

OS GÊNEROS DE CONHECIMENTO

COMO VIA PARA A LIBERDADE NA

ÉTICA DE SPINOZA

Karine Vieira Miranda

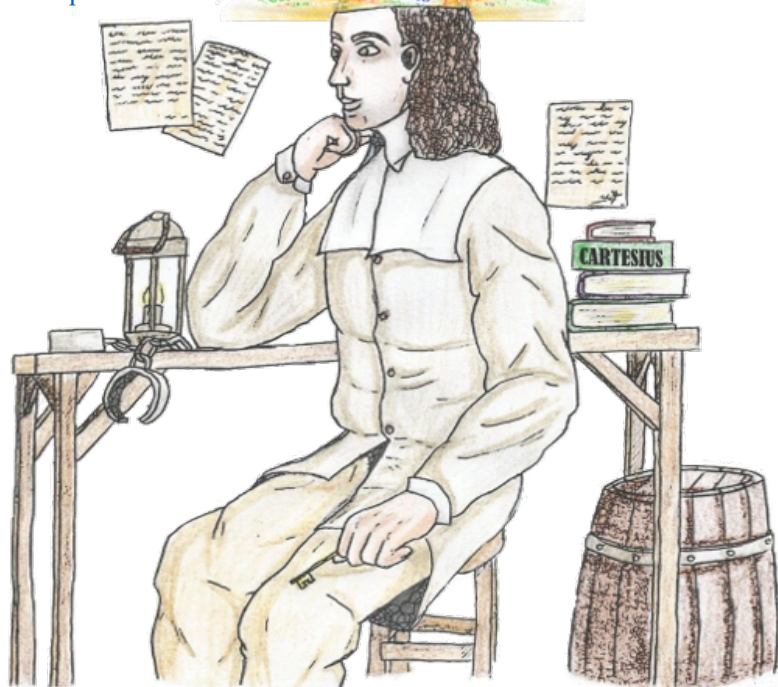
Prefácio

Daniel Santos da Silva

Organização

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso

João Emiliano Fortaleza de Aquino



Coleção
Argentum nostrum

Ed
UECE

**OS GÊNEROS DE CONHECIMENTO COMO VIA
PARA A LIBERDADE NA *ÉTICA* DE SPINOZA**



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

HILDEBRANDO DOS SANTOS SOARES

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS

EDITORA DA UECE - EdUECE

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFil - UECE

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL

Coleção
Argentum nostrum



EDITORES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

COORDENAÇÃO EDITORIAL

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

CONSELHO EDITORIAL

ALBERTO DIAS GADANHA
AYLTON BARBIERI DURÃO
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
ENÉIAS FORLIN
ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO
GUSTAVO BEZERRA DO NASCIMENTO COSTA
JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO
LOURENÇO LEITE †
LUIS ALEXANDRE DIAS DO CARMO
MANFREDO RAMOS
MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA
MARIA TERESINHA DE CASTRO CALLADO
MARLY CARVALHO SOARES
REGENALDO RODRIGUES DA COSTA
RUY DE CARVALHO RODRIGUES JÚNIOR

CONSELHO EDITORIAL

ANTÔNIO LUCIANO PONTES
EDUARDO DIATAHY BEZERRA DE MENEZES
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
FRANCISCO HORÁCIO SILVA FROTA
FRANCISCO JOSÊNIO CAMELO PARENTE
GISAFRAN NAZARENO MOTA JUCÁ
JOSÉ FERREIRA NUNES
LIDUINA FARIAS ALMEIDA DA COSTA
LUCILI GRANGEIRO CORTEZ
LUIZ CRUZ LIMA
MANFREDO RAMOS
MARCELO GURGEL CARLOS DA SILVA
MARCONY SILVA CUNHA
MARIA DO SOCORRO FERREIRA OSTERNE
MARIA SALETE BESSA JORGE
SILVIA MARIA NÓBREGA-THERRIEN

Coleção
Argentum nostruM

ORGANIZAÇÃO

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

**OS GÊNEROS DE CONHECIMENTO COMO VIA
PARA A LIBERDADE NA ÉTICA DE SPINOZA**

KARINE VIEIRA MIRANDA



1ª EDIÇÃO
FORTALEZA - 2024

**OS GÊNEROS DO CONHECIMENTO COMO VIA PARA A
LIBERDADE NA ÉTICA DE SPINOZA**

© 2024 *copyright* by Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, João Emiliano Fortaleza de Aquino e Karine Vieira Miranda.

O CONTEÚDO DESTES LIVROS, BEM COMO OS DADOS USADOS E SUA FIDELIDADE, SÃO DE RESPONSABILIDADE EXCLUSIVA DO AUTOR E/OU DOS ORGANIZADORES. O DOWNLOAD E O COMPARTILHAMENTO DA OBRA SÃO AUTORIZADOS DESDE QUE SEJAM ATRIBUÍDOS CRÉDITOS AO AUTOR (VIDA E OBRA), TRADUTOR E/OU AOS ORGANIZADORES. ALÉM DISSO, É VEDADA A ALTERAÇÃO DE QUALQUER FORMA E/OU UTILIZÁ-LA PARA FINS COMERCIAIS.

COORDENAÇÃO EDITORIAL (EdUECE)

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

EDITORES (ARGENTUM NOSTRUM)

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

CAPA, CONTRACAPA (DIAGRAMAÇÃO E IMAGENS)

DANIELA RIBEIRO ALVES

RUBEN DAVID MIRANDA MACIEL †

EDITORIAÇÃO

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO DE TEXTO

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

Karine Vieira Miranda

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

M672g Miranda, Karine Vieira

Os gêneros de conhecimento como via para a liberdade na *Ética* de Spinoza/ Karine Vieira Miranda. Organizadores: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e João Emiliano Fortaleza de Aquino. – Fortaleza: EdUECE, 2024.

E-book. 166 p. : (Coleção *Argentum Nostrum*)

ISBN: 978-85-7826-914-2

1. Filosofia holandesa. 2. *Ética*. I. Fragoso, Emanuel Angelo da Rocha II. Aquino, João Emiliano Fortaleza de.

CDD 199-492

ELABORADA POR LUCÉLIA MARA DE SOUZA SERRA - CRB 3ª REGIÃO-886

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – EdUECE

Av. Dr. Silas Munguba, 1700 – Campus do Itaperi – Reitoria – Fortaleza – Ceará

CEP: 60714-903 – Tel: (085) 3101-9893

www.uece.br/eduece – E-mail: eduece@uece.br

EDITORA FILIADA À



Dedico este livro aos meus sustentáculos, sem os quais eu nada seria: Deus, Ruben Davi (in memoriam), Daniela Ribeiro, Vovó Maria, Mamãe Sônia e Sara Hellen.

“A verdadeira felicidade e beatitude do indivíduo consiste unicamente na fruição do bem e não, como é evidente, na glória de ser o único a fruir quando os outros dele carecem; quem se julga mais feliz só porque é o único que está bem, ou porque é mais feliz e mais afortunado que os outros, ignora a verdadeira felicidade e a beatitude” (TTP3, 44).

Benedictus de Spinoza

SUMÁRIO

11	ABREVIATURAS
13	PREFÁCIO
21	INTRODUÇÃO
33	1 Os GÊNEROS DE CONHECIMENTO: DEFINIÇÕES, CARACTERÍSTICAS E RELAÇÕES FUNDAMENTAIS PARA COMPREENDÊ-LOS
34	1.1 MORAL E ÉTICA
37	1.2 RACIONALISMO ABSOLUTO
41	1.3 O MÉTODO DE DESCARTES E O MÉTODO DE SPINOZA
46	1.4 DEUS: DEFINIÇÃO, NATUREZA E PROPRIEDADES
56	1.5 ATRIBUTOS PENSAMENTO E ATRIBUTO EXTENSÃO E SUAS ATIVIDADES
60	1.6 CORPO: MODO FINITO
62	1.7 A MENTE [MODO FINITO] E A EPISTEMOLOGIA EM SPINOZA
65	1.7.1 TEORIA DAS IDEIAS GERAIS
67	1.7.2 PRIMEIRO GÊNERO DE CONHECIMENTO
72	1.7.3 SEGUNDO GÊNERO DE CONHECIMENTO: IDEIAS ADEQUADAS
75	1.7.4 TERCEIRO GÊNERO DE CONHECIMENTO
79	2 SERVIDÃO: CONCEITOS, CARACTERÍSTICAS E RELAÇÕES FUNDAMENTAIS PARA COMPREENDÊ-LA
80	2.1 RELAÇÃO ENTRE CORPO E MENTE
85	2.2 O HOMEM [MODO FINITO]
88	2.3 CAUSA ADEQUADA, CAUSA INADEQUADA E A ORIGEM DOS AFETOS
90	2.4 <i>CONATUS</i> , AFETOS PRIMÁRIOS E SECUNDÁRIOS

98	2.5 A SERVIDÃO HUMANA
105	2.5.1 A RELIGIÃO E SEUS IMPACTOS AO LONGO DOS TEMPOS: CONFLITOS ENTRE RAZÃO E FÉ
109	2.5.2 CONSIDERAÇÕES SOBRE ALGUMAS CORRESPONDÊNCIAS
112	2.6 A LIBERDADE
117	3 Os GÊNEROS DO CONHECIMENTO COMO VIA PARA A LIBERDADE
118	3.1 A CRÍTICA DE SPINOZA AOS PARADIGMAS: PERFEIÇÃO E IMPERFEIÇÃO, BEM E MAL
121	3.2 LIBERDADE ABSOLUTA
122	3.3 O DIREITO NATURAL E AS LEIS
131	3.4 LIBERDADE POLÍTICA
142	3.5 LIBERDADE ÉTICA
153	CONCLUSÃO
159	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREVIATURAS

CG	<i>COMPENDIUM GRAMMATICES LINGVAE HEBRAE (COMPÊNDIO DE GRAMÁTICA DE LÍNGUA HEBRAICA).</i>
CM	<i>APPENDIX, CONTINENS COGITATA METAPHYSICA (PENSAMENTOS METAFÍSICOS).</i>
E	<i>ETHICA ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA (ÉTICA DEMONSTRADA SEGUNDO A ORDEM GEOMÉTRICA).</i>
AD	<i>AFFECTUM DEFINITIONES (DEFINIÇÃO DOS AFETOS)</i>
Ap	<i>APPENDIX (APÊNDICE)</i>
AX	<i>AXIOMATA (AXIOMA)</i>
C	<i>COROLARIUM (COROLÁRIO)</i>
D	<i>DEMONSTRATIO (DEMONSTRAÇÃO)</i>
Def	<i>DEFINITIONES (DEFINIÇÃO)</i>
Ex	<i>EXPLICATIO (EXPLICAÇÃO)</i>
L	<i>LEMMA (LEMA)</i>
P	<i>PROPOSITIONES (PROPOSIÇÃO)</i>
Post	<i>POSTULATA (POSTULADO)</i>
Pref	<i>PRAEFATIO (PREFÁCIO)</i>
S	<i>SCHOLIUM (ESCÓLIO)</i>
Ep	<i>EPISTOLAE (CORRESPONDÊNCIA).</i>
KV	<i>KORTE VERHANDELING VAN GOD, DE MENSCH EM DESZELFS WELSTAND (BREVE TRATADO DE DEUS, DO HOMEM E DO SEU BEM-ESTAR).</i>
PPC	<i>RENATI DES CARTES PRINCIPIORUM PHILOSOPHIAE (PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA CARTESIANA).</i>
SO	<i>SPINOZA OPERA, IM AUFTRAG DER HEIDELBERGER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN HERAUSGEGEBEN VON CARL GEBHARDT.</i>
TIE	<i>TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE (TRATADO DA EMENDA DO INTELLECTO).</i>
TP	<i>TRACTATUS POLITICUS (TRATADO POLÍTICO)</i>
TTP	<i>TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS (TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO).</i>

PREFÁCIO

Daniel Santos da Silva

“[...] tudo o que é precioso é tão difícil quanto raro”.
Espinosa

O pensamento de Espinosa nunca desapareceu desde que sua primeira obra foi publicada, porém foi, sim, sufocado e tornado alvo dos mais variados – e muitas vezes desesperados – ataques. Assim, sua história é de altos e baixos, distanciamentos e retomadas, e seria difícil afirmar que alguma época posterior pudesse ter passado imune a suas ressonâncias – mas além de incomensurável, tais efeitos de épocas mais demonstram a ansiedade de comentadores e intérpretes do que a sua complexidade, tanto do pensamento como das épocas. Arrisco afirmar, apesar das nuances que gentilmente me deixarão desprezar, que as últimas décadas têm trazido uma maior proximidade a esse pensamento, na academia e fora dela.

Na academia, que é o campo sobre o qual aqui nos movimentamos, juntamente a um grande fôlego tomado em relação à interpretação da obra de Espinosa, muitas traduções simples e críticas foram feitas, e no Brasil temos nos últimos anos, especialmente de traduções, uma safra considerável. Mais relevante, em certos aspectos, é que a proliferação em português brasileiro de obras de Espinosa parece acompanhar uma demanda, uma crescente apropriação de seu pensamento por inúmeros novos autores, não somente da área

estritamente filosófica, mas me refiro a pensamentos sobre pedagogia, psicologia e psicanálise, direito, educação física e ecologia, pelo menos.

Através desses encontros, fluxos sempre renovados de ideias surgem e dão ensejo a ainda outros tantos diálogos, num círculo em geral virtuoso. É compartilhando experiências com várias expressões desses fluxos que o livro de Karine vem à tona, não apenas por ela estar inserida nessa grande rede de intérpretes da filosofia de Espinosa, mas também por ser sua própria escrita fluxo de processos de libertação. O foco, aqui no caso a teoria do conhecimento e sua relação com a liberdade humana, não se perde, e mostra a cada página mais vitalidade. São diálogos complicados e complexos, claro, que se instauram quando a teoria do conhecimento de Espinosa é discutida em suas nuances – para mim, sem problemas posso afirmar que é o campo mais árduo dessa filosofia -, mas a autora tem sempre em vistas a liberdade humana, em sua fundamentação ontológica e especialmente gnosiológica. Rigorosa conceitualmente, a escrita de Karine vai gradualmente se tornando mais à vontade, como se a cada página ela sentisse sua proximidade com o tema tratado. Ao introduzir e desenvolver os gêneros de conhecimento, a escrita torna-se mais clara justamente por ser o foco, o meio essencial pelo qual o conceito de liberdade humana em Espinosa surge e se mantém como potência imanente às ações dos homens (na medida em que estas expressam parte da atividade divina).

As análises deste livro, concebido como uma dissertação de mestrado, são úteis aos estudos contemporâneos da filosofia de Espinosa por serem a justa medida entre a objetividade que é inerente à forma introdutória e a complexidade exigida pela atividade interpretativa. Os autores com quem discute

são fundamentais a qualquer bibliografia a respeito da relação entre conhecimento e liberdade na obra do filósofo holandês, e suas presenças apoiam um trajeto que a autora mesma propõe. O trajeto é assim mesmo claro, acompanha com proximidade os passos de Espinosa na *Ética*, contudo quanto mais a teoria do conhecimento se aprofunda, mais as outras obras de Espinosa vão dando as caras, mostrando sem demoras que toda a filosofia do autor, mesmo quando soa mais abstrata, é uma pergunta pela liberdade humana, ou mais, um processo de busca dessa liberdade.

Assim sendo, dois movimentos se conectam constantemente no livro de Karine, quais sejam, aquele que acompanha a *Ética* e detalha as diretrizes necessárias para a compreensão do campo cognitivo tal como Espinosa o concebe; e o outro, ainda complexo em si, pois contém muitas expressões, aquele que conecta a realidade do conhecimento concebida pelo autor (em suas diversas obras) e as posições filosófico-políticas tanto do *Tratado teológico-político* como do *Tratado político*. Juntamente às perspectivas cognitivas e éticas são apresentadas as relações que constituem a servidão religiosa – o que implica um estudo sobre as concepções espinosanas a respeito da interpretação das Escrituras e suas consequências no campo político. Pela extensão e abordagem do trabalho, a autora é levada a sobrepor tais conexões em um discurso contínuo – o que considero mais interessante, levando em conta a circunscrição do tema e as portas que ele abre. Que o próprio trabalho abre, enfim.

Por exemplo, ao consolidar conceitualmente duas vertentes – do ponto de vista da interpretação da obra do filósofo – para a liberdade, a ética e a política (sem contar com a liberdade absoluta, restrita a Deus),

Karine não deixa de apontar a simultaneidade, na prática humana, de ambas as vertentes, já que o homem sempre vive entre outros homens e os gêneros de conhecimento podem agir conjuntamente na atividade humana – a liberdade, concordo plenamente com a autora, consiste exatamente na capacidade da mente de exercer sua potência de maneira plural, enlaçando todos os gêneros de conhecimento. A sutileza das reflexões e das interpretações aqui expostas está nesse enlace, em minha opinião, e isso obriga a autora a perseguir temas que desafiam os comentadores fortemente, como o terceiro gênero de conhecimento.

Entretanto, antes de tratar do terceiro gênero de conhecimento, ou ciência intuitiva, preciso ressaltar outra qualidade que está presente em todo o trajeto: o valor atribuído à imaginação, logo, ao corpo. Atribuir valor, no caso, significa – a própria filosofia de Espinosa nos dificulta a atribuição aleatória de valores às coisas e às palavras, mesmo as suas – *reconhecer e fundamentar* o lugar do corpo em relação à grande conexão de ideias que é a mente humana e o conhecimento que dela provém. Se há uma tese implícita que coordena o trabalho, creio ser a de que a potência de agir do corpo é a potência de pensar e conhecer da mente; Karine parte então pra uma análise minuciosa de qual é a relação, polêmica filosófica antiga, entre o corpo e a mente, compreendendo em sua dissertação toda a originalidade que Espinosa traz ao tema. A imaginação não pode e não some do discurso quando se adentra no terreno do conhecimento adequado: fonte de ideias inadequadas, a imaginação não é uma potência contrária à razão ou à ciência intuitiva, pois é uma *potência*, ou seja, antes de tudo, é uma expressão do *conatus* de um indivíduo ou de uma coletividade, é afirmação de ser.

Karine recolhe em seu texto, até o fim, esse valor e o conecta ao tema da liberdade humana em sua plenitude (ética e política), fundada na razão e na intuição. Aqui retornamos ao dito acima, à dificuldade do tema da ciência intuitiva. Ela o enfrenta, e o faz de uma forma impressionante – considerando, repetimos, a abordagem possível a uma dissertação de mestrado, seu espaço e seu tempo. Explicando e citando Espinosa, ela logra definir e dar vida e movimento à ciência intuitiva – e, claro, à razão -, tema árduo, mas essencial à liberdade. Enquanto ser finito, modo da substância, o homem é necessariamente parte do todo e por ele afetado, de diversas maneiras; sua vida livre, por isso, não pode ser pensada senão como um processo de auto compreensão e compreensão do todo, conhecimentos que formalmente não se distinguem, já que se compreender como parte do todo envolve no homem um aumento na capacidade de agir e de pensar, logo, de moderar seus afetos. Vejam, moderar, não anulá-los, criticá-los ou ainda rir deles. As páginas que desenvolvem o conhecimento adequado trazem ao leitor esse entendimento, essa conexão fundamental pressuposta na inteligibilidade do agir livre humano.

As dificuldades inerentes a esse processo também não são encobertas neste livro. São expostas e igualmente trazem o conhecimento imaginativo como marca. Como marca de servidão e de dominação. Outros caminhos seriam possíveis, confesso, sem que Karine abordasse a concretude da liberdade humana em seu campo político. O trabalho seria menos rico, mas talvez mais acessível. Contudo, menos rico. E não seria um trabalho que de fato abordaria a liberdade humana. Quem sabe não quero dizer senão que as dificuldades que a filosofia de Espinosa tem estão aqui refletidas, na escrita e na interpretação. Sinto, porém, que os escritos

de filosofia que não transparecem suas dificuldades antes forjam uma clareza interpretativa que dificilmente é parceira dessa atividade. Esta dissertação não foge às dificuldades, e, além disso, não se limita a apontá-las e refleti-las, também as encara. Temos, pois, um sério trabalho de interpretação aqui, de um tema difícil, a relação entre os gêneros de conhecimento e a liberdade humana na filosofia de Espinosa.

A dificuldade, por outro lado, é uma faceta do comprometimento de quem escreveu este trabalho. Não preciso me ater ao conhecimento que tenho, no âmbito pessoal, da trajetória que ela construiu e ainda constrói, posso afirmar que a obra fala por si e por mim. Com efeito, se há pouco disse que a escrita mesma da autora é perpassada por fluxos de liberação – que há de continuar por uma vida inteira -, quis referir-me ao sentimento que temos, ao ler, de que ela se reencontra aqui consigo mesma enquanto questionadora e enquanto alguém que tem uma real preocupação com a liberdade humana, sua e dos outros. A evidência disso é a ênfase dada ao coletivo – ao político – e à certeza produzida pela filosofia de Espinosa de que a libertação individual é uma luta conjunta pela libertação dos outros. Como pensadora, não só de Espinosa mas de filosofia, Karine reclama para si a “responsabilidade” de compreender a verdadeira liberdade e sua concretude; ou seja, não se trata estrita ou principalmente de uma responsabilidade, mas de um desejo de liberdade e de compreensão, o que implica, agora sim em conjunção com a filosofia de Espinosa, a certeza de que ninguém é livre sozinho, de que a luta pela liberdade sempre remete à conexão com o todo que nos cerca.

Para concluirmos, agradecemos a oportunidade de ler este trabalho e, de certa forma, apresentá-lo.

Tomo-o como uma parte de um grande complexo que nunca deixa de operar na filosofia, mesmo na acadêmica, e que se dirige aos problemas e questionamentos sobre a realidade concreta humana e suas vias de emancipação. Emancipação do medo, principalmente, mas de todos os afetos tristes que em geral funcionam como base de sustentação de valores teológico-políticos que insistem em permanecer e se renovar, mantendo a servidão de muitos em troca do privilégio de poucos. Se as fontes de dominação se renovam, as de resistência também.

INTRODUÇÃO

Em meio ao conflito entre dogmáticos e céticos, encontra-se o filósofo neerlandês¹ Benedictus de Spinoza², afirmando que a razão não está subordinada à fé e que é possível conhecer. Em sua obra magna, completa madura e final para a exposição da filosofia spinozana, que também será a obra central de investigação deste livro, *Ética Demonstrada Segundo a Ordem Geométrica (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata)*³, o conhecimento é dividido em três gêneros: imaginação, razão e ciência intuitiva. É deveras importante salientar que é a *Ética* a obra spinozana completa, madura e final.

Estes gêneros de conhecimento são uma via para que o homem se torne livre? Em Spinoza, o conhecimento conduz o homem à liberdade, embora a liberdade humana seja apenas parcial, relativa, não-plena, sendo a liberdade absoluta exclusiva de Deus

1 Spinoza nasceu em Amsterdã, capital da Holanda, uma das províncias do Reino dos Países Baixos.

2 Para o nome do filósofo será utilizado no decorrer deste texto a grafia latina Benedictus de Spinoza, ou somente Spinoza, tanto no corpo do texto como na referência final. Esta escolha se dá em virtude de o autor, após ter sido excomungado pela Comunidade Judaica de Amsterdã, passar a assinar seu nome em latim, supondo-se assim uma preferência, aliando-se a isso o fato de suas obras terem sido escritas neste idioma. Porém, o nome do filósofo com outra grafia será preservado em caso de citações diretas ou referências em notas de rodapé, respeitando a grafia adotada pelo autor referenciado.

3 SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

[Substância]. Os homens podem ser, portanto, servos ou livres. Obviamente, o conhecimento e a liberdade são uma preocupação constante na história da filosofia, mas, em Spinoza, encontram um olhar inédito, despreendido dos dogmas e do ceticismo.

E é na *Ética* que Spinoza vai da teoria à prática, do conceito à ação, do percurso dele mesmo e do dos homens, na busca pela verdade e pela liberdade que esta traz consigo, partindo de Deus, percorrendo conceitualmente a mente, o corpo, a servidão e encerrando sua obra cíclica tratando da liberdade, atingindo “[...] os fundamentos da metafísica, da antropologia, da ética [...]” (ROCHA, 2009, p. 9)⁴, fundando-as novamente sob outras bases, expondo uma metafísica, antropologia, uma ética, uma ontologia e uma epistemologia spinozana, apresentando sua síntese metódica da realidade e validando sua teoria dos modos de percepção. Faz-se necessário percorrer toda a obra, já que ela possui, em cada uma de suas partes, definições, explicações, axiomas, proposições, lemas, postulados, demonstrações, escólios e corolários que se completam, onde o próprio autor faz constantemente as conexões entre as partes. A obra é dividida em cinco partes, onde na primeira ele inicia com a apresentação de sua ontologia, tratando de Deus ou Natureza [*De Deo*], descrevendo-o, explicando as propriedades e a natureza do ente absolutamente infinito; na segunda ele expõe sua antropologia, falando do homem, da origem e da natureza da mente [*De Natura et Origine Mentis*], e o que é a ideia do corpo; na terceira ele apresenta sua teoria sobre a origem dos afetos [*De Origine et Natura Affectuum*]; na quarta ele trata da servidão humana e da relação dela com os afetos, bem como do poder

4 ROCHA, Mauricio. Prefácio. In: MERÇON, Juliana. **Aprendizado Ético-Afetivo**: uma leitura spinozana da educação. Campinas: Alínea, 2009, p. 9-18.

da razão sobre os afetos [*De Servitude Humana seu de Affectuum Viribus*] e, por fim, na quinta parte, discorre sobre a liberdade humana [*De Potentia Intellectus seu de Libertate Humana*].

Esta liberdade que encerra a grande obra de Spinoza é aquilo que ele também persegue para si, para seus escritos e para quem conseguir alcançar com sua filosofia. Sua biografia, que não será exposta aqui detalhadamente, mas apenas pontualmente, tendo em vista que se trata de um filósofo bastante conhecido, denota a importância da razão no caráter de um homem que, quanto mais conhece, mais sabe que tem muito a ser conhecido.

Seu espírito reflexivo não se deixaria calar diante de tantas demonstrações de intolerância, alienação e falta de laicidade em seu tempo e no tempo que o antecede. Ainda garoto, acompanhou todo o processo de excomunhão, humilhação e suicídio de Uriel da Costa, judeu formado em Direito e Filosofia em Portugal, tendo ido para a Holanda na tentativa de poder praticar livremente o judaísmo. Tudo o que Uriel da Costa viveu na Holanda deu-se em virtude de suas críticas aos talmudistas ortodoxos, defensores da Lei Oral. Estes disputavam o poder com os racionalistas heterodoxos, defensores da interpretação da Lei Escrita.

Spinoza testemunha a intolerância e vê ela atingi-lo também. Involuntariamente, angaria para si inimizade com os principais segmentos religiosos: judeus, protestantes e católicos. Ele vê sobre si o peso da opressão de seu tempo, perspicuamente identificado através da análise de diversos documentos e instrumentos históricos, bem como a partir de algumas considerações do próprio Spinoza. Como exemplo citemos aqui o que ele adverte ao concluir o *Breve Tratado de Deus, do Homem*

e do seu Bem-estar⁵, de que “uma coisa não deixa de ser verdadeira só porque muitos não a admitem. E como não desconheceis a disposição do século em que vivemos, rogo-vos encarecidamente que sejais cuidadosos na comunicação dessas coisas a outros” (KVII/26/10).

Spinoza é excomungado⁶ pela Sinagoga de Amsterdã em 1656, com apenas 24 anos de idade e, perseguido por esta, especialmente representada por seu antigo mestre rabino, Saul Levi Morteira, findando com sua condenação pelos magistrados de Amsterdã ao exílio. Parte para um vilarejo chamado Rijinsburg, passando a ganhar a vida como polidor de lentes ópticas⁷, “[...] de lunetas astronômicas” (MÉCHOULAN, 1992, p. 135)⁸. Será que, ao escolher a essa nova função, não estaria já aí explicitando seu pensamento sobre a possibilidade de se perceber o mundo através de lentes, onde algumas permitem alcançar mais perto e outras mais longe? Seria a imaginação um tipo de lente que não possui grande alcance, ao contrário da razão e da ciência intuitiva? Isso remete de alguma maneira aos gêneros de conhecimento que serão trabalhados mais adiante.

O polidor de lentes foi oprimido, excomungado, banido do convívio com a comunidade com a qual

5 SPINOZA, Benedictus de. **Breve Tratado de Deus, do Homem e do seu Bem-estar**. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

6 *O herem de Spinoza se dá no mesmo ano do segundo herem do médico Juan de Prado e do poeta Daniel Ribera, que da primeira vez haviam se retratado, o que não fizeram nesta segunda vez* (CHAUI, 1995, p. 19-20).

7 O pai de Spinoza o iniciou “[...] tanto no comércio quanto no aprendizado de uma arte manual (polir lentes) de acordo com o costume judaico”. Este duplo aprendizado se desenrolou de 1639 a 1655. (CHAUI, 1995, p. 15-33).

8 MÉCHOULAN, Henry. **Dinheiro e Liberdade**: Amsterdam no tempo de Spinoza. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

convivera desde a infância, foi exilado e até sofreu uma tentativa de assassinato. Além disto, em 1674, não bastasse tudo que os judeus o fizeram, foi censurado pelos cristãos, tendo o Sínodo calvinista orientado e exigido dos Estados Gerais da Holanda “[...] um édito proibindo a impressão e divulgação do *Tratado Teológico-Político*⁹, já condenado na Alemanha¹⁰”, no que obtiveram êxito. A censura continuou e atingiu sua obra póstuma, “[...] publicada por seus amigos Jarig Jelles e Luiz Meyer¹¹”, tendo a sua divulgação sido proibida na Holanda, em 1678 (CHAUI, 1995, p. 7-8)¹².

O oprimido não criou uma filosofia opressora, defensora de nenhuma verdade absoluta, mas apenas expôs o seu pensar de forma precisa, de modo que o leitor de seus escritos possa, por si só, racionalmente, interpretar e usufruir do saber filosófico, não revelado. Ainda, o oprimido jamais seguiu o exemplo dos judeus de Amsterdã, que chegam a Holanda banidos ou fugidos de outros países, e lá, na primeira oportunidade, tornam-se opressores.

Vale destacar que, apesar de ser a *Ética* o nosso arcabouço teórico, é imprescindível o uso das demais obras do filósofo como suporte, fazendo sempre que necessária, a relação delas com o tema principal deste livro, bem como é preciso o aprofundamento de leitura de obras que retratem a Holanda no tempo de Spinoza,

9 Spinoza, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Paidéia).

10 Esta condenação na Alemanha não foi algo provisório, já que “na Alemanha do século XIII refutar Spinoza é uma exigência para a obtenção do título de teólogo” (ROCHA, 2009, p. 10).

11 O prenome de Meyer possui algumas variações: Luiz, Luis ou Lodewijk.

12 CHAUI. Marilena de Souza. **Espinosa**: uma filosofia da liberdade. São Paulo: Moderna, 1995.

com todas as nuances que, de alguma forma, findam por influenciar seus pensamentos e seus posicionamentos. É tão claro que a maneira como as coisas acontecem na Holanda tem impacto direto em seu pensamento que, no *Tratado Teológico-Político (Tractatus Theologico-Politicus)*¹³, obra publicada anonimamente em 1670, Spinoza ironiza a liberdade dizendo: “E já que nos coube em sorte essa rara felicidade de viver numa Republica, onde se concede, a cada um, inteira liberdade de pensar e de honrar a Deus como lhe aprouver e onde não há nada mais estimado nem mais agradável do que a liberdade [...]” (TTPPref, 7).

Esta liberdade de pensar é a liberdade do homem em ser causa adequada, conduzindo seus próprios desejos, afetos (*affectus*), ideias e ações. Sobre a importância deste tratado para o seu tempo, Nadler (2013, p. 11-12)¹⁴ afirma que

[...] o livro preparou o terreno para o subsequente pensamento liberal, secular e democrático, o debate em torno dele expôs profundas tensões num mundo que aparentemente havia se recuperado de mais de um século de beligerâncias religiosas atroz.

Obviamente que, antes de Spinoza se tornar o grande filósofo autor da *Ética*, foi um assíduo leitor, sempre na busca pelo conhecimento. Leu desde os filósofos antigos até os seus contemporâneos. Não poderia construir sua filosofia do nada e é perfeitamente compreensível que ele, assim como todos os outros filósofos, tenha sofrido inúmeras influências a partir do que leu. O que o torna diferente de muitos é o fato

13 Escrito entre 1665 e 1670.

14 NADLER, Steven. **Um Livro Forjado no Inferno:** o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular. Tradução de Alexandre Morales. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

de não se limitar a ser um mero leitor, ousando ir além das influências, tornando-se brilhantemente inovador, sabendo desafiar a tradição filosófica e teológica, mesmo talvez não sendo esta a sua real intenção.

