

POTÊNCIA DA MULTIDÃO E LIBERDADE DE FILOSOFAR



ORGANIZAÇÃO

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES
FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA
HENRIQUE LIMA DA SILVA
WANDEILSON SILVA DE MIRANDA

Ed
UECE

REVISTA
GONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

Coleção
Argentum nostrum

Letra e
LETRAIL
Associação de Estudos em Letras

BENEDICTUS DE SPINOZA
1632-1677



**POTÊNCIA DA MULTIDÃO
E
LIBERDADE DE FILOSOFAR**



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

JOSÉ JACKSON COELHO SAMPAIO

VICE-REITOR

HIDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS

EDITORA DA UECE - EdUECE

ERASMO MIESSA RUIZ

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

Coleção
Argentum nostruM

EDITORES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO



COORDENAÇÃO EDITORIAL

ERASMO MIESSA RUIZ

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

XESÚS BLANCO-ECHAURI

CONSELHO EDITORIAL

ANTÔNIO LUCIANO PONTES

EDUARDO DIATAHY B. DE MENEZES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

FRANCISCO HORÁCIO SILVA FROTA

FRANCISCO JOSÊNIO CAMELO PARENTE

GISAFFRAN 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

CONSELHO CONSULTIVO DA EdUECE

ANTONIO TORRES MONTENEGRO (UFPE)

ELIANE P. ZAMITH BRITO (FGV)

HOMERO SANTIAGO (USP)

IEDA MARIA ALVES (USP)

MANOEL DOMINGOS NETO (UFF)

MARIA DO SOCORRO SILVA ARAGÃO (UFC)

MARIA LÍRIDA C. DE ARAÚJO E MENDONÇA (UNIFOR)

PIERRE SALAMA (UNIVERSIDADE DE PARIS VIII)

ROMEU GOMES (FIOCRUZ)

TÚLIO BATISTA FRANCO (UFF)



ORGANIZAÇÃO

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA
HENRIQUE LIMA DA SILVA
WANDEILSON SILVA DE MIRANDA

POTÊNCIA DA MULTIDÃO E LIBERDADE DE FILOSOFAR



**FORTALEZA
2020**

Coleção Argentum nostrum

© EDUECE/CMAF
ISBN: 978-65-86445-02-2

1. Edição: Maio de 2020

Publicação da EDUECE EM COEDIÇÃO COM O CMAF/UECE

EDITORA FILIADA À



CAPA

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EDITORACÃO

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

CATALOGACÃO DA PUBLICACÃO NA FONTE

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ/BIBLIOTECA CENTRAL DO CENTRO DE HUMANIDADES
BIBLIOTECÁRIA - MARIA DO SOCORRO SOARES RODRIGUES - CRB-3/1281**

C863 Potência da multidão e Liberdade de Filosofar/
Carlos Wagner Benevides Gomes, Emanuel Angelo da Rocha
Fragoso, Francisca Juliana Barros Sousa Lima, Henrique Lima
da Silva e Wandilson Silva de Miranda (Orgs.). – Fortaleza,
Ce: EdUECE, 2020.

Arquivo PDF

410 p. (Coleção *Argentum Nostrum*)

ISBN: 978-65-86445-02-2

1. Spinoza, Benedictus de – Colóquio. 2. Filosofia. 3.
História da filosofia. I. Gomes, Carlos Wagner Benevides.
II. Fragoso, Emanuel Angelo da Rocha. III. Lima, Francisca
Juliana B. de Sousa. IV. Silva, Henrique Lima da. V. Miranda,
Wandilson Silva de. VI. Título.

CDD 190

CMAF

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA
Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima
CEP 60.410-690 - Fortaleza - Ceará
Tel./Fax.: (85) 3101 2033
cmaf@uece.br

EDUECE

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
Av. Dr. Silas Munguba, n. 1700 - Campus Itaperi
CEP: 60714-903 - Fortaleza - Ceará
Tel./Fax.: (85) 3101 9893
eduece@uece.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

p. 9

O MONISMO ESTOICO E SUA REPERCUSSÃO NA FILOSOFIA ESPINOSANA

ARTHUR SIEBRA BARRETO, p. 15

UTILIDADE RECÍPROCA E SERVIDÃO

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA, p. 31

CONSIDERAÇÕES SOBRE AS PROPOSIÇÕES POLÍTICAS DA *ÉTICA* DE SPINOZA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES, p. 57

A FISILOGIA DAS PAIXÕES EM BENEDICTUS DE SPINOZA

DANIELA RIBEIRO ALVES E KARINE VIEIRA MIRANDA, p. 77

AS OITO PRIMEIRAS PROPOSIÇÕES DA PARTE I DA *ÉTICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, p. 89

É POSSÍVEL ESCAPAR À SERVIDÃO?

POTÊNCIA, AFIRMAÇÃO E RESISTÊNCIA EM SPINOZA

ERIKA BELÉM LIMA, p. 111

O INFINITO E O INFINITÉSIMO NA FILOSOFIA DE ESPINOSA

FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA, p. 129

SUJEIÇÃO E PODER:

**UMA TRAVESSIA ENTRE AFETO, SERVIDÃO
E CONHECIMENTO NA *Ética* DE SPINOZA**

HENRIQUE LIMA DA SILVA, p. 157

A INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU

(UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)

HOMERO SANTIAGO, p. 179

O MAL E A SUPERSTIÇÃO:

SPINOZA EM DIÁLOGO COM AGOSTINHO

JOSÉ SOARES DAS CHAGAS E GRACIELLE NASCIMENTO COUTINHO, p. 217

SUBSTÂNCIA, MODO E DURAÇÃO EM SPINOZA

LUIZ MANOEL LOPES E MARILENA LIMA, p. 243

**CORPO POTÊNCIA E POLÍTICA - ESPINOSA E OS DIREITOS DAS
MULHERES**

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA, p. 265

O ESTUDO DA LÍNGUA HEBRAICA NO TTP DE ESPINOSA

RAFAEL DOS SANTOS MONTEIRO, p. 297

**A TEORIA DOS AFETOS NA TERCEIRA PARTE DA OBRA *Ética*
DE SPINOZA**

RENATA DE OLIVEIRA SILVA E MARIA LUCIANA DA SILVA, p. 327

**O FINALISMO COMO FICÇÃO HUMANA:
IGNORÂNCIA, IMAGINAÇÃO, PRECONCEITO E SUPERSTIÇÃO**
VALTERLAN TOMAZ CORREIA, p. 347

**O ESFORÇO HUMANO POR ENCONTROS E AFETOS ALEGRES NA
TERCEIRA PARTE DA *ÉTICA* DE SPINOZA**
VIVIANE SILVEIRA MACHADO, p. 369

**SPINOZA:
SOMENTE O SÁBIO É LIVRE**
WANDEILSON SILVA DE MIRANDA, p. 385

APRESENTAÇÃO

Prosseguindo com nosso intento de desenvolver, estimular, aprofundar e promover pesquisas e discussões que envolvem a filosofia de Benedictus de Spinoza, o GT-BENEDICTUS DE SPINOZA (2020), o grupo de pesquisa A QUESTÃO DA LIBERDADE NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA, o LABORATÓRIO DE TRADUÇÃO ESPECIALIZADA EM FILOSOFIA - LETRAFIL e a REVISTA CONATUS - FILOSOFIA DE SPINOZA, com a colaboração da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ disponibiliza ao público parte do fruto de nosso trabalho.

Com tantos estudiosos envolvidos, é natural que as temáticas sejam variadas. Neste sentido, apresentamos sucintamente abaixo os textos que compõem nosso livro, dispostos em ordem alfabética, pelo primeiro nome de cada um dos diversos autores que enviaram contribuições sobre suas pesquisas spinozanas.

O primeiro capítulo, escrito por Arthur Siebra Barreto, tem por título *O monismo estoico e sua repercussão na filosofia espinosana*, versa sobre a problemática do

monismo na obra de Espinosa, mostrando a partir desta um elemento comum entre a física estoica e a ontologia *espinosana*.

O segundo capítulo, intitulado *Utilidade recíproca e servidão*, de autoria de Brena Kátia Xavier da Silva problematiza a noção de “utilidade recíproca” na ética e na política de Spinoza. Em outras palavras: o esforço do homem em buscar não só o que faz bem para si, mas aquilo que faz com que ele deseje que os outros homens alcancem através de suas experiências. A autora também discutirá o problema da servidão em Spinoza que, contrariamente à utilidade comum dos homens, é a sujeição dos homens aos desejos dos outros na busca de algo externo a sua natureza.

O terceiro texto, cuja autoria é de Carlos Wagner Benevides Gomes, leva o título de *Considerações sobre as proposições políticas da Ética de Spinoza*. Neste, o autor irá discutir algumas temáticas centrais da política spinozana, como por exemplo, a sociedade, a Cidade, o Cidadão, o bem e o decreto comum, o estado natural e o estado civil, dentre outras, a partir de uma seleção de “proposições políticas” presentes na quarta parte da obra magna spinozana, a *Ética*.

No quarto capítulo, intitulado *A Fisiologia das Paixões em Benedictus de Spinoza*, as autoras Daniela Ribeiro Alves e Karine Vieira Miranda, estabelecem um diálogo entre o estudo da fisiologia e a teoria das paixões presente na *Ética* de Spinoza, mostrando o filósofo moderno como um dos precursores da neurobiologia na modernidade.

No quinto texto, intitulado *As oito primeiras proposições da Parte 1 da Ética de Benedictus de Spinoza*,

APRESENTAÇÃO

de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, encontraremos uma problematização sobre a comprovação da unicidade da substância (Deus), na ontologia spinozana, através da refutação do pensador holandês do pluralismo substancial, a partir da leitura das oito primeiras proposições da primeira parte da *Ética*.

Em seguida, Erika Belém Lima, com seu texto intitulado *É possível escapar à servidão? Potência, Afirmação e Resistência em Spinoza*, irá problematizar, a partir da ética spinozana, a forma pelas quais o homem poderia superar seu estado de impotência (a servidão), ou seja, sua submissão às paixões tristes. Neste processo, a autora propõe uma reflexão para a resolução deste problema: nossa afirmação, nossos afetos alegres (o amor) como resistência a tudo o que diminui nossa potência.

No sétimo capítulo, no texto *O infinito e o infinitésimo na filosofia de Espinosa*, seu autor, Fernando Bonadia de Oliveira, busca expor a questão do *quanto* (que se entende por menor partícula da matéria), se valendo para isso tanto da percepção artística, como também da concepção da ciência. Tal diálogo, entre arte e ciência, é estabelecido a partir da correspondência com o artista Gilberto Gil e o cientista Cesar Lattes. O pensamento espinosano, por sua vez, é inserido nesse debate, mais especificamente o que Espinosa tem a nos dizer sobre a sua concepção do infinito positivo, que nos ajudará a atender a noção de infinitesimal posta pela citada correspondência.

O oitavo capítulo, escrito por Henrique Lima da Silva, tem por título *Sujeição e poder: Uma travessia entre afeto, servidão e conhecimento na Ética de Spinoza*. Neste, o autor busca demonstrar, segundo a filosofia de Spinoza,

como o homem encontra-se sujeitado ao poder de outrem (*alterius iuris*). Entendendo que o homem é uma parte sujeita a outras potências que pode levá-lo a padecer. Nesse sentido, temos a produção afetiva, de afetos que podem aumentar ou diminuir a fruição do existir do homem. Para moderar esse estado de passividade, o autor mostra o papel do conhecimento dos afetos na ética spinozana.

Em seguida, Homero Santiago, em seu texto *A inquisição ibérica e o problema judeu (Uma apresentação sumária)*, relata uma das práticas que marcaram a Península Ibérica ou *Sefardia* – para os hebreus –, qual seja, os autos-de-fé, que eram realizados nas grandes cidades de Portugal e Espanha. Onde os julgamentos se seguiam: dos prisioneiros da igreja que eram perdoados aos que eram queimados, ou mesmo os que tinham penas mais brandas. Isso tudo acontecia com a grande plateia formada pela população, pelos reis, e, quando ausentes, pelos seus representantes. Com efeito, o autor nos mostra como a constituição dessa prática tem uma importância decisiva na vida de Espinosa, quando o tribunal da santa inquisição, a instância católica romana incumbida dos autos, é responsável pela investigação e proibição do judaísmo.

José Soares das Chagas e Gracielle Nascimento Coutinho no texto de título *O mal e a superstição: Spinoza em diálogo com Agostinho* irão expor um diálogo possível entre Santo Agostinho e Spinoza a partir da concepção de mal e superstição. Para Santo Agostinho a concepção de mal assume um caráter complexo, uma vez que se articula com a noção de bem supremo. Já para Spinoza, em contrapartida, à questão do mal é acrescida a questão da

APRESENTAÇÃO

autonomia da ação do homem e até que ponto o homem é livre sem ser constrangido pelas causas externas.

Dando continuidade, Luiz Manoel Lopes e Marilena Lima nos apresentam o texto intitulado *Substância, modo e duração em Spinoza* no qual os autores descrevem e explicitam os conceitos de substância, de modo e de duração na *Ética* de Spinoza, visando uma compreensão das relações entre a individualidade e o processo de individuação, considerado a partir do campo pré-individual, conforme preceituado pelo filósofo francês Gilles Deleuze.

E prosseguindo, Maria Luísa Ribeiro Ferreira, em seu texto *Corpo potência e política - Espinosa e os direitos das mulheres* nos convida a pensar os direitos das mulheres nos textos de Espinosa. Antes, porém, a autora nos explica os conceitos fundamentais da ontologia espinosana, a saber, os conceitos de substância, atributo e modo, do qual podemos inferir, conforme o itinerário de seu texto, a concepção de mente e corpo. De onde se constituirá o debate sobre a questão da mulher – especialmente –, no campo político. Em seu texto a autora expõe a perspectiva sobre o tema de outras comentadoras de Espinosa que também se detiveram sobre tal tema.

O décimo-terceiro capítulo, escrito por Rafael dos Santos Monteiro e tendo como título *O Estudo da Língua Hebraica no TTP de Espinosa*, irá abordar o estudo da língua hebraica – como o próprio título sugere –, realizado por Espinosa, como um produto histórico e afetivo. O pensador holandês estudou a gramática da língua hebraica com o intuito de reinterpretar o texto bíblico e estruturar uma crítica a partir das ligações estabelecidas entre a esfera teológica e a esfera política.

