicional “se” e “por consequência”, La Boétie adverte:

[..] se os habitantes de um país encontrarem algum grande personagem que lhes tenha dado provas de grande providência para protegê-los, grande audácia para defendê-los, grande cuidado para governá-los se doravante cativam-se em obedecê-lo e se fiam tanto nisso a ponto de lhe dar algumas vantagens, não sei se seria sábio tirá-lo de onde fazia o bem para colocá-lo num lugar onde poderá malfazer²⁷¹.

Os deveres comuns da amizade estão intimamente ligados com nossas vidas, por essa razão, devemos ficar atentos ao reconhecimento do bem que recebemos e sua retribuição para que não se confunda com vantagens maiores que ultrapassem o limite da reciprocidade, a qual é a marca da amizade, sob pena de que tal relação possa se tornar responsável pela constituição da figura do tirano. Os deveres comuns da amizade, não podem se confundir com rebaixamento e idolatria. O reconhecimento dos grandes feitos da amizade é a identidade livre dos iguais e nunca a bajulação e o rebaixamento.

O *Discurso*, como observa Chauí²⁷², contrapõe o “ todos unidos”, estes unidos pelas relações servis, ao “ alguns”, os amigos que não perderam a memória da liberdade. Esta amizade, todavia, quando decifrado o seu sentido oculto, revela-se sua dimensão política. Isso se deve, pois, a amizade só é possível entre os iguais, se mantém na condição que entre os amigos, não se eleve um dos seus acima de todos, para se converter em senhor. Por isso a liberdade é justamente não ser servo de ninguém, isso é somente possível se a igualdade entre os diferentes não se transforme em desigualdade – superiores e inferiores, com isso La Boétie nos convida a pensar a relação incondicional entre amizade e liberdade.

Com efeito, no combate ao tirano, La Boétie²⁷³ não propõe qualquer tipo de programa de ação, a não ser tão somente a própria recusa do servir: não dá ao tirano o que vós pede, e assim ele cairá por si só. Sendo assim a recusa do servir é justamente resgatar os

²⁷¹ LA BOÉTIE, 1982, p.12.

²⁷² CHAUI, *Contra servidão voluntária*, 2013, p. 14.

²⁷³ CHAUI, 2013, p. 18.

princípios da amizade daqueles que não perderam a memória da sua liberdade. Princípios estes sagrados, ressalta La Boétie:

A amizade é um nome sagrado, é uma coisa santa; ela nunca se entrega senão entre pessoas de bem e só se deixar apanhar pela mútua estima [...] não se pode haver amizade onde está a crueldade, onde está a deslealdade, onde está injustiça; e entre os maus, quando se ajuntam há conspiração, não companhia; eles não se entreamam, mas se entremem, não são amigos, mas cúmplices²⁷⁴

Dito isto, em Spinoza, como se pensar a questão da amizade no âmbito ético/político tal qual um dos antídotos para se afastar as relações de servidão? Os elementos conceituais possíveis para se pensar a dimensão ética/política da amizade em Spinoza, seriam: qual o tipo de afeto comum estabelecido nas relações de amizade? E qual o papel dos conceitos de utilidade e liberdade na amizade?

O pensamento spinozano envolve uma compressão da conjugação das partes com o todo que é Deus ou mesmo a substância absolutamente infinita. Do ponto de vista particular, o homem, enquanto parte do todo, encontra sua felicidade como adequação no pensamento e na ação, tendo em vista o seu lugar no todo que é a natureza. Nessa relação das partes com o todo, todavia, não é excluída o âmbito ético/político, na medida em que Spinoza estabelece a união das pessoas (as partes) como condição para o fortalecimento e criação de um *conatus* maior (um todo) e mais potente²⁷⁵, este *conatus*, por seu turno, constitui a força de ser coletivo, no qual se tem como condição fulcral a liberdade.

Na sequência de proposições da *Ética* em que Spinoza caracteriza o homem livre²⁷⁶, temos que uma das características do homem livre é procurar se unir a outros tão livres quanto ele por uma laço de amizade, estes amigos constroem uma relação de amizade pautada na gratidão recíproca.²⁷⁷ Contrário à união daqueles vinculados pela amizade e gratidão no escólio da proposição 37, Spinoza contrapõe com o exemplo daqueles que se unem por uma gratidão guiada por um desejo cego. Estes se diferem dos amigos, pois consideram o agradecimento muito mais como espécie de negócio ou mesmo como um oportunismo.

É na relação de amizade na qual se circulam os afetos que fortalecem os ânimos de cada um pela utilidade e companhia de estarem juntos. À medida que a mente compreende, temos o afeto fortaleza, este Spinoza divide em firmeza e generosidade. A firmeza é o desejo pelo qual cada um esforça-se para conservar o seu ser conforme à razão. A generosidade é algo

²⁷⁴ LA BOÉTIE, 1982, p. 35.

²⁷⁵ Ver sobre o conceito de multidão trabalhado no tópico.

²⁷⁶ Da proposição 67 a 73 EV.

²⁷⁷ DemP71EIV, SO2, p. 263.

compartilhada com o outro, é um esforço de conservar o seu ser pelos ditames da razão em ajudar os outros e unir-se pela amizade²⁷⁸. Sob o prisma da utilidade e da condução da razão não há nada mais útil ao homem do que o seu semelhante, diz Spinoza: “Não há, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a condução da razão”²⁷⁹.

Com efeito, Spinoza designa a amizade como produção de uma relação afetiva de alegria, fundamental para/pôr os homens livres que se reconhecem na liberdade. Por essa relação de amizade que em sociedade tais indivíduos esforçam-se para promover o bem uns aos outros por generosidade, fortalecendo seus laços e formarem associações, criando um vínculo de tal maneira a se tornarem um só.²⁸⁰

4.7 *Obnoxius/ sui iuris e alterius iuris/ sui iuris*

Nossa tese tem como esforço entender tanto conceitualmente quanto terminologicamente os termos *obnoxius* e *alterius iuris* e os seus respectivos pares – *obnoxius/ sui iuris*, *alterius iuris/ sui iuris* em Spinoza. Isso se deve pelo o questionamento inicial de entendermos qual a razão de Spinoza utilizar os dois pares de termos em momento diferentes de sua obra para designar o estado de submissão a um poder externo: na ética utilizando o termo *obnoxius* e na política com o termo *alterius iuris*. E sobretudo, na interpretação dos comentadores, o uso de tais termos no pensamento de Spinoza. Partindo disso, levantamos alguns questionamentos: qual a relação dos termos *obnoxius* e *alterius iuris* em Spinoza? Há uma prioridade conceitual e terminológica na compreensão de tais termos na proposta ética/política spinozana? Ou se há o entendimento no qual os referidos conceitos são intercambiáveis no pensamento do autor? Ou ainda que, o pano de fundo ontológico de Spinoza serve como fundamentação para ambos os conceitos sem nem um prejuízo interpretativo?

A terminologia utilizada por Spinoza ao tratar da questão da submissão a um poder externo (*obnoxius* e *alterius iuris*) são termos que têm sua origem no latim usado no direito romano. A ideia do direito romano, segundo o próprio sistema romano, não teria sentido algum sem a existência do que se chama a pessoa reconhecida como sujeito do mesmo. A pessoa define-se como o homem ou sujeito capaz de direito. Todavia, avalia como condição natural do

²⁷⁸ EscP59EIII, SO2, p. 254.

²⁷⁹ Cor1P35EIV, SO2, p. 233.

²⁸⁰ Cf” É útil aos homens, acima de tudo, formarem associações e se ligarem por vínculos mais capazes de fazer de todos um só e, mais geralmente, é-lhes útil fazer tudo aquilo que contribui para consolidar as amizades” (EIVcap.12, SO2, p. 269).

homem sua vontade considerada como possível de ação, bem como de se sujeitar.²⁸¹ Os homens, segundo a *summa divisio de jure personarum*, eram considerados *aut liberi sunt aut servi*, tendo outras divisões como *homines sui juris* e *homines qui alieno juri subjecti sunt*.

As formas de poderes as quais uma pessoa poderia ficar sujeita eram quatro: o poder do senhor para com o seu escravo, que se compreende pela *potestas dominica*. 2 o poder do pai que tinha sobre os seus filhos, o *patria potestas*, 3 o poder que por direito o marido tinha sobre sua mulher, o *manus mariti*; 4 e o poder do senhor sobre filhos e esposas vendidos, *mancipium*. Contrário a essas condições, ou seja, quem não estava sujeito a essas *potestas* era considerado como *homo sui iuris*. Portanto, tinham-se quatro formas de *alieni iuris* no direito romano: os escravos (*servi*), os filhos e mulheres vendidos (*homine in mancipio*), os filhos que estão sob o pátrio poder, e a esposa sob o poder do marido. Posteriormente, o *homines sui iuris* é chamado de *pater familias*, o pater famílias é o modo de designar aquele que detinha o pátrio poder. As normas do direito romano dos povos, o *jus gentium*, entendia como incapazes de direito certos homens, que são os escravos. E com isso temos a divisão de três classes: os livres de nascimento, os escravos e libertos. O direito cível (*jus civile*), além dessa classificação, estipulou a *civi, latini* e *peregrini* e a diferença entre pessoas, que resultou a classificação *homines sui juris* e *homines alieno júri*.²⁸²

São essas as condições de submissão a um poder externo compreendido no âmbito do direito romano tais como o seu desenvolvimento e implicações. O direito Romano, por sua vez, atravessou um longo período até chegar ao século XVII, onde obteve algumas alterações e interpretações. Como observou Chaui²⁸³, o direito romano no XVII é aquele que já havia passado por três transformações conceituais as quais o separam de sua origem romana. Quais são: a primeira que identifica o *ius* e *dominium*, onde *jus* é compreendido como o controle absoluto que aquele sujeito de direito possui sobre as coisas corporais e incorporais que constitui o seu mundo, são elas: *vita, membra, res corporales, fama, hono* e *libertas*.

A Segunda transformação, entende que o homem enquanto sujeito de direito tem o poder absoluto sobre tudo quanto em seu mundo o permite conservar como aquilo que lhe é de direito. A terceira, entende a liberdade como uma faculdade do sujeito de direito e um *dominium*, e assim ser *sui iuris* é ser *dominus* do seu corpo, seus bens e liberdade. A liberdade, com efeito, pode ser retirada, seja por transferência voluntária ou mesmo por transferência

²⁸¹ SILVA, Luís Antônio Viera da. *História interna do direito romano e privado até Justiniano*. 2008, p. 59.