Spinoza lera, dentre outros, Aristóteles, Euclides¹⁵, Epicuro, Cícero, Giordano Bruno, Galileu Galilei¹⁶, Maquiavel, René Descartes, Francis Bacon, Johannes Kepler e Thomas Hobbes. Três destes, seus contemporâneos, a saber, Galileu, Descartes e Hobbes, também tiveram suas obras “[...] condenadas como perigosas para a ordem estabelecida” (CHAUI, 1995, p. 8-9). Neste livro, em algumas oportunidades, serão elencadas questões levantadas por estes, tanto aquelas que influenciaram Spinoza, quanto as que ele refuta.

A filosofia spinozana não apresenta apenas um sistema teórico, mas inspira e incita a busca pela verdade e pela liberdade de filosofar, tendo preservado tanto ambas que recusou uma cátedra em Heidelberg, temendo comprometer a segunda, o que o impediria de continuar sua busca pela primeira. Com isto, é impossível ser indiferente à filosofia de Spinoza pois, inevitavelmente, ela desperta a insatisfação de alguns, mas também a admiração de outros. Assim, influencia diversos pensadores de grande

15 Euclides, que também inspira Spinoza a sujeitar sua filosofia ao rigor da matemática, em sua obra *Elementos de Geometria*, lança mão do método sintético, ordenando suas afirmações em definições, postulados, axiomas, proposições e lemas.

16 Galileu Galilei foi o principal representante do Renascimento Científico. Segundo ele, a Bíblia tem em si a verdade revelada aos profetas, mas não a verdade científica. Ela costuma ser mal interpretada, em virtude do significado ser percebido de maneira literal, quando os profetas se detiveram a utilizar mais a linguagem figurada. Assim como Spinoza, Galileu afirma que quando há divergência entre a Bíblia e a natureza, deve-se confiar na natureza, que é estudada de maneira científica, enquanto a Bíblia tem o risco de ser mal interpretada. Portanto, a observação científica é seguramente mais verdadeira que a interpretação da Bíblia.

envergadura, tais como Giambattista Vico¹⁷, Sigmund Freud, Immanuel Kant, Karl Marx e Friedrich Nietzsche. Sobre esta influência de Spinoza, Merçon (2009, p. 25)¹⁸ nos afirma que seu “[...] conceito de imanência, [...] não apenas escandalizou muitos de seus contemporâneos como também orientou, nos dois séculos que seguiram a publicação da *Ética*, discussões não menos inflamadas sobre o lugar de sua filosofia”.

Para uma imersão a esta filosofia spinozana tão polêmicas, nos séculos XX e XXI há um leque imenso de comentadores, spinozistas e spinozanos¹⁹, que só enriquecem, seja com a crítica ou com o elogio, o debate acerca da filosofia e de sua importância. Dentre os grandes estudiosos, intérpretes ou comentadores do pensamento de Spinoza faz-se necessário ler e, sempre que possível, referenciar nomes do porte de Alexandre Matheron, André Tosel, Antonio Negri, Bernard Rousset, Chantal Jaquet, Étienne Balibar, Filippo Mignini, Gilles Deleuze, Lívio Teixeira, Marilena Chauí, Martial Gueroult, Paolo Cristofolini, Pierre-François Moreau,

17 “Quando Vico se refere explicitamente ao seu método como sendo geométrico [...], há ressonâncias de Descartes e outros filósofos do século XVII. Espinosa, por exemplo, descrevera o tratado sobre ética como ‘demonstrado geometricamente’”. FIKER, Raul. **Vico**: o precursor. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1994, p. 41. (Coleção Logos)

18 MERÇON, Juliana. **Aprendizado Ético-Afetivo**: uma leitura spinozana da educação. Campinas: Alínea, 2009.

19 Marilena Chauí diz que “‘espinosismo’ e ‘espinosista’ tornaram-se palavras acusatórias” (CHAUI, 1995, p. 9). Ela faz distinção entre Espinosismo ou Espinosista e Espinosano, sendo o primeiro empregado por ela para designar as críticas nada benevolentes destinadas às obras de Spinoza, as referências pejorativas que autores dirigem a outros acusando-os de pactuar com o pensamento de Spinoza e a qualificação das obras de Spinoza como doutrina, enquanto o segundo seria utilizado para indicar o próprio pensamento de Spinoza ou um olhar benevolente sobre ele. CHAUI. Marilena de Souza. **A Nervura do Real**: imanência e liberdade em Spinoza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 21, nota.

Pierre Macherey, Victor Delbos, dentre outros. Destes comentadores, foi feita a leitura e, não apenas isso. Sempre que necessário, foi feita a citação, donde se demonstra o olhar deles sobre a filosofia de Spinoza. Na contemporaneidade, mesmo pesquisadores de outras áreas interessam-se pela filosofia spinozana e debruçam-se sobre ela buscando “elementos para pensar o mundo contemporâneo” (ROCHA, 2009, p. 13).

O primeiro capítulo deste livro busca responder questões concernentes a ontologia de Spinoza, onde serão priorizadas as partes I e II da *Ética*: O que é tudo que está no mundo? Por que é preciso compreender o que está no mundo, para compreender o conhecimento e para compreender para onde o conhecimento conduz o homem? O que são os gêneros de conhecimento para Spinoza? Estas são as perguntas centrais a serem respondidas. Nele é apresentado como assunto central a definição e a caracterização dos três gêneros de conhecimento, não sendo possível deixar de mencionar considerações relevantes acerca de algumas outras questões que constituem o sistema ético-filosófico de Spinoza, partindo da dicotomia entre ética e moral, chegando ao racionalismo e empirismo, expondo considerações acerca do método de Descartes e Spinoza. Não podemos, tampouco, deixar de fazer a exposição da definição de Deus, sua natureza e suas propriedades, Deus que é o todo, com as explicações que convêm para a compreensão clara dos gêneros de conhecimento e cada uma de suas nuances. Ter a compreensão, por exemplo, do corpo e da mente é etapa fundamental no caminho rumo à liberdade. Também são realizadas: a apresentação da teoria das ideias gerais, que são fundamentais para a clara compreensão dos gêneros de conhecimento; a exposição da conceituação da

imaginação, da razão e da ciência intuitiva segundo o pensamento de Spinoza; a explicação de como o primeiro gênero do conhecimento é o único capaz de produzir ideias falsas; o esclarecimento de como essas ideias são produzidas e de que elas consistem; a explanação sobre a importância da imaginação, dentre outras.

O que é o homem e o que o constitui? Como a religião tem contribuído, historicamente, na manutenção do estado de servidão? O que são servidão e liberdade? Estas são algumas das demandas do segundo capítulo, onde é exibida a caracterização da servidão, bem como é feita uma introdução conceitual da liberdade, sendo esta esmiuçada no capítulo seguinte. São então priorizadas as partes III, IV e V da *Ética*, apresentando-se inicialmente considerações sobre a relação entre o corpo e a mente, sobre o homem, sobre causa adequada, causa inadequada, sobre a origem dos afetos, sobre o conatus, sobre os afetos primários e secundários. Sem estar de posse destes conceitos, é inviável compreender a servidão humana e, conseqüentemente, compreender a liberdade. São também realizadas: uma exposição sobre a religião e suas transformações entre o período medieval e a modernidade, uma explanação sobre a superstição e o medo no prefácio do Tratado Teológico-Político e, por fim, a apresentação de considerações acerca de algumas correspondências.

É o conhecimento a única via pelo qual o homem pode tornar-se livre? Como o homem pode superar a servidão da própria mente e tornar-se livre? Como se dá a mudança de estado, da imaginação à razão, da razão à ciência intuitiva? Como os gêneros de conhecimento se relacionam com a liberdade? Estas são questões que pretendem ser respondidas no decorrer, especialmente, do terceiro e último capítulo, onde é feita a narrativa

da resposta ao problema da liberdade e dos gêneros de conhecimento como via para que o homem se torne livre. É então feita a exposição da liberdade de Deus [liberdade absoluta, divina], bem como de duas instâncias da liberdade humana: a política e a ética. Embora o problema principal aqui exposto gire em torno da liberdade ontológica [ética] dos modos finitos, não é possível falar dela sem falar da liberdade política e da liberdade de Deus.

Tudo que será exposto é resultado de uma busca pessoal pela filosofia em sua essência, pelo amor pelo saber, por afastar-se do que Spinoza chama de “[...] refúgio da ignorância” (E1Ap)20, seguindo um percurso que abandone a servidão e alcance a liberdade.

Ora, tem aumentado, dia após dia, o interesse das pessoas em compreender a filosofia, que durante décadas foi banida do currículo escolar da educação básica e foi desvalorizada dentro das universidades. O filósofo foi injustamente rotulado e estigmatizado pelo vulgo, e ainda o é, como alguém que não respeita limites, que vive uma liberdade desenfreada e incomoda aos demais, que representa uma ameaça para a religião. Ao contrário, a filosofia, os filósofos de modo geral e, especialmente, o filósofo em questão, Spinoza, cumprem seu papel ético, trazendo a reflexão sobre diversos temas relevantes para o indivíduo, e não somente no âmbito individual, mas também no coletivo. O conhecimento, a servidão e a liberdade, se não estiverem entre os temas mais importantes, e devem estar, estarão certamente entre os mais polêmicos e controversos. Conhecer é dizer não para a servidão e ousar ser livre. Ouse!

20 Para as citações da *Ética* em língua portuguesa serão utilizadas principalmente a tradução de Tomaz Tadeu, com consultas pontuais à edição bilíngue latim / língua portuguesa, traduzida pelo Grupo de Estudos Espinosanos, da UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO.

1 OS GÊNEROS DE CONHECIMENTO: Definições, Características e Relações Fundamentais para Compreendê-los

O que são os gêneros de conhecimento para Benedictus de Spinoza? Esta é a pergunta principal deste capítulo, sendo impossível, cremos, chegar até a resposta sem percorrer um trajeto sistemático e metódico, passando pela definição de moral, ética e racionalismo absoluto, bem como pelos métodos de Descartes (*Cartesius*) e Spinoza.

Vale antecipar que o jovem Spinoza se depara com o cartesianismo, com um filósofo que se propõe a duvidar de todas as coisas, se utilizando da dúvida cartesiana, manejando-a de forma metódica, seguindo o *more geométrico*, método que pode avançar por duas vias: analítica e sintética. Descartes escolhe a primeira, indo das partes ao todo.

Este cartesianismo desperta grande interesse em Spinoza, levando-o a destrinchá-lo, conhecê-lo de perto, de modo que aprendesse o que convinha, sendo certamente influenciado pelo *more geometrico*, porém avançando pela via da síntese, indo do todo às partes. Sendo assim, a filosofia de Descartes deu-lhe indicativos úteis para desenvolver seu próprio sistema filosófico, rechaçando seguramente aquilo que discordava de suas elucubrações.

De posse desta breve exposição sobre o *more geometrico* e suas vias, podemos apresentar algumas considerações sobre a ética, a moral e o racionalismo

absoluto, retomando o método cartesiano e o spinozano, apresentando algumas considerações principalmente acerca das duas primeiras partes¹ da *Ética*, onde será exposta a definição e a caracterização de Deus ou Natureza, potência produtora e não criadora. É possível compreender os gêneros de conhecimento sem o conhecimento de Deus? Spinoza responderia que não.

Posteriormente, serão expostos os atributos pensamento e extensão, as ideias e os modos de pensar, o corpo, e por fim, a mente, juntamente com a teoria das ideias gerais e os três gêneros do conhecimento: imaginação, razão e ciência intuitiva.

1.1 MORAL E ÉTICA

Ética (do grego *éthos*) e moral (do latim *moralis*): sinônimas ou distintas? Sendo a obra principal a ser esmiuçada aqui uma obra essencialmente ética e intitulada precisamente com este nome, bem como havendo a necessidade de se percorrer um caminho que frequentemente esbarrar-se-á com a moral, é necessário partir destas duas categorias: ética e moral. Nossa tentativa é de, embora resumidamente, tentar esclarecer esta dicotomia.

Ambas se referem aos valores, costumes e condutas do homem. Oras são tratadas como sinônimas, oras como diferentes. Partamos do dicionário. Abbagnano (2007, p. 391 / 682)² nos diz que ética é, “em geral, ciência da

1 Gueroult divide as proposições da Parte I da *Ética* em três: proposições de 1 a 15, onde Spinoza apresenta a construção da essência de Deus; proposições 16 a 29, onde Spinoza apresenta a dedução da potência de Deus; e por fim, proposições 30 a 36, onde Spinoza deduz Deus como identidade de sua essência e de sua potência.

2 ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007

conduta”, que possui duas concepções com linguagens distintas: uma fala do ideal da conduta e outra de suas causas. Enquanto isso, a moral se apresenta com duplo sentido, “1. o mesmo que *Ética*” e é “2. Objeto da ética, conduta dirigida ou disciplinada por normas, conjunto dos mores”. Diríamos superficialmente que ética e moral são tecnicamente diferentes, apesar de tratarem de uma mesma questão: a conduta humana. Vejamos o que nos dizem alguns pesquisadores.

Sobre a origem da moral. Adolfo Vazquez (1995)³ afirma haverem, basicamente, duas concepções: a-históricas [metafísicas] e historicistas. Na primeira, a moral se origina de um poder sobre-humano e segue a filosofia tomista no que se refere ao homem como ser naturalmente dotado de senso moral e, na segunda, se origina ou é produto do homem, fundada em seus costumes.

Marilena Chauí (2001, p. 339-341, colchetes e observações nossos)⁴, por sua vez, define moral como “valores concernentes ao bem e ao mal, ao permitido e ao proibido, e à conduta correta, válidos para todos os seus membros [da sociedade]”. Trata-se muito mais de seguir o que está posto como permitido, afastando-se da prática daquilo que seja considerado proibido, não cabendo discutir, mas apenas obedecer aos preceitos vigentes.

Delamar José Volpato Dutra (1999)⁵ também trata da dicotomia entre ética e moral, que são apresentadas ora como sinônimas, ora como distintas.

3 VAZQUEZ, Adolfo S. *Ética*. Tradução de João Dell’Anna. 15. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

4 CHAUI, Marilena de Souza. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2001.

5 DUTRA, Delamar José Volpato. *O Grande Desafio da Ética Contemporânea*. **Revista Dissertatio**. Pelotas, v. 10, p. 75-96, verão de 1999.

Quando sinônimas, costumam tratar de uma filosofia prática e quando distintas, a primeira trata de princípios e a segunda, das regras. Historicamente, nos manuais de ética, anteriores a Kant, tinha-se por finalidade a felicidade. A partir dele, a finalidade passa a ser o dever e a justiça. As teorias morais seriam então, de dois tipos: a ética da virtude ou da felicidade, tendo como seus representantes Sócrates⁶, Platão Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Bentham e Stuart Mill, dentre outros; e a ética do dever ou da justiça, tendo como representantes Kant, Habermas, Apel e Rawls.

Gilles Deleuze (2009, p. 126-129)⁷, em seus *Cursos sobre Spinoza*, também tratará de ética e moral. Sobre a moral, traz a lume seus fundamentos inseparáveis: a essência e os valores. É ela “[...] a empresa de julgar não somente tudo o que é, mas também ao ser mesmo, [...] o processo de realização da essência humana, [...] o sistema do julgamento”. Ela julga e ordena “em nome de uma essência”, e “o valor é exatamente a essência tomada como fim”. O que seria a essência⁸? “[...] Aquilo que a coisa é”. Deleuze usa, assim, o homem como exemplo, afirmando que sua essência é ser um animal racional, embora ele costumeiramente se comporte de maneira irracional, porque não é razão pura, desviando-se de sua essência em virtude dos acidentes.

Já sobre a ética, que na contemporaneidade é mais conhecida por etologia, Deleuze (2009, p. 125-130) ressalta que, no sentido mais rudimentar, é “uma ciência

6 Filósofo que inaugura a ética [ou filosofia moral], questionando os atenienses sobre o sentido dos costumes [moral] estabelecidos.

7 DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza** (Vincennes, 1978-1981). Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. 2. ed. Fortaleza: EDUECE, 2009.

8 Essência é aquilo cuja presença atribui existência a determinada coisa e cuja ausência atribui a não existência da mesma (E2Def2).

prática das maneiras de ser”, “o estatuto dos entes, dos existentes”. Diferentemente da moral, na ética não há julgamento.

Assim como acentua Kant para exemplificar um mundo moral, Deleuze (2009, p. 128-132) acentua Spinoza para exemplificar o mundo ético, afirmando que Spinoza expressa-se constantemente sobre a essência, mas jamais em uma essência do homem – ideias confusas –, pois quando se refere a essência, trata de uma determinação singular. Na ética, não há ideias gerais, há singularidades. O ético define a coisa pelo que ela pode, enquanto o moralista define a coisa pelo que ela é. Sendo assim, para Spinoza, “aquilo que é somente pode relacionar-se com o ser ao nível da existência, e não ao nível da essência”.

Enfim, vejamos a moral em Descartes e Spinoza. Segundo Boros (2009, p. 11)⁹ o primeiro se posiciona como filósofo natural e inicia “[...] uma secularização dos afetos”, buscando abordá-los filosoficamente, desvinculando-os da perspectiva moral. Nisto Spinoza acompanha seu precursor e avança, com um Deus naturalizado, enquanto o Deus cartesiano é transcendente, onde “[...] a moral encontra seus fundamentos”. Ao recusar a transcendência divina, Spinoza tem sua ética desconectada da moral, completamente naturalizada e sem vínculos com a religião.

1.2 RACIONALISMO ABSOLUTO

Como já fora dito, para constituir sua ética, Spinoza sofreu influência de diversos pensadores que o

9 BOROS, Gábor. A Secularização dos Afetos Religiosos nos Escritos de Spinoza: esperança e medo, amor e generosidade. Tradução Maria Cristina dos Santos de Souza. **Cadernos Espinosanos**: estudos sobre o século XVII. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 2009.

antecederam. Provavelmente, a mais forte e mais vívida seja a influência do cartesianismo¹⁰ de René Descartes, concepção que, historicamente, dá origem a duas importantes correntes filosóficas opostas: racionalismo e empirismo. Enquanto a primeira “[...] defende a tese da necessidade da razão como ‘concatenação das verdades’ e não como faculdade”, a segunda defende a experiência como “[...] critério ou norma da verdade” (ABBAGNANO, 2007, p. 326).

É John Locke, com seu *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, que dá início ao empirismo, sendo acompanhado por Francis Bacon, George Berkeley¹¹, David Hume¹², dentre outros. Já a primeira corrente, tem como representantes Spinoza, o teólogo Malebranche e Leibniz, embora o primeiro se diferencie dos demais especialmente por não privilegiar a mente, em detrimento do corpo, colocando-os em patamar de igualdade. Sobre o racionalismo de Spinoza, nos alerta Merçon (2009, 49) que não há um intelectualismo ou “[...] privilégio da mente em detrimento do corpo”, atuando ambos “[...] sempre em correspondência mútua”. Sobre esta relação entre mente e corpo, trataremos mais detidamente no próximo capítulo.

Destaque-se que o pensamento de Spinoza se acentua dentre os demais racionalistas, passando a ser um

10 Teixeira (2001, p. 24) afirma que tanto o cartesianismo quanto o espinosismo se assemelham na medida em que partem do exame dos dados da consciência, diferenciando-se dos empiristas (que partem dos dados dos sentidos) e das teologias (que partem dos dados repassados por revelação divina).

11 Em 1710 o filósofo irlandês George Berkeley publicou os *Princípios do Conhecimento Humano*, “[...] levando o empirismo a novos extremos”. STRATHERN, Paul. **Berkeley em 90 minutos**. Tradução Cassio Boechat; consultoria Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 58.

12 1739-1740: “Hume publica o *Tratado sobre a Natureza Humana*, conduzindo o empirismo aos seus limites lógicos” (STRATHERN, 2003, p. 58).

importante ponto de referência para estudo de diversas ciências, sejam as ciências da vida, as econômicas, as sociais, dentre outras.

Vamos então a uma classificação interna dos racionalistas, apresentada por Martial Gueroult, em sua obra intitulada *Dieu*¹³. Nela ele apresenta duas categorias de racionalistas: os clássicos [Descartes, Malebranche¹⁴ e Leibniz] e o absoluto [Spinoza], no que concorda Chauvi (1995, p. 34), asseverando que “a filosofia espinosana é um racionalismo absoluto. Esta classificação de Gueroult está intimamente relacionada com a definição de Deus para cada filósofo. Sobre Deus em Descartes, Gueroult (1997, p. 9-10) salienta que

[...] Deus é sem dúvida o objeto da mais clara e da mais distinta das ideias, mas esta ideia nos faz conhecê-lo como incompreensível. Nós tocamos o infinito; nós não o compreendemos. Esta incompreensibilidade surge na onipotência, que, elevada acima de nossa razão, surpreende-se de uma precariedade de princípios e não lhe deixa outro valor que aquele do qual a investiu um decreto arbitrário. De Deus, o mistério se espalha para as coisas.¹⁵

Os racionalistas clássicos, onde está inserido o mestre Descartes, teriam Deus envolto a mistérios

13 GUEROULT, Martial. **Espinosa**: vol. 1 (Dieu). Paris, Aubier-Montaigne, 1997.

14 Malebranche foi acusado pelos Jesuítas de ter algumas de suas teses aproximadas às de Spinoza, o que o incita a escrever em sua própria defesa.

15 Tradução nossa. Cf. o original: “*Chez Descartes, Dieu est sans doute l’objet de la plus Claire et de la plus distincte des idées, mais cette idée nous le fait connaître comme incompréhensible. Nous touchons l’infini, nous ne le comprenons pas. Cette incompréhensibilité éclaire dans la toute-puissance, qui, élevée au-dessus de notre raison, frappé celle-ci d’une précarité de principe et ne lui laisse d’autre valeur que celle dont l’a investie um décret arbitraire. De Dieu, le mystère se répand dans les choses*” (GUEROULT, 1997, p. 9-10).

incompreensíveis, incompreensibilidade esta que se estende para as demais coisas. Em Malebranche, por exemplo,

Se, deixando as elevações do divino, nós descemos ao nível das criaturas, nós vemos, certamente, que o incompreensível mistério cartesiano da união substancial da alma e do corpo haverá se dissipado, e dá lugar à noção inteligível de uma correlação regrada entre as modalidades respectivas de uma e de outra. Em contrapartida, o incompreensível se encontra no fundo da alma, cuja ideia clara e distinta nos fica inacessível, e que somente a sensação nos permite perceber (GUEROULT, 1997, p. 9-10).¹⁶

Os mistérios dos racionalistas clássicos são superados pelo racionalismo de Spinoza, na medida em que este estabelece que o homem sabe, *a priori*, que mesmo aquilo que ele desconhece, é regido “segundo a mesma necessidade e segundo as mesmas leis”. Os mistérios do Deus transcendente dos racionalistas clássicos caem por terra diante da clareza e distinção do Deus imanente de Spinoza. “*Em Spinoza [...], nossa inteligência acessa ao saber absoluto, porque o entendimento puro é, quanto a sua natureza, o mesmo no homem e em Deus*”. (GUEROULT, 1997, p. 11). Outra vez Chauí (1995, p. 50) reitera Gueroult, afirmando que na filosofia de Spinoza não admite “[...] no universo mistérios, milagres, forças ocultas, nem fins incompreensíveis”.

16 Tradução nossa. Cf. o original: “[...] *Si, quittant les hauteurs du divin, nous descendons au niveau des créatures, nous voyons, certes, que l'incompréhensible mystère cartésien de l'union substantielle de l'Âme et du Corps y est dissipe, et qu'il fait place à la notion intelligible d'une corrélation réglée entre les modalités respectives de l'une et de l'autre. En revanche, l'incompréhensible se retrouve au fond de l'Âme, dont l'idée Claire et distincte nous demeure inaccessible, et que le sentimento seul nous permet de saisir*” (GUEROULT, 1997, p. 10).

Outro problema bastante complexo com que se deparam os racionalistas Descartes e Spinoza são os dados sensíveis, nos salienta Teixeira (2001, p. 25)¹⁷, pois era preciso

“[...] Atingir a realidade externa ao pensamento a partir do pensamento, sem ter como fonte desse conhecimento os dados dos sentidos. Tratava-se, pois, de elaborar também uma experiência, mas uma experiência que era do mundo interior”.

Assim, Teixeira (2001, p. 25) atribui ao racionalismo destes uma vertente empirista, de certa maneira, “ou se quiser evitar confusões com determinada forma de empirismo, não deixa de ser experiencial”.

1.3 O MÉTODO DE DESCARTES E O MÉTODO DE SPINOZA

René Descartes afirma, em sua obra *Discurso do Método*¹⁸, que todo homem possui a capacidade de raciocinar, mas nem todos fazem uso desta da forma correta. Ele busca traçar um método seguro para que haja um uso apropriado desta capacidade racional. Assim, introduz ordem no discurso filosófico, buscando a verdade, a certeza racional, utilizando-se do método matemático, dando preferência, como já fora dito, a via da análise. Desta forma, refuta tanto o método de Aristóteles, que busca a verdade a partir do silogismo, pela via sintética, quanto o método medieval, fundado nas crenças e dogmas, apresentando um cartesianismo que

17 TEIXEIRA, Lívio. **A Doutrina dos Modos de Percepção e o Conceito de Abstração na Filosofia de Espinosa**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

18 DESCARTES, René. **Discurso do Método; As Paixões da Alma; Meditações; Objeções e Respostas**. Introdução de Gilles-Gaston Granger; Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

foi fundamental para o avanço da ciência, influenciando direta ou indiretamente todo o pensamento moderno.

Deste modo, Descartes foi fundamental para o desenvolvimento do pensar científico desde a modernidade até os dias atuais, dando imensa contribuição a seu tempo, especialmente tendo em vista seu esforço em dar mais relevância à faculdade da razão.

Seguindo Descartes, Spinoza também utiliza a ordem geométrica, constatando ser essa a mais conveniente para a pesquisa e para o ensino da verdade, divergindo na via utilizada, onde Spinoza defende ser mais adequado a via sintética. Spinoza, nos afiança Gueroult (1997, p. 35)¹⁹, “[...] concorda com Descartes sobre a necessidade de operar dedutivamente à maneira dos matemáticos, de dispor os termos da dedução em uma série ininterrupta [...] mas Spinoza discorda com ele sobre o resto”.

Empregando o método geométrico analítico, Descartes produz sua obra mais relevante, *Meditações (Meditationes)*. Empregando a dúvida cartesiana – dúvida metódica –, dá o primeiro passo na busca da certeza e da evidência de que pensa, de que Deus existe, dentre outras questões. Ele parte do conhecer o efeito para chegar ao conhecer da sua causa, indo da parte ao todo, pois “segundo Descartes, temos um conhecimento claro e distinto de um efeito antes de termos um conhecimento claro e distinto da causa” (DELEUZE, 2017, p. 171)²⁰.

Spinoza une Aristóteles e Descartes, pois se identifica com Descartes quanto ao *more geometrico*,

19 Tradução nossa. Cf. o original: “D’accord avec Descartes sur la necessite d’opérer déductivement à la façon des mathématiques, de disposer les termes de la déduction em une série ininterompue [...] Spinoza est em désaccord avec lui sur le reste” (GUEROULT, 1997, p. 35).

20 DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o Problema da Expressão**. Tradução de GT Deleuze - 12; coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.

como já fora visto, todavia segue Aristóteles na via sintética, onde “[...] o conhecimento científico se dá pela causa”, acreditando que uma ideia clara e distinta não é suficiente para “[...] ir de um conhecimento do efeito a um conhecimento da causa”, sendo “[...] preciso ir até a ideia adequada” (Deleuze, 2017, p. 173-177).

Mas Spinoza não apenas une Aristóteles e Descartes, nos garante Deleuze (2017, p. 178-179), mas ultrapassa o cartesianismo e ameniza as insuficiências do aristotelismo, unindo três aspectos do método sintético: “reflexão gênese e dedução”.

E é este o método que ele lança mão para produzir sua *magnum opus* de Spinoza, a *Ética*, que parte “dos dados da experiência psicológica” (TEIXEIRA, 2001, p. 26), indo do todo para as partes, tendo em vista que, para Spinoza, “[...] a parte só se explica pelo Todo” (TEIXEIRA, 2001, p. 12). Dedutivamente, vai da Substância – Deus – aos modos infinitos imediatos, segue para os modos infinitos mediatos, findando nos modos finitos – focando nos homens –. Spinoza segue o modelo de um tratado sintético de geometria, partindo das definições e axiomas, para somente depois expor as proposições que são seguidas pelas demonstrações, e estas seguidas pelos corolários, escólios, lemas e postulados. Sobre o método de Spinoza, Gueroult (1997, p. 13) afirma

[...] que nenhum conhecimento verdadeiro pode se realizar fora de uma dedução do tipo geométrica, toda tentativa de compreender a *Ética* despojada de sua forma, equivale a querer alcançar a verdade pela negação do processo que a tornou possível, etc.²¹.

21 Tradução nossa. Cf. o original: “[...] qu’aucune connaissance vraie ne pouvant se réaliser hors d’une déduction de type géométrique, toute tentative de comprendre l’Éthique em la dépouillant de as forme revient à vouloir accéder à la vérité par la négation du procès qui la rend possible, etc.” (GUEROULT, 1997, p. 13).

Por que Spinoza se diferencia das teologias tradicionais e do próprio Descartes, considerando que a filosofia deles coloca Deus como protagonista? Porque “as teologias tradicionais e a filosofia de Descartes não alcançavam a verdade, exatamente porque não tinham tido a precaução de fazer um exame cuidadoso das noções com que jogavam [...]” (TEIXEIRA, 2001, p. 22).

Agora, de posse de uma maior compreensão do método geométrico, vale ainda destacar brevemente os métodos de outras importantes obras de Spinoza. Vejamos o *Tratado Teológico-Político*, já que esta obra será bastante citada neste livro, já que é nela onde Spinoza inaugura seu “[...] método moderno de interpretação de documentos históricos”, sendo a Bíblia o documento escolhido por ele, cujas condições que regulam o trabalho interpretativo são:

Conhecimento perfeito da natureza e propriedade da língua em que o texto foi escrito; coleta e reunião de todos os enunciados referentes a um mesmo assunto, o que possibilita o esclarecimento de um escrito obscuro pela comparação com outros que versem sobre a mesma matéria, sem indagar sobre a verdade das coisas e dos fatos relatados mas apenas sobre o verdadeiro sentido do texto; conhecimento de todas as circunstâncias e particularidades da vida, dos costumes e do temperamento dos autores, das personagens e dos destinatários dos textos, épocas e objetivos da redação e da leitura, fortuna dos escritos (variantes, as mãos em que caíram, alterações que sofreram no curso do tempo, acréscimos, cortes e censuras) e a data da composição da forma atualmente conhecida. (CHAUI, 1999, p. 19).

A dificuldade para que haja a compreensão das Escrituras está na escrita – língua e linguagem em que foi escrita –. Ao identificar este problema, Spinoza afirma ser possível determinar suas causas. A primeira é “[...] de

ordem metafísica e gnosiológica”, a segunda é histórica. Aquela se dá em virtude da própria natureza da linguagem, que é a atividade corporal, operação do primeiro gênero do conhecimento, submetida às incertezas das imagens. Esta [histórica], se dá por dois motivos: em virtude das perdas dos pergaminhos hebraicos, perdendo-se assim, a língua hebraica, já que não há gramática e dicionários da língua; além de as Escrituras não terem sido protegidas contra a superstição e a malícia dos manipuladores. (CHAUÍ, 1999, p. 20). Assim, Spinoza desenvolve a primeira crítica histórico-político filológica das *Escrituras*.

Por fim, tratemos rapidamente do método utilizado por Spinoza no *Tratado da Emenda do Intelecto* (*Tractatus de Intellectus Emendatione*), onde ele parte verificação do pensamento, na busca da certeza da existência de um bem verdadeiro, chegando ao método a ser seguido para se alcançar a perfeição. Separam-se as ideias verdadeiras das falsas e faz-se o uso apenas das verdadeiras, afastando-se das falsas. Nesta obra também se observa que conhecer, para Spinoza, é conhecer pela causa. Conhecer pela causa significa descobrir o modo pelo qual algo é produzido, trata-se, portanto, de um processo genético. Nela os modos de percepção²² são

22 São os modos de percepção: Crença [Fé], Indução, Dedução e Intuição [ciência intuitiva] (TIE §19). Teixeira (2001, p. 26-28) apresenta-os da seguinte maneira: Primeiro modo: “um certo número de ideias nossas que vem de ouvir dizer [...]”; Segundo modo: “[...] ideias que nos vem de uma experiência vaga [...]”; Terceiro modo: “[...] produto de um raciocínio nosso sobre os dados que nos são fornecidos pelos modos de percepção anteriormente mencionados”; Quarto modo: “[...] nos dá a perceber a coisa pela sua essência ou pela sua causa próxima [causa genética]”. Teixeira (2001, p. 32-33) ainda acrescenta que o que distingue o terceiro e o quarto modo de percepção do *Tratado da Emenda do Intelecto*, que corresponde ao terceiro gênero da *Ética*, “é que no terceiro [modo de percepção] o pensamento é abstrato, ao passo que no quarto, opera no dado, no concreto”.

classificados em quatro categorias, e não em três, como se apresentam na *Ética*, sob o título de gêneros de conhecimento.