No capítulo seguinte, *A teoria dos afetos na terceira parte da obra Ética de Spinoza*, as autoras Renata de Oliveira Silva e Maria Luciana da Silva buscam compreender a dinâmica afetiva que se apresenta na obra maior de Spinoza, demonstrando a necessidade prévia de compreensão da ontologia spinozana e a relação entre a mente e o corpo que constitui o homem.

Valterlan Tomaz Correia escreve o décimo-quinto capítulo intitulado *O finalismo como ficção humana: Ignorância, imaginação, preconceito e superstição*, no qual reflete sobre o conceito de finalismo em Spinoza, associado à imaginação com o objetivo de desmistificar toda concepção equivocada do real.

No penúltimo capítulo, intitulado *O esforço humano por encontros e afetos alegres na terceira parte da Ética de Spinoza*, a autora Viviane Silveira Machado versa sobre a relação entre os afetos alegres em consonância com a ideia de se alcançar a moderação e a boa convivência social.

No último capítulo, o décimo-sétimo, com o título de *Spinoza: somente o sábio é livre*, o autor Wandelson Silva de Miranda expõe o trabalho desenvolvido por Spinoza, ao se voltar para a compreensão de uma união da mente humana com a Natureza inteira e a figura do sábio. Nesse sentido, a filosofia seria uma preparação para a sabedoria que propicia uma experiência de liberdade.

OS ORGANIZADORES

O MONISMO ESTOICO E SUA REPERCUSSÃO NA FILOSOFIA ESPINOSANA

ARTHUR SIEBRA BARRETO ¹



INTRODUÇÃO

Um importante conceito estará presente em todo este trabalho, que é o conceito de monismo. Ao tratarmos da física estoica e ontologia espinosana, é ele que se faz presente como um elemento comum entre ambas as concepções; ele está, nas duas doutrinas, elucidado e defendido com características que conferem o panteísmo, ainda que com diferenças sutis. Não perde, portanto, a sua essência que impeça de ser chamado como tal em suas duas aparições.

O monismo é a concepção segundo a qual o mundo é abrangido e regido por uma única substância. Ela é a essência e ordem de todo o universo; pode ser

1 Graduando em filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ. Membro do PROGRAMA DE EDUCAÇÃO TUTORIAL (PET) de Filosofia (UFC) e coordenador do APELES - GRUPO DE ESTUDOS EM FILOSOFIAS HELENÍSTICO-ROMANAS. Email: arthursiebra@yahoo.com.br

tida como transcendente, como é o caso do motor imóvel de Aristóteles ou como o próprio deus cristão, ou como imanente, caso que se faz presente na filosofia estoica e espinosana. É justamente pela defesa da imanência da substância, também denominada ou igualada a Deus e Natureza nas duas filosofias, que as fazem tornarem-se panteístas. O divino, o primordial, não só cria, atribui essência às coisas, mas é, ao mesmo tempo, as próprias coisas que em conjunto formam a realidade cósmica. Será nesta questão que desenvolveremos aqui a nossa reflexão, a saber, a imanência da substância no estoicismo e espinozismo.

1 O MUNDO NA ESPECULAÇÃO ESTOICA

É importante observar que nesta doutrina, a substância única que compõe o mundo, a qual confere o monismo, foi encarada de formas distintas, onde se atribuíam uma amplitude de diferentes nomes para defini-la; dentre esses nomes, “deus” se faz ocorrente². Ao se analisar tais concepções, apesar dessas diferentes opiniões entre os filósofos, percebe-se que elas não excluem este atributo da imanência, ou seja, ele é um princípio comum presente em todas as concepções oriundas do estoicismo referente ao que rege o universo:

[...] É o demiurgo do universo e, como se fosse o pai de todas as coisas, é aquilo que penetra em toda parte, total ou parcialmente, e recebe muitos nomes de acordo com as várias modalidades de sua potência. (D.L, VII, 147).

2 “Deus é uma substância única, quer se chame mente, ou destino, ou Zeus, mas é designado ainda por muitos outros nomes.” (D. L, VII, 135).

Esta é uma particularidade interessante da cosmovisão estoica, que a difere das demais escolas helenísticas: defende-se uma substância como imanente à realidade, sendo a própria realidade enquanto Deus ou Natureza porque sua essência está inserida, “penetrada em toda parte”, o que confere identidade entre substância, deus com natureza, realidade. Discutindo esta questão, Marilena Chaui apresenta bem este caráter imanente de Deus na filosofia estoica, defendido como o próprio mundo, natureza, ou seja, a realidade:

Natureza, mundo, deus, fogo são o mesmo: a natureza é divinizada e a divindade, naturalizada. Em outras palavras, a física afirma a imanência da natureza ao deus ou, como dirá mais tarde Sêneca: *natura sive deus*, natureza, ou seja, Deus. (CHAUÍ, 2010, pág. 140. Grifo do autor).

Como fora dito, os estoicos viam o mundo como fruto de uma substância artífice, ordenadora, imanente à natureza. Sob influência de Heráclito, o fogo fora muito relacionado à natureza desta substância, assim como *logos* ou Razão (REALE, 2015, p. 10 a 12). Desta forma, a realidade é fruto de um constante movimento promotor de mudanças, gerador, criador (analogia ao fogo); é fruto do ordenamento deste fogo artífice que é o *logos* em sua concretude mais pura. Tudo o que existe, existe de acordo com os seus ditames e para tudo há uma razão de ser.

Tendo como princípio básico a crença neste *logos*, não poderiam pensar de forma diferente as consequências lógicas que daí advêm. Ora, se o mundo é regido por uma razão ordenadora, única e perfeita, o que há é igualmente perfeito cuja possibilidade do contrário é inexistente. Tudo é perfeito como efeito das causas da substância

primeira que se autoproduz e se faz presente como ser das coisas; o mundo é fruto de suas causalidades, logo, os estoicos concluíram a impossibilidade de as coisas, fatos, realidades, serem diferentes do que são em sua concretude. O todo é perfeito justamente porque o todo é a própria substância perfeita:

[...] não há obstáculo ontológico à ação do artífice imanente, pois a própria matéria é o veículo de Deus, e assim tudo o que existe tem o seu significado exato e é feito do melhor modo possível; o todo é em si perfeito: as coisas individuais, mesmo sendo consideradas imperfeitas em si, têm a sua perfeição no conjunto do todo. (REALE, 2015, p. 57)

Ora, depois de expor este fundamento basilar da visão estoica de mundo, nos vem a seguinte questão: De que forma se explica a imanência de Deus no mundo, à natureza? Se sabe da defesa desta realidade, da existência de uma substância, de um Deus que se autoproduz

cuja qualidade é idêntica àquela de toda a substância do cosmos; ele é por isso incorruptível e incriado, autor da ordem universal, que em períodos de tempos determinados absorve em si toda a substância do cosmo, e por seu turno a gera de si. (D. L, VII, 137).

Mas até agora não foi dito as razões que possibilitam tal característica. Vamos então a elas.

1.1 OS PRINCÍPIOS DA IMANÊNCIA DE DEUS NO ESTOICISMO

A física estoica se configura como um corporeísmo. Em outras palavras, nega-se uma realidade espiritual pela defesa de que tudo o que há se constitui como corpo. Isto é uma concepção desenvolvida a partir de dois princípios

fundamentais que explicam a dinâmica da materialidade. Diógenes Laércio relata que “de acordo com os estoicos, os princípios são dois: o ativo e o passivo. O princípio passivo é a essência sem qualidade – a matéria –; o princípio ativo é a razão na matéria, ou seja, Deus.” (D.L, VII, 134). Assim sendo, Deus é o que dá forma à matéria inerte, é a razão que perpassa e penetra nesta informando-lhe num movimento claro de identificação, tornando-se a própria coisa. Se tudo o que existe é corpo³, este movimento se dá pela penetração dos corpos, que, por vez, é possível pela sua divisibilidade ao infinito⁴. Eis, novamente mais uma evidência que demonstra claramente a realidade da imanência de Deus. E é também por esta razão que muitos estudiosos do estoicismo consideram a doutrina física desta filosofia como um vitalismo: O que há é corpo, corpo animado, formado por Deus o qual se insere na matéria inerte tornando-se ela própria transformada, constituída já pela essência; logo o que há são corpos vivos pela presença de Deus; o que há é Deus vivo, o *logos*, a inteligência encarnada e manifesta. Isto

3 “Corpo é, para os estoicos, *matéria* e *qualidade* (ou *forma*), unidas entre si de tal maneira, que uma é estruturalmente inseparável da outra e vice-versa. A qualidade-forma é a causa ou o princípio ativo, enquanto a matéria é o princípio passivo; a primeira é sempre e somente imanente à segunda e em nenhum caso pode ser dela separada e subsistir independentemente.” (REALE, 2015, p. 45. Grifo do autor).

4 “A penetração de Deus (que é corpóreo) através da matéria e de toda a realidade (que também é corpórea) é possível no estoicismo, em virtude do dogma da “comissão total dos corpos”. Recusando a teoria dos átomos dos epicuristas, os estoicos admitiram a divisibilidade ao infinito dos corpos e, portanto, a possibilidade de que as partes dos corpos possam, entre si, unir-se intimamente, de modo que dois corpos possam fundir-se em um.” (REALE, 2015, p 46).

exprime o fato de todas as coisas (mesmo as menores) terem sido feitas pelo *lógos*, como se deve e como é melhor que sejam. É uma Providência imanente e não transcendente, que coincide com o artífice imanente, com a alma do mundo, com o próprio mundo panteisticamente entendido. (REALE, 2015, p. 58. Grifo do autor).

Todo este movimento da penetração de Deus na realidade possui pressupostos lógico-ontológicos que estão imbuídos nesta concepção. Pela concepção do conceito “corpo” no estoicismo⁵, é importante enfatizar o caráter de indistinção ontológica entre os princípios ativos e passivos. A distinção entre matéria e forma (princípios ativo e passivo) se faz em etapas apenas para uma melhor compreensão da realidade, não implicando, assim, que a distinção é referente à constituição real, ontológica desta, pois o que se constata é de uma conexão indistinguível, inseparáveis ontologicamente. O corporeísmo estoico configura-se com um materialismo ainda que se admitirmos o vitalismo. Não há átomos, ou espírito, vejamos, o próprio Deus é também corpo. Vale a pena citar um trecho da obra de Giovanni Reale onde ele explicita muito bem estes pressupostos e as conclusões que daí advêm apresentados em três pontos, dos quais citarei os dois últimos:

b) Esse materialismo, em vez de tomar a forma do mecanicismo e do pluralismo atomista, como nos epicuristas, configura-se em sentido hilemórfico, hilozoísta e monista. O corpo é sempre matéria unida à qualidade, inseparáveis uma da outra; e todo corpo é sempre um momento incidível do todo do qual é parte. Existe uma única matéria, a qual traz em si o

5 Ver nota 3.

princípio da vida e da racionalidade, que faz germinar da matéria todas as coisas. Princípio passivo e princípio ativo, matéria e Deus, *não são*, pois, *duas entidades separadas*; são lógica e conceitualmente distinguíveis, mas ontologicamente inseparáveis: constituem, portanto, uma única realidade. Consequentemente, todas as coisas múltiplas e singulares referem-se aos dois princípios que coexistem ontologicamente, assim como os múltiplos membros referem-se ao organismo uno. E porque uma é a matéria e uno é o princípio ativo, uno é o cosmo que abarca em si tudo. A concepção monista é claríssima. (REALE, 2015, p. 46 e 47. – Grifo do autor).

Em conclusão, ele afirma que: “c) Dado que o princípio ativo, Deus, é incindível da matéria, e dado que não há matéria sem forma, Deus está em tudo e Deus é tudo. Deus coincide com o cosmo.”(REALE, 2015, p. 47)

A forma de ver a Natureza no estoicismo nos faz perceber alguns pontos de convergência ou de semelhança à forma de ver a Natureza de Espinosa. Estes princípios que regem a realidade no estoicismo, quer dizer, a matéria inerte e a forma, razão na matéria, formam um correlato com dois dos atributos de Deus em Espinosa: Corpo e Mente. Esta correlação nos traz um interessante debate promovido por Jon Miller em seu livro *Espinosa e os Estoicos*⁶, o qual demonstrarei mais adiante depois de explicitar um pouco a ontologia de Espinosa. Agora passemos para a análise desta, buscando evidenciar as possíveis repercussões da doutrina estoica em sua filosofia tendo em vista o que se mostra mais evidente: a imanência de Deus.

6 MILLER, Jon. *Spinoza and the stoics*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2015.

2 A ONTOLOGIA ESPINOSANA

Espinosa inicia sua *Ética* com um capítulo referente a Deus. É aí onde serão apresentados todos os pressupostos ontológicos da forma de ver o mundo do autor, sua constituição e essência. Neste capítulo, ocorre uma explícita defesa de um monismo⁷. Existe uma única substância infinita cuja essência é o próprio existir, esta, por vez, será identificada com Deus: “Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente.”⁸ Adiante, ele fala: “Além de Deus, não pode existir nem se concebida nenhuma substância.”⁹

O Deus espinosano é um deus único, uma substância perfeita e infinita onde para além desta nada há, pois o que há é ela necessariamente¹⁰, abarcando todo o cosmo, a Natureza. “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido.”¹¹ Deus, assim, é a força motora de todo o movimento e realidade; nada há de existir fora dele, nada há de abarcá-lo limitando-o ou de gerá-lo, pois uma substância, pela sua essência e necessidade é soberana dado a sua constatação¹², e “se uma substância pudesse ser produzida por outra coisa, o

7 *Ética*, parte I, props. 5, 6, 7, 11, 14, 15.

8 *Ética*, parte I, prop. 11.

9 *Ética*, parte I, prop. 14.

10 “À natureza de uma substância pertence o existir.” (*Ética*, parte I, prop. 7.)

11 *Ética*, parte I, prop. 15.