²⁸² SILVA, 2008, p. 63.

²⁸³ CHAUI, *Ser parte e ter parte: servidão e liberdade na EIV*. p.70.

violenta ou forçada. Nestes dois casos, voluntariamente ou mesmo por violência e força o indivíduo torna-se *alienus iuris*²⁸⁴.

Na *Ética*, Spinoza utiliza o termo *obnoxius* para designar o estado de submissão pontuando particularmente a um estado afetivo. Encontramos na *Ética* duas designações *obnoxius affectibus* e *passionibus obnoxii est*. O termo *obnoxius* é a junção de dois pares de termos *noxal/noxius* e *nex/nexus*. *Noxa* veem o verbo *nocere* do que faz mal, causa dano. *Noxa*, por sua vez, é falta, dano, desgraça, infelicidade e *noxius* é o que é danoso, prejudicial. *Nex* compreende-se como morte violenta, *nexus*, atado, preso. Com efeito, *obnoxius* é um estado de submissão que talvez não tenhamos uma palavra no português que descreva esse estado. Não é simplesmente um estado de submissão, mas é um estado de violência, de quase morte e transgressão aos níveis básicos do indivíduo, de modo a estar atado a um nexo de relações que o aprisiona. De fato, não temos um termo equivalente que expresse esse estado de submissão/sujeição, como podemos ver pelo o termo submissão formado por *sub* abaixo e *mittere* deixar ir, enviar e, assim submissão é o ato de abaixar, ceder, afundar²⁸⁵.

Com efeito, *obnoxius* é um estado de submissão a um poder aprisionador, uma dominação violenta na qual a causa é igualmente violenta, cometida anteriormente por aquele que agora encontra-se sujeito a um poder externo. Há uma dupla condição de descontrolo. Se por um lado a submissão é feita a um poder externo, o indivíduo *obnoxius* também é aquele que perdeu o controle de si mesmo (não por acaso ele é causa parcial de suas ações, contradição interna do agente: ver o melhor e fazer o pior). Esse estado é entendido pela natureza dos afetos contrários que atravessam os homens fazendo com que vejam o melhor, mas façam o pior para si. No entanto, tal condição do homem não é irreversível, na P10 EIV Spinoza nos aponta o possível momento dessa reversibilidade afetiva: durante o tempo que não somos tomados por afetos contrários, temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do nosso corpo e as paixões conforme a própria ordem do intelecto.

Todavia, a impotência humana de regular e moderar os afetos faz com que os homens sejam *obnoxius*. Tal palavra é encontrada em diversas passagens na cultura latina. Platus: “*mihi obnoxius est*” (ele está na minha dependência), Sallustius “*obnoxius lubidini*”, (escravo das paixões) e Tácito “*obnoxius fortunae*” (exposto aos vaivéns da fortuna). No

²⁸⁴ CHAUI, Ser parte e ter parte: servidão e liberdade na EIV. 73.

²⁸⁵ Há de se notar que além de não se ter um termo equivalente no português para *obnoxius*, os tradutores muitas vezes no excesso do uso de um substituto para *obnoxius* em diversas ocasiões, acabam perdendo a força conceitual da palavra e seu significado. Se o termo *obnoxius* diz respeito a um conceito fundamental da filosofia de Spinoza o qual descreve o estado de submissão a um poder externo, perda de controle de si e de seu mundo, servidão e a impotência, o seu equivalente não pode ser usado de forma indiscriminada para todos os casos mesmo que no português o seu substituto permita esse uso. Ora, o próprio Spinoza utiliza esse termo com os devidos cuidados não o utilizando em todos os casos.

prefácio da EIV, mesmo Chaui enfatizando sua origem terminologia jurídica e sua articulação com outros termos jurídicos, no entanto, Spinoza não só usa essa expressão nesse contexto de articulação com o termo *sui iuris, actore, moderare*. Podemos verificar, em outras passagens da *Ética*, que o termo *obnoxius* aparece em outros contextos, assim como em outras obras.

Vemos na *Ética* as seguintes ocorrências do termo *obnoxius*, na proposição 32 da EV, que nos diz à medida que os homens estão submetidos às paixões (*passionibus sunt obnoxius*) não podemos dizer que eles concordam em natureza. Sua demonstração explica: as coisas concordam em natureza não em impotência, mas em potência e ainda tão pouco concordam em paixão. No escólio 2 da proposição 37, Spinoza se detém em explicar o estado natural e o estado civil do homem. É pelo direito supremo da natureza que cada um pode conservar o seu ser até onde sua natureza permitir.

A condição de cada um usufruir do seu direito natural é a de que não haja prejuízo para com outro, sem lhe prover danos. No entanto, ressalta Spinoza, referenciando o corolário da P4EIV (*passionibus esse semper obnoxium*), - os homens estão sempre submetidos às paixões/ submetidos aos afetos (*affectibus sunt obnoxii*) poder este que supera em muito a potência do homem o qual o arrasta muitas vezes para direções contrárias. Este último articula-se com *iuri suo natural* e no uso mais de uma vez, onde implica-se o estado necessário do termo *obnoxius* (*afecctibus necessario sunt obnoxii*). E ainda na P44EIV, *pluribus affectibus obnoxii*, nesta proposição Spinoza ressalta a condição do homem está submetido à vários afetos. Essas são as passagens da *Ética* onde Spinoza utiliza o termo *obnoxius*.

4.8 Affectibus obnoxii e passionibus obnoxium

Spinoza utiliza o termo *obnoxius*²⁸⁶, sempre relacionado à condição de estar submetido a um estado afetivo, ora como *affectibus*, com mais frequência, ora com *passionibus* e ainda, que o homem está necessariamente submetido aos afetos. Com efeito, podemos questionar se as duas fórmulas *affectibus obnoxii* e *passionibus obnoxium* são equivalentes e designam o mesmo estado de submissão afetiva, ou seja, está submetido aos afetos é o mesmo

²⁸⁶ Vittorio Morfino sugere a possibilidade interpretativa do termo *obnoxius*, feita por Paolo Cristofolini: “Literalmente, se deveria traduzir “subjugados”, “submetidos”, “sujeitos” às paixões; Cristofolini nota que “o latim *obnoxius* contém, entretanto, a dupla valência do que fere do que invade, ou pervade” e então propõe, amparado no modelo de tradução leopardiano de Epiteto, traduzir como “atravessado de paixões” (MORFINO, 2021, p. 86).

que está submetido as paixões²⁸⁷? As referidas proposições da parte IV podem nos levar e tal equivalência. Para respondermos a essa questão devemos fazer algumas digressões sobre os conceitos de afeto e paixão na *Ética* para os entendermos de forma mais clara.

O modo como os dois conceitos aparecem na *Ética*, quando não devidamente compreendidos o seu desenvolvimento, podem nos levar equívocos. A definição de afeto²⁸⁸ (Def3EIII) apresenta o afeto como afecções do corpo pelas quais a potência de agir pode ser aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada e simultaneamente as ideias dessas afecções. Em seguida sua explicação se divide em ação como adequação e o seu contrário como inadequação marca da paixão, ou seja, ação causa adequada e paixão causa inadequada. Seguindo a lista de definições de afetos que encaminham para o fim da EIII e início da EIV, temos o acréscimo de uma definição geral:

O afeto, que se diz *pathema* [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a força do existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele, ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra.

É no entendimento da relação dessas duas definições a de afeto e paixão que reside a compreensão das passagens *passionibus esse semper obnoxium* e *affectibus sunt obnoxii*. Como observou Chantal²⁸⁹, a definição geral apresenta três diferenças maiores com relação a primeira definição. Primeiramente ela não evoca o par ação e paixão, suprimindo a primeira deixando somente os afetos que são paixões. Nesse sentido, podemos entender que as atenções se voltam para a compreensão da fórmula *qui animi pathema dicitur*. O início da citação pode servir a diferentes tipos de interpretações, como a equivalência entre afeto e paixão, onde os dois termos são rigorosamente sinônimos. E ainda, podendo pensar o enunciado de uma maneira particular, de modo que ali se trata de um tipo de afeto, chamado de paixão do ânimo. Se entendermos afeto como sinônimo de paixão poderíamos pensar que Spinoza estaria entrando em contradição com suas explicações anteriores, onde o conceito de afeto é entendido também como uma ação. E ainda, se for entendido como um tipo particular de afeto, qual seja, que se diz paixão do ânimo.

No entanto, se for tratada como uma definição particular, a compreensão da razão pela qual tal definição ser considerada como uma definição geral se contradiz. A definição geral restringe o afeto como uma ideia confusa pela qual a mente afirma a existência do seu corpo ou

²⁸⁷ No prefácio do TTP, Spinoza usa uma expressão análoga “superstitionibus obnoxii” (TTP, SO3, p.6).

²⁸⁸ Ver o tópico: Gênese e definição dos afetos.

²⁸⁹ CHANTAL, 2011, p.107.

parte dele; uma força de existir maior ou menor do que antes. Analisando a definição, entendemos que há, sob o caráter afirmativo da ideia, uma menção da vontade como a capacidade de afirmar ou negar uma coisa, assim como a ideia. Bem como a superioridade e potência atual do pensar avaliado pela superioridade do seu objeto. Ora, Spinoza chama de vontade justamente aquele esforço na medida em que está se referindo apenas à mente²⁹⁰. E a vontade não é nada mais do que afirmação ou negação que uma determinada ideia envolve²⁹¹. Nesse sentido, Spinoza apresenta a definição geral valorando o atributo pensamento. Todavia, isso não quer dizer que ele exclui o aspecto físico, pois a força do existir do corpo ou de uma de suas partes nos é apresentada com a presença da mente e do seu objeto.

A definição geral, pontua de forma distinta o afeto sob o seu aspecto mental, o corpo não aparece senão como objeto da ideia. Se por um lado a def. III nos mostra a mente e o corpo sob pé de igualdade, em contrapartida, a definição geral apresenta-se privilegiando o aspecto mental do afeto como uma ideia confusa. A definição geral é passagem para EIV, ela já anuncia as condições afetivas da servidão marcada pelos os afetos contrários, objeto da definição 5 da EIV²⁹². E ainda, englobando todos os afetos primitivos²⁹³, onde se explica que o afeto é uma ideia confusa a qual a mente é determinada a pensar uma coisa em preferência a outra. A presente definição não se limita em apresentar as variações de intensidade como força de existir como maior ou menor, mas ela precisa também o desejo e a qualidade do objeto de desejo.