1.4 DEUS: DEFINIÇÃO, NATUREZA E PROPRIEDADES

Spinoza não inaugura uma indagação metafísica sobre a substância das coisas. Esta é uma questão que percorre toda a história da filosofia, ora mais intensamente, ora menos, tendo em Spinoza um olhar diferente, que chama a atenção para a sua interpretação de um mundo regido pelo imanentismo e rigorosamente geométrico, em contraposição ao mundo da tradição, criado por um Deus transcendente, criador do mundo a partir do nada.

É na parte I da *Ética* que Spinoza, partindo da definição de causa de si, dá início a sua ontologia, tomando Deus como ponto de partida e é onde “[...] constrói geometricamente a gênese da ideia adequada de Deus, liberando-a da superstição teológica e da imaginação metafísica [...]” (CHAUÍ, 1995, p. 48). Ao partir da causa de si, aquilo que é autocausado, completa Chauí (1999, p. 62), Spinoza

[...] Cumpre a exigência de começar pela causa, fundadora de todo conhecimento verdadeiro (‘conhecer verdadeiramente é conhecer pela causa’, dizem todos, desde Aristóteles), e enuncia a subversão espinosana, porque, contrariando toda a tradição e afastando dificuldades e escrúpulos cartesianos, Espinosa afirma ser necessário que tudo tenha causa e que o que é absolutamente seja causa de si e que, se não houver causa determinada, não há efeito nenhum.

Além disto, vale destacar que Spinoza também se ganha visibilidade por limitar-se “à análise do próprio pensamento, do conteúdo da própria consciência”, “[...] dos dados da consciência”, para compreender a

realidade toda, “mesmo aquela que não é pensamento” (TEIXEIRA, 2001, p. 10).

Voltemos aqui a Descartes, apenas para assinalar que ele compreende o mundo constituído por duas substâncias: coisa extensa (*res extensa*) e coisa pensante (*res cogitans*). Spinoza, por sua vez, leitor de Descartes, rompe com ele ao concluir que só há uma substância e que corpo e mente não são duas substâncias, mas são dois modos de dois atributos – extensão e pensamento – de uma única substância, Deus, autoprodutor de si mesmo, bem como o produtor de todas as coisas a partir de si mesmo, “[...] o Ser e a Causa: o Ser porque plenitude da identidade da essência e da existência; a Causa, porque é causa de si mesma e causa livre imanente de todas as coisas, existe nelas e exprime-se nelas” (CHAUÍ, 1995, p. 53). Spinoza desaprova veementemente a dualidade de Descartes, afirmando:

Que compreende ele [Descartes], afinal, por união da mente e do corpo? [...] Gostaria muito que ele tivesse explicado essa união por sua causa próxima [causa genética]²³. Ele havia, entretanto, concebido a mente de maneira tão distinta do corpo que não pode atribuir nenhuma causa singular nem a essa união, nem à própria mente, razão pela qual precisou recorrer à causa do universo inteiro, isto é, a Deus. (E5Pref).²⁴

23 Colchetes e observação nossos.

24 Para as citações diretas da *Ética* destacadas por recuo introduziremos em nota de rodapé o trecho citado em Latim, constante na edição crítica *Spinoza Opera*, editada pelo alemão Carl Gebhardt, acrescentando as letras SO, que correspondem ao título da obra, acompanhada do número do volume e da paginação. Cf. o original: “*Quid quaeso, per Mentis, & Corpons unionem intelligit? [...] Vellem sanè, ut hanc unionem per proximam suam causam explicuisset. Sed ille Mentem à Corpore adèd distinctam conceperat, ut nec hujus unionis, nec ipsius Mentis ullam singularem causam assignare potuerit; sed necesse ipsi fuerit, ad causam totius Universi, hoc est, ad Deum recurrere*”. (E5 Pref, SO2, p. 279-280).

Deus é, portanto, em Spinoza, substância única (E1P5D / KVI/2/10), “[...] porque uma substância não pode ser produzida por outra sem que esta lhe seja idêntica, uma vez que lhe transmitiria seus próprios atributos, não tendo razão alguma para não dar à outra todos os seus atributos e perfeições” (CHAUÍ, 1999, p. 559).

Somente esta unicidade de Deus já é por si só suficiente para chamar a atenção de toda uma imensidão de pessoas que abominam esse rompimento de Spinoza com a tradição teológica. Como se não bastasse ele pensar diferente, ainda ousa escrever sobre o que pensa. Como é possível ele ousar ser tão livre? Spinoza não é como um insensato, que fala aleatoriamente sobre aquilo que pensa e supõe acreditar. Ele sistematiza, registra e vive aquilo que pensa.

E é isto que ele faz na *Ética*, desenvolve seu sistema filosófico, articulando a definição de Substância, atributos e modos. A obra é iniciada com oito definições: a *causa sui*²⁵ (E1Def1), a coisa finita em seu gênero (E1Def2), a substância (E1Def3), o atributo (E1Def4), o modo (E1Def5), Deus (E1Def6), a coisa livre (E1Def7) e por fim, a eternidade (E1Def8), que “não é um tempo sem começo e sem fim, mas ausência de tempo” (CHAUÍ, 1995, p. 47). As definições um, três, quatro, seis, sete e oito referem-se à Natureza Naturante (*Natura naturans*), enquanto as definições dois e cinco referem-se a Natureza Naturada (*Natura naturata*).

Embora as definições sejam apresentadas na *Ética* como princípios indemonstráveis e aceitos universalmente, uma delas será ricamente demonstrada

25 Com essa definição Spinoza inicia uma sublevação ontológica: “Por causa de si, compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (E1Def1).

nas proposições da parte I: a definição de Deus. Estas demonstrações se darão porque Spinoza anseia pela propagação da verdade, considerando certamente que não é a definição de Deus que precisa ser demonstrada, mas são os homens que não a concebem adequadamente porque “[...] julgam as coisas confusamente e não se habituaram a conhecê-las por suas causas primeiras”, acrescentando ainda que “a definição verdadeira de uma coisa não envolve nem exprime nada além da natureza da coisa definida” (E1P8S2).

Não nos deteremos aqui em comentar cada uma das oito definições e da parte I, apesar de cada uma delas ter sua importância no conjunto da obra, mas pontuaremos o que interessam mais diretamente ao escopo deste livro. Uma definição basilar e imprescindível para prosseguirmos é a definição real de Deus: “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (“*Per Deum intelligo ens absolutè infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit*”) (E1 Def6, SO2, p. 045)²⁶.

Passemos às proposições. Martial Gueroult (1997, p. 19, tradução nossa) designa as partes da *Ética* como livros, e divide o que chama de livro I em três partes: a primeira parte, das proposições 1 a 15, consiste na “[...] construção da essência de Deus”; a segunda parte, das proposições 16 a 29, consiste na “[...] dedução

26 Para as citações diretas da *Ética* não destacadas recuo introduziremos, sempre que considerarmos essencial, após a citação, entre parênteses, o trecho citado em Latim, constante na edição crítica *Spinoza Opera*, editada pelo alemão Carl Gebhardt, acrescentando as letras SO, que correspondem ao título da obra, acompanhada do número do volume e da paginação.

da potência de Deus”; e, por fim, a terceira parte, das proposições 30 a 36, onde Spinoza “[...] deduz Deus como identidade de sua essência e de sua potência e a necessidade subsequente de seus efeitos e do modo de sua produção”.

Também não será possível ficarmos detidos a cada uma das trinta e seis proposições, mas serão pontuadas algumas considerações indispensáveis. Vale destacar, por exemplo, a distribuição feita por Deleuze (2017, p. 80) das onze primeiras proposições em três etapas:

Proposições 1-8: primeira etapa da demonstração da realidade da definição [...]. Essa série deve se apoiar apenas nas cinco primeiras definições; Proposições 9 e 10, segunda etapa: não sendo numérica a distinção real, os atributos distintos ou substâncias qualificadas formam uma única e mesma substância [...]; Proposição 11: o absolutamente infinito existe necessariamente [...].

Na Proposição I Spinoza afirma que a substância é naturalmente anterior às afecções, mas anterior não no que se refere a tempo, e sim como precedência da atividade produtora. Na Proposição VII, por sua vez, enfatiza que a substância – Deus – possui existência. Na VIII, que encerra a primeira etapa admitida por Deleuze, diz que a substância é naturalmente infinita.

Para Spinoza, Deus é real [perfeito]²⁷, substância única (E1P5D) e “[...] nada existe na natureza das coisas, além das substâncias e suas afecções” (E1P6C). Acrescenta ainda que Deus existe em si mesmo (E1P7), é necessariamente infinito (E1P8) e que sua perfeição não retira sua existência, mas ao contrário, dá-lhe existência (E1P11S), além de ser indivisível (E1P13).

27 Realidade e perfeição são a mesma coisa. (E2Def6). “Conhecer a realidade é conhecer o todo” (TEIXEIRA, 2001, p. 11).

Este Deus é apresentado como idêntico ao universo, sendo tudo aquilo que existe, sob qualquer forma, parte D'Ele. Diz Spinoza: “Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância”. (E1P14), ou seja, ratifica Chauí (1999, p. 559), “Deus, substância única, é a Natureza em sua totalidade”. Esta proposição bem pode ilustrar como o pensamento spinozano é confrontante com o de Descartes, que concebia um Deus transcendente, em detrimento do Deus imanente de Spinoza. Ainda sobre esta totalidade divina da proposição supracitada,

O que é tudo isto que está posto no mundo, de acordo com o pensamento de Spinoza? Tudo o que existe é substância e seus modos, pois não pode existir nem “*ser concebida nenhuma substância além de Deus*” (E1P14dem). Conclui-se a partir disso que Deus possui existência, assim como seus modos. “Há, portanto, uma única e mesma substância absolutamente infinita constituindo o universo inteiro. Essa substância é Deus” (CHAUÍ, 2011, p. 70)²⁸.

Este Deus é Natureza Naturante²⁹ – Ser; Substância –, ou seja, substância e causa de si, auto suficiente, único, eterno³⁰, potência infinita, dotado de infinitos

28 CHAUI. Marilena de Souza. **Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

29 Marilena Chauí apresenta a percepção de filósofos e não-filósofos sobre a Natureza: “Que entendem então por Natureza? Para os filósofos, é a estrutura inteligível dos fenômenos como ordem e conexão causais mecânico-matemáticas, máquina divina disposta para o conhecimento e a ação humanos; para os não-filósofos, é a ordem estável e permanente do devir submetido a leis, ou o princípio fundador dessa ordem”. (CHAUÍ, 1999, p. 157).

30 “A eternidade, portanto, não é um tempo sem começo e sem fim, mas ausência de tempo” (CHAUÍ, 1995, p. 47). “A eternidade no sentido spinozista se separa da duração e constitui, por assim dizer, uma outra ordem, que é reservada a Deus [...]” (FRAGOSO, 2007, p. 63). A duração é “a continuação indefinida do existir” (E2Def5).

atributos. A Natureza Naturada – Entes; modos finitos e infinitos – é modo e efeito e tudo que existe é seguido de um efeito. É a potência que aponta a infinita natureza divina, podendo-se deduzir que tudo é potência, não estando nada fora da potência.

Da potência infinita resulta uma infinidade de atributos infinitos – dentre eles: pensamento e extensão –. Os modos, por sua vez, são aquilo que possui potência, são finitos, dependentes e suscetíveis as causas externas.

Se tudo que há na natureza é efeito de algo, é preciso haver uma causa que provoque este efeito e é necessariamente essencial que haja uma causa primeira, da qual nada lhe seja anterior, ou seja, algo que seja causa de si mesma, a qual Spinoza denomina substância. No monismo, causalidade imanente, causa e efeito não estão separados, sendo o efeito a expressão determinada da substância única.

Portanto, segundo Spinoza, Deus é um ser absolutamente infinito, substância primeira, cuja essência é eterna, infinita, livre, porque existe e age pela necessidade de sua natureza, sendo também substância produtora de si mesma e de todos os atributos e modos. Deus é “[...] causa eficiente de todas as coisas que podem ser abrangidas sob um intelecto divino” (E1P16C1), “[...] causa por si mesmo e não por acidente” (E1P16C2), “[...] absolutamente, causa primeira” (E1P16C3) e “[...] além da perfeição de sua própria natureza, não existe nenhuma causa que, extrínseca ou intrinsecamente, leve Deus a agir” (E1P17C1), sendo Ele, “[...] em termos de causalidade, anterior a tudo” (E1P17C2).

Deus é causa imanente de todas as coisas pois “é causa das coisas que Nele existem”, bem como, “nenhuma coisa, além de Deus, existe em si mesma [...]” (E1P18Dem). Ele e todos os seus atributos são eternos

(E1P19), sendo sua existência e essência a mesma coisa (E1P20). É indivisível e substância única, sendo a ideia de Deus também única, dela se seguindo infinitas coisas. A substância é uma, porque nenhuma substância pode ser produzida por outra “sem que esta lhe seja idêntica, uma vez que lhe transmitiria seus próprios atributos, não tendo razão alguma para dar à outra todos os seus atributos e perfeições” (CHAUÍ, 1999, p. 559).

Além disso tudo, Deus é ainda causa eficiente da existência e da essência das coisas (E1P25), sendo deduzida de sua natureza “[...] tanto a essência quando a existência das coisas” (E1P25S) e “[...] é o ente mais perfeito que existe” (E1P33S2).

Com toda a exposição surpreendente sobre Deus na Parte I, Spinoza supera a teoria finalista da criação, demonstrando que, diferentemente do que pensavam os homens, Deus não age por um fim, mas pela necessidade, não podendo existir nada fora Dele. Chauí (1995, p. 50) define essa finalidade como uma “[...] projeção imaginária da ação humana em Deus [...]”. Deleuze (2002, p. 9)³¹, por sua vez, descreve a vida sem finalismo que Spinoza apresenta na *Ética* como “[...] uma vida não mais vivenciada a partir da necessidade, em função dos meios e dos fins, mas a partir de uma produção, de uma produtividade, de uma potência, em função das causas e dos efeitos”.

Spinoza preocupa-se em mostrar que o homem está enganado ao pensar que ele e Deus agem por um fim. Estando o homem de posse do conhecimento adequado, saberia que Deus age por sua infinita potência, e não pela liberdade de sua vontade, não por uma finalidade.

É por esta preocupação que Spinoza escreve o apêndice da parte I da *Ética*, falando dos preconceitos,

31 DELEUZE, Gilles. **Filosofia Prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

que podem impedir que suas demonstrações sejam compreendidas, já que o homem pressupõe que, porque ele age em função de um fim, as coisas naturais também assim o façam, inclusive Deus. Critica, assim, o finalismo religioso e o antropomorfismo divino, tendo em vista que o homem finda por se colocar como superior às demais coisas naturais, como se todas fossem criadas em função dele e que a função principal de si mesmo é cultuar a Deus. Para invalidar o finalismo, Spinoza parte da afirmação comumente aceita, de que os homens nascem desconhecendo as causas das coisas, o que os leva a buscar o que é útil. Conscientes de seus apetites eles acreditam ser livres, ignorando o que os leva a ter esses apetites. Agem então em função da coisa útil sobre a qual ele tem apetite. O desconhecimento de quem ordenou as coisas de maneira que eles possam utilizá-las, leva o homem a acreditar que existe alguém que fez isto em favor dele e para seu uso, ou seja, Deus é a causa, as coisas são o meio e o homem é o fim. Todo esse finalismo religioso e pretensioso é derrubado pelo imanentismo do Deus de Spinoza.

O Deus imanente de Spinoza escandaliza a muitos, não apenas aos seus contemporâneos, mas também às gerações que o sucedem, tendo sido Spinoza chamado de ateu, herege, dentre outras palavras que designassem um inimigo da fé. Acontece que Spinoza não consegue conceber um Deus à maneira do vulgo, separado da Natureza, imaginando-o “ora inerte, ora monarca, e a Natureza, ora impotente, ora enfurecida” (CHAUÍ, 1999, p. 195), com paixões humanas, como por exemplo, o Deus hebreu, que lhes foi apresentado desde a infância, Deus voluntarioso, que se irava e se revoltava contra o seu povo e que os punia quando não se cumpria a sua vontade, amando-os quando eram obedientes e submissos. Spinoza não admite Deus como um argumento

válido para justificar todo tipo de ignorância imaginativa. Diz ele que “Deus está livre de paixões e não é afetado de qualquer afeto³² de alegria ou de tristeza” (E5P17), não amando e nem odiando ninguém (E5P17C). Mesmo assim, os homens julgaram Deus afetado por paixões tendo por base a si próprio. (E1Ap).

O Deus de Spinoza é um Deus não separado do mundo, bem absoluto³³, “[...] que existe necessariamente; que é único, que existe e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza [...]” (E1Ap). Gueroult (1997, p. 11) afirma que “o infinito, com os seres finitos que dele derivam, é, quanto a sua natureza, totalmente inserido em nós, não é mais reduzido ao não ser que simbolicamente conhece”³⁴. Esse Deus faz a filosofia de Spinoza contrariar a tradição cristã e judaico-cristã, pois esta admitia um Deus criador, que existia antes

32 Gilles Deleuze apresenta a distinção entre *affectio* e *affectus* na *Ética*, tendo em vista que alguns tradutores apresentam ambas como a mesma palavra: *afecção*. Deleuze (2009, p. 25-26) afirma: “[...] O que é uma catástrofe [...] Eu digo que é uma catástrofe porque, quando um filósofo emprega duas palavras é que, por princípio, tem uma razão; ainda mais quando o francês nos dá facilmente as duas palavras que correspondem rigorosamente a *affectio* e *affectus*, que são: *afecção* para *affectio* e *afeto* para *affectus*”.

33 Spinoza foi influenciado pelo pensamento de Santo Agostinho e por seu argumento sobre o bem absoluto, não admitindo um mal absoluto, já que é impossível existirem dois absolutos, simultaneamente. A existência é um bem. Para Santo Agostinho, se Deus é absolutamente bom, Ele não pode ser a causa do mau que há no mundo. Quem seria então o causador do mau no mundo? O homem. Spinoza rejeita a possibilidade da existência do mal e manifesta isto ao afirmar que “[...] a subsistência ou a duração no modo da coisa pensante só nasce pela união, causada pelo amor, que tal modo tem com Deus. Supondo-se nos demônios exatamente o contrário dessa união, é impossível que subsistam” (KV II/25 3).

34 Tradução nossa. Cf. o original: “*L’infini, avec les êtres finis qui em découlent, étant, quant a as nature totalement investi em nous, n’est plus réduit à n’être que symboliquement connaissable*” (GUEROULT, 1997, p. 11).

do mundo e era distinto dele, sendo transcendente, onipotente e onipresente.

É do preconceito de acreditar que há um Deus finalista e sujeito às paixões que surgem as superstições, sobre a qual falaremos mais posteriormente. “Esse preconceito transformou-se, assim, em superstição e criou profundas raízes em suas mentes, fazendo com que cada um dedicasse o máximo de esforço para compreender e explicar as causas finais de todas as coisas” (E1Ap). Atribuem as catástrofes naturais à ira divina, tendo em vista as ofensas dos homens a Deus. Spinoza desconstrói filosoficamente a superstição do finalismo no decorrer da parte I da *Ética*, enquanto demonstra Deus como causa produtora de todas as coisas, agindo Ele por necessidade e em função de si mesmo e não por vontade ou em função de outrem, como costuma supor o homem. Além disso, acreditar em um Deus finalista destrói a própria perfeição de Deus, que ao produzir algo que lhes seja útil, admite que algo lhe falta.

Portanto, para se chegar a clara compreensão da grande questão deste livro, quer dizer, para que se compreenda os gêneros de conhecimento como via para a liberdade, é primordial que se fixe a ideia de Deus como:

[...] causa livre, necessária e imanente. Livre: porque age apenas segundo a necessidade interna de sua essência. Necessária: porque sua potência é idêntica à sua essência. Imanente: porque não se separa de seus efeitos, mas nele se exprime e eles O exprimem. (CHAUÍ, 1995, p. 50).

1.5 ATRIBUTOS PENSAMENTO, ATRIBUTO EXTENSÃO E SUAS ATIVIDADES

O pensamento é um dos infinitos atributos de Deus, assim como a extensão, ou seja, Deus é coisa pensante e extensa. Mas o que é atributo? “[...] É aquilo

que, da substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência” (E1P9d). Qual a atividade da potência do atributo pensamento e do atributo extensão? A atividade do primeiro “[...] produz um modo infinito, o Intelecto de Deus, e este produz todas as modificações ou modos finitos do Pensamento, isto é, as ideias ou mentes ou almas” enquanto a atividade do segundo “[...] produz um modo infinito, o Universo Material, isto é, proporções de movimento e repouso que dão origem a todos os modos finitos da Extensão, os corpos” (CHAUI, 1995, p. 48).

Logo, extensão é atributo de Deus e os corpos são modos finitos do atributo extensão, ressaltando-se que os “[...] corpos não se distinguem entre si pela substância [...]; o que constitui a forma de um indivíduo consiste em uma união de corpos” (E2P13L4d). O pensamento, por seu turno, é atributo de Deus (E2P1), enquanto os pensamentos singulares são “modos que exprimem a natureza de Deus de uma maneira definida e determinada” (E2P1d).

Até aqui nos concentramos em falar apenas de dois atributos: pensamento e extensão. Por que? Porque apesar de Deus ser constituídos de infinitos atributos, Spinoza só nos fala de dois, ocasião pela qual o homem só pode conhecer ou compreender verdadeira e adequadamente o pensamento e a extensão, já que são os atributos produtores dos modos infinitos, que produzem os modos finitos que constituem o homem, a saber: mente e corpo. Em virtude disto, o homem não compreende Deus em sua plenitude, tendo em vista que não pode compreender todos os seus infinitos atributos, embora seja parte do todo que o constitui. Sobre isto, Spinoza explica que “não se pode compreender, uma por meio da outra, coisas que nada têm de comum entre si; ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito de

outra” (E1Ax5). Assim sendo, o homem pode conhecer a Deus, mas não em sua totalidade, pois é apenas uma modificação finita dos infinitos atributos divinos, constituído por outros modos: mente e corpo. Explica ainda Spinoza ao seu amigo e missivista Oldenburg:

Em minha última carta eu vos disse que ignorava como conhecer de maneira absoluta de que modo as partes se vinculam reciprocamente e de que modo cada uma concorda com seu todo. Para poder conhecer isto, seria preciso conhecer a natureza inteira e todas as suas partes. (Ep32).³⁵

Além disso, os infinitos atributos de Deus, que exprimem “a essência da substância divina”, são eternos (E1P19D). O corpo, modificação do atributo extensão, por sua vez, ao ser completamente destruído, não é plenamente acompanhado pela mente, modificação do atributo pensamento, nesta destruição. A mente humana não pode ser completamente destruída, porque “dela permanece algo, que é eterno” (E5P23).

Nos concentremos agora na ideia que, segundo Spinoza, é modificação finita produzida pelo modo infinito – Intellecto de Deus – que por sua vez é produzido pelo atributo pensamento, é um “conceito da mente” (E2Def3), é “o conhecimento da mente” (E2P23dem). Deleuze (2009, p. 26) assinala que o conceito de ideia em Spinoza não traz nenhuma originalidade, sendo apresentada no mesmo sentido em que fora tomada no decorrer de toda a “História da Filosofia”, como “[...] um modo de pensamento que representa alguma coisa”.

35 Tradução nossa. Cf. o original: “Nam cognoscere, quomodo reverâ cohaereant, & unaquaeque pars cum suo totó convenient, id me ignorare dixi in antecedenti meâ Epistolâ; quia ad hoc cognoscendum requireretur totam Naturam, omnesque ejus partes cognoscere”. (Ep32, SO4, p. 170).

Tendo isto em mente, podemos compreender que qualquer afeto, tais como o amor, o desejo, dentre outros, são modos de pensar e só podem existir se existir no mesmo indivíduo a ideia dele. A ideia, por sua vez, pode existir mesmo não existindo “*qualquer outro modo de pensar*” (E2Ax3), a coisa, e podem ser adequadas e inadequadas.

Sobre isto Deleuze (2009, p. 28) manifesta que “[...] o afeto pressupõe uma ideia, por mais confusa que ela seja”. Eis mais um rompimento de Spinoza com a tradição filosófica, pois em sua filosofia, a ideia pode existir sem a coisa. Nos acrescenta Pascal Sévérac (2009, p. 24)³⁶: “poderíamos, então, pensar em uma coisa sem amá-la ou desejá-la, não poderíamos, porém, amar ou desejar sem pensar em uma coisa”.

Ainda sobre os modos de pensar, podemos acrescentar o que Spinoza nos fala sobre eles nos *Pensamentos Metafísicos*. O holandês nos indica que, para reter as coisas novas, os filósofos classificaram as coisas naturais em modos de pensar, tais como gênero, espécie, dentre outras classes. Para explicar as coisas, utilizaram os modos de pensar denominados “tempo, número, medida, e talvez haja outros” (CMI/1/3 e 4)³⁷.

Para encerrar esta breve exposição sobre os atributos, vejamos a explicação de Deleuze (2009, p. 27-34) sobre a representatividade da ideia. Ele explica

36 SÉVÉRAC, Pascal. Conhecimento e Afetividade em Spinoza. In: **O Mais Potente dos Afetos: Spinoza & Nietzsche**. André Martins (org.). São Paulo: Martins Fontes, 2009.

37 SPINOZA, Benedictus de. **Pensamentos Metafísicos; Tratado da Correção do Intelecto; Ética demonstrada à maneira dos geômetras**. Tradução e notas da Parte I de Joaquim de Carvalho, tradução das Partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das Partes IV e V de Antônio Simões; *Tratado Político; Correspondências*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores)

que, quando o indivíduo quer algo, o que se quer está “[...] dado em uma ideia”, mas o querer não é uma ideia, e sim um afeto, pois trata-se de “[...] um modo de pensamento não representativo”. Afiança que, para compreender bem a diferença entre ideia e afeto, é preciso compreender que se tratam ambos de modos de pensamento, “[...] que diferem em natureza, irreduzíveis um ao outro”. Fala então desta diferença, dizendo que “[...] a ideia é o modo de pensar que representa algo” e que “[...] o afeto é o modo de pensar que não representa nada [...]”.

1.6 CORPO: MODO FINITO

Chauí (1995, p. 53 / 2011, p. 68-69), diz que a *Ética* de Spinoza é o que realmente introduz a filosofia na modernidade, pois é a que se liberta de duas tradições: a da transcendência teológico-religiosa e a da normatividade moral. Ambas consideram o corpo como a causa das paixões humanas enquanto Spinoza “[...] subverte essa dupla tradição porque sua viga mestra é a ideia de que o homem é efeito imanente da atividade de uma potência absolutamente infinita. Deus, que engendra a Natureza sem separar-se dela”.

Este homem, efeito imanente, é um modo finito, constituído de dois outros modos: mente e corpo. Este último, como já fora explicado anteriormente, é uma modificação do atributo extensão, que é, por sua vez, o atributo eterno que exprime a essência de Deus. O corpo é, portanto, existente em ato, é “[...] toda quantidade que tenha comprimento, largura e profundidade, e que seja delimitada por alguma figura definida [...]” (E1P15S), é um modo que exprime a essência de Deus de forma definida e determinada, enquanto coisa extensa (E2Def1), é “o objeto da ideia

que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo determinado da extensão, existente em ato, e não outra coisa” (E2P13).

É ainda uma coisa singular (E2P13L3Dem) e a união de corpos singulares forma um corpo composto ou indivíduo, ou seja, “o corpo humano compõe-se de muitos indivíduos [...]” (E2P13Post). Baseada na filosofia Spinozana, Chauí (1995, p. 54-55) nos define corpo como “[...] uma unidade estruturada”, um indivíduo dinâmico e intercorpóreo:

Um modo finito do atributo Extensão, isto é, um indivíduo extremamente complexo constituído por uma diversidade e pluralidade de corpúsculos duros, moles e fluidos relacionados entre si pela harmonia e equilíbrio de suas proporções de movimento e repouso. (CHAUI, 1995, p. 54).

Além disso, o corpo é uma coisa singular, “determinada a existir e a operar de uma maneira definida e determinada, por outra coisa singular” (E2P31dem). O corpo humano é, portanto, limitado, sendo capaz de formar um número preciso de imagens e se este número é ultrapassado, passa-se a formar uma confusão de imagens, já que a mente só pode imaginar distintamente e simultaneamente, “tantos corpos quantas são as imagens que podem ser simultaneamente formadas no seu próprio corpo” (E2P40S1).

Ademais, o corpo possui ainda a aptidão de constantemente afetar e ser afetado. O corpo ativo não deixa de sentir ou de ser afetado, porém, deixa de sê-los passivamente.

[...] Tornar-se ativo, para o corpo, é tornar-se pouco a pouco capaz de não mais viver segundo um número reduzido de normas afetivas, que polarizam o corpo

em alegrias ou tristezas obsessivas. [...] Ser afetado não significa, em si, padecer (SÉVÉRAC, 2009, p. 24).

Em suma, o corpo é o objeto da mente e a mente é um modo finito do intelecto de Deus, sendo Deus a causa da existência e da essência do corpo humano, devendo o conceito da essência do corpo humano existir necessariamente em Deus (E5P22D).

1.7 A MENTE – MODO FINITO – E A EPISTEMOLOGIA EM SPINOZA

Na *Ética* de Spinoza encontra-se o seu sistema ético-filosófico, tratando da importância do conhecimento para o homem, do aprender sobre Deus, sobre si e sobre as coisas, sendo sua ontologia a base de seu sistema, estando ela intimamente ligada à sua epistemologia. O projeto desta obra, segundo Sévérac (2009, 17), é propor “*uma ética do conhecimento, que certamente se distingue de uma moral da obediência*”.

Assim, toda definição em Spinoza está atrelada à outra, como uma rede de informações que se completam, como um quebra cabeça que, ao ser montado, deixa a imagem que se busca cada vez mais perspicua, mais clara e mais distinta. Como já fora exposto anteriormente, a ontologia spinozana parte de Deus, substância única, eterna e livre, constituída de infinitos atributos, que por sua vez, produzem os modos – modificações dos atributos da substância, tais como o ser humano, a mente, o corpo, dentre outros.

Logo, para compreender os gêneros de conhecimento é preciso compreender o modo mente, outro elemento tão significativo da ética spinozana que o filósofo lhe dedica toda a segunda parte, onde ele discorre também sobre os gêneros supracitados, assunto central deste livro, gêneros que são ainda chamados

de modos de percepção e são elementos medulares da *Ética*, sendo, como afirma Deleuze (1968, p. 268, grifo nosso)³⁸, “[...] uma maneira de viver, **modos de existência**”³⁹.

Além disso, conhecimento para Spinoza é saber, é a maneira de conhecer, totalmente independente da fé. Este saber spinozano enfrenta o saber que estava de certa maneira ainda posto, ainda herança da filosofia medieval, condicionado e subordinado à fé, envolto em mistérios e milagres⁴⁰.

Retenhamos o conceito de mente em Spinoza pois será de suma importância para tudo que se desenrolará a seguir. A mente humana “é uma parte do intelecto infinito de Deus” (E2P11C), é um modo de Deus, é o próprio pensar, composta de ideias, “é a própria ideia, ou o conhecimento do corpo humano, ideia que existe em Deus, enquanto ele é considerado como afetado de outra ideia de uma coisa singular [...]” (E2P19D), que como parte não tem vontade absoluta ou livre (E2P48), mas volições, que são modos de pensar de afirmação ou negação, só podendo ser concebidas simultaneamente à ideia da coisa (E2P49D). Além disto, vontade e Intelecto são a mesma coisa e são “[...] as próprias **volições** e ideias singulares” (E2P49D).

Vale repetir do que já fora dito anteriormente, brevemente, que os três gêneros do conhecimento são: opinião ou imaginação, razão e ciência intuitiva. Não se pensa no terceiro gênero, a ciência intuitiva, sem atividade concomitante com os outros dois gêneros. O

38 DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le Problème de l’Expression**. Paris: Minuit, 1968.

39 Tradução nossa. Cf. o original: “[...] manières de vivre, des modes d’existence.” (DELEUZE, 1968, p. 268).

40 Tratar-se-á sobre os milagres mais detidamente no segundo capítulo.

primeiro é o conhecimento inadequado, que é parte da constituição do homem, de seu modo finito e através dele se formam as ideias confusas, enquanto o segundo e terceiro são conhecimentos adequados.

Assim, as ações da mente surgem das ideias adequadas, enquanto as paixões dependem das inadequadas, sendo a mente, segundo Juliana Merçon (2009, p. 57) “[...] passiva ao domínio da imaginação”. O conhecimento do que é imediato ou local é inadequado. O conhecimento verdadeiro ou adequado, por sua vez, é o entendimento das causas, ou seja, quando a mente apreende suas causas ou de suas ideias.