12 “[...] não podem existir várias substâncias, mas tão somente uma única substância.” – Explica na quinta proposição da parte I da *Ética*. “Uma substância não pode ser produzida por outra substância.” (*Ética*, parte I, prop. 6).

conhecimento dela dependeria do conhecimento de sua própria causa (pelo ax. 4)¹³. Não seria, então (pela def. 3)¹⁴, uma substância.”¹⁵

Assim sendo, Deus se identifica com o mundo. Como no estoicismo, é ele mesmo a Natureza manifestada, pois o mundo nada mais é que a realidade da própria Natureza, e este processo de identificação se explica tanto pela imanência divina como pelos seus infinitos atributos “os quais exprimem uma essência eterna e infinita”¹⁶ de Deus e a partir dos quais passamos a conhecê-lo de modo seguro no contato com a realidade concreta. Dentre os atributos, identificamos dois: Corpo e Mente. Daí se conclui uma interessante compreensão do Deus espinosano enquanto um ser objetivo em si mesmo, e isto quer dizer que ele se faz objetivo nas coisas naturais, em seus modos; há algo nos modos que nos remete a Deus.

Rizk constata igualmente esta objetividade clara – uma existência manifestada em realidade pura, natural, ao mesmo tempo em que afirma a sua imanência – a partir de uma reflexão referente ao que dá forma e realidade às coisas naturais, a potência de toda existência e manutenção desta mesma. Em outras palavras, Rizk confirma a objetividade de Deus em Espinosa ao concluir que, segundo o autor, Deus é a causa de toda a permanência do existir das coisas naturais, Deus é,

13 “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último.” (*Ética*, parte I, ax.4).

14 “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado.” (*Ética*, parte I, def. 3)

15 Trecho da demonstração alternativa da prop. 6, parte I da *Ética*.

16 *Ética*, parte I, prop. 11.

assim, o feitor, responsável de suas essências. Desta forma, elas não existem a partir de si mesmas, de sua própria essência¹⁷, mas a partir da potência infinita de Deus atuante nos modos de si mesmo ou coisas naturais conferindo-lhes ser:

[...] o ser das coisas naturais é muito real e não representa, em nenhum caso, uma aparência de ser, dado ou sustentado por um gesto transcendente, gesto que, em relação às coisas naturais, permaneceria como uma causa estrangeira. Ademais, a causa da coisa é percebida como agindo em seus efeitos, imanente tanto à essência como à existência das coisas naturais. Uma tal causa ou potência não é outra que a afirmação de uma coisa natural, em função da essência que é a sua e das propriedades determinadas que daí decorrem. (RIZK, 2006, p. 20 e 21).

Partamos então, agora, para a discussão sobre a imanência divina em Espinosa.

2.1 A IMANÊNCIA DO DEUS ESPINOSANO

Ora, se Deus é pleno em si mesmo, ilimitado, a única substância possível, infinita em seus atributos e causa de si mesma, é ela mesma a afirmação da Natureza. A primeira parte da *Ética* é a afirmação da substância e sua imanência. O que vemos e sentimos, ou seja, as coisas naturais, são modificações do atributo Corpo de Deus; o que pensamos, as ideias, são modificações do atributo Mente. Ambas estas manifestações percebidas por nós, mesmo de natureza finita, têm em si algo que atribuí-lhes a existência, isto é, têm em si a potência divina, ou seja,

17 Pois da sua essência não se conclui ou concebe a sua existência como é o caso em Deus. (Ver *Ética*, parte I, def. I e props. 20 e 24).

a sua existência faz-se real devido à presença de Deus imanente à Natureza.

[...] a primeira parte da *Ética* descreve o processo real da produção da realidade por ela mesma, sem resíduo nem reserva. Assim se compreende em que sentido a realidade deve ser considerada como divina: ela se basta a si mesma como a plenitude afirmativa da existência, como a potência infinita fora da qual nada existe. (RIZK, 2006, p. 50).

Vejam que a imanência é clara quando se tem a afirmativa de que “tudo o que existe, existe em Deus, e por meio de Deus deve ser concebido”¹⁸ e que as coisas naturais são modificações ou afecções dos atributos de Deus, manifestadas a partir deles¹⁹. Elas existem em Deus, oriundas de um processo criativo pela autoprodução divina, pois “no mesmo sentido em que se diz que Deus é causa de si mesmo, também se deve dizer que é causa de todas as coisas [...]”²⁰; é a coisa com Deus. Produzindo a si mesmo, produz suas afecções, modos; produz as coisas naturais envolvendo-as num “cordão umbilical” que expressa a relação imanente causa-efeito. Isto é diferentemente de um processo de transcendência, onde o criador gera o objeto de modo apartado deste numa relação de ser e exterioridade, aí não se tem o cordão umbilical, pois ao criar, terminado o produto, se tem dois entes onde a única relação ou conclusão que podemos tirar dentre eles é que um fora a causa do outro. Não há, como no processo imanente, a presença ou permanência do divino no que fora criado,

18 *Ética*, parte I, prop. 18, demonstração.

19 *Ética*, parte I, prop. 25, corolário.

20 *Ética*, parte I, prop. 25, escólio.

a ligação essencial entre ambos que se faz possível devido à existência, pela autocriação do e no próprio Deus como fora dito acima. Neste sentido:

A substância, por definição, permanece nela mesma e age sobre ela mesma: ela exerce uma causalidade imanente e distingue-se por isso mesmo da ação das causas transitivas, *que modificam um ser que lhes é exterior*. (RIZK, 2006, p. 61, grifo nosso).

3 OS PRINCÍPIOS ATIVO E PASSIVO ESTOICOS E OS ATRIBUTOS DIVINOS ESPINOSANOS, UMA RELAÇÃO?

Esta sessão será dedicada a uma interessante discussão proposta por Jon Miller em seu livro *Espinosa e os Estoicos*²¹ onde ele defende, dentre outras coisas, que há semelhanças entre o modo estoico de ver a natureza, sob a ótica dos dois princípios fundamentais já explicitados neste artigo, e o modo espinosano de ver a natureza sob a ótica objetivista dos dois atributos divinos: corpo e mente.

No estoicismo, os princípios passivo e ativo são, respectivamente, matéria e causa; o primeiro, equivalente à inércia, ao amorfismo, o segundo, à informação, geração de forma, a razão que se imprime na matéria. Alguns estudiosos do estoicismo, segundo Miller, fazem um correlato destes princípios com os conceitos de Extensão e Pensamento, respectivamente. Desta forma, o modo de ver a natureza de ambas as doutrinas não seria tão dissimilar assim como se pode pensar num primeiro momento. (MILLER, 2015, p. 33).

Esta relação seria impossível caso considerássemos como hegemônica a interpretação subjetivista do Deus

21 MILLER, Jon. *Spinoza and the stoics*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2015.

espinosano, pois ela admite apenas que Deus *manifesta-se a nós* como pensamento e extensão. Isto implica dizer que ele não é necessariamente pensamento e extensão, mas que apenas se manifesta, aparece a nós de tal forma. Então, tal interpretação

[...] nega que os atributos sejam algo mais do que como a substância aparece ao intelecto. Assim, se alguém favorece a interpretação subjetiva, irá pensar que a concepção de Natureza de Espinosa é duplamente diferente daquela dos estoicos: é diferente no que (1), não é de todo corporal, e também (2), não é realmente mental e física. (MILLER, 2015, p. 33, tradução nossa).

A interpretação objetivista do Deus espinosano é a que deixa o ambiente mais propício para irmos adiante com a tese de relação com os estoicos. Ela quer dizer que Deus é, objetivamente, dentre outras coisas, pensamento e extensão, e, assim sendo, a Natureza passa a ser consonante com o modo estoico onde também é ela pensamento e extensão, razão e matéria. Tendo isso em vista, Miller conclui esta sessão com algumas palavras marcantes:

Então, pela perspectiva da interpretação objetiva – a qual é o ponto de consenso entre os estudiosos hoje – natureza no Estoicismo e Espinozismo, apesar de tudo, não parecem ser diferentes. (MILLER, 2015, p. 34, tradução nossa).

Apesar destas relações, é importantíssimo frisar algumas diferenças que são significativas. Pensamento e extensão, no estoicismo, tidos como correlatos dos princípios ativos e passivos que são realidades do comportamento da natureza são, diferentemente no que ocorre no espinozismo, uma só realidade ontológica,

que, por separação didática, tornam-se conceitualmente distinguíveis. Em Espinosa, os atributos Pensamento e Extensão são realidades que não são ontologicamente parte de um mesmo movimento ou realidade. São, do contrário, atributos separados e distintos que expressam uma realidade infinita de Deus. Desta forma tais atributos existem de forma paralela e simultânea em Deus.

CONCLUSÃO

Vemos, então, que de fato há algumas semelhanças conceituais no que diz respeito à discussão sobre o monismo e concepção de mundo em ambas as filosofias tratadas e que a propriedade da imanência em Deus é a mais comum e explícita relação que podemos fazer. Longe de afirmarmos uma completa correlação, o que seria absurdo devido às particularidades e intenções de cada doutrina as quais fizeram implicar em alguns casos diferentes sentidos e conclusões, apenas venho a tentar iluminar mais esta ponte que pode ser vista presente nos limites do estoicismo e espinosismo, ainda que em penumbra devido ao escasso trabalho realizado sobre este tema. Refletindo sobre a discussão aqui realizada, junto com o pioneiro trabalho de Jon Miller, pensamos em possibilidades interessantes que nos trazem questões que jamais serão respondidas com a devida clareza, apartada do âmbito hipotético: Teria Espinosa se inspirado na filosofia física do estoicismo para assim criar o seu próprio sistema, melhor ao seu ver, que este antecessor? Teria Espinosa refletido rigorosamente sobre os princípios ativos e passivos, matéria e razão, amorfismo e informação, oriundos da física estoica para assim chegar

à intuição dos atributos Pensamento e Extensão como expressões e realidades da Substância? São questões interessantes as quais tendencio, diante de algumas das evidências aqui apresentadas mais algumas referentes ao contexto histórico de Espinosa²², pensar positivamente em resposta a elas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, Marilena. *Introdução a história da filosofia: as escolas helenísticas, volume II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LAËRTIUS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*; tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama. 2. ed. reimpressão. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

MILLER, Jon. *Spinoza and the stoics*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2015.

REALI, Giovanni. *Estoicismo, ceticismo e ecletismo*; tradução Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2015. (História da filosofia grega e romana; v.6).

RIZK, Hadi. *Compreender Spinoza*; tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis (RJ): Vozes, 2006.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*; [tradução de Tomás Tadeu]. 2. ed. 6. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

22 Ver também a sexta sessão da introdução ao livro *Espinosa e os Estoicos*, de Jon Miller, intitulada “Contexto histórico: Estoicismo nos dias de Espinosa e o que ele conhecia sobre.” (MILLER, 2015, p. 16. Tradução nossa).

UTILIDADE RECÍPROCA E SERVIDÃO

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA ¹



Ao afastarem os preconceitos derivados de noções finalísticas do seu campo de saberes, os homens se distanciam das noções supersticiosas e dogmáticas que a ignorância pode impingir ao corpo. Ao considerarmos os afetos de alegria e o esforço dos homens por evitarem maus encontros, além do seu desejo por buscar para os outros os mesmos bens que apetezem para si, pode-se observar a contraposição da natureza humana atual, ao estabelecimento por coação de uma segunda natureza supostamente racional, que levaria apenas ao padecimento da mente e do corpo dos homens e, por consequência o enfraquecimento e posterior decadência do Estado.

Povo (cidadão), multidão e vulgo, representações distintas de agrupamentos humanos, quando partem de uma sociedade comum na qual submetem-se a uma constituição e fazem concessões a um líder representam, o povo, cidadãos que compõem a Cidade livre; quando

¹ Mestra em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ.

se levantam em torno de um objetivo comum e impõe sua potência, são a multidão; contudo, quando esta se deixa conduzir pelo querer de outrem, e não por buscar o que é útil para si, formam o vulgo, a massa facilmente moldada, que alimentada por gritos e lágrimas vai do amor e admiração ao mais profundo ódio, segundo o estalar de dedos daqueles que a conduzem, incapazes de um pensamento próprio seguem ordens, repetem ideias e replicam seu condicionamento a todos que estejam ou não dispostos a ouvi-los. Qualquer amostra de singularidade é rapidamente corrigida com a punição adequada, evitando assim, toda ideia que possa vir a desestruturar o frágil equilíbrio existente entre o medo e a esperança, contudo nem todos retomam os antigos hábitos, alguns conseguem através de grande esforço viver de acordo com sua natureza.

Existem, pois, muitas coisas, fora de nós, que nos são úteis e que, por isso, devem ser apetecidas. Dentre elas, não se pode cogitar nenhuma outra melhor do que aquelas que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza. Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potente do que cada um deles considerado separadamente. Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Quero com isso dizer que 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 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. Disso se segue que os homens que se regem pela razão, isto é, os homens que buscam, sob a condução da razão, o que lhes é útil, nada apetezem para si que não desejem também

para os outros e são, por isso, justos, confiáveis e leais. (E4P18S)².