Nesse sentido, podemos pensar a definição geral como complemento à definição III, sobretudo, pela inserção do conceito de desejo na definição de afeto.²⁹⁴ A definição geral não pode ser entendida como um abandono das teses anteriores da *Ética*, sobretudo, porque ela servirá como base para as questões posteriores das partes IV e V, todavia, cabe saber o motivo da ausência dos afetos ativos, no curso de sua formulação. Como notou Chantal²⁹⁵, o adjetivo *generalis* é responsável por levar a confusões, pois a referida definição não tem um caráter

²⁹⁰ EscP9EIII, SO2, p. 147.

²⁹¹ EIIIP49, SO2, p.130.

²⁹² CHANTAL, 2011, p. 115.

²⁹³ São eles definidos no final da EIII por ordem: O desejo, a alegria, a tristeza, a admiração, o desprezo, o amor e o ódio, seguido pela propensão, pela aversão, pela devoção e pelo escárnio.

²⁹⁴ Pois a superioridade das ideias e a potencial atual de pensar avaliam-se pela superioridade do objeto. Acrescentei, pela qual, se presente, a mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra, a fim de exprimir também, além da natureza da alegria e da tristeza, que é explicada pela primeira na primeira parte da definição, a natureza do desejo. (Explicação da Def. geral dos afetos), p.204.

²⁹⁵ Cf "O adjetivo "*generalis*" se apresenta à confusão, visto que a definição não é universal. A dissipação da ambiguidade passa pela elucidação da significação exata dessa fórmula. A aparente incoerência entre a definição III e a definição final provem do fato de que o adjetivo " geral" é interpretado com visando todos os afetos. Ora como não é esse o caso, o emprego desse qualitativo parece inapropriado e requer explicação" (CHANTAL, 2011, p. 110).

universal. A compreensão de uma incompatibilidade das duas definições advém pelo fato do adjetivo geral ser entendido como servindo a todos os afetos.

O entendimento de tal questão, encontra-se na compreensão do texto final da explicação da definição 48 da EIII, que afirma: “Se, agora, quisermos tomar em consideração estes três afetos primitivos e o que antes dissemos sobre a natureza da mente, podemos definir os afetos, enquanto relacionados apenas à mente, tal como se segue”. A definição geral coaduna com o projeto ético de Spinoza em analisar a força dos afetos, guardado seu melhor momento para ser explorado na EIV. Por essa razão, assim como é pontuado no final da definição 48, os afetos serão definidos sob o ponto de vista da mente e não em todos os seus aspectos. Este é o motivo pelo qual o corpo aparece de uma maneira menos notória, isso não quer dizer que ele desaparece.

Com efeito, deve-se notar a razão pela qual a mente é associada à paixão. Essa relação não quer dizer que o corpo e os afetos ativos foram excluídos, na verdade trata-se de pôr em evidência a pretensão de Spinoza, patente explicitamente no escólio da proposição 56 da EIII, que é determinar a força dos afetos e o poder que a mente pode sobre eles, e para isso basta uma definição geral de cada afeto. Ou seja, determinando as propriedades comuns dos afetos para determinarmos o quão grande é a potência da mente para regulá-los e moderá-los. Este é motivo pelo qual os afetos são postos não somente em seu aspecto mental, mas passivo, pois é necessário compreender a natureza das paixões para medir sua força e rivalizá-los com a potência do entendimento. Além de sua função pedagógica e propedêutica a definição pontua a necessidade do que é observável²⁹⁶ nas paixões para cumprir o seu papel de determinar em seguida as causas da servidão e o que os afetos têm de bom e de ruim, questões essas desenvolvidas posteriormente na EIV. Com isso, a definição é chamada de geral dado que ela é uma definição genérica, pois ela remete a um gênero de afeto, que são as paixões ou mesmo as ideias confusas que a mente afirma da existência do seu corpo ou parte dele, uma força maior ou menor do que antes.

4.9 Dos que são *alterius iuris*: a condição da mulher no spinozismo

A proposta de nossa tese é a de analisar as condições de sujeição, tratado por Spinoza em suas obras, mais especificamente no uso dos termos *obnoxius/alterius iuris* para designar os estados de servidão ético/político. Além da exposição desses termos, vimos também

²⁹⁶ Enfim, é preciso fazer certos comentários sobre as definições dos afetos e, por isso, as repetirei aqui, ordenadamente, intercalando, em cada caso, as observações necessárias (EscP59EIII, p. 189).

os conceitos que nos ajudam a interpretar o funcionamento das condições de impotência no autor. Com isso, para continuar a nossa análise, iremos expor uns dos problemas bastante suscitados dentre os comentadores do campo político spinozano, que diz respeito à condição das mulheres no campo político. Spinoza no *Tratado Político*, mais especificamente no capítulo XI, coloca as mulheres na condição de *alterius iuris*, negando-lhes o direito ao voto e a acessão aos cargos no estado (TPXI§3, SO3, p. 358), pois não estão sob a jurisdição de si mesmo (*sui iuris*), e ainda por conta dos graves prejuízos à paz se homens e mulheres governassem de igual modo (TPXI§4, SO3, p. 359).

Todavia, esta negação não é exclusiva às mulheres, como vemos em seu trato no regime monárquico, tendo em vista as condições dos cidadãos a serem inclusos no concelho do rei, Spinoza nega a participação do governo aos tachados de infâmia ou por algum delito cometido, os mudos, os dementes, os criados e os que vivem de algum ofício servil (TPVI§11, SO3, p. 299), isso sem apresentar uma justificativa. Em sua análise sobre aristocracia, ainda sem alguma justificativa, priva-se do direito a candidatar-se à assembleia patrística: os que não nasceram no estado, que não usam a língua pátria, os que têm esposa estrangeira, são taxados de alguma infâmia, são servos. Entre estes a inclusão ou não dos taberneiros e os cervejeiros é passivo de interpretações.

Para Matheron²⁹⁷, a exclusão dos taberneiros e cervejeiros se deve a grave interpretação dos tradutores que interpretam *servili aliquo officio*, seguindo a interpretação aristotelicamente de tal passagem, que cuja ocupação serviu posso impedir o exercício das virtudes exigidas pela qualidade de cidadão, sendo recusado esta qualidade àqueles que vivem da exploração de um vício. Fragoso aponta as traduções que estão em acorde com a leitura e interpretação de Matheron e os que, por outro lado, mantém uma posição oposta ao do comentador²⁹⁸.

A interdição das mulheres não é mencionada nos dois regimes anteriores, Spinoza reserva tal interdição na análise da democracia. Isso não quer dizer, todavia, segundo Matheron, que as mulheres não sejam incluídas do conselho do rei ou mesmo no regime aristocrático. Fragoso²⁹⁹, no entanto, não vê com tanta evidência no fato das mulheres serem implicitamente excluídas nos dois regimes, mesmo que tal exclusão seja feita também na democracia, não há nem um motivo de Spinoza fazê-lo nos dois regimes, assim como é feito no caso dos servos,

²⁹⁷ MATHERON, *Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste*, *Revue philosophique*, 1986, p. 185.

²⁹⁸ FRAGOSO, A condição política das mulheres no Tratado político de Benedictus de Spinoza, pp 4/5.

²⁹⁹ FRAGOSO, A condição política das mulheres no Tratado político de Benedictus de Spinoza p. 5.

criados e os que ganham a vida com algum ofício servil, todas essas exclusões são repetidas nos três regimes.

No início do parágrafo 3 capítulo XI do TP Spinoza conclui, podemos conceber diversos gêneros de estado democrático, no entanto, seu designo não é tratar cada um deles, mas somente o regime democrático que apresente as seguintes características: quem vive honestamente, o direito de voto e de acender a cargos do estado, absolutamente todos os que estão obrigados só às leis pátrias, para excluir os estrangeiros, que estão sob o registro de outro país, e ainda a condição de estar sob a jurisdição de si mesmo (*sui iuris*), para excluir as mulheres e os servos, que estão sob o poderio dos homens e dos senhores, tal como os filhos e os pupilos, pois estão sob a tutela dos pais e dos tutores, e condição dos que vivem honestamente. A interdição dos que têm má fama, por viver de algum gênero torpe da vida ou por ter cometido algum crime, é feita pela condição dos que vivem honestamente (TPXI§3, SO3, p. 359).

Como já vimos, conceito de *alterius iuris* diz respeito às condições políticas de sujeição a um poder externo que na *Ética* nomeadamente se chama *fortunae potestate*, na política, por sua vez, temos as condições específicas que Spinoza alude no TP. Além disso, é de se notar que o termo *alterius iuris* quase sempre é articulado em par com outro termo, como é da preferência de Spinoza em trabalhar com pares de conceitos. Junto com o conceito de *sui iuris* forma-se a dinâmica da variação das forças atividade/passividade do *conatus* individual. Retomando as condições políticas de estar sob a jurisdição de outro (*alterius iuris*)³⁰⁰ temos: 1. Quando estar mantido a um poder por meio da força física de modo que os meios de se evadir lhe são tomados e as armas que tinha para se defender foram igualmente tomadas, 2. A condição daquele que lhe foi incutido o medo, 3. Por benefícios incertos, vinculou-se de tal modo que sua preferência e fazer mais a vontade de outro do que a sua, e viver segundo o interesse de outro do que viver conforme o seu próprio interesse.

No entanto, mesmo sob tais circunstâncias, isso não quer dizer que não há condições de superação dos referidos estados de sujeição, em outras palavras, podemos pensar que a condição política *alterius iuris* é de caráter transitório, uma vez que, como já mencionamos em outro momento, no final do parágrafo Spinoza afirma: desaparecido o medo ou a esperança que sustentava aquele que estava na sujeição que era *alterius iuris*, torna-se *sui iuris* (TPII§10, SO3, p. 280). No parágrafo 11 do mesmo capítulo, temos que a faculdade de julgar também pode estar na condição de *alterius iuris* tendo em vista que a mente pode ser enganada. Como já

³⁰⁰ Para uma melhor exposição sobre o tema ver o tópico *Conatus*, potência e *sui iuris*.

expomos aqui, esse estado de sujeição pode ser reversível quando suprimido suas causas, Chaui também ressalta esse caráter transitório “ [...] enquanto o logro tiver força sobre o ânimo alheio, mas, desfeito o logro, o subjugado torna-se *sui iuris*”³⁰¹.