Esta filosofia que engendra mente, conhecimento e liberdade – este último veremos mais detidamente adiante -, conecta a tudo isto a afetividade, assegurando que os homens precisam conhecer seus afetos como parte do caminho para aproximar-se, dentre os três tipos de conhecimento, do mais alto deles: a ciência intuitiva (SÉVÉRAC, 2009).

E não é só na *Ética* que Spinoza trata dos gêneros de conhecimento. Teixeira (2001, p. 16) afirma que o *Breve Tratado*, de Spinoza, apresenta o esboço da metafísica e da ética de Spinoza, antecipando que todos os afetos derivam de três modos de conhecimento: a opinião, de onde se originam os afetos contrários à razão, como o ódio, a aversão, dentre outros; a crença correta, de onde nascem os afetos bons, como a nobreza e a humildade; conhecimento claro, de onde surge o amor de Deus, puro e verdadeiro (KVII/2/2).

Com o fim de apresentar um exemplo prático dos três gêneros de conhecimento em Spinoza, Hadi Rizk (2006, p. 137-138, grifos nossos)⁴¹ lança mão de nomes

41 RIZK, Hadi. **Compreender Spinoza**. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

importantes das Escrituras, como Moisés, o rei Salomão e Jesus, articulando que:

Os profetas estão, como Moisés, ligados ao **primeiro gênero de conhecimento**; o Rei Salomão, em compensação, raciocina e fala como sábio, do ponto de vista do **segundo gênero de conhecimento**; Jesus, enfim, ensina como filósofo virtudes às quais tem acesso, segundo Spinoza, por um saber intuitivo, próprio do **terceiro gênero de conhecimento**.

1.7.1 TEORIA DAS IDEIAS GERAIS

Para que seja possível distinguir claramente os gêneros de conhecimento, especialmente distinguir a razão da ciência intuitiva, é preciso que se compreenda a teoria das ideias gerais, que Spinoza apresenta na segunda parte da *Ética*. Distingue-as entre dois tipos de noções mais gerais: as ideias gerais transcendentais [noções universais] e as noções comuns.

Sobre os “termos ditos transcendentais” – “ente, coisa, algo” – Spinoza diz que “[...] surgem porque o corpo humano, por ser limitado, é capaz de formar, sobre si, distinta e simultaneamente, apenas um número preciso de imagens”. Ultrapassando-se esse número, as imagens se embaralham, fazendo a mente imaginar todos os corpos de maneira confusa e indistinta, “[...] agrupando-os, como se de um único atributo se tratasse, a saber, o atributo de ente, coisa, etc.”. (E2P40S1).

Ainda, as noções universais – “homem, cavalo, cão, etc.” – se dão da mesma maneira em todos os homens? Não, elas variam em “[...] cada um, de acordo com a disposição de seus corpos [...]” (E2P40S1). São os conhecimentos do primeiro gênero, originados de causas semelhantes, em que as percepções se dão de duas maneiras: a partir das coisas singulares – conhecimento

que se originam da “experiência errática [vaga⁴²]”, de maneira confusa, “que os sentidos representam de forma mutilada”, sem “a ordem própria do intelecto” – ou a partir de signos – conhecimento baseado na recordação e equiparação àquilo que se ouviu, leu, sentiu, dentre outros –. (E2P40S2).

A princípio temos o conhecimento inadequado, “tipo de ideia que corresponde apenas a interações locais e imediatas”, ou seja, as noções universais, mas também podemos ter o conhecimento adequado, que “ocorre quando a mente assimila suas causas ou a gênese de suas ideias e alterações corporais correspondentes” (MERÇON, 2009, p. 53).

As noções comuns são conhecimentos adequados, e sobre elas nos assevera Deleuze (1968, p. 254) que são “[...] sempre a ideia de similaridade de composição nos modos existentes”⁴³. Merçom (2009, p. 73), por seu turno define-a como uma “[...] ideia adequada das relações de conveniência ou composição entre o corpo externo e o nosso”. Sobretudo, Spinoza afiança que as noções comuns a todos os homens “constituem os fundamentos de nossa capacidade de raciocínio” sendo algumas mais úteis que outras (E2P40S1). São elas os conhecimentos do segundo gênero, em que as percepções se dão a partir das noções comuns.

Por outro lado, no terceiro gênero, as percepções se dão a partir “da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas”. (E2P40S2).

Sobre a distinção de cada gênero, Teixeira (2001,

42 Este é o termo utilizado na tradução do Grupo de Estudos Espinosanos da USP. Cf. o original: “[...] *experientiâ vaga*”. (E2P40S2, S02, p. 122).

43 Tradução nossa. Cf. o original: “[...] *Toujours l’idée d’une similitude de composition dans les modes existants*”. (DELEUZE, 1968, p. 254).

p. 10-11) explica a classificação de Spinoza sobre os dados da consciência, dispostos em três categorias, isto é, os três gêneros do conhecimento:

[...] 1. As ideias das afecções do corpo e as da imaginação ligadas a estas. Na linguagem de Espinosa são as ideias dos modos finitos. 2. As ideias que nos vêm do raciocínio, ou da razão, ligadas aos modos infinitos. Elas são adequadas, pois que claras e distintas, mas não nos dão a essência das coisas [pois são singulares]⁴⁴. São as 'noções comuns'. 3. As ideias que nos dão a realidade pois vêm de uma identificação da mente com o concreto, o real. Nisto consiste a intuição [ciência intuitiva] [...]

De posse da clara compreensão das ideias gerais transcendentais e das noções comuns, apresenta-se a seguir, mais detidamente, cada gênero de conhecimento.

1.7.2 PRIMEIRO GÊNERO DE CONHECIMENTO

Em um dos extremos do conhecimento encontra-se a imaginação, primeiro gênero de conhecimento segundo Spinoza. O homem se detém a imaginação quando as ideias inadequadas não incluem suas causas não imediatas. Apenas por este gênero de conhecimento não é possível distinguir o verdadeiro do falso, porque ao imaginarmos, “a mente poderá considerar como presentes, ainda que não existam nem estejam presentes, aqueles corpos exteriores pelos quais o corpo humano foi afetado” (E2P17C). Sobre isto, Gueroult (1997, p. 11) afirma que “[...] nós somos impelidos a um conhecimento inadequado das existências singulares”⁴⁵.

Além disto, a imaginação não é capaz de

44 Colchetes e observação nossos.

45 Cf. o original: “[...] sommes-nous vou és à une connaissance inadéquate des existences singulières” (GUEROULT, 1997, p. 11).

compreender as leis naturais, embora decorra necessariamente da natureza humana. Ela é o conhecimento que se dá por meio de imagens das coisas – afecções do corpo humano –, sendo incapaz de sozinha, propiciar a compreensão clara das coisas, já que nelas, somos passivos. Imaginar é, nos diz Chaui (1995, p. 37) “[...] conhecer a imagem das coisas”.

E o que são as imagens? “[...] Chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas” (E2P17S).

Sendo assim, podemos dizer que o conhecimento elimina a imaginação? Certamente que não, visto que a imaginação é um gênero de conhecimento. Ademais, o problema da imaginação é o risco de o homem permanecer neste estado, não passando para as ideias adequadas. A imaginação é, assim, constituída “[...] por todas as ideias inadequadas, pelas afecções passivas e seu encadeamento” (DELEUZE, 1968, p. 268)⁴⁶.

Outrossim, a imaginação é a única causa de falsidade (E2P41), causa do erro⁴⁷ (E2P35S). O que é falsidade? É a “privação de conhecimento” (E2P35), privação de certeza (E2P49S). Toda esta privação é provocada pelas ideias inadequadas, mutiladas, confusas e parciais, sendo exatamente da imaginação que nascem os maus afetos, sobre os quais falaremos mais detidamente no próximo capítulo.

Porém, retenha-se que nem tudo na imaginação

46 Tradução nossa. Cf. o original: “[...] est constitué par toutes les idées inadéquates, par les affections passives et leur enchaînement”. (DELEUZE, 1968, p. 268).

47 Spinoza destaca que “ignorar e errar são coisas diferentes” (E2P35dem).

é falsidade, o que denota que ela não tem que ser necessariamente uma fonte de erro. Assim, imaginação e verdade não se excluem necessariamente e podem até mesmo ocorrer simultaneamente, apesar das limitações da imaginação, pois a presença do verdadeiro não suprime a imaginação (E4P2). Sobre as causas da falsidade, Gueroult (1997, p. 22) afirma haverem duas: as ideias confusas e a má aplicação das palavras. Afirma ainda que é necessário demonstrar ou provar a verdade devido aos que se deslumbram pela imaginação.

Considerada em si mesma, a imaginação não é um erro e não contém erro, pois a mente não erra por imaginar. A grande problemática é que a mente costuma imaginar como presente coisas inexistentes, baseando-se na memória, o que a leva ao erro, a um conhecimento inadequado. E o que é a memória? É “[...] uma certa concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano” (E2P18S).

Assim, quando a mente imagina um corpo exterior, ela “não tem dele um conhecimento adequado” (E2P26C). E como saber que não se trata de um conhecimento adequado? Porque ela está imaginando ao considerar “os corpos exteriores por meio das ideias das afecções de seu próprio corpo [...]” (E2P26D, grifo nosso) e quando as ideias das afecções do corpo humano estão referidas somente à mente, elas são confusas, não podendo ser clara e distinta “[...] a ideia que constitui a natureza da mente humana, considerada em si só [...]” (E2P28S).

Ao contrário do conhecimento inadequado há o conhecimento claro e distinto dos corpos exteriores, que existe em Deus (E2P28D), sendo “todas as ideias, enquanto estão referidas a Deus[...]” verdadeiras

(E2P32) e adequadas, donde uma ideia só pode ser inadequada “*enquanto está referida à mente singular de alguém*” (E2P36D), sendo somente a imaginação a responsável pelo fato de o homem considerar as coisas contingentes, quer se refiram ao passado ou ao futuro (E2P44C1).

Com o fim de explicar como se dá o primeiro gênero de conhecimento, Spinoza toma como exemplo a criança, em comparação com o adulto. Sendo a imaginação natural, não é necessariamente um problema, pesando negativamente sobre ela o fato de o indivíduo adulto se comportar ainda como criança no que concerne ao conhecimento, rendendo-se à flutuação da imaginação e à contingência, não conhecendo as coisas por suas causas, mas assim como as crianças, baseando-se apenas em sua memória ou na frequência e ordem com que vê algo (E2P44S).

Além de ser uma presença tão relevante na *Ética*, a imaginação também é abordada por Spinoza no *Tratado Teológico-Político*, onde ele apresenta logo no capítulo inicial, intitulado Da Profecia, esta como distinta do conhecimento natural, embora ambas compartilhem a mesma origem, ou seja, a imaginação. A profecia, assim como o conhecimento natural, é percebida pela imaginação e, enquanto tal, fazem parte do conjunto dos conhecimentos humanos.

O principal problema que Spinoza enxerga nas profecias é o modo como são interpretadas, tendo em vista que, já que elas não são reveladas para qualquer pessoa, os homens comuns só podem submeter-se às interpretações alheias. Assim, ele considera que as Escrituras nascem da imaginação dos profetas com o intuito de controlar o povo hebreu.

Logo, tudo o que foi revelado ao homem foi por

palavras e figuras, sendo indispensável a utilização da imaginação por parte do profeta pois, segundo Spinoza, este poder profético não significa que seu detentor é “dotado de uma mente mais perfeita, mas sim de uma imaginação viva” (TTP1, 21). Assim, os profetas percebiam as revelações de Deus através da imaginação, com palavras ou imagens, reais ou imaginárias.

Além disto, no capítulo segundo, nomeado Dos Profetas, Spinoza continua sua aproximação entre profeta e imaginação, afirmando que aquele é um homem de imaginação, não de demonstração, utilizando-se da fé e nunca de uma certeza racional, já que a profecia é fundamentada e depende da imaginação.

Sendo assim, como os profetas alcançam certeza? Através de sinais, pois eles pedem o sinal não por falta de fé, mas na busca da certeza de que era Deus quem fazia a promessa. Na contramão disto, Spinoza defende que para que se tenha a certeza de coisas que são imaginadas é preciso deixar que a razão se sobressaia, não fiando-se apenas em sinais, sendo, assim, as profecias, apenas efeitos imaginativos que mudarão de acordo com o ânimo de cada profeta e, portanto, inferiores ao conhecimento natural (TTP2, 30).

Ainda no âmbito da imaginação, o milagre é o protagonista do capítulo VI. Critica Spinoza: “o vulgo, com efeito, pensa que a providência e o poder de Deus nunca se manifestam tão claramente como quando parece acontecer algo de insólito e contrário à **opinião** que habitualmente faz da natureza [...]”. Assim, o vulgo acredita negam Deus ou sua providência, todos aqueles “[...] que explicam ou tentam compreender as coisas e os milagres por causas naturais”. (TTP6, 81, grifo nosso).

Logo, os milagres são recusados por Spinoza como

algo não natural ou como algo que não provenha de causas naturais, pois eles não são “[...] contra a natureza”, mas são “[...] fenômenos naturais [...] totalmente inseridos entre as coisas naturais” (TTP6, 96), só podendo ser conhecido através das leis naturais. Ele não pertence ao campo teológico, defende Spinoza, mas ao filosófico. Sobre isto Chauí (1999, p. 194, grifos nossos) afirma que “quando a teologia recolhe a **opinião** do vulgo e a transfere para a filosofia natural, nada mais faz do que transformar em ciência da Natureza a **imaginação** vulgar, experiência errante [...]”.

Depois de tratar nesta parte do livro, resumidamente, da imaginação e de seu alcance, primeiro na *Ética* e em seguida no *Teológico-Político*, retornemos cronologicamente ao *Breve Tratado*, onde Spinoza assevera que, para Deus fazer-se conhecer aos homens, não precisa e nem pode utilizar-se de **palavras ou milagres**, bem como não precisa utilizar-se de qualquer coisa criada, mas somente de si mesmo (KVII/24/13, grifo nosso).

Portanto, destrói-se assim o edifício profético, fundamentado na imaginação e dependente dela, construindo-se um caminho para a compreensão da imaginação como gênero de conhecimento que, embora limitado, natural a todos os seres humanos, além de ser primordial no caminho para a liberdade, participando “na transição para regimes ativos de pensar” (MERÇON, 2009, p. 72). Avancemos para além do conhecimento infantil, rumo à maturidade!

1.7.3 SEGUNDO GÊNERO DE CONHECIMENTO: IDEIAS ADEQUADAS

Antes mesmo de falar do segundo gênero de conhecimento – a razão –, é preciso definir ideia adequada, seguindo o percurso de Spinoza, na *Ética*. O que é ideia adequada? “[...] é uma ideia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto,

tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira” (E2Def4).

Relembremos que a mente, ao perceber as coisas por meio da “ordem comum da natureza”, ou seja, “pelo encontro fortuito com as coisas”, sendo exteriormente determinada, não tem um conhecimento adequado, mas sim um conhecimento confuso (E2P29S).

Já as noções comuns, ou seja, as ideias dos modos infinitos, não podem ser inadequadas. Elas se diferem das imaginações na medida em que “[...] não expressam um conhecimento confuso exteriormente determinado, mas uma compreensão interna das razões de conveniência entre as coisas” (MERÇOM, 2009, p. 72). No instante em que o homem forma uma noção comum, ou seja, uma ideia adequada, ele se apodera completamente de sua potência de agir, ou seja, utiliza-se do segundo gênero de conhecimento.

Este conhecimento de segundo gênero pode ser falso? Por certo que não, pois ele é “[...] necessariamente verdadeiro” (E2P41) e capacita o homem “a distinguir o verdadeiro do falso” (E2P42). Assim, ao fazer uso do segundo gênero do conhecimento, o homem é completamente livre? Não, tendo em vista que, ainda no segundo gênero, ele não tem a visão do todo, sendo, sem o uso do terceiro gênero, ainda elemento de escravidão (TEIXEIRA, 2001).

Então, em que consiste o fato de se ter uma ideia verdadeira? Consiste em “conhecer uma coisa perfeitamente”, conhecer muito bem, ter uma certeza absoluta, sendo as ideias claras e distintas da mente necessariamente verdadeiras, assim como “é necessário que o sejam as ideias de Deus” (E2P43S), sendo da natureza da razão considerar as coisas como necessárias e não como contingentes (E2P44).

Logo, há o uso da razão quando as ideias adequadas

compreendem suas causas não imediatas. Assim, são as ideias adequadas que nos permitem saber que sabemos, apesar de aqui ainda haver uma distinção entre o homem e Deus. Sobre a razão, segundo gênero de conhecimento, Chauí (1999, p. 156) constata que todos os filósofos e até mesmo aqueles que não o são, concordam que ela

[...] É o poder que emancipa o entendimento individual dos ditados de uma autoridade externa e a capacidade para distinguir o verdadeiro do falso. Concordam todos que ela é encadeamento ordenado, sistemático e metódico de ideias verdadeiras e luz natural idêntica em todos os homens, uma força que pode ser enfraquecida pelo mau uso e sucumbir sob o peso da imaginação e da paixão, precisando ser curada por uma medicina mentis que a emende e cure para que cumpra sua destinação máxima, a vida ditosa, pois, mesmo enfraquecida e adoecida, a razão jamais pode ser depravada ou desnaturada. (CHAUÍ, 1999, p. 156).

Para Spinoza, o cidadão exemplar seria aquele guiado pela razão, aquele que conhece os seus afetos, pois quanto mais os conhece, menos a mente padece. Spinoza afirma:

[...] facilmente veremos a diferença que há entre o homem que é conduzido só pela afecção, ou seja, pela opinião, e o homem que é conduzido pela razão. Um, com efeito, queira ou não queira, faz coisas das quais não compreende nada; outro, ao contrário, não age senão à sua maneira e só faz aquilo que sabe ser-lhe primordial na vida. Chamo, por isso ao primeiro, servo, e ao segundo, homem livre (E4P66S).⁴⁸

48 Cf. o original: “[...] *facile videbimus, quid homo, qui solo affectu, seu opinione, homini, qui ratione ducitur, intersit. Ille enim, velit nolit, ea, quae maximè ignorat, agit; hic autem nemini, nisi sibi, morem gerit, & ea tantùm agit, quae in vitâ prima esse novit, quaeque propterea maximè cupit, & ideò illum servum, hunc autem liberum voco, de cujus ingenio, & vivendi ratione pauca adhuc notare libet*”. (E4 P66, SO2, p. 260).

Portanto, imaginação e razão, primeiro e segundo gêneros de conhecimento, são elementos medulares no processo de conquista da liberdade humana. O homem racional avança para além da infantilidade e chega à maturidade, porém, a trajetória continua, pois ainda há muito a saber!

1.7.4 TERCEIRO GÊNERO DE CONHECIMENTO

No outro extremo do conhecimento, encontra-se a ciência intuitiva, terceiro gênero de conhecimento, que é explicado por Teixeira (2001, p. 161) como sendo o gênero que “*se encontra acima das generalidades abstratas*”. Já a razão, detentora das noções comuns, exatamente em virtudes desta generalidade, não pode fornecer a essência das coisas, embora detenha ideias claras e distintas, além de tratar-se das ideias dos modos que, mesmo os infinitos, são modos, não fornecendo uma perspectiva da realidade do todo.

Logo, a ciência intuitiva tem um caráter essencial, além de dar “[...] a visão da realidade Una e Total” (TEIXEIRA, 2001, p. 168-170). É definida no *Tratado da Emenda do Intelecto* como sendo a intuição⁴⁹ “uma percepção em que a coisa é percebida por sua essência unicamente ou por sua causa próxima [causa genética]⁵⁰” (TIE §19).

É a ciência intuitiva, ou suprema sabedoria, que conduz o homem ao soberano bem, às ideias verdadeiras, à clara distinção entre verdadeiro e falso, à libertação, pois, como já foi mencionado anteriormente, “todas as ideias, enquanto estão referidas a Deus, são verdadeiras” (E2P32) e adequadas. Quanto mais conhecimento racional o homem obtém, mais liberdade

49 Colchetes e observação nossos.

50 Colchetes e observação nossos.

e potência ele terá, mais ele aproxima-se da ciência intuitiva e, portanto, mais próximo de Deus ele estará. Em que consiste, enfim, a ciência intuitiva? Consiste no conhecimento das coisas singulares, conhecimento intuitivo superior ao segundo gênero do conhecimento (E5P36S), mas que só pode efetuar-se juntamente com o segundo e primeiro gênero.

Deste modo, para aproximar-se do conhecimento verdadeiro é preciso usufruir dos três gêneros do conhecimento, imaginação, razão e ciência intuitiva. O homem não pode conhecer a si mesmo “sem chegar a Deus” (TEIXEIRA, 2001, p. 12).

[...] a essência infinita de Deus e sua eternidade são conhecidas de todos. Ora, como todas as essências existem em Deus e são por meio dele concebidas, segue-se que desse conhecimento podemos deduzir muitas coisas que conheceremos adequadamente, e formar, assim, aquele terceiro gênero de conhecimento [...] (E2P47S).⁵¹

Já no *Breve Tratado*, anterior à *Ética*, Spinoza se refere à ciência intuitiva – o conhecimento de Deus – como o quarto modo de conhecimento, afirmando que para alcançar o bem-estar, cabe ao homem necessariamente se unir a Deus, pois esta união é a felicidade humana (KV XXII/1-2). Apresenta ainda, nesta obra, uma perspectiva dupla de nascimento do homem, sendo o primeiro quando a mente se une ao corpo, e o renascimento quando o homem percebe em si os “efeitos totalmente outros do amor estabelecido conforme o conhecimento desse objeto incorpóreo [...]”, e se une a Deus, sendo essa

51 Cf. o original: “*Hinc videmus, Dei infinitam essentiam, ejusque aeternitatem omnibus esse notam. Cùm autem omnia in Deo sint, & per Deum concipiantur, sequitur, nos ex cogtione hâc plurima posse deducere, quae adaequatè cognoscamus, atque adeò tertium illud cognitionis genus formare*” (E2 P47, SO2, p. 128).

união seguida de uma “estabilidade eterna e inalterável” (KVII/22/7).

Portanto, quando guiado pelos ditames da razão, o homem deseja o supremo bem, ou seja, o amor para com Deus, que é compartilhado por todos os homens, um amor sem mácula (E5P20D), sem afeto oposto que possa ser-lhe contrário ou que possa destruí-lo, já que é o mais constante de todos os afetos. Quando este amor está referido ao corpo, sua destruição só se dará com a destruição do respectivo corpo. (E5P20S).

Concebemos, assim, facilmente, o que pode o conhecimento claro e distinto contra os afetos e, sobretudo, aquele terceiro gênero do conhecimento, cujo fundamento é o próprio conhecimento de Deus; quer dizer, esse conhecimento, se não os suprime inteiramente, à medida que são paixões, faz, pelo menos, com que constituam a menor parte da mente (E5P20S).⁵²

52 Cf. o original: “*Ex his facile concipimus, quid clara, & distincta cognitio, & praecipue tertium illud cognitionis genus, cujus fundamentum est ipsa Dei cognitio, in affectûs potest, quos nempe, quatenus passiones sunt, si non absolutè tollit, saltem efficit, ut minimam Mentis partem constituent*”. (E5 P20 S, SO2, p. 294).

2 SERVIDÃO: Conceitos, Características e Relações Fundamentais para Compreendê-la

O que é servidão? É possível caminhar da servidão à liberdade, sem conhecê-las? Este segundo capítulo tem como propósito fundamental expor os conceitos e as discussões em torno da servidão. Ele se inicia com a união entre mente e corpo, tendo em consideração que, segundo Spinoza, só é possível compreender esta união quando se conhece adequadamente a natureza do corpo (E2P13S), já conceituado no capítulo anterior. A partir da compreensão desta união, segundo Spinoza, expõem-se algumas considerações sobre o homem, aquele que se submete à vida servil ou que pode tornar-se livre.

Para a clara compreensão do “problema da servidão”, examinada detidamente na parte IV da *Ética*, bem como a “[...] sua relação com a força dos afetos” (MERÇON, 2009, p. 24) é preciso apresentar conceitos que estão expostos nas partes anteriores, especialmente nas partes II e III, como a definição de causa adequada, causa inadequada, além de tratar da origem dos afetos. Em seguida, há uma exposição sobre os afetos primários – alegria (*laetitia*), tristeza (*tristitia*) e desejo (*cupiditas*) -, bem como de alguns afetos secundários, acompanhada da conceituação e da caracterização da servidão, sendo apresentadas as suas causas, priorizando-se neste capítulo as partes II, III e IV da obra supracitada.

Também se observa a necessidade de fazer uma explanação sobre a religião e suas transformações ao

longo dos tempos, assim como fez-se necessário abordar considerações acerca do *Tratado Teológico-Político*, que está intimamente ligado à *Ética*, mais especificamente no que se refere à superstição, ao medo e a esperança.

Por fim, para introduzir o tema do capítulo três, será conceituada brevemente a liberdade. Interessa, pois, às mais diversas áreas de conhecimento, a compreensão mais ampla e o estudo mais acurado sobre a servidão e a liberdade humana, pelos mais diversos motivos e propósitos, tendo, dentre eles, interesses históricos, religiosos, éticos, econômicos, políticos, sociais, científicos e afetivos.

Somente de posse dos conceitos e das discussões que serão elencadas no capítulo que se segue, é possível compreender com clareza os gêneros do conhecimento, sendo estes confirmados como via para a liberdade.

2.1 RELAÇÃO ENTRE CORPO E MENTE

Antes de Spinoza, outros filósofos também trataram de questões concernentes à relação entre o corpo e a mente. Segundo Chauí (1995, p. 55), “a tradição recebeu dois legados: o platônico [...] e o aristotélico”. Em Platão a alma seria definida “como o piloto do navio”.

Ainda em Platão, tanto no *Banquete*, quanto no *Fédon*, no *Fedro* e nos livros centrais da *República*, o filósofo deixa clara a teoria das ideias, também chamada de teoria das formas. No *Timeu*, ele atribui realidade ao mundo das ideias, não ao mundo sensível, apresentando o corpo um obstáculo para o conhecimento e defendendo que o inteligível se sobressai ao sensível.

Já Aristóteles, “define o corpo como *órganon*, isto é, instrumento da alma, que dele se vale para agir no mundo e relacionar-se com as coisas”, sendo a alma

tida como “princípio da vida e do movimento do corpo” (CHAUI, 1995, p. 55).

Voltemos à modernidade. Com já mencionado, René Descartes¹ teve sua concepção dualista substancial contrariada pelo monismo de Spinoza, suscitando este último um olhar inédito sobre a filosofia psicofísica, dando nova significação – redefinição – para substância, modos, potência, mente, corpo, dentre outros.

Para Descartes, o caminho para que o homem conheça suas paixões é através do exame da diferença entre corpo e alma. Segundo Cottingham (1999, p. 14)² todos os filósofos modernos concordam que o problema da relação entre mente e corpo é “[...] um quebra-cabeças filosófico-científico de enorme importância e que as ideias de Descartes sobre a questão tiveram, para bem ou para mal, uma influência extraordinariamente penetrante nas formas seguintes de enfocá-lo”. Sobre o paralelismo de Descartes, Chantal Jaquet (2011a, p. 45)³ afirma que

A primeira parte das *Paixões da Alma* combina assim três pontos de abordagem: uma abordagem puramente física, nos artigos 7 a 16, em que Descartes analisa a máquina de nosso corpo, uma abordagem mental nos artigos 17 a 29, em que são definidas as funções da alma, e uma abordagem psicofísica, nos artigos 30 a 50, em que se trata de pensar a união

1 A preocupação de Descartes com a distinção entre corpo e alma está nítida em sua obra *As Paixões da Alma, Discurso do Método, Meditações e Princípios de Filosofia*, sendo esta distinção o fundamento do cartesianismo.

2 COTTINGHAM, John. **Descartes**: a filosofia da mente de Descartes. Tradução de Jesus de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 1999. (Coleção Grandes Filósofos).

3 JAQUET, Chantal. **A Unidade do Corpo e da Mente**: afetos, ações e paixões em Espinosa / Chantal Jaquet; Tradução de Marcos Ferreira de Paula e Luis Cesar Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011a. (Coleção Filô / Espinosa; 1).

sucessivamente sob a forma de uma interação ou sob a forma de um paralelismo entre as disposições da alma e os movimentos do corpo.

Para Descartes o homem é constituído de alma e corpo, duas substâncias distintas que interagem, se relacionam e se comunicam através da glândula pineal, ou seja, ele admite haver uma interação, mas não explica como ela se dá. A primeira acima citada é a pensante [imaterial e inextensa, espírito, sinônimo de pensamento] e a outra é a substância extensa [material], que possui forma e movimento. As paixões não dependeriam somente da alma e também não dependeriam apenas do corpo, mas do conjunto entre corpo e alma. A alma teria três faculdades: vontade, pensamento e percepção⁴.

Tanto Descartes quanto Spinoza analisaram “[...] os afetos como manifestações conjuntas do corpo e da mente [...]”, não estando as paixões na dependência exclusiva da mente ou do corpo, mas de ambos. Assim, as paixões conservam um aspecto psicofísico. (CHANTAL, 2011a, p. 43-44).

Porém, Spinoza refuta Descartes no que concerne à comunicação entre corpo e mente, afirmando não existir esta comunicação entre os modos, já que se trata da mesma substância, embora expressem-se de duas formas, já que “tudo o que acontece no corpo humano deve ser percebido pela mente [...]” (E2P14d).

Assim, Spinoza afirma que “a mente humana está unida ao corpo” e que não é possível conhecer a união entre mente e corpo sem antes conhecer a natureza do corpo, enfatizando ainda que quando fala de ideia, mente e corpo, não se refere somente ao homem, mas a qualquer outro indivíduo animado (E2P13S).

4 As percepções seriam as paixões da alma e dividir-se-iam em três tipos: sensações do corpo, percepções das operações da própria alma e sentimentos.

Logo, especifica algumas premissas como necessárias à compreensão dessa união entre mente e corpo: os corpos podem estar em movimento ou em repouso; podem se mover mais lentamente ou mais rapidamente; e o que distingue um corpo de outro não é sua substância, mas é o movimento - mais rápido ou mais lento - e o repouso (E2P13Ax1-3).

Recuperemos o conceito de mente humana e de corpo. Resumidamente, a mente é a ideia do corpo (E2P19D) e o corpo é o objeto da mente (E2P13), que pensa o corpo e forma uma ideia dele estando a mente unida “[...] ao corpo porque este é objeto daquela” (E2P21d). Sobre esta relação de ideia e objeto, Chantal (2011a, 24) afirma que “uma ideia exprime as propriedades de seu objeto sem ter, porém, as mesmas propriedades que ele”.

Para demonstrar a natureza da relação entre corpo e mente Spinoza utiliza o exemplo geométrico do círculo: “um círculo existente na Natureza e a ideia desse círculo existente, a qual existe também em Deus, são uma e a mesma coisa, expressa por atributos diferentes” (E2P7S). Para ele as coisas têm essência formal ou material, que denota que ela é real, em essência objetiva, que se trata da ideia da realidade. A essência objetiva do corpo é a mente, enquanto ideia. Assim, “tudo o que acontece no corpo humano deve ser percebido pela mente” (E2P15).

Igualando mente e corpo, Spinoza afirma que ambos “[...] são um único e mesmo indivíduo, concebido ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão” (E2P21S). Chantal (2011b)⁵ denomina essa concepção do indivíduo de lógica da alternância. Chauí (1995, p.

5 JAQUET, Chantal. **Corpo e Mente**: a lógica da alternância em Spinoza. In: *Spinoza*. Ser e Agir. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011b.

66) diz que é em Spinoza que “pela primeira vez, em toda a história da filosofia, corpo e alma – mente - são ativos ou passivos juntos e por inteiro, em igualdade de condições e sem relação hierárquica entre eles”.

Segundo Spinoza, mente e corpo são inseparáveis e estão em patamar de igualdade, em correspondência mútua. Assim, o homem se constitui em um corpo e uma mente, não sendo corpo e mente entidades distintas, pois mente e corpo são um só. Corpo e mente são o mesmo ser, apenas expressos de maneira diferente.

Assim, mente e corpo são dois modos produzidos juntos, onde nem a mente produz o corpo e nem é pela existência do corpo que a mente é produzida. Esta última será, então, um modo de pensar o corpo, não sendo este diferente do próprio corpo, tratando-se de um mesmo *conatus* ou uma mesma potência, sob pontos de observação diferentes, com algumas propriedades diferenciadas, porém, regido pela mesma necessidade e pelas mesmas leis.

Portanto, no que se refere ao corpo e à mente, os homens são essencialmente iguais, embora sua aparência ou seu comportamento sejam diferentes, sendo assim em virtude dos arranjos dos corpos e das ideias que o constituem.