Ao se esforçar em perseverar na sua existência, os homens observam e tornam objeto de seus desejos aquelas coisas que julgam como úteis (E3P12) e, não apenas as que lhes causam alegria, mas também as que causam alegria aos outros (E3P27), por isso as vezes compartilham os mesmos desejos ao imaginarem-se afetados pelo mesmo afeto de alegria que outro já vivenciou, assim enquanto o segundo deseja repetir um bom encontro (E3P36), o primeiro deseja mimetizar a experiência do outro, pois crê que possuir o mesmo objeto vai lhes proporcionar o mesmo tipo de alegria que outros tiveram com tal objeto, ou seja, os homens não desejam apenas o que já possuem, mas também desejam experimentar os mesmos afetos alegres de outros homens, e isso os leva a replicar as ações e o consumo de outras pessoas na ânsia de vivenciar os mesmos bons encontros que elas. Contudo, se poucos ou apenas um pode ter acesso ao objeto, os homens se esforçaram para que mais ninguém o tenha (E3P32), o que causará inúmeros conflitos entre eles, até o momento em que um deles se mostra mais potente que os outros e consegue a posse do objeto disputado (E4Ax), os que

2 *Multa igitur extra nos dantur, quae nobis utilia quaeque propterea appetenda sunt. Ex his nulla praestantiora excogitari possunt quam ea, quae cum nostra natura prorsus conveniunt. Si enim duo ex. gr. ejusdem prorsus naturae individua invicem junguntur, individuum componunt singulo duplo potentius. Homini igitur nihil homine utilius; nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium mentes et corpora unam quasi mentem unumque corpus componant et omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant; ex quibus sequitur homines, qui ratione gubernantur, hoc est homines, qui ex ductu rationis suum utile quaerunt, nihil sibi appetere, quod reliquis hominibus non cupiant, atque adeo eosdem justos, fidos atque honestos esse. (E4P18S).*

perderam o odeiam (E3P30S) na mesma medida em que amam o objeto, e se esforçam para lhe fazer mal, pois o identificam como fonte da tristeza causada pela perda da posse do que desejavam. O vencedor, por sua vez, ao ver-se odiado e hostilizado pelos outros, tanto pode retribuir esse ódio e devolver o mal que lhe é causado, como pode angustiar-se ao considerar os seus iguais como afetados por uma tristeza, o que o levará a se esforçar “por fazer tudo aquilo que” imagina “que os homens veem com alegria” (E3P29), e estes ao se perceberem amados por quem odeiam, ficariam divididos entre o amor e o ódio (E3P41C), pois ao imaginar-se amados por eles, estarão determinados a retribuir esse amor, e se esforçaram por fazer o bem (E3P39) que receberam. Por isso, na demonstração da proposição 43 da Terceira parte da *Ética*, Spinoza diz:

se, inversamente, ele imagina que esse outro está afetado de amor para consigo, à medida que imagina isso (pela prop. 30), considera a si mesmo com alegria e, dessa maneira (pela prop. 29), se esforçará por lhe agradar, isto é (pela prop. 41), se esforçará por não odiá-lo e por não afetá-lo de qualquer tristeza. E esse esforço (pela prop. 37) será diretamente proporcional ao afeto do qual provém. Consequentemente, se for maior do que aquele que provém do ódio pelo qual ele se esforça por afetar de tristeza a coisa que odeia (pela prop. 26), esse esforço prevalecerá e apagará o ódio do ânimo. (E3P43D)³.

3 Si contra eundem amore erga se affectum esse imagnetur, quatenus hoc imaginatur, eatenus (per prop. 30. hujus) se ipsum cum laetitia contemplatur, et eatenus (per prop. 29. hujus) eidem placere conabitur, hoc est (per prop. 41. hujus) eatenus conatur ipsum odio non habere nullaque tristitia afficere; qui quidem conatus (per prop. 37. hujus) major vel minor erit pro ratione affectus, ex quo oritur; atque adeo si major fuerit illo, qui ex odio oritur et quo rem, quam odit (per prop. 26. hujus), tristitia afficere conatur, ei praevaleret et odium ex animo delebit. (E3P43D).

Com a diminuição do ódio, a partir do “desfrute” das coisas que aos homens apetezem, o amor causa uma nova disposição no “corpo que o determina diferentemente e que nele desperta outras imagens de coisas e, ao mesmo tempo, a mente começa a imaginar e a desejar outras coisas” (E3P59S), o que coloca uma nova concatenação de ideias⁴ em relação as afecções do corpo humano (E2P18S). Os corpos dos quais o corpo humano é composto serão afetados de formas distintas por afetos já conhecidos (E3Post2), é uma mudança na forma de ver e experimentar o mundo, são os mesmos indivíduos inseridos no mesmo ambiente, mas vivenciando de uma forma distinta o que antes constituía um hábito, é a rotina analisada de um ponto de vista distinto do usual, possibilitando com isso uma série de questionamentos ao que antes era tido como certo, bom ou útil. É a revisão dos dogmas que formavam as certezas dos homens, uma possibilidade de ampliação do seu campo de conhecimento, pois, quanto mais são capazes de apreender sobre o mundo ao seu redor, maior será o seu *conatus*, assim, como o desejo por tudo que o leva a uma maior perfeição (E4P18S). Por isso, aos homens apetezem não apenas o que lhes é útil, como também as coisas que estão de acordo com a sua natureza (E4P24). Logo, na medida em que agem por compreenderem algo, estão seguindo a própria virtude (E4P23D) e agindo conforme à razão.

Ao compreenderem a importância da utilidade recíproca, os homens se esforçam em manterem uma vida em comum uns com os outros, com o intuito de

4 Essa nova concatenação de ideias causada por influência do amor, só ressalta o erro daqueles que trataram os afetos como um mal a ser extirpado dos homens, pois em nome de um deus qualquer se negam a considerá-los como algo pertencente a natureza humana.

manter e aumentar os bens e os bons encontros derivados dessa proximidade, pois dentre todas as singularidades existentes, não há outra mais útil ao homem do que, outro homem que viva segundo a condução da razão (E4P35), contudo, eles não vivem apenas segundo a razão, existe uma miríade de afetos derivados da alegria, da tristeza e do desejo que influenciam suas vidas de forma mais marcante e efetiva, o que faz com que sua potência defina-se através das determinações dos apetites que os impele a agir e pelos quais se esforçam por conservar-se (TP2/5). Mesmo que alguns homens ajam de acordo com a razão, esse comportamento não é uma regra a ser esperada de todos, nem os difere como bons ou maus, pois independente de ser guiado pela razão ou somente por seus afetos os homens estão agindo conforme as regras da natureza (TP2/65), logo seu agir estará voltado para a conservação do seu ser, o que acaba por ocasionar o aumento da sua potência, pois para conservar a si mesmos os homens buscam aquelas coisas que irão aumentar a sua potência de agir, com efeito cada um se esforça tanto quanto está em seu poder (TP2/8) por perseverar em seu existir, logo, eles evitam todas as coisas que impliquem em seu padecimento⁵, os maus encontros,

5 Com uma série de imagens distorcidas do mundo a sua volta, o homem passa a tentar se encaixar nessa realidade falseada, criando uma imagem deturpada de si próprio, com expectativas e anseios que estão fora do alcance da sua potência real, pois ele não apenas mostra uma imagem diferente de si mesmo, como passa a tentar viver de acordo com essa representação, o que só faz com que suas inseguranças, seus medos e suas frustrações em não conseguir suprir aos seus desejos, se torne algo tão opressivo e sufocante, que acabe por restringir a sua capacidade de agir. Assim, afligidos por afetos opostos e confundidos pelas ideias inadequadas não conseguem fortalecer o seu *conatus*, com uma diminuição constante da sua capacidade de agir e existir o homem padece, sem a possibilidade de preservar o seu ser.

que levam a desagregação e enfraquecimento dos corpos, além de uma sobrecarga da mente, em reação ao padecimento do corpo⁶, por causas exteriores e contrárias a sua natureza, assim os homens assumem uma natureza contrária à primeira que existia na sua mente (E4P20S), enfraquecidos pela força dos afetos tristes, oriundos dos maus encontros, os homens tornam-se alvos fáceis aos condicionamentos de outros homens que os superem em potência⁷. E aqui começa a manipulação dos mais ignorantes por parte daqueles que detêm algum tipo de conhecimento ou se julgam especiais por possuírem algum tipo de vínculo com a deidade adorada pelo vulgo, ignorando a reciprocidade do útil, direcionam seus desejos a obtenção de vantagens e bens que levam a opressão dos mais fracos, pois nessa associação recebem muito mais do que estão dispostos a oferecer. Aos que sabem jogar com o medo e a esperança, dominá-los com a superstição é a forma mais rápida de mantê-los cativados e obedientes a vontade do soberano quando está é ditada por um deus amoroso e ao mesmo tempo cruel para com aqueles que não acreditam no seu poder ou simplesmente não o conhecem ou se importam com ele (TTPpref [129]). Como já foi dito anteriormente, esse deus necessita ser

6 Mente e corpo são determinados a operar por atributos distintos, a saber pensamento e extensão, respectivamente, contudo são uma mesma coisa, ora concebida pelo pensamento ora pela extensão, assim “a ordem das ações e das paixões de nosso corpo é simultânea, em natureza, à ordem das ações e das paixões da mente” (E3P2S).

7 Entre si os homens são diferentes, por isso a forma com que cada um lida com seus afetos é distinta, assim como as experiências que constituíram o estado atual de sua mente e a organização dos corpos que compõem o seu corpo, cada uma dessas diferenças influencia nas suas decisões em relação as mudanças da fortuna, se alguns caem em desespero diante das adversidades outros irão prosperar e fortalecer cada vez mais sua potência.

amado e constantemente adorado pelos homens e para conseguir isso se esforça por intermédio dos seus profetas a envolver o maior número de pessoas nas tramas que formam o seu mito.

A medida que age coagido por causas exteriores, os homens se tornam cada vez mais impotentes, pois não apenas seguem o mando de outros como também se acreditam livres por seguirem os desígnios alheios, convence-se de que as ordens que recebem são frutos de sua própria vontade e as seguem sem pensar nos motivos que os levam a obedecer tão prontamente. O estado formado em tais bases é tão frágil perante outros estados quanto um homem sozinho diante de uma tribo, um alvo fácil de ser destruído ou absorvido pelo mais potente. Ao não reconhecer a importância do outro os homens se dividem em grupos criando de maneira consciente divisórias entre cada agrupamento, assim como justificativas para não transitarem entre os grupos, e sim manterem-se cada vez mais afastados daqueles que julgam como diferentes ou nocivos a “sociedade”, definem as minorias e os segregam, com o intuito de resguardar os direitos e proteger os cidadãos de bem, enquanto aspiram por uma realidade que já não existe mais. São os verdadeiros empecilhos ao desenvolvimento social, pois presos as antigas glórias de seu passado se opõem de forma veemente ao presente, onde veem seus nobres ideais serem ultrapassados por uma nova geração, desapegada aos conceitos de hierarquia e tradição, e temem a possibilidade de um futuro sem os privilégios aos quais estão acostumados, desejam a perpetuação do seu poder e para isso não se importam de sacrificar qualquer possibilidade de melhoria aos que consideram diferentes e/ou inferiores.

Ao considerar-se a potência comum de todos os indivíduos que compõem um Estado, poder-se-ia supor que tal reunião de potências seria capaz de assegurar os direitos de todos de forma equivalente, sem abrir exceções, todos os homens seriam iguais e teriam ao seu dispor o mesmo conjunto de direitos e deveres, pois todos governariam para todos, mas como ressalta Spinoza (2004), nem todos os homens que viveram sob o comando de um déspota conseguem viver a contento com esse tipo de liberdade, sentindo-se mais confortáveis com sua antiga forma de organização, caminham em direção ao mesmo tipo de estrutura após romperem com o seu antigo soberano. Mais do que a liberdade, parecem desejar um eterno acomodamento sob o poder centralizado de um líder, na esperança de conseguirem algo sem a necessidade de empregarem o esforço correspondente, eles apenas pedem e esperam serem atendidos. Se em algum momento a multidão ocupou uma posição de destaque e importância na construção de um Estado, depois dele formado ela desaparece, há ainda a possibilidade da Cidade ser fundada de cima para baixo, com a sociedade se organizando a partir de um grupo de fundadores responsáveis não apenas pelo existir, mas também pela sua continuidade através da implementação de leis que congreguem um grande número de pessoas, mas que beneficie sempre esse primeiro grupo, dando a ilusão de uma união entre as partes no intuito de construir algo, quando na verdade tudo o que fazem é obedecer a ordem vigente. Ou mesmo quando o povo é levado a se manifestar contra algo que acreditam afetar de modo negativo toda a sociedade, mas perdem o foco ou a razão dos protestos e são apenas conduzidos, não

como uma só mente afirmando o poder da coletividade, mas como massa sem voz, numerosa e chamativa, contudo ineficiente em seu propósito, pois sequer tem um. Assim, seguem sob a jurisdição de outrem sem nem mesmo perceber, lutando por valores que não são seus, defendendo ideias que não correspondem a sua realidade em nome de líderes carismáticos e manipuladores.

Súditos obedientes, seguem fielmente as ordens de seu líder apenas enquanto este lhe garantir a realização de seus desejos, pois a partir do momento em que a carga supera o valor das benesses recebidas, os homens passam a rebelar-se contra seu líder, este pode utilizar de subterfúgios para impingir medo entre seus súditos de forma brutal e depois surgir como grande salvador acabando com ele de forma grandiosa (MAQUIAVEL, 2001), de modo a angariar novamente o favor de seu povo. Ou ignorá-los até o ponto de ruptura, quando os homens de comum acordo se engajam na derrubada do seu soberano, como forma de garantir a continuidade do Estado, indo contra o regime estabelecido. E daí vem a maior diferença entre o poder soberano, através do qual o livre civil teria direito absoluto sobre todos os homens que fizessem parte do seu Estado, e o poder do soberano, baseado nas concessões feitas por cada indivíduo em nome da concórdia e da segurança, onde o líder civil jamais terá a potência de fazer tudo o que deseja (TTP17 [341]), pois por mais que este seja o responsável por assegurar os direitos de cada indivíduo, ele mesmo não está além de uma punição caso cometa algum crime ou decida de forma arbitrária possuir o poder de vida e de morte dos seus súditos.