Evocando alguns princípios recorrentes na *Ética* e relacionado com a autonomia da mente mediante o uso da razão, Spinoza diz: “a mente está totalmente *sui iuris* quando pode usar da reta razão” (TPII§, SO3, p 280). Em outras palavras, agora visitando a *Ética*, ação e autonomia da mente é dado quando se sucede em nós ou fora de nós algo que somos nós a causa adequada (Def2EIII, SO2, p. 139). Uma ação é dita como adequado quando o seu efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Tal como é proposto por Spinoza, a ação adequada demarca a condição daquele que está *sui iuris*, e por consequência uma ação inadequada constitui o *alterius iuris*, marca da passividade e parcialidade. Ao término do parágrafo onze, para dá cabo à sua análise das condições de *alterius iuris* e *sui iuris*, Spinoza estabelece os critérios de avaliação da potência humana, entendendo que a potência humana deve ser avaliada não tanto pela robustez do corpo, quanto pela força da mente, entende-se então que está maximamente sob sua própria jurisdição aquele que se distingue pela razão e são por ela maximamente conduzidos. E, com efeito, o homem será totalmente livre na medida em que ele é conduzido pela razão, e assim é determinado a agir por causas que só por sua natureza pode entender adequadamente (TPII§11, SO, p. 280).

Para tanto, no parágrafo 4 do capítulo 11, Spinoza expõe seus fundamentos da exclusão das mulheres partindo de duas hipóteses para esta exclusão, sendo por instituição ou por natureza:

Mas talvez que alguns perguntem se as mulheres estão por natureza, ou por instituição, sob a autoridade dos homens. Se e por instituição, nenhuma razão nos obriga a excluir as mulheres do governo. Se, contudo, apelamos para a experiência, veremos que isso provem de sua fraqueza.³⁰²

A condição de *alterius iuris* das mulheres não é pela lei ou mesmo por algum costume, expressão da cultura. Segundo Ferreira, “não é por convenção (*ex instituto*) que as coisas passam desse modo; não se trata de um acordo provisório, em de um costume ou de um modo passageiro. É da natureza feminina [...]”³⁰³. Continuando a citação, Spinoza, para reforçar a tese da submissão das mulheres, acrescenta o adjetivo “fraqueza” referindo-se às mulheres. O

³⁰¹ CHAUI, 2003, p. 161.

³⁰² “ Sed forsán rogabit aliquis, num foeminae ex naturá, na ex instituto sob potestate virorum sint.

³⁰³ FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. Corpo potência política – Espinosa e os direitos das mulheres. p. 261

termo utilizado em latim é *embecilitas*³⁰⁴. Sobre tal passagem, uma das mais polêmicas do spinozismo, Ferreira levando o questionamento se o sentido do termo fraqueza é física ou psíquica?³⁰⁵. Para tanto, Spinoza conclui que a coabitação governamental entre homens e mulheres de fato nunca existiu. Mesmo que, tal como se propõe o autor, verificarmos o caso das amazonas, depreende-se que não há qualquer motivo que leve a tal parceria, tendo em vista que ao matarem os machos, como é o exemplo, as amazonas governam-se sozinhas sem a presença masculina para partilhar o poder:

Em parte, nenhuma aconteceu, com efeito, os homens e as mulheres governarem juntos, mas em qualquer parte da terra onde se encontrem homens e mulheres vemos os homens reinarem e as mulheres serem governadas, vivendo assim ambos os sexos em concórdia. Pelo contrário, as amazonas, de quem se espalhou a fama de terem outrora reinado, não toleraram homens a morar no solo pátrio: amamentavam só as fêmeas e, se parissem machos, matavam-se.³⁰⁶

A prática política, como acentua Ferreira³⁰⁷, tem como predominância a característica da virilidade, muita ligada à força e à afirmação de si, à astúcia e o engenho. Spinoza entende, ainda conforme Ferreira, que as mulheres não são aptas aos exercícios das funções políticas, de modo a ter uma natureza que se difere da natureza dos homens a qual, por sua vez, os leva a outras ocupações. Um outro aspecto relevante sobre os comentários de Spinoza sobre a condição das mulheres diz respeito ao aspecto afetivo, mais precisamente, sob o olhar que os homens têm da mulher e pois:

[...] os homens a maioria das vezes amam as mulheres só pelo afeto libidinoso e apreciam o seu engenho e a sua sabedoria só é medida em que elas sobressaem pela beleza, suportam com muita dificuldade que aquelas a quem amam se interessem de algum modo por outros, e coisa do mesmo gênero, facilmente veremos que não é possível, sem prejuízo grave da paz, homens e mulheres governem de igual modo.³⁰⁸

³⁰⁴ Segundo Ferreira, o termo mais adequado é fraqueza, termo no qual é quase uma unanimidade na escola do vocábulo.

³⁰⁵ Cf “ estamos perante uma questão de fato, algo que se constata e que não podemos deixar de aceitar – é verdade que a mulher tem de um modo geral menos força que o homem” e optarmos pelo segundo sentido, “ temos que admitir uma incontestável má vontade do filósofo para com as mulheres” (FERREIRA, 2003, p. 258.).

³⁰⁶ TPcapXI, SO3, p. 360.

³⁰⁷ FERREIRA, p. 261.

³⁰⁸ TPcapXI, SO3, p. 360.

Naturalmente, o teor dessas passagens spinozanas possa perturbar os que veem Spinoza, tal como nos é apresentado em seus textos, como um defensor ferrenho e paladino da liberdade humana. Ferreira resume a posição de algumas comentadoras:

[...] considerando que as teses ali apresentadas são anuladas pela concepção espinosana de um homem em permanência construção. As teses de Espinosa referentes ao *conatus* e ao modo como ele se transforma em função dos bons encontros são para elas uma achega importante para a causa feminista.³⁰⁹

Além disso, há alguns conceitos spinozanos incorporados à causa feminista: a concepção da mente como ideia, implica esta (a mente) como sexuada, e assim como o corpo, se desenvolve no contexto social, tal concepção, por sua vez, contrasta com a pretensa universalização e fixidez da alma humana conceituada por Descartes. Em contrapartida, os conceitos de universais entendidos por Spinoza como resultado dos processos imaginativos denunciam a falsa concepção em que os universais são as verdades absolutas, normas e paramentos de realidade. Com isso, a identidade masculina/feminina não oferece nada em absoluto tendo em vista que se trata de um conceito abstrato, e assim Spinoza, conforme algumas feministas, ao denunciar os componentes imaginativos patentes nos conceitos universais teria auxiliado ao ultrapassar os preconceitos associados às mulheres³¹⁰.

Tendo exposto acerca da condição das mulheres no político, podemos levantar algumas questões relacionadas ao tema de nossa tese: acerca da exposição de Spinoza sobre a condição das mulheres no político, podemos concluir que para o autor a mulher é um ser inferior, sendo-lhe negada a sua realização de modo pleno? Com efeito, considerando tal questão como afirmativa, podemos entender que o conceito de *alterius iuris* – sujeição política, é diferente da sujeição da *Ética* – *obnoxius*, isto é, particularmente no que diz respeito à condição da mulher? E ainda cabe indagarmos: a metafísica spinozana pode servir para interpretarmos os ambos conceitos e em diferentes casos tanto nas obras políticas como no *Ética*? E nesse sentido, os conceitos, mais precisamente, de potência e impotência são os conceitos parâmetros para entendermos os diversos casos de submissão. Algumas respostas sobre as questões que levantamos, podem ser adquiridas por meio da leitura que Maite Laurrauri faz do pensamento de Spinoza.

Nem aranha e nem mosca, é Spinoza ao olhar os acontecimentos humanos, fazendo alusão a um peculiar costume de Spinoza, Larrauri afirma que Spinoza é um daqueles bons

³⁰⁹ FERREIRA, 2018, pp.262/263.

³¹⁰ FERREIRA, 2018, p. 265.

etólogos³¹¹, que analisa o comportamento dos homens sem com isso provocar-lhes o choro e nem o riso desmedido, assim como o fazia quando observava aranhas e moscas se digladiando. Spinoza, olha os homens como se fossem bichos, não no sentido de uma bestialidade irracional, todavia entendendo o homem como mais um dos infinitos modos finitos da natureza, bem como todos os outros seres finitos. Desse hábito, tirava-se dali, em sua contemplação, quando muito, um regozijo, que não se deve confundir com sadismo, “trata-se de um jubilo científico ante a experiência que corrobora sua própria pesquisa”³¹². Um casto, prova de sua inocência. Por essa razão a autora afirma:

Suponho que como mulher que reflexiona a partir de um pensamento masculino (isto é um pleonasma), devo exercer uma certa suspeita, uma distância crítica sobre qualquer filosofia que se me apresente. Por que Spinoza me resulta tão simpático? Por que não posso deixar de pensar que é dos meus, que me é benéfico, que nada de mal posso esperar dele?³¹³

Sua castidade é prova para Larrauri do distanciamento que Spinoza tinha da sociedade dos homens em vivia. Não só de exemplos da vida de Spinoza, Larrauri utiliza para fundamento suas teses, dentre as quais a mais polêmicas: “O pensamento spinozano pode ser responsável por sustentar um sujeito ético feminino”. Vejamos de que modo isso pode ser possível. Os conceitos do âmbito da ética parecem ser muito úteis para a autora. Sobretudo, os que tornam possível pensar um modelo ético não repressivo e um novo sujeito ético.