Contudo, esse patamar de igualdade entre corpo e mente admitido por Spinoza seria inadmissível pela tradição, tendo em vista a moralidade estabelecida, que aponta o corpo como a fonte do pecado, do vício e como o responsável pelo afastamento do homem de suas virtudes.

Vejam, por fim, um olhar contemporâneo da neurociência sobre a relação corpo e mente. António Damásio (2003)⁶, neurocientista português, leitor de

6 DAMÁSIO, António R. **Spinoza Avait Raison**. Joie et Tristesse, les cerveau des émotions. Paris: Odile Jacob, 2003.

Descartes e Spinoza, elogia o segundo, afirmando que nele há o desprendimento da concepção finalista e antropocêntrica. Ele se debruça sobre a questão de como se dá a interação entre mente e corpo e rejeita a teoria dualista psicofísica de Descartes, posicionando Spinoza como predecessor da neurobiologia, por preocupar-se com a natureza das emoções e da relação entre corpo e mente. Pergunta:

[...] A mente e o corpo são duas coisas diferentes ou formam apenas uma? [...] Como essas substâncias interagem? Eis algumas das questões englobadas pelo assim chamado problema da mente e do corpo, cuja solução, é central para compreender quem nós somos. (DAMÁSIO, 2003, p. 183).

Damáσιο, assim como outros pesquisadores, defende que Spinoza explicava a relação entre mente e corpo com o paralelismo, afirmando que “[...] jorram ambos paralelamente da mesma substância [...]” (2003, p. 209-210) e que “[...] pensamento e extensão são atributos paralelos [...]” (2003, p. 18). Há de fato um paralelismo em Spinoza? Chantal diz que a paternidade deste paralelismo é de Leibniz, vindo a influenciar diversos comentadores da filosofia spinozana, como é o caso de Gueroult. Ela responde à Damásio e a diversos comentadores que não há paralelismo na filosofia de Spinoza (CHANTAL, 2011a, p. 25) e afiança que em Spinoza, funda-se “[...] a possibilidade de uma dupla abordagem, física e mental, da realidade humana” (CHANTAL, 2011, p. 21a). Recusa então o paralelismo, considerando que em Spinoza há uma igualdade de ordem e causalidade.

2.2 O HOMEM: MODO FINITO

O que é o homem para Spinoza? De que ele é constituído? Para Spinoza o homem é um modo finito de

Deus, um modo singular finito da substância, constituído de um corpo e uma mente, que são um efeito da atividade dos atributos de Deus, extensão e pensamento, respectivamente. Ele é parte de Deus, sendo um modo necessário da existência Dele, ou seja, “é a união de dois modos finitos de Deus, o corpo e a alma – mente -”. (CHAUÍ, 1995, p. 49).

O homem pode causar a existência de outro, mas não a essência (E1P17C2), pois não é uma substância, tendo em vista que uma substância não pode ter começo, não pode produzir outra e não pode ser igual a outra. Assim, “[...] como o homem não existiu desde toda a eternidade, sendo limitado e igual a muitos homens, não pode ser uma substância” (KVII/Pref 2). Nas palavras de Chauí (1995, p. 54)

O homem, portanto, contrariamente ao que imaginara toda a tradição, não é uma substância composta de duas outras, mas é um modo singular finito da Substância, isto é, efeito imanente da atividade dos atributos substanciais (CHAUÍ, 1995. p. 54).

As ideias deste modo singular finito voltam a Deus, sendo o homem parte e a Natureza – Deus - o todo, não podendo a parte ser concebida por si mesma, sem as outras partes (E4P2). Assim, o homem é, categoricamente, uma coisa singular que, assim como os outros entes existentes, é modo produzido pelos atributos que constituem a substância única, ou seja, são modificações da substância.

Sobre este modo singular, Deleuze (2009, p. 187) afirma que, para Spinoza, a individualidade possui três dimensões: relação, potência e modo. Enquanto relação, o indivíduo “[...] nos remete a todo um plano que pode ser designado sob o nome de composição”. Enquanto potência, “não é mais a composição que remete às

relações, mas a ‘*potentia*’”. Enfim, enquanto modo, ou como chama Deleuze, modo intrínseco, é o grau. Merçon (2009, p. 40) acrescenta que

Uma das maiores contribuições de Spinoza refere-se ao fato de conceber o ser humano como efeito finito de uma causa imanente infinita que, por ser imanente, nele não apenas se exprime, mas também imprime sua marca: ser uma potência causal.

Esta potência do homem - que Spinoza chama de *conatus* e será melhor apresentada em seguida, e não somente dele, mas de todas as coisas singulares⁷ - em conservar o seu ser é precisamente a potência de Deus, não “enquanto infinita, mas enquanto pode ser explicada por uma essência humana atual” (E4P4d). Ele não possui poder absoluto sobre si mesmo, pois sua potência está em Deus, não podendo estabelecer regras próprias para sua existência, mas devendo respeitar as leis naturais, que garantirão sua existência.

Enquanto nos *Pensamentos Metafísicos*, Spinoza define o ente, como sendo “[...] tudo aquilo que, por meio de uma percepção clara e distinta, reconhecemos existir necessariamente, ou pelo menos poder existir” (CM/1/1), na *Ética* ele completa que conceber “[...] as coisas sob a perspectiva da eternidade é concebê-las à medida que são concebidas, por meio da essência de Deus, como entes reais [...]” (E5P30dem).

Ainda sobre o ente, Deleuze (2009, p. 125) esclarece que são as coisas existentes, que não são os seres, mas são os modos de ser da substância, as maneiras de ser.

A ontologia pura de Spinoza se apresenta como a posição única absolutamente infinita. A partir de então, os entes, esta substância única absolutamente

7 Coisas singulares são aquelas que são finitas e possuem uma existência determinada.

infinita, é o ser. O ser enquanto ser. Desde então, os entes não serão os seres, serão o que Spinoza chama os modos, os modos da substância absolutamente infinita (DELEUZE, 2009, p. 125).

Portanto, existir é causar, é ter potência. O homem existe, já que participa da potência de Deus. Spinoza compreende virtude e potência como a mesma coisa. Quando a virtude está referida ao homem, ela é a própria essência ou natureza dele (E4Def8).

2.3 CAUSA ADEQUADA, CAUSA INADEQUADA E A ORIGEM DOS AFETOS

Na parte III da *Ética* é feita uma análise da realidade do corpo - afecções do corpo - e da mente - ideias das afecções do corpo -, sem que um se sobreponha ao outro. Spinoza já inicia esta parte afirmando, dentre outras coisas, que nada que se produza na natureza pode ser-lhe atribuída como um defeito dela própria. Por isso ele critica aqueles que, por desconhecimento, desprezam os afetos e as ações do homem. Irá então tratar exatamente “da natureza e da virtude dos afetos, bem como da potência da mente sobre eles [...]” (E3Pref).

Podendo o afeto, segundo Spinoza, ser ação ou paixão, esta, diferentemente de tantas filosofias anteriores a ele, é considerada como natural, tendo em vista que se submete às leis da Natureza, não podendo ser um defeito da mesma, nem ser a fonte de todo o erro humano. Neste aspecto da naturalidade das paixões⁸, em que sentido Spinoza se diferencia de seus contemporâneos? Chauí (1995, p. 66) responde que

8 As paixões não são preocupação exclusiva de Spinoza, tendo sido tratada, dentre outros, por Santo Tomás de Aquino, filósofo medieval, em sua obra intitulada *Suma Teológica*, onde este, para falar das paixões, toma como ponto de partida a beatitude da alma, fazendo uma análise das ações para chegar à análise das paixões.

Spinoza “[...] determina a ligação profunda entre corpo e alma [mente]⁹, fazendo-os ativos ou passivos por inteiro e conjuntamente”.

Já tratamos mais detidamente da igualdade entre corpo e mente. Nos concentremos aqui na naturalidade das paixões. Spinoza afirma no *Tratado Político (Tractatus Politicus)*¹⁰, obra cuja escrita foi iniciada em 1676, portanto, um ano antes da morte de Spinoza, e que ficara inacabada:

[...] Considerarei também as emoções humanas, tais como o amor, o ódio, a cólera, a inveja, a soberba, a piedade e outras inclinações da alma, não como vícios mas como propriedades da natureza humana: maneiras de ser que lhe pertencem como o calor e o frio, a tempestade, a trovoada e todos os meteoros pertencentes à natureza atmosférica. (TP1/ 4).¹¹

Spinoza define causa adequada e causa inadequada, ação, paixão e afeto nas definições da parte III. O homem pode agir fundado tanto como causa adequada, quanto como inadequada. Causa adequada é “aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma” enquanto a causa inadequada ou parcial “é aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só” (E3Def1).

9 Colchetes e observação nossos.

10 SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. – (Clássicos WMF)

11 Cf. o original: “*atque adeò humanos affectûs, ut sunt amor, odium, ira, invidia, gloria, misericordia, & reliquae animi commotiones, non ut humanae naturae vitia, sed ut proprietates contemplatus sum, quae ad ipsam ità pertinent, ut ad naturam aëris aestus, frigus, tempestas, tonitru, & alia hujusmodi, quae, tametsi incommoda sunt, necessaria tamen sunt, certasque habent causas, per quas eorum naturam intelligere conamur*” (TP1 4, SO3, p. 274).

Sobre a ação, define afirmando que o homem age quando nele ou fora dele, sucede algo de que é a causa adequada, ou seja, “algo que pode ser compreendido clara e distintamente”. O contrário disto seria a paixão, que faz o homem padecer quando nele sucede algo de que não é causa adequada, mais inadequada – parcial -. (E3Def2). Spinoza define afeto ou paixão de ânimo como sendo “[...] as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (E3Def3). Resumidamente, a ação se origina das ideias adequadas, enquanto “as paixões dependem exclusivamente das ideias inadequadas” (E3P3).

Ainda sobre ação e paixão, no apêndice da parte IV, Spinoza menciona dois tipos de desejos: aqueles que estão relacionados à mente e indicam a potência da coisa [razão], à medida que a mente é concebida como consistindo de ideias adequadas, chamados de ações e; aqueles que “*não estão relacionados à mente, senão à medida que esta concebe inadequadamente as coisas*”, indicando a impotência da coisa, chamados de paixões (E4Ap2).

Enquanto Spinoza acompanha o ponto de vista etimológico, apresentando paixão e ação como contrárias, Descartes (1991, p. 77) as apresenta como sinônimas, já no início de sua obra *As Paixões da Alma* (*Les Passions de l'âme*), onde define paixão, tratando-a com certo relativismo e relacionando-a diretamente com a ação, afirmando que “[...] a ação e a paixão não deixam de ser a mesma coisa com dois nomes [...]”.

2.4 CONATUS, AFETOS PRIMÁRIOS E SECUNDÁRIOS

A partir daqui é preciso compreender claramente o *conatus*, palavra latina para esforço. Na filosofia de Spinoza tem uma definição mais ampla. É, diz ele, “o

esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser”, é a essência atual [*actualem essentiam*] do ser (E3P7, grifo nosso), ou seja, do corpo e da mente, sendo no primeiro chamado de apetite [*appetitus*], enquanto no segundo se chama desejo [*cupiditas*]¹². *Conatus* é “[...] desejo ou essência” (MERÇON, 2009, p. 94).

Ainda, Spinoza acrescenta que “[...] a potência de uma coisa qualquer” e o esforço são o mesmo: potência, isto é, esforço [*potentia sive conatus*] (E3P7D). Assim, *conatus* é a essência humana, “essência ou potência dos modos finitos” (MERÇON, 2009, p. 25).

Logo, seja enquanto tem ideias confusas, seja enquanto tem ideias claras e distintas, a mente “[...] esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida, e **está consciente desse esforço**” (E3P9, grifo nosso)¹³. Ademais, Chauí (1995, p. 63, grifo nosso) esclarece sobre o *conatus* que “**todos os seres possuem**, em decorrência da atividade dos atributos substanciais infinitos, uma **potência** natural de auto conservação”. Portanto, todos os seres possuem o *conatus*, porém, os homens, diferentemente dos demais seres, possuem ainda a consciência dele.

Agora, de posse da definição de *conatus*, passemos aos afetos. Os três afetos primários ou primitivos reconhecidos por Spinoza na *Ética* são desejo ou apetite – *conatus* -¹⁴, alegria - *conatus* aumentado - e tristeza - *conatus* diminuído – e é a partir deles que advém todos os outros.

12 “[...] Percepção ou consciência do apetite” (CHAUI, 2011, p. 85).

13 Cf. o original: “[...] conatur in suo esse per severare indefinitâ quâdam duratione, & hujus sui conatus est cônica”. (E3 P9, SO2, p. 147).

14 “Não se pode conceber nenhuma virtude que seja primeira relativamente a esta” (E4P22), sendo o *conatus* “[...] o primeiro e único fundamento da virtude” (E4P22C).

Assim, uma coisa qualquer pode causar, acidentalmente, o desejo, a alegria ou a tristeza. Como Spinoza define esses três afetos primários? Começamos pela definição de desejo, que “[...] é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem” (E3P9S), “[...] é a própria essência do homem” (E4P18D). Observe-se que, em Spinoza, desejo e apetite não são diferentes, sendo o *conatus* chamado de desejo ou vontade à medida que está referido à mente e chamado de apetite quando se refere ao corpo, sendo o apetite “[...] aquilo por cuja causa fazemos alguma coisa” (E4Def7). Deste modo, Spinoza acompanha Hobbes no que se refere ao fato de a vontade denotar falta, carência, privação, já que o homem só sente vontade daquilo que não tem.

Enquanto a alegria é definida por Spinoza como sendo “[...] uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior”, a tristeza, por seu turno, é definida como sendo “[...] uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor” (E3P11S)¹⁵.

Aliás, as paixões, advindas de ideias inadequadas – confusas -, e já definidas no tópico anterior, podem ser tristes e alegres. As primeiras afastam o homem de sua potência, já que enquanto está sendo afetado, ele não dispõe da posse formal desta potência. Quando afetado pelas segundas, o homem se aproxima de sua potência, aumentando-a ou favorecendo-a (DELEUZE, 1968). Na imaginação, embora afetado por uma alegria, esta é passiva, diferentemente de quando se é afetado por uma alegria ativa, “[...] que segue da formação de uma ideia adequada e expressa diretamente nossa potência de entender e agir” (MERÇOM, 2009, p. 74). Portanto,

¹⁵ Esta passagem é meramente expositiva, não podendo ser interpretada de maneira hierarquizada ou progressiva, já que os gêneros do conhecimento se dão de maneira simultânea, não sendo algo que acontece temporalmente separado.

as paixões alegres favorecem a formação de noções comuns.

Em outras palavras, as afecções podem ser de alegria ou tristeza. Esta é passiva, enquanto aquela pode ser tanto ativa quanto passiva. As afecções de alegria se distinguem apenas pela causa, sendo a passiva, segundo Deleuze (1968, p. 253), “produzida por um objeto que convém conosco, cuja potência aumenta nossa potência de agir, mas do qual não temos uma ideia adequada”, enquanto a ativa “é produzida por nós mesmos ela decorre de nossa própria potência de agir em si mesma, ela deriva de uma ideia adequada em nós”¹⁶.

Outrossim, Damásio (2003, p.14) também fala de alegria e tristeza, afirmando que ambas “[...] representam dois conceitos cardeais em sua tentativa de compreender o ser humano e sugerir como viver melhor”. O amor é alegria e o ódio é tristeza, portanto, o que ama conserva e o que odeia destrói.

Relembrando a definição de afeto, apresentada anteriormente, surge uma pergunta: O esforço da potência de agir do corpo se dá ao mesmo tempo da potência de pensar da mente? Spinoza afirma que sim quando diz que “se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente” (E3P11). Corpo e mente estão, portanto, naturalmente, em constante equilíbrio, sendo o esforço da mente - potência de pensar - “igual e simultâneo” ao esforço do corpo - potência de

16 Tradução nossa. Cf. o original: “[...] *produite par un objet qui convient avec nous, dont la puissance augmente notre puissance d’agir, mais dont nous n’avons pas encore une idée adéquate. [...] Est produite par nous-mêmes, elle découle de notre puissance d’agir elle-même, elle suit d’une idée adéquate en nous*”. (DELEUZE, 1968, p. 253).

agir - (E3P28D). A ação não pode ser passiva – triste -, pois a tristeza é o que “diminui ou refreia a potência de agir [...]” (E3P37D) e “a potência de pensar” do homem (E3P59D). Portanto, à medida que a mente age, não há nenhum afeto que esteja relacionado a ela que não seja de alegria ou desejo (E3P59), ou seja, quando a mente age, só podem ser concebidas ideias adequadas.

Ademais, a mente esforça-se no intuito de imaginar as coisas que “estimulam a potência de agir do corpo” (E3P12), assim como, quando ela imagina coisas que refreiam esta potência de agir, se esforça para recordar-se das coisas que excluam a existência destas que refreiam (E3P13). Assim, ao evitar imaginar as coisas que refreiam a sua potência, a mente não protege somente a si, mas também ao corpo.

Além disso, Spinoza explica que o homem, ao limitar-se no gênero imaginação, ama ou odeia um objeto simplesmente por este ser semelhante a outro objeto que o afetou anteriormente (E3P16). Se um objeto que o afeta com tristeza se assemelha a outro que o afeta com alegria, este objeto provoca a flutuação de ânimo. E o que é a flutuação de ânimo? É “o estado da mente que provém de dois afetos contrários [...] e está para o afeto assim como a dúvida está para a imaginação”. (E3P17S). Essa flutuação fica óbvia quando Spinoza afirma que “quem imagina que aquilo que ama é afetado de alegria ou de tristeza será igualmente afetado de alegria ou de tristeza; e um ou outro desses afetos será maior ou menor no amante à medida que, respectivamente, for maior ou menor na coisa amada” (E3P21).

Agora que já discorreremos um pouco sobre os afetos primários, é chegada a hora de conhecer alguns afetos secundários apresentados por Spinoza. Dentre eles apresentam-se aqui a definição de comiseração,

indignação, afronta, ódio e vergonha, originários da tristeza, bem como a definição de reconhecimento, soberba, consideração, desconsideração, benevolência - desejo surgido da comiseração -, exultação, amor e glória, originários da alegria.

Logo, comiseração é “a tristeza originada da desgraça alheia”, tendo Spinoza humildemente dito que não saberia dar nome à alegria “originada da felicidade alheia”. Define reconhecimento, sendo este “o amor a quem fez o bem a um outro”¹⁷, tendo como seu contrário a indignação, ou seja, “o ódio a quem fez mal a um outro”. (E3P22S). Já “a soberba é uma alegria que surge porque o homem faz de si mesmo uma estimativa acima da justa”. A consideração, por sua vez, é “a alegria que surge porque um homem faz, de um outro, uma estimativa acima da justa” enquanto a desconsideração seria “a alegria que surge porque um homem faz, de um outro, uma estimativa abaixo da justa”. (E3P26). A benevolência nada mais é do que a vontade ou o apetite “de fazer o bem que provém de nossa comiseração para com a coisa à qual queremos fazer o bem [...]” (E3P27S).

Ainda, Spinoza define exultação como “a alegria com que imaginamos a ação pela qual um outro se esforçou por nos agradar [...]”, e afronta como a “[...] tristeza com que abominamos, contrariamente, a ação de outro [...]” (E3P28S). Amor e ódio seriam, respectivamente, uma alegria e uma tristeza “acompanhada da ideia de uma causa exterior”, enquanto a glória e a vergonha seriam, respectivamente, uma alegria e uma tristeza “acompanhada da ideia de uma causa interior”, vindos esses dois últimos afetos

17 O reconhecimento não se opõe a razão, mas concorda com ela, podendo dela surgir. (E4P51D).

do fato de o homem se considerar, “respectivamente, louvado ou reprovado” (E3P30S). A ambição, por sua vez, é o “esforço por fazer com que todos aprovelem o que se ama ou se odeia [...]” (E3P31S).

Quando o homem ama alguma coisa que se assemelha a ele, esforça-se para que esta coisa também o ame (E2P33) e quanto maior for a reciprocidade do afeto, mais cheio de glória ele estará (E2P34). Porém, se o vínculo da coisa amada com outro for mais estreito que com ele, será afetado de ódio e inveja (E2P35). O ódio, juntamente com a inveja, “chama-se ciúme”, sendo este uma flutuação de ânimo, originada do amor e do ódio (E3P35D).

Ademais, quando o homem se recorda de algo que o trouxe alegria, deseja desfrutar da mesma alegria, “sob as mesmas circunstâncias” (E3P36). Porém, estando uma dessas circunstâncias ausentes, ele ficará triste (E3P36C) e esta tristeza que se refere à ausência do que se ama chama-se saudade (E3P36S).

Outrossim, ao imaginar alguém como causa de sua tristeza, o homem o odeia (E3P39D). Spinoza chama de ira o esforço por fazer o mal a quem se odeia e de vingança ao esforço por devolver o mal que lhe foi imposto (E3P40S). Esse ódio aumenta quando é recíproco (E3P43), mas também pode ser vencido pelo amor (E3P44).

Assim, Spinoza percorre conceitualmente inúmeros afetos, analisando-os e, implicitamente, trata até mesmo do que chamamos de racismo e xenofobia, como produtos da tristeza. Diz ele:

Se alguém foi afetado, de alegria ou de tristeza, por um outro, cujo grupo social ou nacional é diferente do seu, alegria ou tristeza que vem acompanhada, como causa, da ideia desse outro, associada à designação genérica desse grupo, ele não apenas

amará ou odiará esse outro, mas também todos os que pertencem ao mesmo grupo (E3P46)¹⁸.

Inegavelmente, muitos homens desconhecem a si mesmos, seus afetos, suas causas, além de suporem que estão separados da natureza e que lhes são superiores, envolvendo-se, assim, em um emaranhado de erros, fundamentados em suposições equivocadas, perdendo a regência de si mesmo, entregando-se à flutuação constante entre a esperança - alegria instável - e o medo - tristeza instável -. O que falta aos homens, neste caso, segundo Spinoza, é a segurança, que eles obterão ao se regerem de acordo com as leis naturais, guiados pelo conhecimento adequado.

Assim, é de suma importância que o homem tenha ciência de sua potência e de que, inevitavelmente, é afetado por causas exteriores, onde seu *conatus* é superado e limitado “infinitamente, pela potência das causas exteriores” (E4P3), sendo a potência de uma paixão definida pela comparação da potência da causa exterior com a do homem (E4P5D), podendo superar a potência deste (E4P6D).

Logo, um afeto só pode ser refreado ou anulado por um afeto que lhe seja contrário e mais forte (E4P7), sendo afetos contrários “aqueles que arrastam o homem para direções diferentes” (E4Def5), contrários por acidente e não por natureza.

Além disso, Spinoza afirma que, no momento em que a mente é tomada por um afeto, o corpo é afetado por uma afecção, sendo a potência de agir do corpo e a potência de pensar da mente diminuída ou aumentada.

18 Cf. o original: “*Si quis ab aliquo cujusdam classis, sive nationis à suâ deversae, Laetitiâ, vel Tristitiâ affectus fuerit, concomitante ejus ideâ, sub nomine universali classis, vel nationis, tanquam causa: is non tantùm illum, sed omnes ejusdem classis, vel nationis amabit, vel ódio hebebit*”. (E3 P46, SO2, p. 175).

Enuncia ele: “Quando a mente é tomada de algum afeto, o corpo é, simultaneamente, afetado de uma afecção” (E4P7D).

Portanto, em Spinoza, a própria essência do homem é o desejo de viver feliz (E4P21D). Há no homem o esforço pela sua preservação, que se dá tanto por meio da imaginação, com suas ideias inadequadas, quanto pela razão, com suas ideias adequadas. Para ele, o homem não busca o conhecimento racional motivado pela curiosidade ou admiração, mas para ser feliz, para preservar seu próprio ser mais alegre.

2.5 A SERVIDÃO HUMANA

Antes de tratar da servidão humana, na parte IV da *Ética*, Spinoza expôs, lá atrás, na parte II, os três gêneros de conhecimento, já apresentados de maneira mais detida. Relembremos: no primeiro gênero do conhecimento, o homem encontra-se imerso no campo dos afetos, que os reduzem à servidão – impotência, inconstância -, enquanto no segundo encontra-se no campo do conhecimento verdadeiro, embora ainda não seja esta a sabedoria suprema, já que ainda há certa distinção entre o homem e Deus, distinção superada no terceiro gênero de conhecimento: ciência intuitiva. Gueroult (1997, p. 16), nos fala sobre esta quarta parte da *Ética*, intitulada Servidão Humana, pontuando que nela Spinoza reúne:

[...] Dois assuntos diferentes, ainda que conexos: a servidão do homem, e a vida sob a condução da razão, ou vida reta, não seria temerário conjecturar que, se tivesse vivido mais tempo, Spinoza, para melhor equilibrar sua obra, poderia ainda dividi-la em duas.¹⁹

19 Tradução nossa. Cf. o original: “réunit deux sujets différents, quoique connexes: la servitude de l’Homme, et la vie sous la conduit de la Raison, ou vie droite, il n’est pas téméraire de conjectures que, s’il avait vécu plus longtemps, Spinoza, pour mieux équilibrer son ouvrage, eût pu la diviser encore em deux” (GUEROULT, 1997, p. 16).

Assim, os gêneros de conhecimento e a servidão se enlaçam, tendo em meio deles os afetos. E o que é servidão? Spinoza responde no prefácio da parte IV: “*Chamo servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos*” (E4Pref). Servidão é a impotência do indivíduo para governar a própria vida, controlar seus afetos e ser senhor de si mesmo. É a passividade humana. Sobre as causas desta passividade natural, nos elenca Chaui (1995, p. 65) que possuem

[...] Três causas: a necessidade natural do apetite e do desejo de objetos para sua satisfação; a força das causas externas maior do que a nossa; e a vida imaginária, que nos dirige cegamente ao mundo, esperando encontrar satisfação no consumo e apropriação das imagens das coisas, dos outros e de nós mesmos.

Ademais, para que compreendamos a servidão é preciso trazer a reflexão sobre a atualidade do pensamento de Spinoza no que se refere à superstição e sua relação com a servidão humana. E o que é superstição? É uma paixão negativa que leva o homem à alienação e à condição servil, fazendo-o entregar a outrem a sua capacidade de decidir sobre si mesmo. Historicamente, ela afetou e ainda afeta o homem enquanto ser individual, social, político e religioso, prejudicando sua liberdade ética e política, funcionando como um atrativo à servidão humana e um obstáculo para que o homem se torne livre. Pensar sobre a superstição conduz o homem ao pensar sobre a servidão e a liberdade, e somente esta condução adequada, do pensar que é simultâneo à ação, pode auxiliar o homem a desenvolver a capacidade de gerir-se enquanto ser autônomo, porém, interligado ao todo que o cerca.

Logo, quando são vítimas da superstição, os homens oscilam entre a esperança e o medo (TTPPref,

5) que podem ser causados por acidente, por qualquer coisa (E3P50), sendo “[...] chamadas de bons ou maus presságios”, e embora pareçam tão distintas, se entrelaçam, como origem da superstição, não havendo esperança sem medo e vice versa, embora o homem odeie aquilo que lhe causa medo e ame aquilo que lhe causa esperança. (E3P50S), apesar de ambos os afetos não existirem sem a tristeza (E4P47D) e de indicarem “[...] *uma carência de conhecimento e uma impotência da mente*” (E4P47S).

Por certo que nada além de “[...] uma superstição sombria e triste, proíbe que nos alegremos” (E4P45S2), podendo o homem regular seus afetos, ou seja, ser livre, alegre, e podendo ser impotente quanto a esta tarefa sendo, assim, servo, triste. Submisso aos afetos, o homem não está sob o seu próprio domínio, estando sob o controle do acaso, sendo capaz de fazer o que seja pior para ele, mesmo percebendo que o melhor seria o contrário (E4Pref).

Na filosofia spinozana, “[...] o homem está sempre, necessariamente, submetido às paixões, que segue a ordem comum da natureza” (E4P4C). Assim, Spinoza afirma que somos mais intensamente afetados pelas coisas passadas ou futuras, quando as imaginamos mais próximas do presente. Portanto, quanto mais distante imaginarmos algo, menos seremos afetados por esta imaginação (E4P10).

Ainda, o afeto que se refere a algo que imaginamos necessário é mais intenso que o afeto que se refere a algo “[...] possível²⁰ ou contingente” (E4P11). Se imaginamos algo como necessário, atestamos sua existência, assim

20 Spinoza chama “[...] de possíveis as mesmas coisas singulares, à medida que, quando consideramos as causas pelas quais devem ser produzidas, não sabemos se essas causas estão determinadas a produzi-las” (E4Def4).

como negamos esta existência, quando o imaginamos como não necessário (E2P11D). Ao imaginar uma coisa presente, somos afetados mais intensamente do que ao imaginar uma coisa futura (E4P12D).

Vale destacar que a contingência, cuja definição é importantíssima na filosofia spinozana e é tantas vezes mencionada nas partes anteriores, só vem a ser definida na parte IV, sendo “[...] contingentes as coisas singulares, à medida que, quando tomamos em consideração **apenas sua essência**, nada encontramos que necessariamente ponha ou exclua sua existência” (E4Def3, grifo nosso), definição que antecede outra fundamental e intimamente relacionada com as coisas contingentes, as coisas possíveis, “[...] as mesmas coisas singulares, à medida que, quando consideramos **as causas pelas quais devem ser produzidas**, não sabemos se essas causas estão determinadas a produzi-las” (E4Def4, grifo nosso). Chauí (2011, p. 122) nos acrescenta que

A distância do acaso e da contingência, situado entre o necessário e o impossível, está o possível, isto é, aquilo que, como o contingente e o acaso, pode ou não acontecer, mas que, diferentemente do contingente e do acaso, resultantes do mero encontro, é o que acontece se houver um agente com o poder para fazê-lo acontecer. O possível é o que está em poder de um agente fazer acontecer ou não.

Retomemos o desejo – *conatus* -, este afeto primário que “[...] é a própria essência do homem” (E4P18D), para ressaltar que “o desejo que surge da alegria é, em igualdade de circunstâncias, mais forte que o desejo que surge da tristeza” (E4P18) e é do resultado deste embate entre afetos mais fortes e mais fracos que a servidão se acentua ou dá lugar para a liberdade.

Logo, a servidão é um estado da natureza humana, que representa a passividade do homem em relação aos afetos, enquanto a razão é ação. Ao agir, somos a causa de nossa ação e assim, nos libertamos, afastamo-nos da passividade. O homem naturalmente esforça-se para buscar o que lhe é útil e, quanto maior é seu esforço, mais dotado de virtude ele está, ou seja, mais potente ele é. Do contrário, quanto mais descuidasse da conservação de seu ser, daquilo que lhe é útil, mais escravo e impotente será (E4P20) e, quando descuidado, está coagido por causas externas a ele, contrárias à sua natureza (E4P20S).

Assim, de posse do que já analisamos sobre os afetos primários – desejo, alegria e tristeza -, podemos compreender com Spinoza que a essência do homem é “[...] o desejo de viver feliz ou de viver e agir bem²¹, etc.” (E4P21D), sendo o *conatus* “[...] o primeiro e único fundamento da virtude²²” (E4P22C).

No entanto, o homem, diferentemente de Deus, pode ser determinado por ideias inadequadas a fazer algo, não agindo, mas padecendo, já que está sendo determinado a agir sem a exclusividade de sua essência, só agindo à medida que compreende, onde sua ação segue adequadamente a sua própria virtude [potência] (E4P23D). Portanto, o homem livre age “absolutamente por virtude”, sendo conduzido pela razão, buscando sempre o que lhe é útil. Agir, viver e conservar, em Spinoza, tem o mesmo significado (E4P24).

21 Spinoza define bem como “[...] aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil” (E4Def1).

22 Spinoza define virtude e potência como “[...] a mesma coisa, isto é, a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza” (E4Def8).

Já que a superstição é o impedimento para que sejamos felizes e livres, vejamos algumas considerações sobre ela e sobre os afetos que a originam - medo e esperança -, presentes já nos primeiros parágrafos do Prefácio do *Tratado Teológico-Político*, fazendo-se as devidas ligações com a obra principal, a *Ética*.

A superstição, como já foi explicitado, não é algo favorável ao homem, sendo ele vítima dela quando inseguro ou quando a fortuna não se mostra benéfica a ele (TTPPref, 5). Assim, as dificuldades deixam os homens inseguros e cegamente suscetíveis à superstição, que os leva “a acreditar seja no que for” sendo, a incerteza sobre que decisão a tomar e a cobiça pela fortuna o que os fazem oscilar entre a esperança e o medo.

Parece-nos claramente possível relacionar este alerta introdutório do *Tratado Teológico-Político*, sobre o risco de render-se às incertezas, aos gêneros de conhecimento, já conceituados acima, apresentados na *Ética*. A incerteza, o conhecimento inadequado, deixa os homens suscetíveis à superstição. Portanto, de posse do conhecimento adequado, não haveria essa suscetibilidade.