Para uma verdadeira compreensão sobre a existência das coisas, deve-se conhecer a origem necessária de uma

coisa a partir da maneira em que ela é produzida por outra. A incapacidade dos homens em compreenderem a verdadeira forma da ordem universal, e as motivações das quais derivam as ações humanas, está relacionado com influência da esperança e do medo, provenientes da sua própria imaginação e de como esta interpreta a realidade. Assim, a superstição, fruto do medo e da esperança, apareceria como uma das válvulas de escape mais constante dos homens para acalmar as suas inquietações. Vale ressaltar que, para Spinoza a imaginação será prejudicial ao homem na medida em que este atribua realidade aos objetos da imaginação, levando com isso a uma alteração do entendimento proveniente das afecções sofridas pelo seu corpo. Deste modo, tomado pelo medo e/ou esperança, os homens desenvolvem todo um sistema de justificativas baseadas em figuras cuja existência é justificada pela sua própria existência, eles humanizam as forças naturais, ampliam a sua capacidade de ação e lhe dão vontade própria para reger não apenas a sua própria existência mais de toda a humanidade de forma absoluta. Os homens lhes garantem, ainda, onipotência, onisciência e onipresença, elevando-as ao status de uma divindade toda poderosa e extremamente carente, um ser todo poderoso que controla a existência de todos de acordo com os caprichos de sua vontade, cuja finalidade estaria além de qualquer compreensão humana, o que justificaria a imprevisibilidade de qualquer coisa que estivesse diretamente ligada a ela. E com isso vê-se necessária a existência de alguém ou de um pequeno grupo de pessoas que possam estar em contato com esse ser supremo, seja para prestar culto, receber e entregar oferendas, receber revelações ou profecias, pois nem todos

os homens teriam a capacidade de ouvir, interpretar e transmitir aos outros os desígnios divinos. Assim a partir da aceitação da religião há uma separação de castas entre os homens pelo seu grau de “proximidade” de Deus, mas o medo e a esperança que podem fortalecer as religiões são inconstantes nos homens e isso acaba por acarretar uma espécie de oportunismo religioso onde os homens professam a religião que lhe pareça mais conveniente a cada circunstância, e como que para evitar essa flutuação, como aponta Chauí (1995), as castas religiosas passam a não apenas interpretar, mas também a codificar

as revelações divinas, estabelecendo leis, regras e mandamentos fixos que teriam sido ordenados eternamente por Deus, punindo com a morte e a tortura os transgressores e estabelecendo, para a sustentação de seu poderio, um aparato militar e político que opera por meio do terror, amedrontando os transgressores com ameaças de castigos e adulando o servilismo dos obedientes com promessas de recompensas. (CHAUI, 1995, p. 35).

Assim, a partir das inseguranças fundamentadas pela ignorância, os homens tornam-se servos primeiramente das imagens que criaram para depois servirem e sustentar aos que lhe dizem como não desagradar a imagem, que é o fruto de sua própria imaginação. É aqui que ocorre uma mudança significativa nos graus de servidão humana, pois já não servem unicamente as palavras de algum deus mais também a de outros homens que alegam possuir uma proximidade maior com a divindade a que servem, e essa dita proximidade acaba por lhe granjear honras e um novo status diante dos membros de sua comunidade. Estes homens mais agraciados pela divindade podem se reunir em castas para exercerem suas sacras atividades

de controle ou governarem sozinhos com as bênçãos do seu deus.

Esse servilismo, essa dependência, nada mais é do que a aceitação cega da ignorância do homem diante do desconhecido. É a predileção por ilusões provocadas pelo medo do que se esconde à frente, medo de tudo que abale a estrutura de vida a qual está acostumado ou a permanência em um ambiente insalubre, medo de qualquer coisa que efetive ou modifique drasticamente a sua existência. E unido a tudo isto encontra-se a esperança, o pequeno sopro de dias melhores, o acalento da alma em momentos difíceis ou a perpetuação de uma alegria, ou apenas a obtenção de vantagens, a mudança de status, o ganho de honrarias em reconhecimento de seus feitos, que dá mais força a esse estado de dependência, além de garantir um aumento significativo na duração desse servilismo. O medo sozinho constitui uma força de opressão que tende a destruir a si mesmo, mas quando unido ao véu de amenidades que constitui a esperança tornam-se algo maior uma força que não apenas domina mais que também ilude e tranquiliza, enquanto manipula com um controle de ferro aqueles de que dispõem. A superstição ganha força para o estabelecimento de Estados e a perpetuação de governos, enquanto os homens jazem tranquilamente em um estado de dependência muitas vezes escolhido. O homem pode aceitar um senhor para favorecer o bem comum à sua sociedade, mas no que diz respeito ao indivíduo, ele terá a tendência de buscar meios que tornem desnecessário a sua servidão. Como Chauí (1995) aponta, “os homens desejam governar e não serem governados” (CHAUI, 1995, p. 76), a curto prazo servir a um senhor como uma coletividade lhes

traz benefícios que tornam o seu existir algo, se não mais fácil ao menos mais tolerável aos seus olhos, o que pode resultar em um acomodamento ou aumentar o desejo de não apenas possuir o mando sobre si mais sobre outras pessoas, que em um primeiro momento lhes são “iguais”. Aos que servem por comodidade, por costume, começarão a fomentar em algum momento o ciclo de vida da superstição⁸, flutuando entre a esperança e o medo⁹. Eles cederão ainda mais do seu direito a um mesmo senhor ou a vários outros, dependendo do nível de conforto e segurança que estes possam lhes oferecer¹⁰, o que por si só já ressalta a incapacidade humana em servir. E para os poucos em que a segurança da servidão é suplantada pelo desejo de governar, resta-lhes a busca pelo controle de massas que lhe pareça mais adequado aos seus interesses e, logicamente o poder soberano. Como coloca Chauí (1995), fazendo menção ao conceito exposto por Spinoza, “é soberano aquele que tem o poder

8 Segundo Spinoza, a superstição tem sua origem na aproximação entre o medo e a esperança, esses dois afetos explicariam o comportamento dos homens em relação a aceitação do controle de suas vidas por parte de outros homens, pois “os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo” dos males futuros e das coisas boas que podem não acontecer ou esperança de que coisas boas lhes aconteça ou de que males futuros possam ser evitados. (Cf. TTP, Prefácio, p. 7).

9 Spinoza define esperança como “uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos algumas dúvidas” e medo como “uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida”. (Cf. EIIIAD12 e AD13).

10 Conforto e segurança aqui não se refere apenas a proteção física que os muros de um castelo, ou as armas de um exército podem oferecer mais também a sensação de bem-estar causada pela crença em um Ser qualquer que lhes pareça superior em todos os aspectos de sua condição humana.

para fazer valer seus direitos, e terá tanto direito quanto poder tiver para impor, defender e garantir esse direito-poder” (CHAUI, 1995, p. 76), não prestar contas a um senhor ou deixar de se submeter aos mandos de outro, é um desejo inerente ao homem, mas que apenas pode vir a ser efetivado mediante a vontade do próprio indivíduo e não às influências externas a ele.

Seus desejos superaram a alegria, a felicidade para eles é apenas o acumulo de posições, poder e riquezas, interessam-se mais pelo que podem ter do que pelo que são ou podem chegar a ser. Fechados em suas bolhas sociais ignoram a realidade além dos muros do seu condomínio, mas empenham-se na manutenção do seu estilo de vida e convencem aqueles que estão em posição de maior vulnerabilidade a apoiá-los em seus delírios para a construção do novo velho mundo. A servidão pode ser contrária a natureza dos homens, mas estes acostumados a servir parecem não se importarem de continuarem a ocuparem “o seu devido lugar” desde que obtenham algo em troca, o que a muito tempo deixou de ser a segurança para tornar-se qualquer forma de privilegio que os distinga dos demais, e de certa forma os aproxime daqueles que julgam por superiores, mas apenas por uma noção arcaica de humildade, que os torna bons diante da opinião dos que estão ao seu redor, independente do desprezo e da inveja que sintam, desejam o poder e a vida de outros enquanto aparentam resignação e modéstia diante do público que assiste enternecido seu pequeno grande show de obediência e simplicidade.

Dentro de um sistema falido, os homens anestesiados apenas observam o processo de desestruturação da coisa pública, mas ainda tão apegados a servidão, vibram a

cada derrota de seu suposto inimigo. Depois de construir a imagem de seu deus, o homem cria a sua liberdade e organiza a “Cidade” tendo como sustento a sua servidão, alimentada por um conjunto de dogmas supersticiosos mantendo-os em um contínuo estado de ignorância, independente do quanto estudem, do quanto conheçam o mundo e vejam as singularidades de outros indivíduos, eles se fecham, se escondem sob o manto de “verdade”, encaram as diferenças como aberrações da natureza, erros a serem corrigidos por meio da sua razão, pois através do filtro de ódio, intolerância e ignorância com que enxergam o mundo, não aceitam nada que esteja fora da ordem universal que estabeleceram, assim, o vulgo tomado pelo fanatismo grita, esperneia e espalha sua mensagem de certeza absoluta, transformando em criminosos todos aqueles que pensem diferente ou que se recusem a obedecer ao ordenamento moral estabelecido. Coagidos, o povo padece, e incapaz de manter a paz no Estado o soberano se torna cada vez mais fraco e de certo modo cada vez mais forte, pois mesmo com o processo de degradação de seu governo, assim, como da sua base de apoio, eles se mantem pela inércia da multidão que perdida em falsos conflitos internos não consegue lhe superar a potência.

Observando a dinâmica do poder soberano percebesse em um primeiro momento como os homens por necessidade se reúnem como multidão – na acepção mais superficial da palavra –, como uma forma de garantir a sua subsistência dos indivíduos que a compõem, mas esse sistema não consegue se sustentar por muito tempo, por causa dos novos desejos que surgem nos indivíduos após terem as suas necessidades mais básicas suprimidas,

com isso a figura de um líder se faz necessária para organizar o povo visando a ordem e a segurança do agrupamento social. Garantindo o controle dos conflitos internos e das ameaças externas o poder do líder civil não abrange todas as inseguranças que assolam o seu povo que por desconhecimento do que está ao seu redor passam a atribuir um caráter sobrenatural e divino as leis da natureza que desconhecem, com isso eles começam a projetar imagens de entidades que são superiores em tudo e se prendem a suas criações de tal modo que se tornam criação dos objetos da sua própria imaginação. E esse apego a essas entidades gera uma nova necessidade, a da comunicação entre o “divino” e o humano, mas como pouquíssimas pessoas teriam a capacidade de comunicarem-se com o divino, estes se tornam uma liderança aparte do governo, isso quando eles não acumulam as duas funções, soberano e líder religioso. A multidão pode tomar duas direções distintas, a primeira, é a referida acima, onde independente de quem ocupe o papel de senhor não haverá uma noção de indivíduo, e sim a multidão como algo constante; a segunda estaria inspirada na razão e se comportaria de forma autônoma em relação a figura de seu líder, dispensando apenas o absolutamente necessário do seu direito natural para a manutenção da sociedade da qual faça parte.

Organizando as formas de poder soberano que podem ser encontradas no TTP, elas teriam o seu início com a formação da multidão como um agregado de sujeitos, onde a necessidade de um líder se fará premente para o estabelecimento de uma ordem mínima, mas a existência de um líder civil irá suprir apenas a necessidade da segurança, por assim dizer, física do homem, o que

lhes levaria para o ponto seguinte, o estabelecimento de figuras míticas que aliviariam os medos humanos e reavivariam suas esperanças e essa parte levaria direto a necessidade da existência de um líder religioso, do indivíduo com a capacidade única de se comunicar com o divino. A existência de todos esses senhores em um dado momento acabaria por esmagar a vontade humana se não fosse a existência de um outro poder soberano, que age diretamente com o *conatus*¹¹ do indivíduo favorecendo seu desenvolvimento em direção ao conhecimento baseado na razão.

Segundo Amauri Ferreira, os homens livres se distinguem dos servos uma vez que os últimos por ignorarem as causas dos efeitos que vivenciam padecem com a força dos afetos tristes, são passivos diante do poder das constantes afecções as quais seu corpo e sua mente estão expostos. E os primeiros na medida em que tem ideias adequadas agem de modo a favorecer sua própria potência. Percebe-se aqui que o “homem livre” terá o controle sobre si mesmo porque atua segundo as disposições da razão¹², tornando-se mais potente no exercício do seu direito natural, ao alcançar este ponto torna-se claro para o homem que ceder parte de seu poder “para a maioria do todo social”¹³ não é o mesmo

11 Segundo Marilena Chauí (1995) *conatus* “é a essência atual do corpo e da alma. Mas do que isso. Sendo uma força interna para existir e conservar-se na existência, o *conatus* é uma força interna positiva ou afirmativa, intrinsecamente indestrutível, pois nenhum ser busca a auto destruição”. (CHAUI, 1995, p. 63). Cf. EIII, P6, P7 e P8.

12 Segundo Spinoza “o homem que vive pelo ditame da razão se esforça, tanto quanto pode, por não ser tocado pela comiseração”. (E4P50C) (Cf. TP1/7)

13 Cf. TTP, C. XVI, p. 242.

que ceder parte do seu direito sob a influência do medo e da esperança. Com o seu *conatus* alto ele não apenas reafirma a sua existência, mas passa a desejar para o outro mesmo bem que deseja para si¹⁴, logo nada mais natural do que aceitar a instituição de uma sociedade organizada segundo os ditames da razão¹⁵. Na medida em que os homens seguem sua razão eles vivem em uma espécie de concórdia, e a sociedade opera segundo leis preestabelecidas visando a segurança entre os cidadãos e a paz entre as nações vizinhas, com o Estado como mediador de possíveis desacordos entre os homens, para evitar que estes se utilizem da sua própria potência para vingar-se de qualquer ofensa recebida. Mesmo na projeção de um Estado ideal deve-se levar em conta o poder dos afetos sobre os homens e de como estes conseguem transformá-los em vícios a serem extirpados, desconsiderando o fato de que eles pertencem a natureza humana e como tal não podem ser eliminados, quando muito sufocados em uma tentativa dos homens em se fazerem espelhos da imagem divina. Guiados mais constantemente por seus desejos do que por sua razão os homens, não se encaixam em padrões de comportamento moralmente formulados, até porque a natureza não segue as leis que os homens criaram para ela, e como parte dela eles são afetados de diversas maneiras e sofrem mudanças que estão além do seu campo de controle, ou seja, não são causa adequada de todos os rearranjos que seu corpo pode ter, por estarem submetidos as paixões (E4P4C). Em uma sociedade ideal todos os homens agiriam conforme a orientação da reta razão, contudo a humanidade não é uma perfeição

14 E4P51D.

15 TTP, XVI, p. 241-242.

esperando ser efetivada, e sim uma realização em constante aperfeiçoamento, eles não se constituem como as entidades que imaginam, estão em constante interação entre si e com o meio no qual estão inseridos, estão sempre mudando e traçando novos parâmetro do que julgam ser perfeição, não estão acabados, se quer são um projeto. Seu desenvolvimento e evolução são caóticos, não obedecem aos planos ou seguem os desígnios de um deus, pois como parte da natureza estão dependentes das suas disposições para prosperarem ou desaparecerem, ao exemplo de tantas outras espécies que entraram em extinção. Não dependem apenas de si mesmos para organizarem suas Cidades, por sua ingenuidade e desespero atribuem tal início aos deuses, por comodismo a qualquer outro desde que isso os livre de toda noção de responsabilidade sobre seus atos, em última instância, a uma consonância de potências organizadas sob a forma de um único indivíduo capaz de regular e dirigir a todos por um determinado período de tempo, até que confortáveis e seguros das intenções uns dos outros aceitem por meio de concessões a vida em comunidade, e não apenas porque ouviram a sua razão, mas também por seguirem seus afetos e buscarem conservar um estado de bem-estar, onde a paz é mais do que um cessar fogo, e sim o final de uma guerra. Essa aceitação, não representa a negação da potência individual de cada homem, mas um reforço ao *conatus* coletivo do Estado, que não repousara sob a tutela de um único homem, mas de muitos governado por todos, tal política irá girar em torno da segurança e do bem-estar social.