Com efeito, os sentimentos excessivos tendem ao desenvolvimento unilateral e parcial em uma das partes de nosso corpo, pois encerra a imaginação em considerar um único objeto, ora um dos impasses para sairmos da passividade é o excesso de nossos sentimentos. No entanto, não se trata aqui de estabelecer uma moral de austeridade. Um afeto, de um modo excessivo, pode torna-se uma paixão e por essa razão despotencializa o nosso *conatus* (desequilíbrio e unilateralidade afetiva), sendo por isso má. A *hilaritas*, traduzida por hilaridade júbilo ou mesmo regozijo, é, para Spinoza, um sentimento que não é excessivo, uma vez que, é um tipo de afeto a qual todas as partes do nosso corpo são igualmente afetadas³¹⁴. Desta feita, um esforço que possa diminuir os excessos da paixão deve-se encaminhar com intuito de

³¹¹ Spinoza como Etólogo é uma visão formulada de Deleuze: “Quando falamos de uma etologia a propósito dos animais, ou a propósito do homem, do que tratamos? A etologia no sentido mais rudimentar é uma ciência prática, de quê? Uma ciência prática das maneiras de ser. A maneira de ser é precisamente o estatuto dos entes, dos existentes, do ponto de vista de uma ontologia pura. Em que é diferente de uma moral? Tentamos compor uma espécie de paisagem que seria a paisagem da ontologia. São as maneiras de ser no ser, esse é o objeto de uma ética; isto é, de uma etologia” (DELEUZE, 2019, pp. 133/134).

³¹² LARRAURI, Maite. Spinoza e as mulheres, 2009, p. 218.

³¹³ LARRAURI, 2009, p. 217.

³¹⁴ A hilaridade não pode ter excesso, sempre será boa, e a melancolia, sempre será má (P42EIV, SO2, p. 241).

combater os excessos pela via do conhecimento. Larrauri chama esse processo de depuração dos sentimentos, e resume em processo de dispersão e análise.

Trata-se de procedimentos e operações a efetivas que visa desativação/ativação, potenciar e dispotenciar de certos tipos de afetos. 1. O processo de dispersão: é a forma como podemos estimular ou mesmo força a imaginação para desviar do seu foco principal, tendo em vista a superação de um excesso por outro sentimento ou mesmo por outros sentimentos (ume afeto é superado por outro contrário ou mais potente). A função desse processo de dispersão consiste em eliminar ou mesmo minimizar a presença obsessiva de uma única imagem por meio de outras. 2. O procedimento de análise: a imaginação não constitui em si um erro, mas por desconsiderarmos as causas que nos fazem imaginar, no procedimento de análise separamos o sentimento que ligamos da causa exterior chegando a um conhecimento mais verdadeiro do nosso corpo e as causas da imaginação e os motivos que faz padecer.

Procedendo assim, o amor e o ódio ligados a causa exterior deixará de ser excessivo, pois passamos a entender o nexos causal e sua forma necessária na natureza. A exemplo da criança que não lamentamos por não falar e andar, haja visto que isso decorre segundo a ordem natural do nosso desenvolvimento humano.³¹⁵ Os procedimentos 1 e 2 unidos, constituem uma estratégia para entendermos que uma paixão pode pelo processo de dispersão distrair a nossa a imaginação de seu foco em excesso e nos impelir a análise da situação pelo procedimento 2. Os procedimentos 1 e 2 não dizem respeito a uma proposta de austeridade, pois segundo Spinoza quanto mais a nossa mente e o nosso corpo é capaz de agir e pensar sobre um inúmero maior de coisas será maior a nossa potência e o nosso *conatus*. E nem muito menos trata-se de uma proposta de abstinência. Pois o desejo é uma parte da natureza e não podemos mudar isso, no entanto, a forma como se desenvolve o desejo pode ser ativa ou passiva.

Em sua forma ativa podemos desenvolver um desejo configurando um sujeito ético na medida em que se adota uma estratégia de domínio e conhecimento de si, quando não fundado em princípios de austeridade e abstinência, e assim se constitui um modelo não repressivo, mas que adota-se táticas parciais nos procedimentos de depuração dos afetos, quando algo pode nos conduzir ao excesso ou mesmo quando estamos tomados pela contrariedade da afirmação do nosso ser³¹⁶ mesmo que no momento presente signifique uma sensação de enorme prazer. Neste caso, o binômio regular e moderar é de grande serventia para

³¹⁵ Cf “ [...] ninguém sente pena de uma criança por ela não saber falar, andar, raciocinar e, por viver, enfim, tantos anos como que inconsciente de si mesma. Se, por outro lado, os homens, em sua maioria, nascessem já adultos e apenas alguns nascessem crianças, então todos sentiriam pena das crianças, pois nesse caso, a infância seria considerada não com algo natural e necessário, mas como um defeito ou uma falta da natureza” (EscP6EV, SO2, p. 285).

³¹⁶ EVP10, SO2, p. 287.

entendermos esse processo, pois não se trata aqui de reprimir os afetos, mas de buscar meios de regulá-los e moderá-los.

Como já mencionamos aqui, Larrauri pretende provar que na filosofia spinozana é possível pensar um outro sujeito ético. Seguindo uma leitura foucaultiana, mais especificamente nos dois últimos livros de Foucault *L'USAGE DES PLAISIRS* e *LE SOUCI DE SOI*. A autora parte da visão que Foucault irá fazer de uma modelo inequivocamente viril do sujeito ético grego. O ponto a ser considerado é de que para os gregos, segundo Foucault, a sexualidade não era tratada de forma isolada, mas no quadro geral de preocupação pelo domínio de si tendo como referência última a formação do sujeito ético. Se por um lado o que faz um sujeito ético senhor dos seus próprios atos de si e dos outros: escravos, mulheres e crianças. A mulher por um lado, simboliza na sociedade grega como o excesso, incapacidade de se auto governar, a forma da impotência ética. O que pudesse parecer feminino implicaria na passividade frente aos impulsos e falta de domínio, o excesso na manifestação dos sentimentos: “a uma mulher deve contê-la porque é excessiva: a um jovem deve-se ensiná-lo a conter-se”³¹⁷, com isso sob a perspectiva spinozana resta entendermos:

Se partindo portanto da necessidade de que a mulher experimente-se a si mesma como sujeito ético, isto é, como sujeito que se domina a si mesma e não necessariamente dominada pelos os homens – para que desta forma saia de sua minoria de idade relativa, trata-se de saber se o modelo ético proposto por Spinoza está mais de acordo com as experiências das mulheres do que com o modelo grego, do qual já conhecemos sua absoluta virilidade.³¹⁸

Larrauri estabelece o modelo ético grego de domínio de si como repressivo negativo enquanto o modelo spinozano como não repressivo afirmativo. Para analisar ambos os modelos, a noção de limite é de fundamental importância, é de fato um exercício do limite: o que estabelece o limite de uma potência? O modelo que grego de domínio ou mesmo de autolimitação é feito conforme a noção de limite-contorno, o modelo spinozano é baseado na noção de limite-tensão. Conforme Deleuze:

O limite é um conceito filosófico chave. Há uma verdadeira mutação na maneira de pensar um conceito. Limite, o que será isto? Em grego, é *peras*. Da maneira mais simples, o limite, são os contornos. São os termos. Os geométricos. O limite, é um termo; um volume tem por limite as superfícies. Por exemplo, um cubo está limitado por seis quadrados. Um segmento de reta está limitado por dois pontos. Platão tem uma teoria do limite no *Timeu*: as figuras e seus contornos. E por que essa concepção do limite como contorno

³¹⁷ LARRAURI, 2009, p. 242.

³¹⁸ LARRAURI, 2009, p. 242.

pode ser considerada como a base daquilo que se poderia chamar uma certa forma de idealismo? O limite, é o contorno da forma, quer a forma seja puramente pensada ou quer ela seja sensível, de todas as maneiras se chamará limite ao contorno da forma, e isso se concilia muito bem com o idealismo porque, se o limite é um contorno da forma, apesar de tudo que isto possa me fazer, isto é o que há entre os limites³¹⁹

O conceito de limite-contorno é solidário ao modelo repressivo de domínio de si, pois segundo a leitura de Larrauri de Foucault, os gregos regulamentavam todos os seus atos relacionados ao cuidado do corpo, a dieta do corpo, o exercício físico tendo em vista uma ascese do corpo. A matemática, não limitada as especulações teóricas, poderia servir para os exemplos da vida, ajudar a delimitar com exatidão o que está dentro do limite o que, portanto, é bem visto. Os gregos estavam preocupados com uma estética da existência, o que estava fora da zona de limite era o excessivo. O mundo Grego tem sua representação no finito como algo perfeito que não excede em seu limite, e não tem o infinito como base e a perda de um ponto referencial, com isso podemos dizer que o finito se encerra em si tal como as figuras geométricas em seu limite. O que vai além do limite deixa de ser homem para torna-se animal, as ações dos homens e o seu limite é norteadas por modelos já estabelecidos do que é bom e justo.

O modelo de domínio dos gregos com o qual os homens tornavam-se um sujeito ético surge como um modelo rígido, que por sua vez, não considera a fluidez e plasticidade da natureza. Os gregos aplicaram a geometria em suas vidas, como na ciência, teriam o controle por perímetro possíveis de medições, no entanto, as mulheres não se encaixaram nesse modelo segundo Larrauri³²⁰, estão fora do limite contorno. Para tanto, tendo em vista o exposto, Larrauri faz os seguintes questionamentos: a concepção de limite contorno, é responsável por desenhar uma sociedade exclusivamente masculina, de contrapartida, uma crítica que tome com modelo o limite potência, a plasticidade da natureza, ou seja, que conceba uma noção de limite mais dinâmico pode servir para as mulheres? Deleuze nos apresenta o exemplo do limite da floresta para entendermos o que seria o limite potência:

O que mostra que isto não é um contorno, é que você não pode mesmo assinalar o momento preciso em que não é mais floresta. Há tendência, e desta vez o limite não é separável, uma espécie de tensão até o limite. É um limite dinâmico que se opõe ao limite contorno. A coisa não outro limite do que o limite de sua potência ou de sua ação. A coisa é então potência e não forma. A floresta não se define por uma forma, ela se define por uma potência: potência de fazer crescer as árvores até o momento em que ela não pode mais.³²¹

³¹⁹ DELEUZE, 2019, p. 203.

³²⁰ LARRAURI, 2009, p. 244.

³²¹ DELEUZE, 2019, p. 209.

Com isso, levando em consideração o modelo expansivo-afirmativo tributário à filosofia de Spinoza, ela pode nos ajudar a fundamentar um sujeito ético feminino? As explicações até aqui expostas, baseadas sobretudo no pensamento da Larrauri, podem inclinar a balança para uma propensa afirmativa da resposta³²².