Esta incerteza que leva a superstição não coloca em risco apenas o indivíduo, mas também a religião, porque quando os homens estão em prosperidade, não querem ouvir conselhos de ninguém, mas quando estão em dificuldades, os conselhos mais tolos lhes parecem convenientes, os fazendo submergirem na superstição, inventando “[...] mil e uma coisas” e interpretando “[...] a natureza da maneira mais extravagante como se toda ela delirasse ao mesmo tempo que eles [...]”. (TTPPref, 5).

Já que a superstição se origina do medo e da esperança, vejamos o que é o medo? No *Tratado Teológico-Político*, “[...] é a causa que origina, conserva e

alimenta a superstição” (TTPPref, 6). Na *Ética*, Spinoza afirma que “o medo é uma tristeza instável” (E3AD13) e “a esperança é uma alegria instável” (E3AD13). Ambos são a ausência da certeza, ou seja, a incerteza acima mencionada. O que dá instabilidade para ambos? A dúvida. Quando se exclui a dúvida daquilo que provoca a esperança ou o medo, se chega respectivamente à segurança ou ao desespero. (E3P18S2).

E agora, como acabar com o medo? Para cessá-lo “[...] é preciso pensar com firmeza, quer dizer, é preciso enumerar e imaginar, com frequência, os perigos da vida e a melhor maneira de evitá-los e superá-los por meio da coragem e da fortaleza” (E5P10S).

Esta busca por evitar e superar os perigos da vida não é prática comum dos alienados e ignorantes, que não costumam buscar o conhecimento racional, apenas entregando-se cegamente à imaginação, que lhes parece capaz de trazer-lhes respostas divinas. Esta imaginação, opinião ou conhecimento imaginativo já foi apresentada anteriormente, ficando claro que a partir dela não é possível distinguir o verdadeiro do falso. Logo, o homem que se entrega à superstição limita-se ao conhecimento de primeiro gênero, a imaginação, ignorando a razão e, automaticamente, a liberdade.

Além disso, a influência da superstição não se dá apenas no plano individual, mas também no coletivo. Um Estado, por exemplo, quando enfrenta dificuldades, vê seus adivinhos cada vez mais poderosos, influentes e temidos. Assim, Spinoza conclui, primeiro, que todos os homens estão naturalmente sujeitos à superstição; depois, afirma que a superstição é “[...] extremamente variável e inconstante, como todas as ilusões da mente e os acessos de furor”; e, por fim, que ela não pode se

originar da razão, só podendo subsistir a partir das paixões: esperança, ódio, cólera e fraude. (TTPPref, 6).

Portanto, considerando todos os riscos individuais e coletivos da superstição, defende-se que cada indivíduo deve ter o direito de pensar livremente, sobre qualquer questão e, especialmente, sobre a superstição, lendo sobre ela, defrontando-se com os mais diversos olhares sobre ela, tornando-se apto a enfrenta-la e a questioná-la, se assim lhe aprouver, sem que seja forçosamente obrigado a receber todos os conceitos e dogmas prontos, restando-lhe, assim, apenas a aceitação cega.

2.5.1 A RELIGIÃO E SEUS IMPACTOS AO LONGO DOS TEMPOS: CONFLITOS ENTRE RAZÃO E FÉ

As religiões, historicamente, utilizam-se da superstição para a conquista e a manutenção do poder, sujeitando os homens à servidão. Elas limitam a racionalidade humana, impedindo que muitos homens sejam capazes de enxergar as coisas que o cercam, de maneira adequada, deixando suas mentes tomadas por preconceitos, restrições e dogmas, tirando-lhes até mesmo a capacidade de duvidar.

Ademais, a influência da superstição não se dá apenas no plano individual, mas também no coletivo, levando o vulgo a temer os castigos por seu desrespeito ao que eles entendem por lei divina, embora muitas delas não passem de leis criadas por homens, ao mesmo tempo em que alimentam a esperança de recompensas, caso se mantenham servis e obedientes, sendo a obediência, nos asseverou Spinoza, o único objetivo das *Escrituras* (TTP13).

Assim, a razão, que na Antiguidade tanto se destacou, com o limiar da filosofia, na Idade Média está subordinada a fé, tendo seu lugar restituído, gradativamente, na Modernidade. No que se refere à

relação entre fé e razão, Chauí (1999, p. 155) define o século de Spinoza e os anteriores da seguinte maneira: o quinhentista como o século da religião racional, o seiscentista como o século da religião natural, tendo Erasmo como principal precursor, e o setecentista como o século da razoabilidade da religião. Isto confirma o quanto a superstição, sempre presente na religião, interferiu e interfere historicamente na vida do homem, apoiando-se muitas vezes na razão, mas ainda mantendo o homem sob o jugo da alienação intelectual. A religião natural e racional possui uma função polêmica, visando

[...] por um lado, escapar das controvérsias calvinistas sobre a predestinação e a graça, substituindo-as pelas ideias estoicas de liberdade humana e necessidade universal e, por outro lado, afirmar a universalidade da salvação, retirando-a do exclusivismo cristão para colocá-la sob os auspícios da luz natural e do direito natural. (CHAUÍ, 1999, p. 159).

Neste embate histórico entre razão e fé está o cartesianismo, que influencia bastante Spinoza e inspira o pensamento ocidental moderno, na busca de um saber rigorosamente metódico, baseado em provas e demonstrações, não mais em crenças e dogmas.

Thomas Hobbes (2009, p. 83)²³, por sua vez, no capítulo XII do *Leviatã*, apresenta a genealogia da religião, tomando como ponto de partida, o homem e a religião. Afirma que os sinais e frutos de religião só se encontram nos homens, não sendo possível duvidar que somente “no homem existe a semente da religião [...]”, sendo-lhes uma qualidade não encontrada em “[...] qualquer outro ser vivente”. Para validar sua afirmativa inicial,

23 HOBBS, Thommas. **Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil.** Tradução de Rosina D'Angina. São Paulo: Martin Claret, 2009.

Hobbes elenca três motivos: os homens questionam sobre “as causas dos acontecimentos”, refletem sobre as causas que determinaram o começo das coisas e, por fim, observam, diferentemente dos animais, “como se produziu um acontecimento e seus antecedentes e consequências”.

Spinoza, leitor de Hobbes, não critica propriamente a religião, a fé ou a teologia, mas aqueles que se utilizam delas para dominar os outros (TTPPref, 7). Critica a submissão cega, que tem conduzido os homens à tristeza, e não à alegria.

Inúmeras vezes fiquei espantado por ver homens que se orgulham de professar a religião cristã, ou seja, o amor, a alegria, a paz, a continência e a lealdade para com todos, combaterem-se com tal ferocidade e manifestarem-se uns para com os outros um ódio tão exacerbado que se torna mais fácil reconhecer sua fé por estes [ferocidade e ódio] do que por aqueles [o amor, a alegria, a paz, a continência e a lealdade] sentimentos. (TTP Pref8).

Assim, para Spinoza não é impossível que a religião e a filosofia caminhem harmoniosamente, mas, para que isso se dê, seria necessário que se reconstruísse o conceito de respeito e amor ao próximo, tido como um princípio basilar da maioria das religiões, mas pouco respeitado, deixando a religião de ser repressiva, tornando-se acolhedora e tolerante. O próximo tem o direito de pensar diferente, de falar diferente, de agir diferente. Com tanta diferença as possibilidades de troca de conhecimentos e saberes tornam-se cada vez maiores e mais enriquecedoras. É, pois, a verdadeira religiosidade, fundamentalmente ética.

Esta harmonia entre filosofia e religião defendida por Spinoza também é defendida por Voltaire (2006, p.

25), em seu *Tratado sobre a Tolerância*²⁴, que apresenta ambas como irmãs, sendo a filosofia habilitada para desarmar as mãos ensanguentadas pela superstição.

Sem tolerância, a religião tem sido, na maioria das vezes, um instrumento utilizado para garantir a servidão humana, promovendo a intolerância e o fanatismo. Sobre o conflito entre razão e fé, em uma perspectiva mais radical desta última, levada ao fanatismo, Voltaire (2006, p. 15) nos comunica como está a França no século XVIII: “Em Paris a razão prevalece sobre o fanatismo, por maior que este possa ser, enquanto na província o fanatismo quase sempre vence a razão”.

Voltaire (2006, p. 17-22) crítica fortemente a intolerância, afirmando: “Dir-se-ia que fizemos voto de odiar os próprios irmãos, porque temos religião suficiente para odiar e perseguir e não temos suficiente para amar e ajudar”, lembrando ainda o custo a preço de sangue provocado pelas discussões dos cristãos sobre os dogmas, em batalhas que se desenrolaram desde o século IV até seu tempo, a exemplo da noite de São Bartolomeu, entre os dias 24 e 25 de agosto de 1572, na França, quando aconteceu o extermínio de milhares de protestantes.

Este derramamento de sangue, assegura Voltaire (2006, p. 24-29), não é exclusividade da França, sendo inspirado pelo furor dos espíritos dogmáticos e justificado pelo poder abusivo do Cristianismo, se repetindo em muitos lugares, tais como Alemanha, Inglaterra e Holanda. Assim, enquanto a tolerância não provoca guerras, “[...] a intolerância cobriu a terra de carnificinas”.

Por fim, sobre o Estado, desde a Antiguidade até os tempos hodiernos, sobre as instituições repressivas - no que poderíamos tranquilamente incluir as instituições

24 VOLTAIRE. **Tratado sobre a Tolerância**. Tradução Antônio Geraldo Silva. São Paulo: Escala Educacional, 2006. (Série Filosofar).

religiosas -, a ideia de verdade, a filosofia e a liberdade, o historiador da filosofia, François Châtelet (s.d., p. 309)²⁵ afirma que:

Desde que há Estado – da cidade grega às burocracias contemporâneas -, a ideia de verdade sempre se voltou, finalmente, para o lado dos poderes [...] Por conseguinte, a contribuição específica da filosofia que se coloca a serviço da liberdade, de todas as liberdades, é a de minar, pelas análises que ela opera e pelas ações que desencadeia, as instituições repressivas e simplificadoras: quer se trate da ciência, do ensino, da tradução, da pesquisa, da medicina, da família, da polícia, do fato carcerário, dos sistemas burocráticos, o que importa é fazer aparecer a máscara, deslocá-la, arrancá-la [...]

2.5.2 CONSIDERAÇÕES ACERCA DE ALGUMAS CORRESPONDÊNCIAS

As cartas eram um meio de comunicação bastante comum no século XVII. Spinoza manteve constante comunicação com seus amigos e com alguns interessados naquilo que ele escrevia através de cartas, não se recusando a partilhar daquilo que sabia e fazendo isto com um zelo extraordinário. Esta troca de informações, dúvidas, esclarecimentos e discussões através de missivas eram bastante comuns no século XVII, trazendo tanto ao remetente quanto ao destinatário um enriquecimento intelectual indescritível.

Seus correspondentes multiplicam-se em virtude de sua filosofia, constante em suas obras, que polemizam diversos assuntos, angariando para ele alguns amigos, porém, também inimigos, especialmente por sua definição de Deus, como já expusemos anteriormente, Deus imanente e não transcendente, além de não

25 CHÂTELET, François. **História da Filosofia**: ideias, doutrinas. V. VIII. Rio de Janeiro: Zahar, s.d.

conferir às *Escrituras* a soberania que lhes é concedida até então por diversas religiões.

Nos deteremos brevemente a dois missivistas específicos, Guilhielmus de Blyenbergh e Henry Oldenburg, apenas com o intuito de exemplificar nas próprias relações de Spinoza a sua compreensão de servidão e liberdade. O primeiro correspondente foi aquele que, preso a seus dogmas e, portanto, sempre servo, leva Spinoza a decidir por afastar-se, já que a comunicação seria infrutífera. O segundo, por sua vez, é um admirador de Spinoza e de fato está aberto às novidades trazidas por ele, disposto a motivá-lo e a apontar tudo o que em sua filosofia pode gerar qualquer dúvida, preocupação ou desconforto, concluindo Spinoza ser uma amizade frutífera e libertadora. Logo, ao escrever sobre servidão e liberdade, Spinoza também executava sua filosofia não meramente teórica, mas também prática.

Nomearemos aqui os outros correspondentes, não menos importantes para o avanço das discussões filosóficas que, por certo, incentivaram Spinoza na construção de seu sistema filosófico. São eles: Luiz Meyer, Pieter Baling, Johannes Hudde, Johannes Bouwmeester, Johan van der Meer, Jarig Jelles, Lambert Velthuysen, Jacob Osten, Gottfried Leibniz, Johann Graevius, Ludwig Fabritius, Hugo Boxel, George Hermann Schuller, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, Albert Burgh, Nicolaus Steno.

Voltemos ao primeiro missivista. Trata-se do comerciante Guilhielmus de Blyenbergh²⁶ que, tendo lido de Spinoza apenas a única obra publicada em seu nome, *Princípios da Filosofia Cartesiana* e seu apêndice *Pensamentos Metafísicos*, manifesta-se interessado em

26 O nome de Blyenbergh possui algumas variações, sendo utilizada aqui a grafia utilizada por Carl Gebhardt e pelos editores da *Opera Phostuma* [OP]. Outra variação comum é: Willem van Blyenbergh.

ser correspondente assíduo²⁷ do filósofo (Ep18), porém, recebe uma educada correspondência em resposta a sua segunda missiva, onde Spinoza diz não acreditar ser possível que eles continuem a se corresponder, já que elas não servirão para a instrução mútua, tendo em vista que ambos discordam “[...] não somente quanto às consequências mais afastadas dos primeiros princípios, mas quanto a estes próprios princípios” (Ep21).

Já a amizade entre Spinoza e Henry Oldenburg²⁸ é mais tranquila e confiável. Spinoza escreve a este amigo sobre os motivos que o levam a escrever o *Tratado Teológico-Político*:

Componho atualmente um tratado sobre a maneira como encaro a Escritura e os meus motivos para empreendê-lo são os seguintes: 1. Os preconceitos dos teólogos que se opõem sobretudo a que os homens possam aplicar seu espírito à filosofia; julgo, portanto, útil por a nu esses preconceitos e desembaraçar deles os espíritos refletidos; 2. A opinião que tem de mim o vulgo que não cessa de me acusar de ateísmo; vejo-me obrigado a combatê-la tanto quanto eu possa; 3. A liberdade de filosofar e de dizer o que sentimos; desejo estabelecê-la por todos os meios: a autoridade excessiva e o zelo indiscreto dos predicantes tendem a suprimi-la (Ep30).

Imediatamente, Oldenburg aprova o novo empreendimento de Spinoza (Ep31) e após ler este tratado, lista os pontos que seriam inaceitáveis para os cristãos: a negação dos milagres; a não aceitação da divindade das escrituras; a recusa de que as verdades da fé sejam superiores ou iguais às verdades racionais; dentre outros. (Ep61). Spinoza reafirma sua recusa aos milagres, onde equipara milagre e ignorância, tendo em

27 Blyenbergh e Spinoza ainda trocam um total de oito cartas, quatro de cada, todas escritas em holandês.

28 “Oldenburg, secretário-geral da Royal Society (a maior academia científica do século XVII)” (CHAUI, 1995, p. 30).

vista que alguns homens, arrogantemente, põem o milagre no âmbito do impossível, e ao fazer isso, determinam-se como conhecedores dos limites da Natureza, quando na verdade, só atesta a sua ignorância. (Ep75).

Além de recusar os milagres, Spinoza não aceita a divindade das *Escrituras*, tratando-se ela apenas de um documento histórico judeu destinado, especificamente, a este povo, estabelecendo leis vigentes somente enquanto havia o Estado teocrático judeu. Compreendida desta maneira, ela deixa de ter um caráter universal, sendo a base das religiões cristãs e também fonte de controvérsias, além de geradora de diversos conflitos religiosos, como os citados no tópico anterior. Sobre as *Escrituras* nos diz Aurélio (2003, p. XIII)²⁹ que

Se a Bíblia é a principal fonte de legitimação do poder, e, se o poder se destina a garantir a segurança e a paz entre os indivíduos, há que explicar por que razão estes se combatem em nome da mesma Bíblia, tornando assim ineficaz a suposta legitimação. (AURÉLIO, 2003, p. XIII)

Portanto, em Spinoza, é vital para a salubridade da humanidade que cada indivíduo se perceba como ser racional, que abandone a obediência dogmática cega, não apenas religiosa, mas também econômica, política, ideológica, ou qualquer que seja. Pensar é preciso e é urgente, pois a humanidade precisa se curar da ignorância!

2.6 A LIBERDADE

A servidão humana não é antinatural, mas um estado natural do homem, estado que faz parte de sua natureza, assim como o estado de liberdade, o que leva Spinoza a alertar cuidadosamente sobre a servidão,

²⁹ AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In: ESPINOSA. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

incentivando os homens à liberdade, tendo em vista que, apesar de estes terem sua potência limitada e “[...] superada pela potência das causas exteriores”, também pode, a partir da compreensão clara e distinta de que é “[...] parte da natureza inteira”, satisfazer plenamente a “[...] inteligência, isto é, nossa melhor parte”, se esforçando “[...] por perseverar nesta satisfação” pois, quanto mais compreende, mais deseja o necessário, satisfazendo-se absolutamente com o verdadeiro, estando, assim, o esforço humano, “em acordo com a ordem da natureza inteira” (E4Ap32).

Então por que os homens vivem na servidão? Em virtude de sua existência e seus atos, que são determinados pela imaginação (FRAGOSO, 2007, p. 50-51), primeiro gênero do conhecimento, como já fora dito. Sendo a imaginação natural, o homem não pode, como se esperava possível antes de Spinoza, superá-la. O que Spinoza indica é a possibilidade de uma permanência maior no estado de liberdade.

Ademais, em Spinoza há uma relação direta entre a busca pela verdade e a liberdade. Esta busca pelo conhecimento verdadeiro, não é comumente percebida em todos e tem se apresentado como algo que gera profundo desconforto àqueles que estão de posse da suposta verdade vigente. A liberdade, por sua vez, só parece interessante, dentro de um sistema de dominadores e dominados, quando admitida plenamente somente para alguns, os dominadores, o que de forma alguma condiz com aquilo que Spinoza entende por liberdade, seja ela absoluta – liberdade de Deus - ou parcial - liberdade humana ética e política.

Sendo assim, a filosofia spinozana finda por ser um incômodo para os de seu tempo e para os que virão, já que a liberdade não tem apenas um lugar nas obras de

Spinoza, mas percorre, de alguma maneira, todas elas, incitando-a e mostrando-a acessível a todos.

Também, Spinoza dá destaque especial a liberdade ao final de pelos menos três obras: *Ética*, *Tratado Teológico-Político* e *Breve Tratado*. Um homem tão sábio e tão sistematizador do saber não faria isto sem, no mínimo, a intenção de ressaltar o prestígio e a relevância da liberdade. E o que ela é para Spinoza? Spinoza a define em algumas de suas obras, como nas *Correspondências*, na carta 58, escrita em 1674, destinada a Schuller, onde ele define coisa livre e coisa coagida:

Chamo de livre uma coisa que é e age pela exclusiva necessidade de sua natureza; coagida, aquela que está determinada por uma outra coisa a existir e a agir de uma certa maneira determinada (Ep58).

Além disto, apresenta Deus como exemplo de coisa livre (*res libera*) e uma pedra ou o homem como coisa coagida (Ep58). A definição apresentada na carta 58 é, certamente, extraída da parte I da *Ética*:

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. (E1Def7).³⁰

Esta definição expõe, didaticamente, a coisa livre e a coisa coagida, o que evidencia que liberdade e coação não se distanciam da necessidade, mas, pelo contrário, são necessidades, porém, a primeira sendo interior, enquanto a segunda exterior.

30 Cf. o original: “*E a res libera dicitur, quae ex solâ suae naturae necessitate existit, & à se solâ ad agendum determinatur: Necessaria autem, vel potiùs coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, & operandum certa, ac determinnatâ ratione*”. (E1 Def7, SO2, p. 066).

Assim, de posse da definição de coisa livre, Deus, é fundamental que se compreenda a liberdade humana segundo Spinoza, que pode ser especificada de duas maneiras: liberdade política e liberdade ética, ambas detalhadas mais pormenorizadamente no próximo capítulo. Há ainda a liberdade humana religiosa, que será assunto para um outro texto.

Salienta-se que o homem não nasce livre, não sendo possível que essa conquista se dê repentinamente. Ele se torna livre. Porém, absolutamente livre, para Spinoza, somente Deus, que não pode sofrer a ação, não pode ser coagido. O homem, por sua vez, é livre na medida em que é parte do todo e na medida em que a sua capacidade de pensar é naturalmente inalienável.

Logo, o homem livre age segundo a razão, ou seja, faz “[...] aquilo que se segue da necessidade de nossa natureza, considerada em si só” (E4P59D), sem ruptura com os afetos pois, no plano afetivo, as ideias adequadas se atam à ação.

Ademais, Spinoza recomenda aos homens o aperfeiçoamento de sua potência, da razão. É nisso que “consiste a suprema felicidade ou a beatitude do homem”. O que é a beatitude? É “a própria satisfação do ânimo”, é compreender a Deus. De onde ela provém? Do conhecimento intuitivo de Deus. (E4Ap4).

Também em seu *Breve Tratado*, Spinoza trata da servidão – passividade - e da liberdade humana, afirmando que “o agente age pelo que tem, e o paciente padece pelo que não tem”, originando-se a passividade sempre de um agente externo, nunca interno (KVXXVI/7). Nesta obra ele define a liberdade humana como sendo

Uma existência firme que nosso intelecto obtém por sua união imediata com Deus para produzir em si mesmo ideias e, fora de si mesmo, efeitos que

concordem com sua natureza, sem que esses efeitos estejam submetidos a causas externas pelas quais eles possam ser alterados ou transformados (KVXXVI/9).

Por fim, destaque-se que a ontologia spinozana, bem como sua epistemologia, estão bem presentes na sua teoria política. Alcântara Nogueira (1976, p.171)³¹ nos confirma isto, asseverando que uma das características do pensamento de Spinoza é “sua constante preocupação de natureza social [...]. Esse sentimento não se verificou com muitos grandes pensadores que viveram no mesmo século de Spinoza, porque existiu neles uma espécie de individualismo latente a inspirar suas ideias [...]”. Portanto, a grandiosa filosofia de Spinoza não busca tratar apenas do progresso do homem em sua individualidade, mas também enquanto indivíduo na coletividade, em seu âmbito social, em suas relações com o todo que o cerca.

31 NOGUEIRA, Alcântara. **O Método Racionalista-Histórico em Spinoza**. Rio de Janeiro: Mestre Jou, 1976.

3 OS GÊNEROS DO CONHECIMENTO COMO VIA PARA A LIBERDADE

“É uma verdadeira liberdade estar e permanecer atado pelas amáveis cadeias do seu amor [amor de Deus]” (KVXXVI/5).

Benedictus de Spinoza

Éo conhecimento a única via pelo qual o homem pode tornar-se livre? Spinoza afirma e demonstra que sim, que a liberdade humana é alcançada, embora apenas parcialmente, a partir do conhecimento, sendo a liberdade humana a própria natureza humana. Em outras palavras, é o conhecimento o único meio pelo qual o homem pode se tornar causa adequada de seus afetos e ações, alcançando o estado de liberdade ontológica, afastando-se assim, do estado de servidão.

Como o homem torna-se livre? Utilizando-se simultaneamente dos gêneros do conhecimento, não se ficando apenas no conhecimento imaginativo, que pode ser incerto, duvidoso, errático, sendo o afeto neste primeiro gênero uma paixão, uma ideia confusa, mas guiando-se pela razão, agindo, ou seja, não mais padecendo, pois é na razão onde se forma uma ideia clara e distinta desse afeto, deixando assim de ser paixão (E5P3D). Deve então tentar permanecer o máximo possível no estado da ciência intuitiva, mantendo o seu pensamento como ação, afastando-se da resignação e da passividade.

Como ter menos ideias inadequadas – imaginação - e ter mais ideias adequadas - razão e ciência intuitiva - ,

tornando-se livre? É isso que será respondido no decorrer deste capítulo. Para isso, haverá sempre que necessário uma retomada das quatro primeiras partes da *Ética*, bem como uma maior discussão sobre a parte V, percorrendo considerações essenciais, como a exposição da crítica de Spinoza aos paradigmas, expondo o que Spinoza chama de remédios dos afetos, chegando, enfim, nas liberdades.

Também não poderemos deixar de tratar da liberdade absoluta - de Deus - e da liberdade política - uma das liberdades humanas - que, embora secundárias neste trabalho, já que temos como alvo principal a liberdade ética - que é resultado imediato do uso pleno dos gêneros do conhecimento -, são indispensáveis para a compreensão geral da liberdade em Spinoza, tendo em vista o encadeamento lógico de toda a filosofia de Spinoza.

Explicita-se então a liberdade absoluta, apresentada na parte I da *Ética*, bem como considerações acerca do direito natural e das leis, além da liberdade política, parcial, tão ricamente exposta nos tratados políticos de Spinoza, tendo em vista que ambos deixam explícito, desde seu início, a preocupação do filósofo com a liberdade.

3.1 A CRÍTICA DE SPINOZA AOS PARADIGMAS: PERFEIÇÃO E IMPERFEIÇÃO, BEM E MAL

O conhecimento é, para Spinoza, não apenas um caminho para a liberdade, mas a única via para que o homem abandone a servidão e alcance a liberdade ética. Ainda no prefácio da parte IV da *Ética*, Spinoza faz crítica direta aos paradigmas estabelecidos, às ideias universais que representam modelos e que determinam aquilo que é perfeito ou imperfeito, tanto no que se refere às coisas artificiais quanto no que se refere às coisas naturais. Atesta no *Tratado da Emenda do Intelecto* que,

considerado em sua natureza, nada “será dito perfeito ou imperfeito” (TIE §12).

Se já é complexo ao homem observar as coisas artificiais, baseando-se nos paradigmas universais criticados por Spinoza, a coisa se torna ainda mais absurda ao se observar a natureza, pois ao perceber algo que não está de acordo com o modelo aceito, o homem passa a acreditar que a natureza fracassou, ou seja, as coisas naturais, além de serem avaliadas da mesma maneira que as artificiais, ainda são chamadas de perfeitas ou imperfeitas em virtude do preconceito e do desconhecimento do homem, preconceitos que vem sendo denunciados pelo filósofo desde a parte I da *Ética*. Delata Spinoza: “[...] Os homens têm o hábito de formar ideias universais tanto das coisas naturais quanto das artificiais, ideias que tomam como modelo das coisas [...]”. (E4Pref).

Mas não é só o paradigma de perfeito e imperfeito que Spinoza denuncia no prefácio da parte IV. Acusa também o modelo de bem e mal. E o que Spinoza apresenta como sendo o bem e o mal?

[...] Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, ser um meio para nos aproximarmos, cada vez mais, do modelo de natureza humana que estabelecemos. Por mal, por sua vez, compreenderei aquilo que, com certeza, sabemos que nos impede de atingir esse modelo. (E4Pref).¹

Em outras palavras, por bem, Spinoza compreende “todo gênero de alegria e tudo que a ela conduz [...]”, enquanto por mal, compreende “todo gênero de tristeza

1 Cf. o original: “[...] *Per bonum itaque in seqq. intelligam id, quod certo scimus médium esse, ut exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus. Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quominùs idem exemplar referamus*”. (E4 Pref, SO2, p. 208).

e, especialmente, aquilo que agrava uma saudade” (E3P39S). Assim, o bem e o mal são relativos, tendo em vista que o homem julga uma coisa como sendo boa ou má a partir do seu desejo ou de sua rejeição a esta coisa.

Logo, o afeto mau, ou o mal, é a tristeza que reprime nosso ser (E4P8D), é o afeto contrário à natureza humana, que diminui ou refreia sua potência de agir do corpo e sua potência de pensar da mente, sendo um afeto “[...] mau ou nocivo apenas à medida que impede a mente de poder pensar” (E5P9D), de compreender, podendo ser causa da impotência.

Então, o homem deseja aquilo que ele julga ser bom, assim como repele o que julga ser mau (E4P18D), sendo um afeto bom, ou o bem, a alegria que impulsiona nosso ser e “[...] à medida que a alegria é boa, ela concorda com a razão” (E4P59D).

Em tempo, uma coisa singular só pode refrear a potência de agir de outra coisa se tiver algo em comum, não podendo ser de natureza completamente diferente uma da outra, ou seja, uma coisa só pode ser boa ou má para outra se ambas tiverem algo em comum (E4P29).

Já sobre as ações e sua relação entre bem e mal, Spinoza diz que os “desejos que são definidos pela potência do homem e são sempre boas”, as paixões, por sua vez, são desejos definidos pela impotência do homem, podendo ser tanto boas quanto más (E4Ap3).

Assim, as coisas más são aquelas que impedem o homem de aperfeiçoar sua razão (E4Ap5), sendo tudo de mau que recai sobre ele, devido a causas exteriores (E4Ap6). Por exemplo, a consideração, ou seja, uma opinião acima da justa, leva o homem considerado a tornar-se soberbo, portanto, ela é um afeto mau (E4P49dem). A satisfação consigo mesmo, por sua vez, é a maior coisa que o homem pode esperar (E4P52S), ou

seja é um afeto bom.

Portanto, Spinoza gera em seu leitor o interesse por aventurar-se nos caminhos do conhecimento, conhecendo seus afetos, transformando os maus afetos, que escravizam os homens, em bons, cultivando-os, alcançando assim a beatitude, isto é, uma mente é dotada da percepção de si mesma, independente de qualquer coisa exterior a ela.

3.2 LIBERDADE ABSOLUTA

[...] *solus ille libert* (TTP16, SO2, p. 194).

Como Deleuze (2009, p. 125) explica a ontologia de Spinoza? Resumidamente, pode-se dizer que a substância é o ser, “o ser enquanto ser”. Os entes [os existentes], por sua vez, não são seres, são os modos, a maneira de ser. A viga mestra da ética spinozana é “[...] a ideia de que o homem é parte imanente da natureza” (CHAUÍ, 1995, p. 53). Assim, a filosofia de Spinoza derruba a teologia criacionista, apresentando o mundo que “[...] é efeito imanente da essência e da potência de Deus” (CHAUÍ, 2011, p. 195).

O que é, então, a liberdade? A definição de liberdade já foi anteriormente exposta, assim como os corolários da proposição 17, que explicam a livre causalidade de Deus [substância – Natureza Naturante], mas é preciso lembrar que a liberdade se trata de uma qualidade inerente à substância, de uma de suas propriedades, sendo ela “[...] a ação feita sem obediência a uma determinação exterior” (RAMOND, 2010, p. 47)². Assim, “Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém” (E1P17), não podendo ser “[...] determinado ou coagido a agir”, pois

2 RAMOND, Charles. **Vocabulário de Espinosa**. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

age somente pela perfeição de sua própria natureza, não havendo nada interno ou externo a ele que o faça agir (E1P17C1) e somente Ele é causa livre unicamente pela necessidade de sua natureza (E1P17C2 / KVI/3/2).

Este Deus absolutamente livre perpassa toda a *Ética* e a compreensão Dele está diretamente ligada com à liberdade humana. Chauí (2011, p. 69) define a liberdade em Spinoza, seja a divina ou a humana, como sendo “[...] a ação que segue necessariamente das leis da essência do agente, ou, em outras palavras, [...] a autodeterminação do agente em conformidade com sua essência”.

Portanto, somente Deus é absolutamente livre, não padecendo jamais, estando Ele livre das paixões, não podendo ser afetado por qualquer afeto, seja de alegria ou tristeza (E5P17). Deus é eterno, sendo “a eternidade a própria essência de Deus, enquanto envolve a existência necessária” (E5P30D), agindo Ele, diferentemente dos homens, com uma absoluta liberdade (TP2/7).

3.3 O DIREITO NATURAL E AS LEIS

Serão introduzidas aqui as leis, que Spinoza divide em duas categorias -humanas e divinas. Antes de nos aprofundarmos nelas, tomemos o conceito fundamental e precedente à clara compreensão delas: o direito natural.

Este, em Spinoza, não é algo inédito, mas seu conceito se diferencia do tradicional. É ele, segundo Spinoza, “as próprias leis ou regras da Natureza segundo as quais tudo acontece, isto é, o próprio poder da Natureza” (TP2/4). O direito natural é potência.

Sobre a teoria do direito natural anterior a Spinoza, Deleuze (2009, p. 92-94) diz que “[...] foi a compilação da maior parte das tradições da antiguidade e o ponto de confrontação do cristianismo com as tradições da antiguidade”. Continua Deleuze: “grosso

modo [...] o que constitui o direito natural, é o que está conforme a essência”. A essência do homem é, assim, que ele é um animal racional.

Logo, o cristianismo vai integrar a concepção clássica do direito natural à teologia natural, já que a primeira tem por base quatro proposições, que tem conciliação imediata com o cristianismo.

Primeira proposição: as coisas se definem e definem seus direitos em função de sua essência.

Segunda proposição: a lei de natureza não é pré-social, ela está na melhor sociedade possível. É a vida conforme a essência na melhor sociedade possível.