Em seu TTP, Spinoza fala sobre a liberdade de pensamento como a última barreira a qual o

soberano não deve ultrapassar, se deseja manter o seu controle sob o Estado (TTP20), pois como não há uma transferência real do direito natural por parte de cada indivíduo que compõe a cidade, e sim um conjunto de concessões que viabilizam a vida em comunidade, os homens reservam para si, certa independência em relação ao seu soberano e sua obediência está mais ligada ao seu entendimento da “utilidade recíproca”, para a conservação da sua potência, do que ao medo e/ou esperança no tocante as ações do soberano. Com essa garantia sentem-se seguros não apenas em pensar, mas em manifestar suas opiniões sem medo de represálias por parte de seu líder, ou de qualquer outra pessoa que possua algum tipo de poder, observando tanto as leis positivas como as derivadas dos costumes da sociedade, agem de forma a preservar a sua individualidade sem ferir as leis. Segundo o TTP,

Tudo o que honestamente desejamos tem sobretudo a ver com três objectivos: conhecer as coisas pelas suas causas primeiras; dominar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude; enfim, viver em segurança e de boa saúde. Os meios que servem directamente para se alcançar o primeiro e o segundo destes objectivos, e que podem considerar-se como causas próximas e eficientes, estão contidos na própria natureza humana, de maneira que a sua aquisição depende apenas da nossa potência, ou seja, das leis da natureza humana. Por esta razão, é obrigatório reconhecer que tais dons não são específicos de nenhuma nação, pois foram sempre comuns a todo o gênero humano. A menos que se queira imaginar que a natureza procriou outrora diversos gêneros de homens! Porém, os meios que servem para viver em segurança e para a conservação do corpo reside sobretudo nas coisas exteriores a nós

e, por isso, chamam-se dons da fortuna, porquanto dependem em boa parte do governo das causas exteriores, o qual nós ignoramos. (TTP3 [168])¹⁶.

Tendo a segurança e comodidade como fim do Estado (TTP3 [169]), os homens se organizam entorno de um soberano que possa lhes garantir tais coisas, concordam em fazer concessões relativas ao seu direito natural e em não utilizar da sua própria potência para infligir danos a outros (E4P38S2), para tal, normatizam suas ações sustentando sua existência de um conjunto de leis que regulamentam e moldam o seu agir. Não aparecem no indivíduo de forma inata, mas são construídos e impostos pela sociedade, pois a obediência as normas de cada sociedade quando se está nela não representa a sua aceitação, mas sim a potência de coação que a multidão possui em relação ao indivíduo, conseguir encontrar um modo de conviver com as semelhanças reforçadas ao longo de gerações sem ser absorvido pelo meio é o constante exercício que o homem que se conduz pela razão se propõem a fazer, não por considerar-se superior aos outros, e sim por desejar-lhes os mesmos bens que desfrutou ao longo de sua vida, o que o levava a se esforçar

16 Omnia, quae honeste cupimus, ad haec tria potissimum referuntur, nempe, res per primas suas causas intelligere, passiones domare, sive virtutis habitum acquirere, et denique secure, & sano corpore vivere. Media, quae ad primum & secundum directe inserviunt, & quae tanquam causae proximae, & efficientes considerari possunt, in ipsa humana natura continentur; ita ut eorum acquisitio a sola nostra potentia, sive a solis humanae naturae legibus praecipue pendeat: & hac de causa omnino statuendum est, haec dona nulli nationi peculiaria, sed toti humano generi communia semper fuisse; nisi somniare velimus, naturam olim diversa hominum genera procreavisse. At media, quae ad secure vivendum, & corpus conservandum inserviunt, in rebus externis praecipue sita sunt; atque ideo dona fortunae vocantur, quia nimirum maxime a directione causarum externarum, quam ignoramos. (TTP3 [168]).

cada vez mais para que os homens possam aprender a cultivar dentro de si o apresso pela razão e o respeito por seus afetos, reconhecendo a sua importância tanto para a formação do indivíduo como para o desenvolvimento da sociedade.

Esse movimento fica claro ao analisar-se as proposições 7, 28 e 30¹⁷ da Terceira parte da *Ética*, pois a cada novo esforço os homens fazem para realizar seus desejos ao longo de sua vida estão fortalecendo a sua potência e aumentando progressivamente seu campo de atuação, pois quanto maior e mais constante for seu esforço mais afecções alegres seu corpo terá e cada vez mais sua mente imaginara coisas que contribuam para o aumento da sua alegria, afastando-se com isso de tudo o que o leve a padecer. Com o aumento do número de afecções as quais o homem é exposto, a sua capacidade de concatenar ideias será ampliada, assim como o número de imagens que a sua memória dispõe para criar novas associações entre objetos e/ou situações que ele já conhecia causando um rearranjo das partes que formam o seu corpo, sob a influência de afetos alegres o agir do indivíduo é impulsionado e com isso o seu conhecimento das causas dos efeitos que presencia vai tornando-se cada vez maior, junto com o número de experiências felizes que ele possui. Esse conhecimento

17 Segue-se o enunciado das três proposições: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual” (E3P7); “Esforçamo-nos por fazer com que se realize tudo aquilo que imaginamos levar à alegria; esforçamo-nos, por outro lado, por afastar ou destruir tudo aquilo que a isso se opõe, ou seja, tudo aquilo que imaginamos levar à tristeza” (E3P28); e “Se alguém fez algo que imagina afetar os demais de alegria, ele próprio será afetado de alegria, que virá acompanhada da ideia de si próprio como causa, ou seja, considerará a si próprio com alegria. Se, contrariamente, fez algo que imagina que afeta os demais de tristeza, considerará a si próprio com tristeza” (E3P30).

acumulado o permite ver além do que lhe está sendo constantemente apresentado, como certo e errado, ao enxergar além dos valores impostos, ele consegue definir melhor os parâmetros do que lhe faz realmente bem, e a sua busca pela “utilidade recíproca” torna-se cada vez mais ampla, pois ele não se esforçara apenas em buscar o que faz bem, ou em tentar que outros compartilhem de suas experiências, mas fara com que ele deseje que os outros homens alcance um nível de conhecimento semelhante ao seu através de suas próprias experiências (E4P27D) e, não que vivam segundo o que ele considera como bom ou mau. Assim, os fundamentos éticos para uma “melhor” política estariam não apenas na forma em que os homens lidam com seus afetos mais, também como estes podem vir a se relacionar com outros homens sem a construção e posterior imposição de juízos de valores que descaracterizam a subjetividade da apreensão dos afetos, com a imposição de preceitos “racionais”. A partir disso, quando se considera a necessidade, não aquela que faz referência a subsistência do indivíduo, mas a que o homem cria para si ou para outros indivíduos, como forma de conseguir para si algum tipo de destaque na sua sociedade, o que traz a ideia de função ou propósito, uma razão para se existir, um lugar para se ocupar enquanto os outros reconhecem e admiram seus feitos. Mesclados ao conceito de segurança, garantido pela sociedade para os que fazem parte dela, necessidade e função, tornam-se tão dependentes da esperança e do medo, enquanto reforçam nos homens a descrença em suas capacidades, onde a humildade e o rebaixamento os prende a mesquinhez da sua inveja pela felicidade dos seus iguais ou o regozijo pela miséria dos seus inferiores, as necessidades criadas e a busca por uma função, os leva

ao desespero, não o mesmo tipo que os leva a revoltar-se contra os seus soberanos, mas aquele que os leva a buscar de forma cada vez mais obsessiva o reconhecimento e atenção, incentivados por suas paixões desfrutam do amor proveniente da opinião pública, tornando-o um bem a ser perseguido (E4P59D2). Cada vez que utilizam suas criações como apoio para o seu existir, os homens submetem-se aos desejos de outros homens, tornando com isso suas ações o reflexo do querer de algo que lhe é externo, porém, com o qual compartilham certa semelhança, o que torna mais aceitável aos seus olhos a servidão, chegando a tal ponto de considerá-la como uma forma de liberdade, pela qual lutam com todas as suas forças (TTPpref), essa confusão causada pela imaginação e as paixões, é atenuada ao longo de gerações através do esforço dos homens sábios e dos ignorantes quando estes desejam agir, viver e conservar o seu ser tendo em vista a noção de utilidade (E4P67D), os afetos induzem os homens a ação, mesmo aqueles derivados da tristeza que, implicam em um estado de passividade, também podem constituir uma ação quando relacionados ao desejo, pois ao se esforçarem em alcançar seu objeto de desejo os homens participar de várias relações, se de início passivas, com o tempo eles iram adquirir novas formas de conhecimento o que permitirá a mente imaginar as coisas que aumentam a potência de agir do indivíduo. Assim, é quando buscam o que lhe é útil, que percebem através das interações com outros homens as similaridades que compartilham e como esses encontros tornam sua potência de agir maior, assim como a dos outros, o que incentiva cada vez mais a concórdia entre os homens, favorecendo a partir disso a estabilidade do Estado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUI, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção Logos)

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: EdUSP, 2015.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

SPINOZA, Benedictus de. Introdução e notas de Joaquim de Carvalho. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1992.

SPINOZA, Benedictus de. *Tratado teológico-político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CONSIDERAÇÕES SOBRE AS PROPOSIÇÕES POLÍTICAS DA *ÉTICA* DE SPINOZA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES ¹



INTRODUÇÃO

Benedictus de Spinoza foi um pensador ético, como está pressuposto no título de sua obra maior a *Ética* demonstrada segundo a ordem geométrica. Assim, o sistema filosófico de Spinoza tem sido expressivo pela sua principal obra. No entanto, houve outros consideráveis escritos do pensador holandês, como os seus tratados políticos, um publicado anonimamente em 1670 e outro postumamente pelos amigos em 1677. Se pudéssemos caracterizar a filosofia de Spinoza em poucas palavras diríamos que ela é uma fundamentação ontológica e imanente no seu todo, seja na ética, na teoria do conhecimento, na psicologia e na política.

¹ Doutorando em Filosofia – UFC; Bolsista da FUNCAP; Licenciando em Filosofia – UECE; Membro do GT BENEDICTUS DE SPINOZA – UECE; E-mail: wagnercarlos92@gmail.com

Este capítulo tem como objetivo explicitar a política nas proposições (E4P34/35, 37, 40 e 73) da *Ética*², que podem ser despercebidas quando se trata de defender que a filosofia prática não só apresenta-se como a principal base da filosofia spinozana, como também ela é a fundamentação de seu viés político e dele está a par, conforme notamos no *Tratado Teológico-Político* e no *Tratado Político*³. Embora não sejam muitas, há “proposições políticas” significativas na *Ética*, mais precisamente na sua Parte IV (*Da Força dos afetos ou a servidão humana*), que demonstram que o pensador holandês não se deteve apenas às questões teóricas da ética, mas preocupou-se com as questões práticas da sociedade, como a Cidade, o cidadão, o bem e o decreto comum, o estado natural e o estado civil, o justo e o injusto, dentre outros conceitos fundamentais para o pensamento político spinozano. Mais ainda. Estas proposições demonstram que os princípios políticos têm suas razões na ética de Spinoza, uma relação tão antiga como a filosofia grega para a qual a ética e a política eram duas faces de uma mesma coisa.

Além da análise dessas proposições “políticas” na Parte IV da *Ética*, também serão analisadas

2 Para a citação da *Ética* (tradução do Grupo de Estudos Espinosanos coordenado por Marilena Chauí) utilizamos as seguintes abreviaturas: E (*Ethica*), Partes (E1, E2, E3, E4, etc.), Prefácio (Pref.), Axiomas (Ax.), Definição (Def.), Proposição (P), Demonstração (D), Escólio (S), Corolários (C), Postulados (Post.), Definição dos Afetos (AD), etc. Exemplo de citação: E3P9S para *Ética*, Parte 3, proposição 9, escólio.

3 Para o *Tratado Teológico-Político* (tradução de Diogo Pires Aurélio), utilizamos a sigla TTP (*Tractatus Theologico Politicus*) conforme o exemplo seguinte para as citações: TTP2/1 = *Tratado Político*, capítulo 2 e parágrafo 1. Por sua vez, para o *Tratado Político* (também tradução de Aurélio) utilizamos a sigla TP (*Tractatus Politicus*), como por exemplo, TP6/1 = *Tratado Político*, capítulo 6 e parágrafo 1.

algumas questões políticas presentes no *Apêndice*, mais precisamente nos capítulos 9, 12 e 14, sobre a cidade, a sociedade comum e a relação entre os homens, que também se encontram nas proposições políticas da referida quarta parte. Juntamente com a *Ética*, nosso principal referencial teórico, relacionaremos as questões discutidas neste artigo com alguns pontos do *Tratado Teológico-Político* e do *Tratado Político*.