Para tanto, podemos chegar a algumas conclusões, a condição de *alterius iuris* da mulher na política, vimos que a referida condição é transitória na medida em que cessada as causas de tal submissão a mulher pode ser torna *sui iuris*. Sendo assim a mulher só será *alterius iuris* ao homem até quando durar as causas que a sustente na condição de tal submissão. Isto de outra maneira, em uma terminologia da *Ética*, a mulher passa a ser causa adequada de suas ações, e assim tem-se a possibilidade na atuação política em razão de seu estado *sui iuris*³²³. Quanto à condição natural devido a sua “fraqueza”, mesmo Spinoza se referindo como natural, não se trata de uma condição permanente e imutável³²⁴. Sob a condição da mulher vale ainda lembrar o Apêndice da parte IV capítulo da *Ética*, dedica à liberdade onde ali os dois sexos quando se referindo ao matrimônio diferente do amor lascivo³²⁵:

[...] está em acordo com a razão se o desejo de unir os corpos não é produzido apenas pela aparência física, mas também pelo o amor de procriar filhos e de educa-los sabiamente; e, além disso, se o amor de ambos, quer dizer, do homem e da mulher, não tem por causa apenas a aparência física, a liberdade do ânimo³²⁶.

Com isso, conforme a leitura e a interpretação dos comentadores e comentadoras, podemos aventar a possibilidade de reversibilidade da condição de *alterius iuris* da mulher, não só no campo ético, mas também no campo político.

³²² LARRAURI, p. 244.

³²³ No entanto, segundo Ferreira: “Exclui-as sim da sociedade dos políticos, entendendo estes como aqueles que se regem pela experiência. Só que a política não constitui para ele uma meta última, ela é um meio e não um fim. A mulher é explicitamente afastada dos meios. Mas nada é dito dos fins, o que nos permite concluir que incluem toda a humanidade. A interpretação que apresentamos não anula totalmente a estranheza, a perplexidade e mesmo o desagrado que o texto do T.P. pode causar a uma leitora. Mas admite que os passos citados da *Ética* permitem uma ténue esperança - a de que, para Espinosa, as mulheres podem participar de pleno direito na salvação, sem que para tal tenham que renunciar ao seu corpo.” (FERREIRA, p. 269.).

³²⁴ FRAGOSO, p.11.

³²⁵ Cf “Por outro lado, o amor lascivo, isto é, o desejo de gerar que tem origem na aparência física e, mais geralmente, todo amor que admite outra causa além da liberdade do ânimo, converte-se, facilmente, em ódio.” (EIVcap.19, SO2, p. 271).

³²⁶ EIVCap20, SO2, p. 271.

CONCLUSÃO

Nosso problema diz respeito à questão da servidão humana a partir dos estudos dos conceitos *obnoxius* e *alterius Iuris* nas obras de Spinoza. Para isso, dividimos a presente tese em três capítulos, em cujo primeiro capítulo: tratamos de questões relacionadas ao campo da metafísica de Spinoza, e a condição do homem; no segundo capítulo, trabalhamos alguns aspectos do conceito de afeto e sua relação com a servidão e liberdade, além da relação entre Hobbes e Spinoza. No terceiro e último capítulo, analisamos os conceitos do político e teológico. Esses três capítulos tiveram como intuito fornecer as bases para a formulação do problema da servidão ética/política em Spinoza e, além disso, propor uma possível resposta sobre tal problema. Com efeito, podemos elencar aqui as questões que nortearam o nosso trabalho, as quais pretendemos responder:

- I. Como Spinoza define o conceito de servidão e quais elementos de sua metafísica são fundamentais para compreender tal conceito?
- II. Os conceitos para designar os estados de impotência – *obnoxius* e *alterius iuris*, em campos distintos, respectivamente, ético e político, são conceitos intercambiáveis ou mesmo interdependentes?
- III. O plano metafísico de Spinoza é capaz nos fornece um fundamento para a compreensão de ambos os estados de servidão tanto no campo ético como no campo político?

Para responder a tais perguntas, seguimos o percurso dos três capítulos em nosso texto, os quais nos permitiram obter as seguintes conclusões: no primeiro capítulo, primeiramente entendemos que o conceito de servidão apresentado na EIV como um estado de impotência nos remete ao problema da potência nos escritos de Spinoza. Ora, a servidão não é nada mais do que a potência posta em seu contrário – a impotência. No entanto, deve-se entender, como foi mais claramente exposto no capítulo II, que essa potência, o da coisa finita, age com dinamicidade e plasticidade dada a sua natureza e interação com as outras coisas singulares no plano da imanência. De modo que não se encontra aqui um princípio estático. Com isso, vale o apontamento de Mignini (1999), na qual entende a concepção de impotência como estado da razão enquanto comparação ou equivalência de potências, ou seja, uma noção relativa.

Ainda estabelecemos uma aproximação de Spinoza com Descartes quanto ao método geométrico, ressaltando, sobretudo, a predileção de Spinoza pela forma sintética para

superar as questões cartesianas, assim como a mais fundamental, a concepção de um monismo imanente e não transcendente, bem como a relação dos atributos da substância e os seus modos. Desta feita, entendemos ainda que, a compreensão da noção de potência é de suma importância para entender a questão da servidão humana. Para Spinoza, a potência constitui a essência de Deus e das coisas singulares, com essa afirmativa, segundo Deleuze (2017), se torna possível a transformação da prova da existência de Deus operada pelo spinozismo.

Tal questão, por sua vez, envolve um debate com Descartes, sobre o que Spinoza via como equívoco do cartesianismo. O que significa, ainda conforme Deleuze, na substituição da concepção das quantidades de realidade pelo axioma das potências, a crítica ainda se estende à concepção de “facilidade” em Descartes discutido por Spinoza no PPC. Descartes na prova *a priori*, confundiu o absoluto com o infinitamente perfeito. O absolutamente infinito é na realidade a razão suficiente do infinitamente perfeito e a potência é a razão suficiente da quantidade de realidade (DELEUZE, 2017). Nesse sentido, partindo de nossa análise da constituição da potência, entende-se a existência como graus, enquanto variações da potência de Deus. Concebendo a existência como graus, por sua vez, ela envolve uma relação com o infinito. O conceito de infinito, nos serviu de base para entendermos essa dinâmica da existência. E assim estudamos os conceitos de relação, infinito segundo a concepção matemática do infinitamente pequeno, a qual pôde ter auxiliado Spinoza a pensar o infinito e suas implicações nas coisas singulares, além disso fizemos uma pequena exposição do conceito de maximidade do bispo de Cusa.

Os dois últimos temas abordados do primeiro capítulo foram fulcrais para entendermos a *condição do homem* no spinozismo, resumidamente: o seu estatuto antológico enquanto expressão finita e modificação da substância absolutamente infinita, sua condição nativa de ignorante das causas e em abraçar à superstição. A primeira, diz respeito à teoria dos modos na qual o homem é compreendido como expressão dos dois modos finitos dos atributos infinitos de Deus pensamento e extensão, sendo, então, o modo corpo e o modo mente, e assim o homem é parte finita de Deus, produção imanente à natureza, no qual, sob esse estatuto, está determinada a agir e a operar de uma maneira certa e determinada. Com efeito, poderíamos pensar uma noção fatalista do homem, nesse determinismo absoluto, o homem seria incapaz de se tornar um sujeito livre. Uma outra abordagem da *condição humana* no spinozismo foi realizada com base na leitura do apêndice da parte I da *Ética* no que diz respeito ao finalismo, a superstição e o antropomorfismo.

Chegando no segundo capítulo, nos detemos a explicar as condições afetivas do homem no campo ético e político. Neste capítulo, os conceitos que foram expostos com maior

ênfase em vista do nosso problema, foram os conceitos de: afeto e servidão humana, *sui iuris*, pacto social, fundamentação da política, liberdade e superstição. Inicialmente foi trabalhada a concepção de afeto e como Spinoza irá construir uma ciência dos afetos (CHAUI, 2011), mecanismo este que irá possibilitar uma nova abordagem da natureza humana e suas paixões sem com isso recorrer ao moralismo.

Os afetos, pela sua definição, é uma transição, um afeto nunca é um estado puro de algo, mas uma transição de uma potência maior para uma menor e de uma potência menor para uma maior ou mesmo uma relação/correlação com as outras coisas singulares. A servidão, por sua vez, é definida no prefácio da EIV como impotência humana de moderar e regular os afetos, de modo que o homem impotente se encontra sob o poderio da fortuna e não sob o seu domínio próprio, ou seja, o homem não é *sui iuris*. Os termos que Spinoza utiliza para definir a servidão no prefácio são de cunho nominalista tais como *actores, sui iuris* (CHAUI, 2017), sua dedução genética só será feita seguido do axioma I EIV as proposições iniciais da EIV, da proposição 1 a proposição 7.

Com efeito, entendendo que a questão da servidão é a perda *sui iuris* ou mesmo a diminuição da potência, vemos que se trata de uma questão do direito natural. Com isso, fizemos uma exposição sobre o pensamento hobbesiano para entendermos a questão da fundamentação da política moderna tendo como base o direito natural. E, por conseguinte, fizemos uma contraposição entre Hobbes e Spinoza acerca do direito natural e do poder soberano. O contrato, em certa medida, seria, então, uma das formas que os indivíduos podem ser tornar *alterius iuris*, ou seja, está sob a jurisdição de outrem.

Como resultado dessa contraposição, entendemos que para Spinoza, partindo da sua concepção de direito natural a qual temos como expressão do *conatus*, entende-se que o contrato é algo que pode ser suprimido na medida em que há o aumento de potência e, por consequência, a aniquilação do medo ou mesmo da esperança, ambos também responsável pelo firmamento do pacto. Pois, com vemos o direito natural em Spinoza é expressão de um dos seus princípios metafísicos o *conatus*, sendo parte da potência de Deus é algo inalienável (AURÉLIO, 2000); trata-se aqui então de uma correlação de potências. E ainda, para entendermos a dinâmica do *ius*, conforme Spinoza, analisamos as condições políticas de submissão (*alterius iuris*) por meio da superstição e servidão, bem como a possibilidade de reversibilidade do *alterius iuris*. Diante do que foi apresentado no segundo capítulo, podemos entender que nos estados de sujeição no político há afirmações, por parte de Spinoza, para uma possível reversão, dado que se cessado as causas que determinam tal estado de submissão, o que era *alterius iuris* passa a ser *sui iuris*. Desta feita, podemos concluir que servidão e liberdade não são estados estáticos no spinozismo

na medida em que há uma plasticidade da passagem de um estado para o outro. Como já vimos no capítulo 1, a existência também é medida por graus. Por seu turno, o conceito de afeto nos permite entender a relação entre servidão e liberdade com tal dinamicidade, de modo que servidão e liberdade é um problema de transição ético.