Terceira proposição: o que é primeiro são os deveres sobre os direitos, pois os deveres são as condições sob as quais realizamos a essência.

Quarta proposição: desde então há a competência de alguém superior, quer seja a igreja, quer seja o príncipe ou quer seja o sábio. Há um saber das essências. Então, o homem que sabe as essências será apto a nos dizer ao mesmo tempo como conduzir-nos na vida [...] (DELEUZE, 2009, p. 95).

Estas quatro proposições são recusadas por Hobbes, que é o primeiro a romper completamente com a teoria clássica do direito natural, embora, antes dele, tenha havido uma tentativa de ruptura, embora parcial, por parte de alguns sofistas e cínicos. Afirma sobre a primeira proposição, que as coisas se definem por sua potência, não por sua essência. Trata-se aqui de definir a coisa - animal ou homem - pelo que ela pode, não pelo que ela é, sendo o seu direito natural tudo aquilo que à ela pode. Sobre a segunda proposição, Hobbes distingue o estado de natureza do estado social, apresentando o primeiro como o estado que, teórica ou conceitualmente, precede o segundo. Sendo assim, cai por terra a terceira proposição, já que o direito passa a vir primeiro. Sobre

a quarta e última proposição, tanto Hobbes, quanto Spinoza, afirmam que, do ponto de vista do direito natural, todos os homens são equivalentes, porque cada um faz o que pode. (DELEUZE, 2009).

Deleuze (2009, p. 111-113) completa em seguida que, segundo Spinoza, “do ponto de vista da potência”, não há motivo para estabelecer uma diferença entre o homem racional e o demente, tendo em vista que, embora não tenham a mesma potência, ambos efetuam sua própria potência, esforçando-se por perseverar em seu ser. Do ponto de vista dos afetos, por sua vez, Deleuze afirma que há diferença entre o homem racional e o louco, tendo em vista que são os afetos que efetuam a potência, não sendo os afetos do primeiro, iguais aos do segundo.

Qual a importância política fundamental da nova teoria do direito natural? Substitui-se o princípio da competência pelo princípio do consentimento. Na teoria clássica do direito natural têm-se “o desenvolvimento jurídico de uma visão moral do mundo”, enquanto na nova teoria têm-se o desenvolvimento “de uma concepção jurídica da *Ética*; os seres se definem por sua potência”. (DELEUZE, 2009, p. 100).

Deleuze (2009, p. 114) afirma, ainda, que, tanto em Spinoza, quanto em Hobbes, “[...] é sensato sair do estado de natureza por um contrato”, diferenciando-se porque em Hobbes, com este contrato, renuncia-se ao direito natural, enquanto em Spinoza, o direito natural é conservado. Isso não significa que em Hobbes, depois de um contrato social, para viver em um estado civil, o homem não conserve seu direito natural. Conserva-o, mas apenas em proveito do soberano, e não de si mesmo, como em Spinoza.

Assim, em Hobbes, a relação política é uma relação de obediência, sendo esta primordial, onde um manda

e outro obedece. Em Spinoza, por sua vez, a relação política é uma relação de efetuação da potência, sendo a obediência secundária (DELEUZE, 2009, p. 120).

Retomemos aqui às leis. No intuito de entendê-las melhor na perspectiva spinozana, recorreremos mais detidamente, a partir de agora, ao capítulo IV do *Tratado Teológico-Político*, intitulado Da Lei Divina, onde Spinoza discorre sobre a lei e suas categorias: leis universais da natureza e direito, bem como destaca o entendimento e sua relação com as leis. Assim, as leis universais da natureza são as mesmas leis de Deus, leis divinas, lei divina natural ou verdades eternas, bem como o direito também será intitulado de lei humana.

Logo, o que é lei? “A palavra lei, tomada em **sentido absoluto**, significa aquilo que faz um indivíduo, ou todos, ou alguns de uma mesma espécie, agir sempre de uma certa e determinada maneira”. Ela pode, assim, depender de dois fatores: da necessidade natural - leis universais da natureza -, ou da decisão do homem - o direito (TTP4, 57, grifo nosso). Aurélio (2009, p. XIX)³ nos assevera algo que não pode ser perdido de vista sobre estas leis: “[...] o direito não pode representar-se como algo que revogue a natureza comum dos homens”.

A primeira categoria de leis acima citada, ou seja, as leis universais, determinam todas as coisas e “[...] agem de uma certa e determinada maneira”, embora dependam da segunda categoria, ou seja, do direito, por dois motivos:

1. Porque o homem faz parte da natureza e “[...] constitui uma parte da potência desta”, dependendo a

3 AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In: SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. (Clássicos WMF)

fixação das leis “[...] da potência da mente humana”, isto é, ainda, de sua decisão;

2. Porque o direito depende “[...] da decisão do homem”, que deve “[...] definir e explicar as coisas pelas suas causas próximas [...]”. (TTP4, 58).

Portanto, estamos diante de duas leis: as divinas e as humanas. A primeira consiste em “[...] uma regra de vida que diz respeito apenas ao soberano bem, isto é, ao verdadeiro conhecimento e amor de Deus”, enquanto a segunda consiste em “[...] uma regra de vida que serve unicamente para manter a segurança do indivíduo e da coletividade”. Assim, considera Spinoza que a maioria dos homens são regidos “[...] por tudo menos pela razão”, denominando como justo o homem que respeita as leis por ser conhecedor da verdadeira razão delas, respeitando-as por decisão própria e não por imposição, o que se refere diretamente à liberdade ética, tendo em vista que se trata da autonomia do indivíduo em decidir por si mesmo. (TTP4, 59).

Logo, as leis humanas, são as regras de vida e da coletividade, ou seja, em outras palavras seriam as leis que poderiam garantir a liberdade política, ou cerceá-la, enquanto as leis divinas são as regras que se referem ao soberano bem, ao verdadeiro conhecimento e amor de Deus, sendo esta última a que afasta o homem da dúvida, garantindo-lhe a liberdade ética.

Assim, Spinoza resume a lei divina em uma: “amar a Deus como soberano bem, isto é, e como já dissemos, sem ser por receio de algum suplício ou castigo, nem por amor de nenhuma outra coisa com que desejávamos nos deleitar”. Apresenta então quatro pressupostos para a lei divina: ela é universal; não exige que o homem acredite em relatos históricos; não exige cerimônias, sendo estas apenas convenções sociais e, por fim, sua recompensa

nada mais é do que ela mesma, ou seja, conhecer a Deus (TTP4, 61-62).

[...] A mais alta recompensa pela lei divina consiste nela mesma, isto é, em conhecer a Deus e amá-lo como seres verdadeiramente livres, de ânimo íntegro e perseverante; o castigo, pelo contrário, consiste na privação desses bens e na servidão da carne, isto é, na inconstância e na instabilidade de ânimo (TTP4, 62).⁴

E Deus? Seria Ele um legislador, que prescreve leis públicas aos homens? Certamente que não, tendo em vista que estas podem ser transgredidas. Já as leis divinas envolvem uma necessidade, uma verdade eterna, não podendo ser transgredidas. Assim, o homem, costumeira e equivocadamente, percebe Deus como um legislador, em virtude de sua falta de conhecimento. Quando se utiliza da ciência intuitiva, conhecendo o amor de Deus, o homem entende a lei divina como uma verdade eterna, não como uma ordenança aceitável ou recusável (TTP4, 63). Sobre isso Chauí (2011, p. 69-70) afiança que

[...] Deus não é um poder monárquico e legislativo, uma vontade soberana que comanda e julga as ações humanas; que os humanos não são dotados de livre-arbítrio a rivalizar com a vontade divina; e que, por suas paixões e ações, não são perturbadores da ordem natural, mas uma parte dela, uma potência natural capaz de tomar parte na atividade infinita da Natureza.

Como os hebreus imaginavam Deus? “[...] como um chefe, um legislador, um rei, misericordioso, justo, etc., quando, afinal, tudo isso são atributos que pertencem apenas à natureza humana e devem ser inteiramente dissociados da natureza divina” (TTP4, 64). Essa é a

4 Cf. o original: “*Denique videmus summum legis divinae praemium esse, ipsam legem, nempe Deum cognoscere, eumque ex vera libertate, & animo íntegro & constante amare, poenam autem, horum privationem, & carnis servitutem, sive animum inconstantem, & fluctuantem*”. (TTP4, SO3, 62).

ideia de Deus que tem se perpetuado sob influência da maioria das religiões, sendo, evidentemente, propagada a ideia de um Deus mais humano que divino.

E quanto a Cristo, em que o seu conhecimento se difere do conhecimento dos profetas? Cristo não pode ser considerado um profeta, tendo em vista que o profeta recebeu a revelação através de imagens e palavras [primeiro gênero do conhecimento], enquanto “[...] Cristo percebeu verdadeira e adequadamente as coisas reveladas”, ou seja, as verdades eternas. Estas, esclarece Spinoza, se alguma vez foram prescritas por Cristo como leis, o foram em virtude “[...] da ignorância e da obstinação do povo”, com o intuito de adaptar-se à maneira de ser dele. Assim, Cristo falava mais claramente que os profetas, porém, ainda “[...] de forma obscura”, quase sempre por parábolas. Para aqueles “[...] a quem era dado conhecer os mistérios dos céus”, Cristo ensinava as verdades eternas, libertando-os da servidão da lei (TTP4, 65).

Ainda, ao percorrer as *Escrituras*, Spinoza se depara com a história ou parábola do primeiro homem, Adão, trazendo à tona a reflexão sobre a pretensão divina em ensinar a Adão “[...] que procurasse o bem por amor do bem e não por receio do mal”. Eis o preceito divino dado a Adão: o que faz o bem porque o conhece e o ama “[...] age livremente”; porém, quem o faz por receio do mal, está coagido por este, agindo servilmente (TTP4, 66).

Ademais, Spinoza toma outra personagem das *Sagradas Escrituras*, o prudente e sábio Salomão, apresentando o **fruto do entendimento** segundo ele, que “[...] consiste unicamente na verdadeira vida, tal como o suplício consiste em ser privado dele [...]” (TTP4, 66, grifo nosso). Segundo Salomão, somente os sábios “[...] vivem em paz e tranquilidade”, enquanto os ímpios “[...] não têm paz nem sossego” (TTP4, 67).

Spinoza traz considerações importantes ao final do capítulo IV do *Tratado Teológico-Político*. Em primeiro lugar, trata do papel da ciência natural, que instrui sobre “[...] a *Ética* e a verdadeira virtude”. Este ensinamento, que consiste na experimentação da “[...] superioridade da ciência” está condicionado a aquisição do conhecimento das coisas. Cultivando o entendimento natural, o homem experimenta a felicidade e a tranquilidade. E como cultivá-lo? Responde Spinoza: “[...] através da vigilância, da atividade e dos bons conselhos”. Em segundo lugar, encontra-se novamente os argumentos de desconstrução do Deus legislador, baseando-se nos ensinamentos das próprias *Escrituras*, onde a instrução é de que a colheita se dá conforme a sementeira: o mal atrai o mal e o bem atrai o bem. Por fim, assevera que “[...] a *Escritura* elogia sem nenhuma reticência a luz natural e a **lei divina natural**” (TTP4, 68, grifo nosso).

Em tempo, Dutra (1999, p. 77) afirma que o homem contemporâneo possui o seu conjunto de regras universais, os direitos humanos, listados na Declaração Universal dos Direitos do Homem. Pode-se, no entanto, questionar a prática desses direitos, tendo em vista que eles são universalmente declarados, mas não são universalmente respeitados. É do conhecimento de todos, leigos e sábios, sendo noticiado, frequentemente, o descaso com os direitos humanos dos cidadãos menos favorecidos economicamente, bem como o desrespeito de alguns países aos pactos por eles assinados, colocando-se acima dos direitos humanos os interesses econômicos, políticos, dentre outros.

Voltemos às obras de Spinoza. Também no *Breve Tratado* Spinoza havia rejeitado a ideia de um Deus legislador, tendo ressaltado que Ele não estabeleceu leis para serem obedecidas pelos homens, de modo

que sejam recompensados ao obedecê-las. As regras estabelecidas por Deus, leis da natureza, não podem ser transgredidas, tendo em vista que tudo está ajustado e ordenado sob elas (KVXXIV/4). As leis que não podem ser transgredidas são divinas e as que podem, são as humanas (KVXXIV/5).

Ainda, no *Tratado da Emenda do Intelecto*, Spinoza havia estabelecido algumas regras que conduzem o intelecto humano para o caminho reto, regras estas que imediatamente remontam à moral provisória de Descartes: “Falar ao alcance do vulgo e fazer tudo o que não traz nenhum impedimento para atingirmos nosso escopo [...]”; gozar dos prazeres somente quanto baste “para a consecução da saúde”; buscar no dinheiro somente o necessário “para o sustento da vida e da saúde [...]” (TIE §17).

Já na *Ética*, Spinoza apresenta os ditames da razão, totalmente de acordo com as leis da natureza: “[...] cada qual deve amar a si próprio”; deve buscar o que lhe seja “efetivamente útil”; deve desejar o que lhe conduza efetivamente “a uma maior perfeição” e, por fim, deve se esforçar para “conservar, tanto quanto está em si, o seu ser” (E4P18S).

Portanto, ao transferir a outro o seu direito de pensar o homem está agindo contra a sua natureza, sendo servil - passivo - e sofrendo violência. O homem que age guiado pela razão pode ser livre, seguindo princípios que possuem validade universal, tendo em vista que, ao viver em sociedade, ele pode e deve buscar o conhecimento e a felicidade⁵, desejando que os outros vivam de acordo com

5 Contrariando o pensamento de Spinoza sobre a razão como guia para que o homem alcance a felicidade, Dutra (1999, p. 78) afirma que, para Kant “os princípios da determinação da vontade, que têm por fundamento o desejo de felicidade e portanto, não podem fornecer leis da razão”.

aquilo que desejam também, agindo com piedade. Já os homens guiados apenas por suas paixões, entregam-se à ambição e à soberba.

Não temos, portanto, que nos surpreender com a violência da reação dos poderes teológicos e políticos à obra espinosana. [...] Espinosa faz desabar as construções imaginárias, nascidas do medo, da ignorância e da superstição, e as tiranias que sobre elas repousavam. (CHAUI, 1995, p. 52).

3.4 LIBERDADE POLÍTICA

A filosofia política de Spinoza é desenvolvida em três de suas obras: *Tratado Teológico-Político*, parte IV da *Ética* e *Tratado Político*. Aqui será apresentada a liberdade política segundo o pensamento de Spinoza, especialmente nos dois tratados.

Deleuze (2009, p. 16) afirma que quando Spinoza escreve o *Tratado Teológico-Político*, ainda acredita “[...] em uma monarquia liberal, de maneira geral”, o que não acredita mais durante a escrita do segundo tratado, pois entre um livro e outro, “[...] os irmãos De Witt foram assassinados”. A partir do *Tratado Político* ele mostra-se mais crédulo na democracia liberal, como sendo a alternativa que teria mais chances de obter êxito e garantir a liberdade individual e coletiva.

Iniciaremos pelo *Tratado Teológico-Político*, que consiste em uma apologia, em um “[...] manifesto a favor da liberdade de pensar” (AURÉLIO, 2009, p. XI-XIV). Já no prefácio nos deparamos com a superstição, que vitimiza os homens diante de duas situações: das dificuldades sobre as decisões que devem tomar e sobre “[...] os incertos benefícios da fortuna”, que os homens cobiçam e, assim, oscilam entre a esperança e o medo (TTPPref, 1). Logo, a superstição é um obstáculo para a liberdade de pensar, sobre a qual falaremos mais a seguir.

O que Spinoza quis demonstrar com o *Tratado Teológico-Político*? Nesse seu estudo exegético, Spinoza quis demonstrar que a liberdade de pensar e a liberdade religiosa são isentas de qualquer preconceito e que o cessar dessa liberdade, seja individual ou coletivo, faz cessar também “a paz social e a piedade” (TTPPref, 4). Spinoza não é um revolucionário, mas um moderado, se se toma o conceito padrão de revolucionário, não estando ele a propor uma luta armada em nome da liberdade (Deleuze, 2009, p. 116-117). Sua proposta de revolução é puramente intelectual e inicialmente individual, pois somente a partir desta, é possível mudar para melhor o estado civil.

O que levou Spinoza a escrever o tratado supracitado? O fato de o mesmo ter dificuldades de perceber, na prática, o discurso de alguns religiosos, que pregam o amor e praticam o ódio, que consideram seus cargos religiosos como títulos de nobreza, que consideram “seus ofícios como benefícios” (TTPPref, 5), e o fato de ser a religião um meio para que o vulgo encha de honras os seus líderes religiosos.

No capítulo V do *Tratado Teológico-Político*, Spinoza afirma que as Escrituras podem ser facilmente compreendidas por qualquer pessoa. Não há a necessidade da intermediação para se conhecer a Deus. Os teólogos utilizam as Escrituras para justificar o poder que exercem sobre as pessoas, sobre seus intelectos e sobre suas ações, levando estes a uma obediência cega, não permitindo-os usufruir da liberdade.

Bem adiante, Spinoza declara que o objetivo da razão é a verdade e o da fé é a obediência (TTP14). O filósofo suscita diversas questões importantes no *Tratado Teológico-Político* e, dentre elas: se a *Escritura* “deve estar a serviço da razão”, ou se é “a razão que

deve estar a serviço da *Escritura*”? (TTP15, 180). Esta não é uma pergunta nova. No Medievo vence a teologia. No início da modernidade vence a razão. Em Spinoza, a associação entre as duas não tem sentido, tendo em vista que a razão se utiliza das ideias adequadas, enquanto a fé se utiliza somente da imaginação, não estando a *Escritura* a ensinar questões filosóficas e nem a Filosofia a ensinar questões teológicas, sendo inviável que uma ciência se sujeite a outra (TTP16, 180). Cada uma ocupa seu próprio domínio (TTP16, 182).

Spinoza apresenta no capítulo XVI, a opinião do rabino Alpakhar sobre a oposição entre razão e fé. Este afirma que as *Escrituras* não se contradizem pois, quando algo é explicitamente afirmado nelas, deve ser considerado literalmente, enquanto o que pode parecer contrário, só se apresentará de maneira implícita, devendo ser interpretado de maneira metafórica. Spinoza refuta Alpakhar, apresentando algumas passagens que desmentem a sua teoria (TTP16, 183-184).

Ainda, Spinoza fala de obediência e escravidão, deixando claro que nem todo aquele que obedece é escravo, já que, enquanto indivíduo que está inserido em uma sociedade, necessita obedecer a certas regras, e que, sendo estas para o bem-estar do povo, a obediência torna esse indivíduo não um escravo, mas um súdito.

[...] 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; [...] O agir de acordo com uma ordem, quer dizer, a obediência, retira, é um fato, até certo ponto, a liberdade (TTP16, 194).⁶

6 Cf. o original: “[...] *nam reverá is, qui a sua voluptate ita trahitur, & nihil, quod sibi utile est, videre neque agere potest, máxime servus est [...] Action autem ex mandato, hoc est, obedientia libertatem quidem aliquo modo tollit [...]*”. (TTP16, SO3, 194).

Spinoza faz a distinção entre a criança, o escravo e o súdito, bem como a relação deles com a obediência, ficando explícito que a obediência nem sempre anula a liberdade humana, mas também não é ela mesma a liberdade. A criança obedece aos pais, que estabelecem regras para benefício delas mesmas. O escravo obedece ao seu senhor, trazendo benefícios não para si próprio, mas para aquele que o cerceia a liberdade. O súdito, por sua vez, é obediente porque sua obediência é por um bem maior, pelo bem comum.

[...] É como acontece com as crianças, que, embora tenham de obedecer a todas as ordens dos seus pais, não são, no entanto, escravas, uma vez que as ordens dos pais, visam, acima de tudo, a utilidade dos filhos [...] escravo é aquele que é obrigado a obedecer às ordens do dono [...] súdito, finalmente, é aquele que faz, por ordem da autoridade soberana, o que é útil ao bem comum [...] (TTP16, 195).⁷

Deleuze (1968) ressalta que o estado civil e o estado de religião pertencem ao primeiro gênero do conhecimento, pois fazem parte do conhecimento inadequado, sendo fundados em signos.

No capítulo XX se dá o desfecho do *Tratado Teológico-Político*. Spinoza trata da liberdade de pensar, apresentando a faculdade de raciocinar como um direito natural do homem, não devendo esta estar sujeita ao domínio de outro indivíduo ou instituição, tendo o homem o direito livre à sua vontade, a julgar o que lhes é verdadeiro ou falso, a ter suas próprias opiniões,

7 Cf. o original: “*Sic etiam liberi, tametsi omnibus parentum mandatis obedire tenentur; non tamen servi sunt; nam parentum mandata liberorum utilitatem máxime spectant. [...] qui propterea sic definiuntur, nempe, servus est [...] subditus denique, qui id, quod communi & consequenter quoque sibi utile est, ex mandato summae potestatis agit*”. (TTP16, SO3, 195).

inclusive no que se refere a Deus, já que estas questões fazem parte de seu foro íntimo. Assim, todo poder exercido sobre o foro íntimo do homem é violento, pois fere seu direito natural. Mesmo assim, muitos homens preferem transferir a outros o seu direito natural, sendo influenciado por outros das mais variadas maneiras, o que aconteceria mais facilmente em um estado monárquico, em que o poder está nas mãos de um, enquanto no estado democrático o poder é colegiado, estando nas mãos de todos ou, pelo menos, da maioria. (TTP20, 239).

Sobre essa liberdade de pensar, os homens, inevitavelmente, fazem juízos sobre as coisas e não podem “[...] renunciar à sua liberdade de julgar e pensar o que [...]” quiserem “[...] por superior direito de natureza”. Um poder que conceda esta liberdade será moderado, enquanto aquele que a nega, é um poder violento. Enquanto o primeiro está mais de acordo com o que dita a razão, o segundo representa uma ameaça à liberdade de pensar do homem, ao seu direito natural e coloca “[...] em grave risco todo o Estado”. Aqui se dá uma ruptura definitiva do pensamento de Spinoza com Hobbes, defensor de um Estado soberano. Independente das divergências de opiniões, Spinoza defende que elas não sejam silenciadas, embora seja necessária uma moderada restrição, para que se garanta a paz social, não sendo mantida apenas a publicidade das opiniões que coadunam com os desígnios das autoridades. (TTP20, 240).

A liberdade política, diferentemente da liberdade ética, é aquela que deve ser o fim último do Estado. Logo, o fim do Estado é a liberdade política, é a segurança de que mente e corpo estão exercendo suas funções. Esta liberdade não é exclusividade dos sábios, mas beneficia tanto sábios quanto ignorantes, tanto ao

bom servidor quanto ao agitador, garantindo a ambos o seu direito natural, não podendo interferir na liberdade individual, assim como não pode garantir que todos ajam adequadamente. Logo, o direito de raciocinar e julgar é direito natural do homem, intrasferível, não precisando que este se desfaça de seu direito natural para viver a paz social. Basta que renuncie unicamente “[...] ao direito de agir segundo a sua própria lei”. Guiado pela razão, ainda que se posicione contra os poderes soberanos, o indivíduo será um cidadão exemplar. Do contrário, será um rebelde (TTP20, 241).

Ademais, se a cada um for permitido viver de acordo com sua própria mente, não terá como garantir a manutenção da paz, levando o Estado à ruína. Portanto, não deve o súdito se portar como **ímpio**, fazendo algo contra aquilo que está decidido pelo soberano (TTP20, 242).

Assim, um bom Estado deve conceder aos seus súditos a liberdade de filosofar, a liberdade de pensamento, sendo esta liberdade deveras “necessária para o avanço das ciências e das artes” (TTP20, 243). Cabe aos magistrados observarem as leis, para que elas não coloquem o Estado em risco, mas que o conduzam à paz (TTP20, 244). Reafirma Spinoza que as autoridades soberanas não devem considerar como inimigos aqueles que pensam livremente, embora esses pensamentos sejam contrários ao próprio Estado, pois estão usufruindo de um direito natural, que não pode ser suprimido ou retirado deles e, sendo o estado democrático o que mais se aproxima do estado de natureza. (TTP20, 245).

Caminhando para o fim do *Tratado Teológico-Político*, Spinoza resume aquilo que demonstrou: que é impossível tirar dos homens sua liberdade de dizer o que pensam; “*que esta liberdade pode ser concedida aos indivíduos sem prejuízo do direito e da autoridade dos*

poderes soberanos”; que a liberdade não representa um risco para a paz; que a liberdade também não representa um risco para a piedade; que “*as leis promulgadas sobre matérias de ordem especulativa são de todo inúteis*” e, por fim, que a liberdade de opinião pode ser concedida sem colocar em risco “*a paz do Estado, a piedade e o direito dos poderes soberanos [...]*”. Sugere, enfim, que o direito das autoridades soberanas se restrinja aos atos, deixando prevalecer a liberdade de pensar e dizer o que pensa (TTP20, 246-247).

O objetivo do Estado, segundo Spinoza, pode se resumir em um principal: a liberdade, jamais a coerção e o temor dos seus cidadãos. Dentre os vários objetivos secundários mencionados por Spinoza, ressalta-se que os homens vivam em segurança, garantindo-lhes o seu direito natural de existir e agir, garantindo-lhes o uso pleno de sua razão e impedindo-lhes de agir com intolerância para com os outros (TTP20, 241). Spinoza mostra-se extremamente contra qualquer tipo de repressão.

Portanto, encerra o *Tratado Teológico-Político* defendendo a liberdade de expressão ou de ensinar, contanto que o indivíduo que se dispor a essa tarefa a faça regido pela razão, sem o intuito de, por si só, alterar a funcionalidade do Estado. Caso este indivíduo perceba, no Estado, alguma lei que contrarie a razão, deverá não se comportar como um rebelde, provocando ódio ou discórdia, mas sim comportar-se como um cidadão exemplar, levando sua reflexão para os magistrados, não colocando em perigo a paz do Estado já que, ao viver em sociedade, o homem renuncia ao direito de agir por si mesmo, ou seja, regido por suas próprias leis.

Por isso, ninguém pode, de fato, atuar contra as determinações dos poderes soberanos sem lesar o direito destes, mas pode pensar, julgar e, por

consequente, dizer absolutamente tudo, desde que se limite só a dizer ou a ensinar e defenda o seu parecer unicamente pela razão, sem fraudes, cólera, ódio ou intenção de introduzir por sua exclusiva iniciativa qualquer alteração no Estado. (TTP20, 241).⁸

Em síntese, Spinoza adverte ao final do tratado acima analisado, que os poderes soberanos, no intuito de cumprir o fim do Estado, garantindo a segurança de todos, a liberdade política, a liberdade de julgar - de raciocinar -, governam para todos: sábios, bons servidores e cidadãos exemplares; bem como para agitadores, rebeldes e ímpios.

O holandês Spinoza era um protetor da liberdade. Defendia veementemente um Estado onde os cidadãos não são subjugados, dominados e oprimidos, tendo que entregar seus direitos naturais a outrem em virtude da superstição, do medo ou da esperança, embora não retire da esperança seu papel de destaque, mesmo sendo esta uma alegria instável e o primeiro passo para a liberdade política. A esperança conduz o homem à associação, que é feita a partir das ideias inadequadas. Os homens se associam reforçando, por meio do Estado, o *conatus* coletivo, ou seja, o desejo em preservar o seu ser, buscando viver feliz e em segurança.

Assim, enquanto a religião propaga uma verdade revelada, descompromissada com a razão e costumeiramente manipulada pelos líderes e sacerdotes, a filosofia, para Spinoza, leva o homem a ser guiado pela razão e pelo conhecimento de Deus.

8 Cf. o original: “*adeoque salvo summarum potestatum jure nemo quidem contra earum decretum agere potest, at omnino sentire, & judicare, & consequenter etiam dicere, modo simpliciter tantum dicat vel doceat, & sola ratione, non autem dolo, irâ, odio, nec animo aliquid in rempublicam ex autoritate sui decreti introducendi, defendat*”. (TTP20, SO3, 241).

[...] Tudo aquilo que o vulgo segue não só não traz nenhum remédio para a conservação de nosso ser mas até o impede e frequentemente é causa de morte para aqueles que o possuem e sempre causa de perecimento para os que são possuídos por isso [...] (TIE §7).⁹

Também no *Tratado Político*, fica evidente a preocupação de Spinoza no que se refere à manutenção da liberdade política dos cidadãos. Esta obra foi escrita após grandes reviravoltas políticas na Holanda, tendo já sido proibido seu tratado político anterior “[...] pelos Estados da Holanda” [1674] (CHAUI, 1995, p. 33) e tendo ele desistido de publicar sua *Ética* [1675]. Mesmo diante de tantas intempéries, segue escrevendo.

Espinosa deveria, por essa altura [segundo semestre de 1675], representar para **o poder e para a opinião dominante** alguém que precisava, **no mínimo, de ser vigiado**, parecendo por isso sujeito por elementar prudência a algum recato na matéria [**política**] (AURELIO, 2009, p. XI, observações e grifos nossos).

Ousadamente, começa criticando os filósofos, a quem ele também chama de teóricos, dizendo que quase todos, “*em vez de uma ética*”, escreverem uma sátira. Afirma que, dentre as ciências, a política seria aquela onde a teoria estaria mais afastada da prática (TP1/1). Ele critica também os políticos, tendo em vista que estes, na tentativa de controlar os vícios e a maldade humana, movem os homens pelo medo, ao invés da razão (TTP, 2). Obviamente, Spinoza não deixaria de mencionar a eficácia historicamente comprovada da coerção dos mais fortes sobre os mais fracos, mas não poderia concordar

⁹ Cf. o original: “[...] *quae vulgus sequitur, non tantum nullum conferunt remedium ad nostrum esse conservandum, sed etiam id impediunt, & frequenter sunt causa interitûs eorum, qui ea possidente [...]*” (TIE §7, SO2, p. 007).

que este controle seja garantido pagando-se por ele com a própria liberdade humana. Assim, os homens só podem viver conduzidos por uma lei comum (TP1/3).

Já as emoções humanas são consideradas como propriedades da própria natureza humana, diferentemente dos filósofos citados por ele anteriormente, que as tomam por vícios (TP1/4). Cita então a *Ética*, e o fato de ter demonstrado nela que “os homens estão necessariamente submetidos às emoções”, havendo um caminho ensinado pela razão, pelo qual os homens podem governar suas emoções, embora não seja um caminho fácil (TP1/5).

Enquanto a liberdade da alma [liberdade ética] é uma virtude individual, a virtude que Spinoza apresenta na obra supracitada como necessária para o Estado é a segurança (TP1/6). Logo, para garantirem essa segurança, os homens estabelecem estatutos (TP1/7), movidos pela esperança, para associarem-se uns com os outros.

A ligação das obras de Spinoza é tão explícita que ainda nos dois primeiros capítulos do *Tratado Político*, ele já citou a *Ética* e o seu outro tratado. Siga-se então o exemplo de Spinoza, fazendo-se, sempre que necessário for, as devidas ligações com outras obras.

O filósofo aponta a imanência e a transcendência, afirmando que muitos julgam que a alma humana é imediatamente criada por Deus, quando na verdade ela é produzida por causas naturais. Refuta a explicação dos teólogos sobre a origem do vício, do pecado, atribuído por eles à queda do primeiro homem – Adão -, que simplesmente estava submetido às paixões, como qualquer outro homem depois dele (TP2/6).

Assim, o homem está continuamente sujeito às paixões e isso é natural. Spinoza não pretende propor que

o homem aniquile ou livre-se das paixões, porque elas são naturais e necessárias, mas nos sugere que, de posse do conhecimento¹⁰ sobre as leis da natureza humana, nos deixemos vencer sempre pelas paixões positivas, afastando-se do constrangimento, da passividade e da servidão e aproximando-se da liberdade, evitando, por exemplo, pensar no suicídio, que é resultado de causas externas, pois nenhuma coisa pode ser destruída por causa interior, mas por algo que está extrínseco a ela. Não há nada na essência do homem que possa provocar a sua destruição. Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso (2007, p. 70), em seu artigo intitulado *Benedictus de Spinoza e a Servidão Humana: a parte IV da Ética*, ressalta que “[...] a liberdade em relação ao modo finito constitui, não uma propriedade inata, mas sim uma conquista deste a partir da posse de sua potência de agir, que possibilitará ao homem a superação da sua servidão [...]”.

Ademais, os homens são movidos muito mais pela opinião do que pela razão (E4P17S). Ele não é um ser isolado, vivendo em um mundo próprio, mas vive em sociedade e, assim sendo, tem o dever de contribuir para a harmonia social. Spinoza também trata da necessidade dessa harmonia social em sua *Ética*, onde afirma que muitas coisas que estão fora do homem lhes são úteis (E4P18S).

[...] 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 como

10 De certa maneira, o pensamento de Spinoza se assemelha ao de Sócrates, já que este defende que as virtudes dependem do conhecimento que se tem delas. Sócrates incitava os homens a refletirem sobre si mesmos, a buscarem o conhecimento de si, embora deva-se ressaltar que a clássica frase “*Conhece-te a ti mesmo*”, adotada por Sócrates, não é de autoria dele.

que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos [...] (E4P18S)¹¹.