1 DAS PROPOSIÇÕES 34/35, PARTE IV DA ÉTICA: O HOMEM COMO O MAIS ÚTIL AO HOMEM

“Enquanto os homens vivem sob a condução da razão, apenas nesta medida necessariamente convêm sempre em natureza.” (E4P35). Anteriormente, na proposição 34, Spinoza havia mostrado o contrário dessa tese, ou seja, aquilo em que os homens são contrários. Nas palavras do nosso filósofo: “Enquanto se defrontam com afetos que são paixões, os homens podem ser contrários uns aos outros.” (E4P34). Mas que tipo de afeto é considerado paixão? Como foi exposto na Parte III da *Ética* (*Da origem e natureza dos Afetos*), existem vários afetos que podem aumentar ou diminuir a potência humana. Os afetos, como o amor e a alegria, são ditos afetos alegres ou ativos, porque aumentam nossa potência; os afetos, como o ódio e a tristeza, são chamados afetos tristes ou passivos, porque diminuem nossa potência. Para Spinoza, o afeto de tristeza é sempre paixão e é nesta medida que ele é a causa para a discórdia entre os homens e conseqüentemente para a diversidade dos homens na natureza. Mas o homem pode sair dessa condição de contrário ao outro a partir da condução

da razão, como sugere a proposição 35 da Parte IV. E Spinoza justificará isso ao mostrar que o afeto pode ser tanto paixão como também ação. Na definição de Afeto (E3Def3), o afeto pode ser entendido propriamente como um afeto se temos uma ação (*actio*) ou como uma paixão (*passio*) se padecemos a partir das chamadas causa adequada e inadequada.

Por conseguinte, os homens se conduzidos pela razão agem (ativamente) sendo a natureza humana definida pela só natureza humana como por sua causa próxima (E4P35D). No entanto, cada um julga o que é bom ou mau de acordo com as leis de sua natureza, ou seja, como Spinoza havia apresentado nas definições de bem e mal (E4Def. 1 e 2), enquanto aquilo que é útil ou não para nossa natureza. O homem apetece o que é bom e tenta se afastar daquilo que é mau. Neste sentido, quando vivem conduzidos pela razão, os homens a partir do critério do que é útil para sua natureza estabelecem que as coisas “convém com a natureza de cada homem; e por isso, enquanto vivem sob a condução da razão, os homens necessariamente convém sempre também entre si.” (ibid).

Por este raciocínio podemos sugerir um humanismo spinozano segundo o qual o homem aparecerá como o mais útil para o próximo que vive sob a condução da razão e nada entre as coisas singulares dadas será mais útil. “Pois o que é utilíssimo ao homem é o que convém maximamente com sua natureza [...] isto é (*como é conhecido por si*), o homem.” (E4P35C1, grifo do autor). O homem, então, convém ao máximo em natureza, ou seja, com outro homem, quando vive sob a condução racional e assim ao mesmo tempo em que busca o útil para si serão úteis uns aos outros. Spinoza, neste sentido, dirá que “o

homem é um Deus para o homem”. O problema é que é raro os homens viverem segundo os ditames da razão, pois a maioria são invejosos e molestos com os outros. No entanto, diz Spinoza:

Por outro lado, dificilmente podem passar a vida na solidão, de modo que a quase todos agrada bastante aquela definição de que o homem é um animal social; e de fato a coisa se dá de tal maneira que da sociedade comum dos homens se originam muito mais comodidades do que danos. (E4P35S).

Neste sentido, o pensador holandês seguirá afirmando algumas críticas àqueles que desprezam a natureza humana, como os Satíricos, os Teólogos e os Melancólicos, tal como fizera no prefácio à Parte III de sua *Ética*⁴ e no Capítulo 1 do *Tratado Político*⁵, que mostra uma crítica dos filósofos moralistas às paixões humanas considerando-as vícios. E tudo isso para mostrar que é mais importante para nosso conhecimento saber sobre os feitos dos homens que dos animais.

4 “Quase todos os que escreveram sobre os afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um império num império. [...] mas ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e as forças dos afetos, e o que, de sua parte, pode a mente para moderá-los.” (E3Pref).

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

2 DA PROPOSIÇÃO 37, PARTE IV DA ÉTICA: DO ESTADO NATURAL E O ESTADO CIVIL

A próxima proposição a ser avaliada é de grande cunho político para o sistema spinozano: “O bem que cada um que segue a virtude apetece para si, ele também o desejará para os outros homens, e tanto mais quanto maior o conhecimento de Deus que ele tiver.” (E4P37). Como dito nas proposições anteriores, os homens se esforçam para viver sob a condução da razão. O bem que cada um que segue a virtude apetece para si será o entender, aquilo que o homem desejará também para os outros. Este desejo de entender é o mesmo sumo bem comum a todos, ou seja, o conhecimento de Deus, um bem comum a todos e que pode ser possuído por todos. Assim, o homem também age por virtude através da condução da razão. Para Spinoza, a essência da mente é um conhecimento que envolve o conhecimento de Deus, com isso, quanto maior este conhecimento envolvendo a essência da mente maior o Desejo daquele que segue a virtude deseja para o outro o bem que apetece para si. (E4P37D). Segue-se que este bem será amado pelo homem ao mesmo tempo em que ele desejará que seja também amado pelos outros. Ele se esforçará para que os demais amem o mesmo, já que ele é comum a todos e que todos podem gozar dele.

Neste processo de desejo de compartilhamento do conhecimento do sumo bem, Spinoza distingue, no entanto, duas formas desse esforço do homem para ver no outro o amor ao sumo bem. No primeiro caso, se os homens se esforçam para que os outros amem aquilo

que ele ama somente por afeto, ele age só por ímpeto e por isso ele é odioso. No segundo caso, quem se esforça para conduzir os outros ao amor do sumo bem pela razão, não agirá por ímpeto, mas de forma humana e benigna. Mais adiante, embora não tenha dado detalhes anteriores (salvo para o conceito de sociedade comum), o que veremos nas próximas proposições da Parte IV, Spinoza havia dito ter mostrado os fundamentos da Cidade.

Spinoza, então, resume as proposições anteriores afirmando que a verdadeira virtude consiste em viver segundo a condução da razão, que o princípio de buscar o que é útil ensina a necessidade de nos unirmos com os outros, e não com os animais ou às coisas cuja natureza, mais precisamente seus afetos, difere dos da nossa natureza. E, por fim, que o nosso direito é definido pela nossa potência⁶ ou virtude (E4Def8), o que demonstraria que temos mais direito que os animais, embora não estejamos em outra Natureza (Deus) que é comum e igual para todos. Em seguida, antes de apresentar o escólio 2 da Proposição 37, o pensador holandês anuncia que irá tratar sobre o justo e o injusto, o pecado e o mérito, que serão conceitos fulcrais para a fundamentação política spinozana.

Spinoza, antes de tratar sobre o mérito, o pecado, o justo e o injusto, aponta para a necessidade de explicar

⁶ É o que Spinoza mostrará em seu *Tratado Político* ao afirmar que o nosso direito vai até onde vai nossa potência (*tantum iuris quantum potentia*). “[...] o direito natural de toda a natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência. Conseqüentemente, aquilo que cada homem faz segundo as leis da sua natureza fá-lo segundo o supremo direito de natureza e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor da sua potência.” (TP2/4).

sobre o estado natural⁷ e o estado civil do homem: “Cada um existe por sumo direito de natureza e, conseqüentemente, por sumo direito de natureza faz [age] aquilo que segue da necessidade de sua natureza;” (E4P37S2). Por conta disso, cada um julga o que é bom e o que é mau de acordo a sua utilidade e seu engenho; o homem vinga-se ou se esforça para conservar o que ama e destruir o que odeia. Os homens não vivem necessariamente pela condução da razão, e assim, são arrastados para várias direções porque estão submetidos por seus afetos. Todavia, apesar de inconstantes e variáveis, os homens podem viver em concórdia e em auxílio uns aos outros, diz Spinoza, mas é necessário que “cedam seu direito natural e tornem uns aos outros seguros de que nada haverão de fazer que possa causar dano a outro.” (ibid). Entra aqui a questão do Direito natural, ou o estado natural do homem, que corresponde com a figura ontológica do *conatus*⁸ humano

7 O estado natural ou Direito natural será um conceito fundamental na teoria política desde o *Tratado Teológico-Político*. No capítulo 16, intitulado *Dos fundamentos do Estado, do direito Natural e civil de cada indivíduo e do direito do soberano*, Spinoza assim definiu o Direito Natural: “Por direito e instituição natural entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e a agir de uma certa maneira. Os peixes, por exemplo, são por determinação da natureza feitos para nadar e os maiores dentre eles para comer os menores, pelo que os peixes são, de pleno direito natural, dons da água, da mesma forma e com o mesmo direito, com que os grandes comem os menores. É, com efeito, evidente que a natureza, considerada em absoluto, tem direito a tudo o que está em seu poder, isto é, o direito da natureza estende-se até onde se estende a sua potência, pois a potência da natureza é a própria potência de Deus, o qual tem pleno direito a tudo.” (TTP16/2).

8 “Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforçar-se para perseverar em seu ser.” (E3P6).

ou o esforço do ser de perseverar na existência, pois pressupõe a potência e que, por sua vez, relaciona-se com o direito.

Spinoza se refere a um “ceder”⁹ ao direito natural como uma lei que a Sociedade poderá firmar-se, desde que respeite o direito de cada um para vingar e julgar sobre o bem e o mal; este processo deve prescrever, antes de tudo, uma regra comum de vida, de fazer leis e instituí-las não pela razão, incapaz de coibir¹⁰ os afetos (pois somente um afeto mais forte e contrário pode coibir um outro afeto), mas pela ameaça. E é neste sentido que

9 No entanto, para Spinoza, como será desenvolvida na sua obra madura, que é o *Tratado Político*, não há propriamente uma noção de contrato ou pacto do direito, uma vez que não existe contrato direto entre Súdito e Soberano. A ideia do pacto implicaria na transferência total do direito natural e do *conatus* individual a outro. O pacto poderia ser entendido, em Spinoza, como a transferência do direito natural para um direito maior que é a coletividade. No Capítulo 17 do *Tratado Teológico-Político*, Spinoza demonstrou que é impossível e desnecessário a transferência total do direito para o poder soberano: “Ninguém, com efeito, pode alguma vez transferir para outrem o seu poder e, conseqüentemente, o seu direito, a ponto de renunciar a ser um homem.” (TTP17/1). No entanto, diferente do *Tratado Político*, o *Tratado Teológico-Político* ainda conservaria, no seu último capítulo, por exemplo, a noção do pacto ao Estado democrático. Como diz o pensador holandês: “Com efeito, num Estado democrático (que é o que mais se aproxima do estado de natureza), todos, como dissemos, se comprometeram pelo pacto a sujeitar ao que for comumente decidido os seus atos, mas não os seus juízos e raciocínios; [...]” (TTP20/12).

10 É esta incapacidade de coibir os afetos que Spinoza define como Servidão. Nas palavras do pensador holandês no Prefácio à quarta parte: “Chamo Servidão à impotência humana para moderar e coibir os afetos; com efeito, o homem submetido aos afetos não é senhor de si [*sui juris*], mas a senhora dele é a fortuna, em cujo poder ele está de tal maneira que frequentemente é coagido, embora veja o melhor para si, a seguirá porém o pior.” (E4Pref.).

temos, em seguida, a definição de Cidade e de cidadão¹¹: “E esta Sociedade, que se firma pelas leis e pelo poder de se conservar, é denominada Cidade¹², e aqueles que são defendidos pelo direito dela, Cidadãos”. (E4P37S2). Nada é dado no Estado natural que seja bom ou mau pelo consenso de todos, pois cada um em seu direito natural cuida daquilo que é útil para si e discerne o que é bom e o que é mau de acordo com seu engenho e sua utilidade. Nessa condição, não há nenhuma lei que o obrigue a obedecer alguém senão a si mesmo. Por isso, diz Spinoza, não pode ser concebido o pecado no estado natural, mas somente no estado civil onde o bom e o mau é discernido pelo consenso de todos e cada um tem que obedecer à Cidade ou Sociedade comum. O pecado é a desobediência punida apenas pelo direito da Cidade e, inversamente, a obediência será o mérito do cidadão, sendo digno aquele que goza das comodidades da Cidade.

11 Além das referências à política spinozana nas proposições 34, 35, 37, 40 e 73 da Parte IV da *Ética*, objeto de estudo desse presente artigo, Spinoza faz referência ao Cidadão (*civem*) na proposição 51, escólio, da Parte IV da *Ética*. No Capítulo III do *Tratado Político*, Spinoza definiu entre os conceitos básicos do Estatuto de um Estado Civil, como cidade, negócios comuns e coisas públicas, o de cidadão. Por fim, no capítulo IV desse tratado político, sobre a Cidade, onde diz Spinoza: “A cidade, com efeito, está maximamente sob jurisdição de si própria quando age de acordo com o ditame da razão (pelo art.7 do cap. ant.); na medida, portanto, em que ela age contra a razão, está em falta para consigo, quer dizer, peca.” (TP4/4).

12 Este conceito já foi traduzido erroneamente por Sociedade civil, na tradução de Tomaz Tadeu da *Ética* (2007, p. 311). Sobre o uso equivocado de Sociedade civil, em termos spinozanos, que poderia levar a um anacronismo filosófico, Diogo Pires Aurélio (2009, p. 10), em nota a sua tradução do *Tratado Político*, diz que utilizada por alguns tradutores, ela tem um significado distinto em política, pelo menos depois de Hegel.

Segundo Spinoza, “[...] no estado natural ninguém é Senhor de coisa alguma por consenso comum, nem na Natureza é dado algo que possa ser dito deste homem e não daquele, mas tudo é de todos;” (ibid). E, por esse motivo, no estado natural não se atribui a cada um o que é seu ou de tomar de alguém o que é seu. Não existe essa noção de posse ou propriedade privada garantida. E, conseqüentemente, nada pode ser dito justo ou injusto no estado natural, somente no estado civil onde o que é deste ou daquele é discutido pelo consenso comum¹³. Portanto, pecado, mérito, justo e injusto são noções extrínsecas e não atributos referidos à natureza da Mente humana.