Em nosso último capítulo, buscamos expor como os conceitos de poder teológico, transcendência, segredo e dominação estão relacionados. A compreensão da relação de tais conceitos, foi de fundamental importância para entendermos as causas da servidão e obediência como finalidade e segredo do poder teológico. Trabalhamos também, como no sistema de Spinoza é possível se pensar a noção de indivíduo, tema problematizado dentre os comentadores e leitores de Spinoza. O conceito de indivíduo, nos serviu para em seguida pensarmos o conceito de multidão com instituidora do poder político e responsável pela a criação do direito comum entre os homens. Uma das formas de organização do poder da multidão é o regime democrático, apresentado em nosso texto, como o mais natural dos regimes capaz de fornecer condições de liberdade que possibilite tornar os indivíduos mais *sui iuris* e afastar os estados de *obnoxius/alterius iuris* de um possível governo tirano. Por conseguinte, trabalhamos o conceito de amizade política, segundo La Boétie e Spinoza, com intuito de demonstrarmos outro mecanismo político capaz de afastar as relações servir. Em seguida, as passagens em que Spinoza utiliza na *Ética* o termo *obnoxius* foram analisadas nas seguintes fórmulas: *affectibus obnoxii* e *passionibus obnoxium*. E por fim, trabalhamos a condição daqueles que no político encontram-se *alterius iuris* dando ênfase na condição da mulher.

Descarte, uma das questões a qual motivou essa tese, de fundamental importância para a ética e para a política, foi o questionamento dos motivos que interdita à liberdade. Ou seja, anterior à liberdade quais são as condições e causas que podem inviabilizar indivíduos livres? E ainda, qual a relação entre servidão é liberdade? O pensador seiscentista Spinoza, é o autor por excelência para entendermos essas questões, sobretudo, dado que Spinoza instaura, em sua filosofia, um plano de imanência da univocidade do ser de modo que tudo que representa irracionalidade e desordem deve ter sua causa determinada e explicação na natureza (SANTIAGO, 2011). A exemplo disso, Spinoza estabelece que devemos conhecer tanto a nossa potência quanto a nossa impotência.

Por conseguinte, retomando as questões expostas inicialmente, a primeira questão: “Como Spinoza define o conceito de servidão e quais elementos de sua metafísica são fundamentais para compreender tal conceito? ”. A resposta dessa questão encontra-se primeiramente na própria definição de servidão humana no prefácio da EIV, definido por Spinoza: “chamo servidão à impotência humana” (*Servitutum voco humanam impotentiam*), ou

seja, a servidão é um estado de impotência, com isso, percebemos que a amplitude de tal questão passa pelo estudo da constituição da potência, o infinito, os graus, variações de intensidades, aumento e diminuição de potência. Por isso, foi importante, objeto do capítulo I, entendermos as provas de Deus, o embate com Descartes, e a imanência de Deus. Ainda foi de suma importância para a definição de servidão, a condição humana, primeiramente como modo finito e em um segundo momento a condição propensa que os homens possuem em abraçar à superstição. Em suma, para entendermos o conceito de servidão devemos ter em mente: a potência de Deus, o infinito e os seus graus, e a condição do homem no sistema de Spinoza.

A segunda questão, “Os conceitos para designar os estados de impotência – *obnoxius* e *alterius iuris*, em campos distintos, respectivamente, ético e político, são conceitos intercambiáveis ou mesmo interdependentes? ” Chauí, em seu livro seminal *Nervural II*, quando trabalha o conceito de servidão e sua terminologia, restringe-se o estudo do termo *obnoxius* ao prefácio da EIV e quando mencionado o seu equivalente no político *alterius iuris* não aventa qualquer problemática de equivalência ou não dos dois termos, a autora explica “Aquele que, por impotência, deixa de estar *sui iuris* para fica sob o poderio de uma outra força experimenta quatro situações simultânea: a de alienação (está *alienus iuris*, ou, como prefere Espinosa, *alterius iuris*)” (CHAUI, p. 385) e ainda, em outro texto: “o homem é servo ou está *alienus juris* (ou *alterius juris*) quando o que faz, sente e pensa estiver determinado pela potência da coisas e causas exteriores”³²⁷. Partindo dessas duas passagens, podemos entender que os termos *obnoxius* e *alterius iuris* podem ser entendidos como equivalentes, pois destina-se a explicar os estados de submissão à uma força externa, sem nem uma delimitação de caso específico no emprego desses termos, com isso, qual seria o motivo de Spinoza utilizar dois termos para designar o mesmo estado de sujeição a uma força externa?

Já Matheron, em sua análise do estado de natureza e da sociedade política, afirma: “A alienação jurídica completa a alienação passional inter-humana”³²⁸. Retomando o exemplo do TP a qual temos as condições políticas de se tornar *alterius iuris*, Matheron explica: indivíduo que por meio do medo ou da esperança de bens futuros se ligou a um outro, este torna-se *alterius iuris*. A alienação passional inter- humana, diz respeito a relação entre os homens e o desejo de dominação, ressalta Matheron: “E sabemos que a ambição de dominação é uma paixão universalmente: todo homem, tanto quanto pode, se esforça para fazer com que

³²⁷ CHAUI, Ser parte e ter parte: servidão e liberdade me Espinosa, p. 97.

³²⁸ L’aliénation juridique parachève l’alienation passionnelle interhumaine (MATHERON, 1988, p. 298).

seus semelhantes adotem seu sistema de valores e regulem sua conduta; o intento geralmente falha, mas às vezes é bem-sucedido ” (MATHERON, 1988, p. 297)³²⁹.

A condição afetiva entre os homens - alienação passional inter-humana, complementa-se com a alienação jurídica – *alterius iuris*. Com efeito, podemos pensar alienação passional como aquela presente na *Ética*, designada pelo o termo *obnoxius*. O que estabelece a diferenciação do *alterius iuris* do político com o *obnoxius* da *Ética* é a presença dos afetos contrários demarcando o estado de contrariação interna do *conatus*: “ ver o melhor e fazer o pior”, como observou Macherey³³⁰, a frase é emprestada do poeta Ovídio e repetida no escólio da proposição 17 da EIV “ donte o dito do poeta: Vejo melhor e o aprovo, sigo o pior”. A condição descrita com o termo *obnoxius*, é anterior ao estado descrito no político *alterius iuris*, visto que parte da condição internas dos indivíduos e sua relação com as outras coisas singulares, enquanto o estado descrito com o termo *alterius iuris* diz respeito às condições particulares do político que podem levar os indivíduos a tal estado de sujeição.

Quanto à terceira pergunta: “ O plano metafísico de Spinoza nos fornece os fundamentos para a compreensão de ambos os estados de servidão tanto no campo ético como no campo político?”. Para responder essa pergunta, devemos entender que a política spinozana é influenciada pelas concepções da *Ética*, sobretudo os conceitos de *conatus* e sua teoria das paixões. A qual podemos entender a dinamicidade e plasticidade de seus conceitos: a dinâmica e transição da servidão à liberdade, as variações de intensidade de cada ser, o aumento e a diminuição da nossa capacidade de agir e padecer de modo que os meios de se ligar a outro podem ser rompidos.

³²⁹ Tradução nossa.

³³⁰ MACHEREY, 1997, p. 10.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Nestor Silveira. 2. ed. Bauru/São Paulo: Edipro, 2009
- AURÉLIO, Diogo Pires. **Imaginação e poder: estudos sobre a filosofia política de Espinosa**. Lisboa: Edições Colibri, 2000.
- ALQUIE, Ferninand. **Leçons sur Spinoza**. Paris: La table Ronde, 2003.
- AQUINO, Emiliano, Diferença e singularidade Notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza. In: **CONATUS – Revista de Filosofia**, Fortaleza-CE, v.01, n.02, p. 23-36, 2008,
- BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- BALIBAR, Etienne. Spinoza: Da individuação à transindividuação. In: **Revista Modernos**, São Paulo – SP, v.2 , n.4, p. 239-263, 2018.
- BEZERRA, Marcio Roberto Soares. **O conceito de infinito em Spinoza**. Disponível em: [//repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/5668](http://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/5668) . Acesso em: 07/05/2022.
- CHAUI. **Espinosa: poder e liberdade**, Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/06_chau.pdf). Acesso em: 09/07/2022
- CHAUI, M. **A nervura do real - imanência e liberdade em Espinosa. v.1 (Imanência)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CHAUI, M. **A nervura do real - imanência e liberdade em Espinosa. v. 2 (Liberdade)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- CHAUI. **Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CHAUI. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção Logos).
- CHAUI, M. Ser parte e ter parte: servidão e liberdade na Ética IV. **Discurso**, São Paulo, n. 22, p. 63-122, 1993.
- CHAUI. **O fim da Metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário**. In: Spinoza: *Cuarto colóquio*. Cordoba (Arg.): Brujas, 2008.
- CHAUI. A ideia de parte da natureza em Espinosa. In: **Discurso – Revista de Filosofia**, São Paulo- SP, n.24, p. 57-128, 1994.
- CHAUI. Amizade, recusa do servir. In: LA BOÉTIE, Etienne de La Boétie. **Discurso da servidão voluntária**. Tradução de Laymert Garcia dos santos. São Paulo; Editora brasileira, 1982.

CUSA, Nicolau. **A outra ignorância**. Tradução e notas João Maria André. Lisboa: Editora Calouste Gulbenkian. 2018.

CADEMARTORI, Sergio; CADEMARTORI, Daniela M.L, O poder do segredo e os segredos do poder: Uma análise histórica/conceitual dos limites e das possibilidades de conveniência entre o segredo e a democracia. Disponível em: search.app.goo.gl/DmsS8BM. Acesso em: 05/03/2023

LEFORT, Claude. O nome de Um. In: LA BOÉTIE, Etienne de La Boétie. **Discurso da servidão voluntária**. Tradução de Laymert Garcia dos santos. São Paulo; Editora brasileira, 1982.

DELEUZE, Gilles. **Espinoza: uma filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE. **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).

DELEUZE. **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, 2019. (Col. Argentum Nostrum).