Portanto, na filosofia spinozana, essa liberdade política e a liberdade ética se harmonizam. Se o Estado pretende garantir sua manutenção, deve assegurar aos seus súditos a preservação da potência deles, sua liberdade política e sua liberdade individual: a liberdade ética.

3.5 LIBERDADE ÉTICA

Iniciemos esse tópico definitivo sobre a liberdade ética dando ênfase à importância do conhecimento imaginativo, pois a mente humana não erra por imaginar, mas erra por sua ignorância, por não saber que imagina, pois quando sabe, liberta-se da influência da imaginação, formando ideias claras e distintas, afastando-se da servidão e aproximando-se da liberdade.

A imaginação, fruto oscilante dos encontros passivos e das práticas sociais marcadas pela memória e pelo hábito, por ser desprovida de um pensar ativo que assimile suas próprias causas, configuraria, assim, o oposto da razão (MERÇON, 2009, p. 63).

Como Deleuze descreve a razão em Spinoza e como ele explica a relação da razão com os encontros adequados? Deleuze (1968, p. 252) define que “a razão, no princípio de sua gênese, ou sob seu primeiro aspecto, é o esforço para organizar os encontros de tal maneira que sejamos afetados por um máximo de paixões

¹¹ Cf. o original: “[...] *homines praestantius ad suum esse conservandum, optare possunt, quam quòd omnes in omnibus ità convenient, ut omnium Mentis & Corpora unam quase Mentem, unumque Corpus componant, & omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur, omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant*”. (E4 P18 S, SO2, p. 223).

alegres”¹². Deleuze (1968, p. 282) também sustenta que, no primeiro gênero do conhecimento, os encontros entre as partes são o único objeto “[...] segundo suas determinações extrínsecas. O segundo gênero vai até a composição das relações características. Mas só o terceiro gênero diz respeito às essências eternas [...]”¹³.

Para coadunar com a fala de Deleuze sobre os encontros adequados, chama-se Chauí (2011, p. 121-122) para uma breve complementação. Ao tratar do fundamento ontológico das ciências dos afetos, ela parte de acaso, contingência e encontro em Aristóteles.

Desde Aristóteles, sabemos que contingência e acaso não são acontecimentos sem causa, e sim produzidos pelo encontro de séries causais independentes – ou, como diz Aristóteles, uma finalidade inesperada acontece no momento desse encontro. Assim, o primeiro nome da contingência e do acaso é *encontro* e *encontro fortuito*. Ou, como explica Aristóteles, a causa do acontecimento é acidental, pois produz um efeito que não estava previsto na causalidade de cada uma das séries, de tal maneira que um certo fim é realizado sem que estivesse previsto pelos agentes ou sem que estivesse presente nos meios, pois estes não visavam tal fim, e sim um outro. Por que encontro? Porque o acontecimento não é incausado, e sim o cruzamento de séries causais independentes. Por que fortuito? Porque a marca da contingência e do acaso é a indeterminação, pois tanto as causas que produziram o acontecimento poderiam não ter atuado como também nada assegura que o fim será realizado.

12 Tradução nossa. Cf. o original: “[...] *la raison, dans le principe de sa genèse ou sous son premier aspect, est l’effort d’organiser les rencontres de telle manière que nous soyons affectés d’un maximum de passions joyeuses*”. (DELEUZE, 1968, p. 252).

13 Tradução nossa. Cf. o original: “[...] *d’après leurs déterminations extrinsèques. Le second genre s’élève jusqu’à la composition des rapports caractéristiques. Mais seul le troisième genre concerne les essences éternelles [...]*”. (DELEUZE, 1968, p. 282).

Retomando Spinoza, pode-se atestar que o homem está continuamente sujeito às paixões e isso, como já fora dito anteriormente, é natural. Quanto mais se obtém conhecimento, melhor é a capacidade do homem de lidar com seus afetos.

O homem ignorante dispõe da razão? Sim, todo homem dispõe dos três gêneros do conhecimento, o que não implica necessariamente que ele irá fazer o uso adequado deles. Em virtude disto, há homens mais livres do que outros, tendo este homem mais livre alcançado um grau de liberdade maior que outro, ou seja, ele encontra-se em um maior grau de adequação ao mundo real. Como diz Deleuze (2009, p. 101, grifo nosso), o homem “é um **grau** sobre uma escala de potências”, “[...] é uma quantidade”.

Este homem mais livre é detentor de uma mente superior (E2P13S) e a razão, é a única potência da mente (E5Pref). Deleuze (2009, p. 89) completa que “as coisas são as potências”, ou seja, elas não somente têm potência, mas também se acompanham da potência que têm, “tanto em ações, quanto em paixões”. As coisas são aquilo que podem.

A partir daqui nos concentraremos mais detidamente na parte V da *Ética* de Spinoza, intitulada A Potência do Intelecto ou a Liberdade Humana, cujo título já sugere o assunto principal: a liberdade humana, mais especificamente a liberdade ética.

Spinoza nos diz que, à medida que o homem forma uma ideia clara e distinta sobre um afeto que é uma paixão, este deixa de ser paixão para ser ação, deixa de ser um saber imaginativo para ser um saber racional (E5P3). O primeiro e melhor remédio para os afetos, segundo Spinoza é, portanto, o verdadeiro conhecimento deles (E5P4S).

Devemos, pois, nos dedicar, sobretudo, à tarefa de conhecer, tanto quanto possível, clara e distintamente, cada afeto, para que a mente seja, assim, determinada, em virtude do afeto, a pensar aquelas coisas que percebe clara e distintamente e nas quais encontra a máxima satisfação. (E5P4S).¹⁴

O segundo remédio para os afetos, segundo o escólio da proposição 20, é uma junção da proposição 2 com o escólio da proposição 4. Consiste na separação de um afeto “[...] do pensamento de uma causa exterior” (E5P2) que foi imaginada confusamente. Os demais remédios poderão ser conferidos mais adiante, no resumo apresentado por Spinoza sobre os remédios para os afetos.

O aprendizado daquilo que constitui o homem e que o afeta, guia o homem da servidão à liberdade, portanto, “durante o tempo em que não estamos tomados por afetos que são contrários à nossa natureza, nós temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto” (E5P10).

O aprender que instiga o uso da razão edifica e liberta, não devendo ser um transmissor de modelos, mas um fomentador da reflexão pois “quem compreende clara e distintamente a si próprio e os seus afetos, alegra-se, com uma alegria que vem acompanhada da ideia de Deus” (E5P15Dem).

No decorrer da parte V Spinoza vai apresentando os remédios para os afetos, ou seja, aquilo que a mente, sozinha, pode contra os afetos. No escólio da proposição 20 ele discorre sobre a constituição do poder dos afetos.

14 Cf. o original: “*Huic igitur rei praecipuè danda est opera, ut unumquenque affectum, quantum fieri potest, clarè, & distinctè cognoscamus, ut sic Mens ex affectu ad illa cogitandum determinetur, quae clarè, & distinctè percipit, & in quibus acquiescit.*” (E5 P4 S, SO2, p. 283).

1. No próprio conhecimento dos afetos. 2. Em que a mente faz uma separação entre os afetos e o pensamento de uma causa exterior que nós imaginamos confusamente. 3. No tempo, graças ao qual as afecções que se referem às coisas que compreendemos superam aquelas que se referem às coisas que concebemos confusa e mutiladamente. 4. Na multiplicidade de causas que reforçam aqueles afetos que se referem às propriedades comuns das coisas ou a Deus. 5; Na ordem, enfim, com a qual a mente pode ordenar e concatenar os seus afetos entre si (E5P20S).¹⁵

Ainda, a mente só pode imaginar e lembrar de coisas passadas enquanto dura o corpo (E5P21), não podendo ser completamente destruída com o corpo, já que enquanto parte do todo [Deus], é eterna (E5P23). A mente sente sua eternidade, mesmo não tendo recordações de sua existência antes do corpo, não podendo a eternidade ser explicada pelo tempo, ou seja, pela duração (E5P23S), sendo ela eterna enquanto concebe as coisas sob a perspectiva da eternidade (E5P31S).

Em Spinoza, qual é a virtude suprema da mente? Conhecer Deus. Quanto mais o homem compreende as coisas singulares, mais compreende a Deus (E5P24). “O esforço supremo da mente e sua virtude suprema consiste em compreender as coisas por meio do terceiro gênero do conhecimento” (E5P25). De onde procede o terceiro gênero do conhecimento? Como já fora dito anteriormente, ele “procede da ideia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas”

¹⁵ Cf. o original: “1. In ipsa affectuum cognitione. 2. In eo, quod affectus a cogitatione causae extenae, quam confuse imaginamur, separat. 3. In tempore, quo affectiones, quae ad res quas intelligimus referuntur, illas superant, quae ad res referuntur, quas confuse seu mutilate concipimus. 4. In multitudine causarum, a quibus affectiones, quae ad rerum communes proprietates vel ad Deum referuntur, foventur. 5. Denique in ordine, quo mens suos affectus ordinare et invicem concatenare potest.” (E5 P20 S, SO2, p. 294).

(E5P25Dem). À medida que a mente compreende as coisas pelo terceiro gênero do conhecimento, maior é seu desejo para compreender as coisas através desse gênero (E5P26). Do terceiro gênero resulta a maior satisfação que pode existir na mente (E5P27). “Quem conhece as coisas por meio desse gênero passa à suprema perfeição humana [...]”, sendo “afetado da suprema alegria [...]” (E5P27dem). “[...] O desejo por conhecer as coisas por meio deste terceiro gênero de conhecimento não pode provir do primeiro, mas, sim, do segundo gênero de conhecimento” (E5P28), porque as ideias claras e distintas, referidas à ciência intuitiva, não podem se seguir da imaginação, mas da razão (E5P28Dem).

À medida que a mente humana “concebe a si mesma e o seu corpo sob a perspectiva da eternidade, tem, necessariamente, o conhecimento de Deus [...]” (E5P30), isto é, tem um conhecimento de terceiro gênero.

Como o homem pode tornar-se mais perfeito e mais feliz? À medida que se torna forte no terceiro gênero, tendo mais consciência de si próprio e de Deus (E5P31S) pois é da ciência intuitiva que nasce, necessariamente, “a maior satisfação da mente que pode existir” (E5P32Dem), o amor intelectual de Deus, que Spinoza detalha como sendo uma alegria que vem seguida da ideia de Deus como sua causa (E5P32C). Também no *Tratado Teológico-Político*, que Spinoza escreve antes de concluir a parte V da *Ética*, podemos ler que “o amor de Deus nasce do seu conhecimento [ciência intuitiva]” (TTP4, 61) e que a ciência natural “[...] ensina a *Ética* e a verdadeira virtude”, mas para que o homem as conheça, é preciso que adquiram o conhecimento das coisas (TTP4, 68).

Ademais, o amor intelectual de Deus é eterno (E5P33), assim como o terceiro gênero do conhecimento

também o é (E5P33Dem) e nenhum amor, além do amor intelectual de Deus, é eterno (E5P34C), amando Deus a si mesmo com um amor infinito (E5P35) e, conseqüentemente, amando os homens (E5P36Dem). Logo, há algo na natureza que seja contrário ao amor intelectual de Deus? A resposta é clara. Não há nada que possa suprimir este amor (E5P37).

Spinoza faz a equiparação de beatitude, salvação e liberdade, afirmando que elas consistem claramente “[...] no amor de Deus para com os homens” (E5P36S). O que é a beatitude? A beatitude é a própria virtude (E5P42), é o amor para com Deus, que provém da ciência intuitiva (E5P42Dem).

Para que padeça menos dos afetos maus e para que tema menos a morte, a **mente** deve esforçar-se para compreender o máximo de coisas através do segundo e do terceiro gêneros do conhecimento (E5P38, grifo nosso), sendo o **conhecimento a sua essência**. Sendo assim, quanto mais o homem conhece, menos padece, menos é afetado pelos afetos que são contrários à sua natureza. (E5P38Dem, grifo nosso).

Após tanto explicar este antagonismo entre ação e padecimento, já que a mente ora age, ora padece, Spinoza assevera sobre a concordância entre perfeição e ação. Assim, a coisa que tem mais perfeição age mais e padece menos, assim como a coisa que age mais é mais perfeita (E5P40) e tem mais realidade (E5P40Dem). Desse modo, “[...] a parte da mente que permanece, qualquer que seja sua magnitude, é mais perfeita que a outra”. E que parte permanente ou eterna é esta? O intelecto, e é tão somente por meio dele que agimos. E qual a parte que perece, que não permanece? A imaginação, e é tão somente por meio dela que padecemos. Por conseguinte, o intelecto é mais perfeito que a imaginação. (E5P40C).

Ainda, a mente humana, “[...] à medida que compreende, é um modo eterno do pensar”, determinado por outro modo do pensar, e este por outro, “[...] até o infinito”, donde todos esses modos do pensar, “[...] juntos, constituem o intelecto eterno e infinito de Deus” (E5P40S).

O que conhece a Deus, no homem, é o seu intelecto [parte da mente], pois é este que está unido a Deus imediatamente (KVXXIV/11), sendo os efeitos do intelecto os mais excelentes de todos, tendo em vista que são efeitos internos (KVXXVI/7).

Levando-se em consideração tudo que já foi exposto sobre os gêneros do conhecimento, conclui-se que, para Spinoza, a imaginação não é um mal e não é oposta à razão. Ademais, uma ideia é imaginativa e inadequada quando traduz de maneira imediata a afecção do corpo [a imagem das coisas], e verdadeira ou adequada quando age de modo a adquirir o conhecimento genético, ou seja, a compreender a gênese da afecção. Assim, o homem pode aumentar a frequência com que faz uso da razão, mas em momento algum deixa de utilizar a imaginação.

São das ideias inadequadas que resultam os desejos que denominamos paixões enquanto das adequadas resultam os desejos que denominamos ações. Ação e paixão são distintas e toda paixão pode tornar-se uma ação.

Destaque-se que as dúvidas e incertezas não são inúteis, mas, pelo contrário, são essenciais para que o homem se torne esclarecido. Este deve tê-las, mas não deve resignar-se diante delas, estagnando no estado de servidão. Logo, ao buscar o conhecimento claro e distinto, o homem conduz-se ao esclarecimento, a um novo olhar sobre aquilo que o inquietou.

Spinoza já notara o que seguimos a constatar nos tempos hodiernos, de que, infelizmente, a maioria dos indivíduos entregam-se à servidão, parecendo mesmo que jamais almejavam a liberdade. Aceitam supostas verdades, respostas supostamente inquestionáveis, tornando-se servos.

Cabe naturalmente ao homem tornar-se livre eticamente, e não apenas isso. Segundo Spinoza, no *Tratado da Emenda do Intelecto*, o homem feliz, aquele que conhece, por meio da intuição [ciência intuitiva], não se contenta em ter o entendimento somente para si, mas partilha-o com os outros, conduzindo sua liberdade ética para uma liberdade política, indo do campo individual ao coletivo, de maneira fácil e segura (TIE§14). Assim, outra vez Spinoza rompe com Descartes, onde este preocupava-se exclusivamente com o âmbito individual. Deleuze (2009) também discorre sobre a relação da ontologia com uma filosofia política. Ressalta que toda a filosofia política de Spinoza está diretamente influenciada com a situação política de sua época.

Cada organismo que compõe a sociedade é parte importante na engrenagem que move o mundo, as pessoas e as coisas. Se cada um conhece a sua importância no todo, afasta-se da servidão e torna-se livre.

E como o homem torna-se livre? À medida que aumenta sua potência. Spinoza comenta que “a potência da mente é definida, entretanto, exclusivamente pelo conhecimento, enquanto sua impotência ou paixão é medida exclusivamente pela privação do conhecimento [...]” (E5P20S). Como ele pode aumentar a sua potência? Através do conhecimento, pois quando o homem faz uso da ciência intuitiva, ou seja, simultaneamente utiliza-se dos três gêneros do conhecimento, aproxima-se de Deus, único ser verdadeiramente livre. Em outras palavras, quanto mais a mente desfruta do amor divino, da

beatitude, maior poder ela terá sobre os afetos, agindo mais e padecendo menos (E5P42C).

A *Ética*, produzida durante aproximadamente quinze anos [1661 a 1675], apresenta uma possibilidade ao homem de mudança de estado: da servidão à liberdade, através do aprendizado do que constitui o ser humano e do que os afeta. Spinoza encerra esta obra falando da dificuldade de se trilhar o caminho da liberdade, caminho árduo e raro de ser encontrado, mas um caminho que não deve ser negligenciado. Ressalta a importância para o homem de conhecer a si mesmo, a Deus e as coisas.

O conhecimento tem uma importância tremenda na filosofia de Spinoza, sendo o único capaz de causar a destruição da ignorância (KVXXVI/2). O homem sábio é superior ao ignorante, já que o ignorante nunca goza da verdadeira satisfação de ânimo, vivendo quase inconsciente de si mesmo, de Deus e das coisas, enquanto o sábio,

[...] Consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas desfruta, sempre, da verdadeira satisfação do ânimo. Se o caminho, conforme já demonstrei, que conduz a isso parece muito árduo, ele pode, entretanto, ser encontrado. E deve ser certamente árduo aquilo que tão raramente se encontra. Pois se a salvação estivesse à disposição e pudesse ser encontrada sem maior esforço, como explicar que ela seja negligenciada por quase todos? Mas tudo o que é precioso é tão difícil como raro. (E5P42S).¹⁶

16 Cf. o original: “*sed sui, & Dei, & rerum aeternâ quâdam necessitate conscius, nunquam esse desinit; sed semper verâ animi acquiescentiâ potitur. Si jam via, quam ad haec ducere ostendi, per ardua videatur, inveniri tamen potest. Et sanè arduum debet esse, quod ad eò rarò reperitur. Quî enim posset fieri, si salus in promptu esset, & sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus ferè negligeretur? Sed omnia praeclara tam difficilia, quàm rara sunt*”. (E5P42S, SO2, p. 308).

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão destaquemos que, para Spinoza, a virtude da mente é conhecer a Deus, que age somente pela perfeição de sua própria natureza, não havendo nada interno ou externo a ele que o faça agir. Somente Ele é causa livre unicamente pela necessidade de sua natureza.

Assim, o homem só pode conhecer a Deus à medida que evolui, guiado pela razão, o que não o livra de ser afetado pelas paixões, já que enquanto ele é parte da natureza, é afetado, é coagido. A mente só tem certeza das coisas quando tem ideias adequadas, quando raciocina (E4P27D).

Na parte IV, por exemplo, muitos conceitos se destacam e são fundamentais para a compreensão da liberdade ética, intimamente ligada a Deus. Dentre eles o conceito de bem supremo, virtude suprema, suprema coisa e virtude absoluta. Todos estão intimamente ligados à mente e a Deus. Qual o bem supremo da mente ou, melhor dizendo, o que é supremamente útil para a mente? “O bem supremo da mente é o conhecimento de Deus” (E4P28 / E4P28D). Há uma virtude suprema da mente? Sim, e ela consiste em conhecer Deus (E4P28), sendo Ele a suprema coisa que a mente pode conhecer. Assim, ao compreender, a mente age absolutamente por virtude, sendo o **compreender** a virtude absoluta da mente (E4P28D).

No entanto, a capacidade de raciocinar é, costumeiramente, suprimida pelos preconceitos. Envolto nestes, os homens revezam entre a esperança e o medo, tornando-se impotentes para fazerem a clara distinção entre o verdadeiro e o falso. Esta prevalência dos preconceitos se alia, historicamente, à ambição de líderes religiosos, que controlam àqueles rendidos à alienação, tomados de preconceitos e superstições, usando a fé como meio de manipulação.

Assim, muitos homens, ao invés de serem virtuosos, rendem-se à ignorância, rejeitando aquilo que desconhecem, não por ser algo ruim, mas porque estão acomodados em seu desconhecimento, com suas ideias inadequadas, parecendo-lhe mais fácil julgar como ruim aquilo que desconhece. Porém, o homem, independente de ser sábio ou insensato, é parte da Natureza (TP2/5).

Ademais, na medida em, ao invés de revezar entre a esperança e o medo, os homens escolhem a esperança, caminham rumo à liberdade, já que o homem mais livre, virtuoso, é conhecedor de sua gênese, conhecendo a si mesmo, a Deus e às coisas, afastando-se assim da alienação.

Ao contrário, quando os homens transferem aos outros as suas decisões eles estão se entregando ao medo, à ignorância. Tendo o poder de serem livres, escolhem a servidão, a alienação.

“(lat. alienatio, de alienare: transferir para outrem, alucinar, perturbar). 1. Estado do indivíduo que não mais se pertence, que não detém o controle de si mesmo ou que se vê privado de seus direitos fundamentais, passando a ser considerado uma coisa [...]” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, p. 6)¹.

¹ JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 4.ed. atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

Quando Spinoza chega com sua filosofia, desconstruindo diversos fundamentos dogmáticos a partir de sua interpretação de Deus, do mundo e das coisas, passa a ser visto por muitos líderes religiosos como uma ameaça para a mente dos cidadãos, que ao lê-lo, poderiam perceber-se como entes que eventualmente podem ter deixado que a doutrina religiosa os restringisse mentalmente.

Ao escrever, Spinoza não lança sobre o papel palavras desconexas e sem significado, mas as usa com sensatez e prudência, dando ao leitor um material rico, fruto de suas leituras, reflexões e experiências, instigando o leitor a buscar o conhecimento e a reconhecê-lo como via para liberdade. Spinoza “*exprime com força os dois traços fundamentais do homem ocidental: a sede de compreender e o amor à liberdade*”² (GUEROULT, 1997, p. 9). É assim que Gueroult apresenta Spinoza já no primeiro parágrafo de sua obra *Spinoza I-Dieu*.

Esta filosofia de Spinoza é uma filosofia do amor, da conservação, da perseverança, da sabedoria, e acima de tudo, da liberdade: “*é uma ética da alegria, da felicidade, do contentamento intelectual e da liberdade individual e política*” (CHAUÍ, 1995, p. 52).

Tratamos aqui de temas relevantes para a história da filosofia, tais como conhecimento, servidão, liberdade, dentre outros, que foram secundários, mas não menos importantes. Buscou-se através da hermenêutica suscitar a dialética sobre essas questões tão fundamentais.

Spinoza é um filósofo de grande importância no que se refere a essas temáticas centrais, oferecendo definições, proposições e demonstrações indispensáveis para o estudo desses temas, sendo sempre presente nas

² Tradução nossa. Cf. o original: “[...] *exprime avec force les deux traits fondamentaux de l’homme occidental: la soif de comprendre et l’amour de la liberté*”. (GUEROULT, 1997, p. 9).

salas de aula de ensino médio e superior, nos eventos acadêmicos, em grupos de estudos e encontros locais, nacionais e internacionais. Seu método e seu itinerário são de um ordenamento invejável, restando a todos os que se pretendem spinozanos percorrerem o mesmo trajeto criteriosamente, sob pena de, não seguindo-o adequadamente, imergir em interpretações errôneas sobre o pensamento dele.

Homem livre, ou melhor dizendo, homem mais livre, é aquele que está sob o domínio da razão, sendo ela a guiá-lo em suas ações. Pensar essa liberdade não é um tema ultrapassado, esquecido na modernidade, mas sempre atual e cotidianamente necessário, tanto que a filosofia de Spinoza chega ao século XXI com todo o vigor, alimentando debates e discussões transformadoras. Conceituar, apontar, identificar, caracterizar e refletir sobre a servidão e a liberdade humana oportunizam a mudança de atitude, a uma cidadania consciente e responsável.

Logo, Spinoza consegue trazer essa reflexão a todos os seus leitores, onde alguns comungam de suas ideias, total ou parcialmente, e outros a rejeitam, em partes ou em sua integralidade, sendo ambas as posturas interessantes para o saber filosófico.

Ao encerrar a leitura da *Ética*, o leitor atento compreenderá aquilo que já estava anunciado no *Breve Tratado*: que a união com Deus é seguida de uma “estabilidade eterna e inalterável” (KVXXII/7). O homem pode, necessariamente, de posse do conhecimento sobre Deus, sobre si e sobre as coisas, estar unido a Ele, tornar-se um ser estável, eticamente livre, mesmo em meio a um mundo repleto de instabilidade, opressão e ignorância.

Enfim, conclui-se que a liberdade dos modos finitos não é uma liberdade plena, tendo em vista que somente

Deus pode ser verdadeiramente livre. O homem pode tornar-se eticamente livre continuamente, precisando esforçar-se potencialmente para a manutenção desse estado de liberdade de pensar, se expressar e agir, já que seu fim último [desejo supremo], quando conduzido pela razão, “[...] *por meio do qual procura regular todos os outro, é aquele que o leva a conceber, adequadamente, a si mesmo e a todas as coisas que podem ser abrangidas sob seu intelecto*” (E4Ap4).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. *In*: SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. (Clássicos WMF)

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

BOROS, Gábor. A Secularização dos Afetos Religiosos nos Escritos de Spinoza: esperança e medo, amor e generosidade. Tradução Maria Cristina dos Santos de Souza. **Cadernos Espinosanos**: estudos sobre o século XVII. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 2009.

CHÂTELET, François. **História da Filosofia**: ideias, doutrinas. V. VIII. Rio de Janeiro: Zahar, s.d.

CHAUÍ. Marilena de Souza. **A Nervura do Real**: imanência e liberdade em Spinoza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUÍ. Marilena de Souza. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2001.

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

CHAUI, Marilena de Souza. Introdução. In: **ESPINOSA**. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 5-20. (Coleção Os Pensadores).

CHAUI, Marilena de Souza. **Espinosa**: uma filosofia da liberdade. São Paulo: Moderna, 1995.

COTTINGHAN, John. **Descartes**: a filosofia da mente de Descartes. Tradução de Jesus de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 1999. (Coleção Grandes Filósofos).

DAMÁSIO, António R. **Spinoza Avait Raison**. Joie et Tristesse, les cerveau des émotions. Paris: Odile Jacob, 2003.

DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza** (Vincennes, 1978-1981). Tradução de Emanuel A, R. Frago, Francisca E. Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. 2. ed. Fortaleza: EDUECE, 2009.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o Problema da Expressão**. Tradução de GT Deleuze – 12; coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, Gilles. **Filosofia Prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

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

DESCARTES, René. **Discurso do Método; As Paixões da Alma; Meditações; Objeções e Respostas**. Introdução de Gilles-Gaston Granger; Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

DOMÍNGUEZ, Atilano. Introducción, traducción, notas y índice. In: SPINOZA, Benedictus. **Correspondencia**.

Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988.

DUTRA, Delamar José Volpato. O Grande Desafio da *Ética* Contemporânea. **Revista Dissertatio**. Pelotas, v. 10, p. 75-96, verão de 1999.

EUCLIDES. **Elementos de Geometria**. São Paulo: Edições Cultura, 1944.

FIKER, Raul. **Vico**: o precursor. 2. ed. São Paulo: Editora Moderna, 1994. (Coleção Logos).

FRAGOSO, Emanuel A. R. Benedictus de Spinoza e a Servidão Humana: a parte IV da *Ética*. In: **Ética e Metafísica**. Emanuel A. R. Fragoso; João Emiliano Fortaleza de Aquino; Marly Carvalho Soares (Organizadores). Fortaleza: EdUECE, 2007. (Coleção *Argentum Nostrum*).

FRAGOSO, Emanuel Ângelo da Rocha. A Noção de Deus ou a Substância Absolutamente Infinita na *Ética* de B. Spinoza. **Boletim**: Centro de Letras e Ciências Humanas Universidade Estadual de Londrina. V.1. Londrina: a Universidade, 1980.

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

GUEROULT, Martial. **Espinosa**: v. 1 (Dieu). Paris, Aubier-Montaigne, 1997.

HOBBS, Thommas. **Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Tradução de Rosina D'Angina. São Paulo: Martin Claret, 2009.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 4. ed. atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

JAQUET, Chantal. **A Unidade do Corpo e da Mente:** afetos, ações e paixões em Espinosa / Chantal Jaquet; Tradução de Marcos Ferreira de Paula e Luis Cesar Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011a. (Coleção Filô / Espinosa; 1).

JAQUET, Chantal. **Corpo e Mente:** a lógica da alternância em Spinoza. In: *Spinoza. Ser e Agir*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011b.

MACHEREY, Pierre. **Ler a Ética de Spinoza.** Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/103210141/Ler-a-Etica-de-Espinosa>>. Acesso em 25 out. 2013.

MACHEREY, Pierre. **Ler a Ética de Spinoza.** Tradução Lia Gould. Paris: Grupo de Recherches Spinozistes, 1998. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/103210141/Ler-a-Etica-de-Espinosa>>. Acesso em 23 abr. 2014.

MARIOTTI, Humberto. **O Conhecimento do conhecimento.** São Paulo, 2004. Disponível em: <<http://www.geocities.com/pluriversu/espinosa.html>> Acesso em 01 mar. 2012.

MÉCHOULAN, Henry. **Dinheiro e Liberdade:** Amsterdam no tempo de Spinoza. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

MERÇON, Juliana. **Aprendizado Ético-Afetivo:** uma leitura spinozana da educação. Campinas: Alínea, 2009.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia.** Tradução de Roberto Leal Ferreira, Álvaro Cabral. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

NADLER, Steven. **Um Livro Forjado no Inferno:** o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular. Tradução de Alexandre Morales. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

NICOLA, Ubaldo. **Antologia Ilustrada de Filosofia:** das origens à idade moderna. São Paulo: Globo, 2005.

NOGUEIRA, Alcântara. **O Método Racionalista-Histórico em Spinoza**. Rio de Janeiro: Mestre Jou, 1976.

OLIVEIRA, Fernando Bonadia de. **O Lugar da Educação na Filosofia de Espinosa**. Orientador Sívio Donizetti de Oliveira Gallo. Campinas, 2008. Disponível em: «<http://pt.scribd.com/doc/34880033/O-Lugar-de-Espinosa-na-Educacao-Oliveira-FernandoBonadiade>» Acesso em: 25 jul. 2012.

RAMOND, Charles. **Vocabulário de Espinosa**. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

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

ROCHA, Maurício. Prefácio. In: MERÇON, Juliana. **Aprendizado Ético-Afetivo: uma leitura spinozana da educação**. Campinas: Alínea, 2009, p. 9-18.

SÉVÉRAC, Pascal. Conhecimento e Afetividade em Spinoza. In: **O Mais Potente dos Afetos: Spinoza & Nietzsche**. André Martins (org.). São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. **Breve Tratado de Deus, do Homem e do seu Bem-estar**. Tradução e notas de Emanuel A. R. Fragozo. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

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

SPINOZA, Benedictus de. **Pensamentos Metafísicos; Tratado da Correção do Intelecto; Ética demonstrada à maneira dos geômetras.** Tradução e notas da Parte I de Joaquim de Carvalho, tradução das Partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das Partes IV e V de Antônio Simões; *Tratado Político; Correspondências.* São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político.** Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. – (Clássicos WMF).

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político.** Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Paidéia)

STRATHERN, Paul. **Berkeley em 90 minutos.** Tradução Cassio Boechat; consultoria Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

TEIXEIRA, Lívio. **A Doutrina dos Modos de Percepção e o Conceito de Abstração na Filosofia de Espinosa.** São Paulo: Editora UNESP, 2001.

VAZQUEZ, Adolfo S. *Ética.* Tradução de João Dell'Anna. 15 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a Tolerância.** Tradução Antônio Geraldo Silva. São Paulo: Escala Educacional, 2006. (Série Filosofar).

Esta obra foi composta pela *Argentum Nostrum* em Charter BT, Lombabold, Davys Dingbats 1, Grenze Gotisch, Book Antiqua e Texturina 12pt, em plataforma PDF para a EdUECE e o CMAF em fevereiro de 2024.

"As análises deste livro, concebido como uma dissertação de mestrado, são úteis aos estudos contemporâneos da filosofia de Espinosa por serem a justa medida entre a objetividade que é inerente à forma introdutória e a complexidade exigida pela atividade interpretativa. Os autores com quem discute são fundamentais a qualquer bibliografia a respeito da relação entre conhecimento e liberdade na obra do filósofo holandês, e suas presenças apoiam um trajeto que a autora mesma propõe. O trajeto é assim mesmo claro, acompanha com proximidade os passos de Espinosa na *Ética*, contudo quanto mais a teoria do conhecimento se aprofunda, mais as outras obras de Espinosa vão dando as caras, mostrando sem demoras que toda a filosofia do autor, mesmo quando soa mais abstrata, é uma pergunta pela liberdade humana, ou mais, um processo de busca dessa liberdade."

Daniel Santos da Silva

978-85-7826-914-2



A coleção ARGENTUM NOSTRUM, publicada pela Editora da UECE sob a iniciativa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia desta universidade, tem por objetivo a publicação de trabalhos - ensaios, teses, coletâneas, traduções - na área de Filosofia.