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

DELEUZE, G. **Espinoza e o problema da expressão**. Trad. do GT Deleuze (coordenação de Luiz B. L. Orlandi). Rio de Janeiro: Editora 34, 2017.

DELEUZE, G. GUATTARI, F. **O Anti-Édipo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE. **A dobra: Leibniz e o barroco**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Papyrus Editora, 2012.

DESCARTES, R. Obras escolhidas. Tradução: J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DESCARTES, R. Meditações. In: Obras escolhidas. Tradução: J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DESCARTES, R. Objeções e respostas. In: **Obras escolhidas**. Tradução: J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DESCARTES, R. Regras para a Direção do Espírito. In: **Obras escolhidas**. Tradução: J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DESCARTES, R. Geometria. In: **Obras escolhidas**. Tradução: J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DESCARTES, R. Correspondência Seleccionada. In: **Obras escolhidas**. Tradução: J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

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

DESCARTES, R. **Princípios da filosofia**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2006. (Textos Filosóficos).

DELBOS, V. **O problema moral na filosofia de Spinoza e na história do spinozismo**.

Tradução: Martha de Aratanha. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.

LACHIÉZE-REY, Pierre. **Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza**. Paris: Librairie Philosophique, 1950.

FRATECHI, Iara. **A física da política Hobbes contra Aristóteles**. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. Corpo potência política – Espinosa e os direitos das mulheres. *Revista Araucaria*, v. 20, n. 39, p. 251-270, 2018.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. Spinoza: um ecologista avant la lettre?. In: MARTINS, A. SANTIAGO, H. OLIVA, L. C. (org.). **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 281-298.

FRAGOSO. Emanuel Angelo da Rocha. As definições de causa sui, substância e atributos na Ética de Benedictus de Spinoza. **Revista Crítica**, v. 2, n.1 Londrina: jun. 2001.

FRAGOSO. **Biblioteca do Spinoza**. Disponível em: <http://www.benedictusdespinoza.pro.br/biblioteca-do-spinoza.html>. Acesso em: 10 jul. 2016.

FRAGOSO, E. A. R. O Conceito de liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, Fortaleza-CE, v.1, n.1, p. 27-36, 2007.

FRAGOSO. **O método geométrico em Descartes e Spinoza**. Fortaleza: EdUECE, 2011. (Coleção *ArgentumNostrum*).

FRAGOSO. Os modos infinitos e finitos na ética de Benedictus de Spinoza. **Revista Mediações**, Londrina – PR, v. 2, n. 2, p. 11-15, 1997.

FRAGOSO, **Joaquim de Carvalho: Spinoza pensava em português**. Disponível em: filosofia.fflch.usp.br. Acesso em 01/03/24.

FRAGOSO, **A condição política das mulheres no Tratado político de Benedictus de Spinoza**. Disponível em:

GUEROULT, Martial. **Descarte segundo a ordem das razões**. Tradução de Érico Andrade, Enéias Forlin, Marisa Donatelli, César Battisti, Alexandre Soares. São Paulo: Discurso editorial, 2016.

GUEROULT, M. **Spinoza**. Paris: Aubier-Montaigne, 1968. (t.I. Dieu).

GUIMARAENS, Francisco de, Spinoza e o conceito de multidão: reflexões acerca do sujeito constituinte. **Revista direito, estado e sociedade**, Rio de Janeiro - Rj n. 29, 2006, p.152/173, 2006.

HOBBS, 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).

HIPÓCRATES, Sobre o riso e a loucura. Tradução e notas Rogerio Gimenes de Campo. São Paulo: Hedra, 2011.

HOBBS, T. **Do cidadão**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, T. **Leviatã**. Tradução de João P. Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, T. **Do corpo - Parte I: Calculo ou lógica**. Tradução de Maria Isabel Limongi e Vivianne de Castilho Moreira. São Paulo: Editora Unicamp, 2009.

HOBBS, T. **Os elementos da Lei natural e política**. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

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).

KANTOROWICZ, Ernst H. Segredo de Estado (Un concepto absolutista y sus tardios orígenes medievales). In: **The Harvard Theological Review**, p. 65-91, n. 48, p. 37, 1955.

KOYRÉ, Alexandre. Do mundo fechado ao universo infinito. Tradução de Donaldson m. Garschagen. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2006.

LEITE, Alex. **Spinoza e o de intellectus o problema da transição**. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2020.

LORDON, Frédéric. **A sociedade dos afetos: por um estruturalismo das paixões**. Tradução Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sgrist. São Paulo: Papirus Editora, 2015.

LARRAURI, M. **Spinoza e as mulheres**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Frago. In: Kalagatos – Revista de Filosofia, Fortaleza-CE, v.3, n.6, p. 209-244, 2006.

LAZZERI, Christian. **Spinoza puissance et inpuissance de la raison**. Paris: Puf, 1999.

LARRAURI, M; MAX, **A felicidade segundo Spinoza**. São Paulo: Ciranda Cultural, 2009.

(Filosofia para Leigos).

LA BOÉTIE, Etienne de La Boétie. **Discurso da servidão voluntária**. Tradução de Laymert Garcia dos santos. São Paulo; Editora brasileira, 1982.

MACHEREY, P. **Introduction à l'Éthique de Spinoza**, v.4 (La quartrime partie. La condition humaine. Paris: PUF, 1997.

MATHERON, Alexander, **Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste**, *Revue philosophique, Anthropologie et politique au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1986, p. 181- 200

MATHERON, A. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Les Editions Minuit, 1988.

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

MUNAR, Miquel Beltrán. **Affectus y Servitudo em la Ethica de Spinoza**. Taula (UIB) Número 9, 1988.

MORFINO, Vittorio. A ciência das conexões singulares. Tradução de Diego Lanciote, São Paulo: Editora contracorrente, 2021.

MIGNINI, Filippo. Impuissance humaine et puissance de la raison. In: LAZZERI, Christian (org). **Spinoza puissance et impuissance de la raison**. Paris: Puf, 1999.

NOVÍSSIMO DICIONÁRIO LATIM-PORTUGUÊS/PORTUGUÊS-LATIM. Livraria Garnier: RIO DE JANEIRO, 2006.

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

NEGRI, Antonio, **Anomalia selvagem: potência e poder em Espinosa**, Tradução de Raquel Ramallete, São Paulo: Editora 34, 2018.

NEGRI, A. **Espinosa subversivo e outros textos**. Tradução de Herivelto P. Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

NEGRI, Antonio. **Para uma definição ontológica da multidão**. Disponível em: wordpress. Acesso em: 13/03/2023

NICOLA, Maquiavel. **O príncipe**. Tradução de Lívio Xavier. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção *Os Pensadores*).

NETO, Jose Teixeira. O Vocabulário filosófico-teológico de Nicolau de Cusa: Indicações para se pensar o uno e o múltiplo. In: **Revista Princípios**, Rio Grande do Norte - RN. N v.18, n. 30, p. 53-83, 2012.

NOTHING, Vander Schulz. A teoria da representação hobbesiana. In: **Revista Eletrônica da FAJE**. v. 3, n.1: 87-10.

PASCAL, Blaise. **Do espírito geométrico e da arte de persuadir: e outros escritos da ciência, política e fé.** Tradução de Fábio Fortes. São Paulo: Autêntica editora, 2017.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos.** Tradução de Mario Laranjeira. São Paulo: Martins fontes, 2005.

RABENORT, W. L. **Spinoza como educador.** Tradução do Coletivo GT Benedictus de Spinoza. Fortaleza: EdUECE, 2018. (Col. Argentum Nostrum).

REVISTA CONATUS: filosofia de Spinoza. Fortaleza: UECE, 2007- . Semestral. ISSN 1981-7517. Disponível: <https://revistas.uece.br/index.php/conatus/issue/archive>. Acesso em: 20 ago. 2020.

REICH, Wilhelm, **Psicologia de massas do fascismo.** Tradução de Maria da Graça M. Macedo, São Paulo: Editora Martins fontes, 2001.

SANTIAGO, Homero. O problema da superstição no espinosismo. In: da Rocha Fragoso, Reginaldo da Costa (Org). **Ética e Subjetividade.** Emanuel Angelo, Fortaleza: EdUECE, 2011. (Coleção *Argentum Nostrum*).

SANTIAGO, H. **Entre servidão e liberdade.** São Paulo: Editora Politeia, 2019.

SANTIAGO, H. **Espinosa e o cartesianismo.** São Paulo: Editorial Humanistas, 2004. (Estudos seiscentistas).

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).

SPINOZA. **Correspondência** (Cartas 2, 4, 12, 21, 32, 34 e 50). Trad. e org. de Marilena de Sousa Chauí. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 365-391. (Coleção Os Pensadores).

SPINOZA. **Correspondencia.** Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988.

SPINOZA. **Correspondencia.** Tradução e nota J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA. **Ética.** Tradução de Pierre François Moreu. Paris: Puf, 2020.

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

SPINOZA. **Ética.** Tradução e nota de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2024.

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

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

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

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

SPINOZA. **Opera Posthuma:** im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Carl Gebhardt (Org.). Heidelberg: Carl Winter, 1925. Republicada em 1972. Milano: Edição Eletrônica por Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.

SPINOZA. **Opera Posthuma:** quorum series post praefationem exhibetur. S.l. [Amsterdam]: s.n [Rieuwertsz]. Reedição da Opera Posthuma, Amsterdam, de 1677 com reprodução fotográfica integral. Editado por Pina Totaro, prefácio de Filippo Mignini. Macerata: Quodlibet de 2008.

SPINOZA. **Pensamentos Metafísicos, Tratado da Correção do Intelecto, Ética, Tratado Político e Correspondências.** Trad. de Marilena de Sousa Chauí. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

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

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

SPINOZA. **Tratado da emenda do intelecto.** Edição em latim e português. Tradução e notas introdutórias de Cristiano Novaes de Rezende. São Paulo: Editora Unicamp, 2015.

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

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

STERN, Ana Luiza Saramago. **A imaginação no poder: obediência política e servidão em Espinosa.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

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

TEIXEIRA, L. NICOLAU DE CUSA. Estudo dos quadros históricos em que se desenvolveu seu pensamento e análise dos livros I e II do "De Docta Ignorantia". **Revista de História,** São Paulo – SP, v.3, n. 7, p. 71-84, 1951.

YTOKAZU, Ericka Marie. **Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa.** Disponível em: www.teses.usp.br/teses/. Acesso em: 06/09/2022.