3 DA PROPOSIÇÃO 40, PARTE IV DA ÉTICA: O QUE É ÚTIL E MAU NA SOCIEDADE COMUM

Ainda na Parte IV da *Ética*, continuando seu tratamento acerca das coisas úteis e más ou nocivas para a mente e o corpo humano, Spinoza retoma, mais uma vez, a questão política da Cidade: “As coisas que conduzem à Sociedade comum [*communem Societatem*]

13 Isso nos remeterá, na teoria política de Spinoza, à constituição da chamada potência da multidão (*multitudo*), que consistirá na união dos *conatus* ou potências individuais do estado natural para a formação de uma Potência coletiva no estado civil. Cabe aqui uma relação da teoria da multidão no *Tratado Político*, que já estava implícita na *Ética*. No *Político*, diz Spinoza: “Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quanto mais assim estreitarem relações, mais direitos terão todos juntos.” (TP2/13). Por sua vez, na *Ética*, diz Spinoza: “[...] se, por exemplo, dois indivíduos que têm exatamente a mesma natureza se unem, compõem um indivíduo duplamente mais potente que cada um em separado.” (E4P18S).

dos homens, ou seja, que fazem com que os homens vivam em concórdia, são úteis; e más, ao contrário, as que introduzem discórdia na Cidade.” (E4P40). É necessário, mais uma vez, neste ponto, uma explicação genética dos termos útil e mau, bem como de bem e mal tal como vimos acima. Para Spinoza, pelas definições 1 e 2 da Parte IV, bem e mal serão conceitos relativos, ou seja, dirão respeito não mais a valores absolutos e transcendentais: o que é bem para mim pode não ser para o outro e o que é mal para mim pode também não ser igual para o outro. Isto porque bem e mal correspondem à conveniência ou não das coisas com a nossa natureza. Bom é aquilo que é útil para a conservação do meu corpo e da minha mente, e contrariamente, mau é aquilo que me impede ou afasta desse útil.

Neste sentido, Spinoza desenvolverá a questão do bom como útil e do mau como nocivo, coisa que até então esteve associado apenas àquilo que não é útil ou que nos impede de ser possuidor de um bem qualquer. Esta relação fica clara com a seguinte proposição:

É útil ao homem o que dispõe o Corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras ou o que torna apto a afetar os Corpos externos de múltiplas maneiras; e tanto mais útil quanto torna o Corpo mais apto a ser afetado e afetar os outros corpos de múltiplas maneiras; e, inversamente, é nocivo [*noxium*] o que torna o Corpo menos apto a isto. (E4P38).

Para entendermos esta dinâmica afetiva que o corpo humano sofre e causa aos outros corpos, é necessário a recapitulação de algumas teses contidas nas partes anteriores da *Ética*, como a Parte II, que se dedica à física dos corpos, e a Parte III, sobre os afetos. Na Parte

Segunda, Spinoza definiu algumas propriedades dos corpos, segundo a física clássica do princípio da inércia: que os corpos estão ou em movimento ou em repouso e que ora se movem mais lentamente ora mais velozmente. O movimento e o repouso de um corpo são causados por outros corpos, que por sua vez, são determinados por outros corpos e assim *ad infinitum*. (E2P13L3). Quando os corpos quaisquer se justapõem, eles compõem um único corpo ou indivíduo distinto dos outros por essa união. O homem, por exemplo, é segundo a ontologia spinozana, a união de dois corpos ou modos finitos da substância (Deus), a saber, o corpo e a mente. No entanto, a composição do corpo humano pode ser mais complexa, pois somos formados por vários corpúsculos, que Spinoza os classificou como duros, moles e fluídos (E2Ax3).

Na Terceira Parte da *Ética*, Spinoza demonstrou a natureza dos afetos, ou seja, as “afecções do corpo pelas quais a potência de agir do próprio corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias dessas afecções.” (E3Def3). Nosso corpo tem como natureza ser afetado e afetar outros corpos, pois dependemos dessa relação afetiva para nos compor e para nos conservar. Ontologicamente falando, somos modos finitos ou coisas singulares, ou seja, somos coisas finitas que existem por outra coisa e, neste sentido, dependemos de outras coisas singulares para existirmos e agirmos numa cadeia causal infinita. Spinoza explica, então, que de acordo com a simultaneidade corpo/mente do modo finito, há uma relação de reciprocidade nas atividades e passividades do corpo e da mente. Assim, a mente enquanto ideia do corpo, “não conhece a si própria senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo.”

(E2P23). Sendo o corpo objeto da mente, que é sua ideia, corpo e mente são afetados simultaneamente, embora um não possa determinar absolutamente ao outro¹⁴, pois a mente, por exemplo, não tem um conhecimento adequado, mas confuso e mutilado das partes do corpo humano (E2P24). O conhecimento das partes do corpo humano está referido a Deus enquanto afetado por muitas ideias de coisas. E Spinoza vai até as últimas consequências para explicar a relação de simultaneidade corpo/mente ao expor, na Parte III, que a mente esforça-se por imaginar coisas que aumentem ou diminuam a potência do corpo (E3P12) e que a mente imagina tanto aquilo que diminui ou coíbe a potência do corpo, como também recordará de coisas que excluam a existência daquilo que cause a diminuição dessa potência do corpo (E3P13). Por consequência, a mente evitará imaginar coisas que diminuam ou coíbam a potência dela e do corpo.

Retornando à proposição 40 da Parte IV, podemos constatar aquilo que Spinoza já reforçara antes, ou seja, que as coisas que fazem com que os homens vivam em concórdia, levando-os a viver em Sociedade, com suas leis instituídas, o Direito civil, são possíveis graças à condução da razão¹⁵. Assim, o que possibilita essa concórdia de um homem com o outro é o que entendemos como uma coisa boa, logo útil; do contrário, daquilo que promove a discórdia entre os homens, entendemos como uma coisa má, portanto, nociva para a relação entre os homens.

14 “Nem o corpo pode determinar a Mente a pensar, nem a Mente pode determinar o Corpo ao movimento, ao repouso ou a alguma outra coisa (se isso existe).” (E3P2).

15 Embora não defendamos, com isso, que a política spinozana se constitua e esteja fundada exclusivamente pelos ditames da razão, mas que antes de tudo ela que se insere no campo da afetividade.

Portanto, Spinoza apenas ressalta, mais uma vez, que para a constituição do Estado civil, ou seja, para a possibilidade da formação da Cidade ou Sociedade comum com seus cidadãos, é preciso que os homens se esforcem mutuamente para buscar o que é útil e evitar o que é nocivo para o corpo desta Cidade.

4 DA PROPOSIÇÃO 73, PARTE IV DA ÉTICA: A LIBERDADE DO HOMEM NA CIDADE

Nossa última proposição de caráter político a ser analisada é a proposição 73 da Parte IV da *Ética*, que é também a última desta parte: “O homem que é conduzido pela razão é mais livre na cidade¹⁶, onde vive pelo decreto comum, do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo.” (E4P73). Da proposição 67 à proposição 73, Spinoza vem apresentando as definições do que seria o modelo de homem livre: o que não pensa na morte, mas na vida, o que não forma conceito de bem e mal, o que evita os benefícios dados pelos ignorantes que vive com ele, o que é grato ao outro pela amizade e o que age de boa-fé. Acresce a isso que o homem pode ser livre se, além de conduzido pela razão, viver na Cidade (*civitate*) onde há uma lei comum. Por essa lógica, contrariamente, o homem não seria livre se não vivesse numa Cidade, porque ele estaria sozinho (no estado natural) obedecendo apenas a si mesmo conforme seu direito natural.

16 Aqui insistimos, mais uma vez, que a noção de Cidade fora traduzida de forma inadequada como “sociedade civil” segundo a tradução brasileira da *Ética* de Spinoza por Tomaz Tadeu (2007, p. 349) e, com isso, optamos pela tradução de “sociedade comum” adotada pelo GRUPO DE ESTUDOS ESPINOSANOS.

O pensador holandês ressalta que não é por obedecer ao decreto comum da Cidade, conduzido pela razão, que o homem obedecerá pelo Medo, pois enquanto ele se esforça para conservar seu ser (*conatus*) racionalmente, ele se esforça para viver livremente; ele “deseja observar a regra da vida e da utilidade comum” (E4P73D) o que implica em viver pelo decreto comum da cidade. O homem, então, para ser e viver livremente precisa, conduzido pela razão, observar os direitos comuns da Cidade. Spinoza conclui que a verdadeira liberdade humana, tal como foi mostrada precedentemente, estaria relacionada à Fortaleza (*Fortitudinem*), à Firmeza e à Generosidade, pois o homem livre e forte seria aquele que não odeia ninguém, não se ira com ninguém, nem inveja nem se indigna. São estas qualidades que fazem o homem viver livremente seja, por exemplo, individualmente seja em Sociedade.

Mais adiante, Spinoza escreve um *Apêndice* à Parte IV da *Ética* formado por 32 curtos capítulos de caráter expositivo e não demonstrativo, geralmente sobre o que foi discutido anteriormente. A fim de explicitar o teor político do *De Servitute Humana*, analisaremos três capítulos em específico, pertinentes à filosofia política de Spinoza e presentes nas proposições analisadas anteriormente. O primeiro é o capítulo 9, que retoma a questão da conveniência da natureza humana, ou seja, que nada nos convém mais que a presença de outros indivíduos da mesma espécie; como foi dito na proposição 35, e aqui mais uma vez expresso por Spinoza, que “nada é dado de mais útil ao homem, para que conserve seu ser e frua a vida racional, do que o homem conduzido pela razão.” (E4A9). Assim, não encontramos nada entre

as coisas singulares que seja mais excelente que o outro homem, nada mais mostra sua destreza do que “em educar os homens para que vivam por fim sob o império próprio da razão.” (ibid). Como vimos acima, é desta forma que o homem age com virtude, ou seja, na medida em que ele deseja vivenciar com o outro um bem comum, que seria o conhecimento racional de Deus.

No segundo capítulo a ser analisado, o capítulo 12, vemos que Spinoza mostra o quanto é útil ao homem “estabelecer relações e estreitar aqueles vínculos pelos quais, de maneira mais apta, fazem-se todos eles um só [...]” (E4A12). Assim, ele toma como exemplo o firmamento de amizades. Mas além da amizade, poderíamos pensar como “relações” e “vínculos”, no âmbito da sociedade comum, a relação entre os indivíduos na constituição do Estado, na potência da multidão (que não é necessariamente um contrato), ou seja, na coletividade do direito natural dos homens. Homens estes cidadãos e que estão dispostos a obedecer às leis comuns estabelecidas pela Cidade, onde podem viver em concórdia com os outros pela condução da razão, embora no campo da política impere o conflito de paixões.

Por fim, no capítulo 14, Spinoza mostra que, embora os homens tudo moderem segundo sua lascívia, na “comum sociedade” (*communi societate*) há mais comodidade do que danos. Neste sentido, seria preferível suportar as injúrias (*injurias*) do homem, mas colocar o empenho naquilo que gere concórdia e amizade. Portanto, o autor da *Ética* faz mais uma vez referência à sociedade comum como um meio em que todos teriam mais vantagens e comodidades para viver, sendo uma delas a concórdia e a amizade entre os homens.

CONCLUSÃO

A partir da análise detida sobre algumas proposições da Parte IV da *Ética*, podemos constatar já a preocupação de Spinoza sobre algumas questões políticas (embora o principal objetivo da sua ética seja apresentar ao homem a liberdade e a felicidade), como o Direito natural, o Direito civil, o contrato ou a transferência de um direito individual, que terá relação com a teoria do *conatus*, para uma coletividade (uma potência da multidão), a Cidade ou a sociedade comum. Além disso, ressaltando que a condição para que o homem possa viver em sociedade e em concórdia com os outros homens será sua condução pela razão, assim ele é virtuoso. Embora os homens tenham afetos inconstantes e variáveis, pois buscam e julgam sempre segundo o que é bom para si, ou seja, o que é útil ou conveniente para a sua natureza, ele deve reconhecer que nada mais útil existe que o outro homem.

Estes pontos demonstram que o sistema do pensador holandês foi bastante coerente com suas ideias, que perpassam uma boa parte de suas obras, como o *Tratado Teológico-Político*, escrito que teria interrompido a *Ética*, e o maduro *Tratado Político* (precisamente o Capítulo 2), que teve um papel de sintetizar e aprimorar algumas ideias presentes na *Ética* e no *Tratado Teológico-Político*. Nas palavras de Spinoza: “Dissemos no nosso *Tratado Teológico-Político* do direito natural e do direito civil, e na nossa *Ética* explicamos o que é o pecado, o mérito, a justiça, a injustiça e, finalmente, a liberdade humana.” (TP2/1).

Por fim, Spinoza foi mais além, pois ainda se referindo à política e seus problemas na *Ética*, ele retomou resumidamente no *Apêndice* da Parte IV, em forma de

capítulos, questões referentes à utilidade do homem ao outro homem, condição para a concórdia e que, por sua vez, pode levar a necessidade de viver em um meio comum, uma sociedade ditando leis e bens comuns. O filósofo holandês mostrara que o homem, o cidadão, terá mais vantagens e comodidades na Cidade (*civitate*) que sozinho, no estado natural, pois assim ele consegue, como potência da multidão, fortalecer sua potência ou direito garantindo-lhe mais liberdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

SPINOZA, B. *Ética*. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

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

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

A FISILOGIA DAS PAIXÕES EM BENEDICTUS DE SPINOZA

DANIELA RIBEIRO ALVES ¹
KARINE VIEIRA MIRANDA ²



INTRODUÇÃO

O presente trabalho versa sobre a fisiologia das paixões em *Benedictus* de Spinoza, tendo como obra basilar a *Ética*, destacando a natureza deste filósofo como precursor da neurobiologia na modernidade.

Muitas vezes a visão científica atual, que busca curar e compreender o ser humano, com uma abordagem puramente mecânica, como se o homem fosse apenas a soma de pequenas peças geneticamente determinadas, independentes e individuais, obscurece uma verdade fisiológica: a vida é baseada na integração adequada entre os principais sistemas biológicos. Nesse contexto é de maior sabedoria o dito popular: “o todo é mais do que a soma de suas partes”.

1 Licenciada em Ciências Biológicas, mestra e Doutora em Ciências Veterinárias pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ.

2 Mestra em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, Doutoranda em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ.

Benedictus de Spinoza³ (1632 - 1677) reconstrói mente e corpo, assim como outros termos, suscitando novo olhar sobre a filosofia psicofísica atrelada à neurofisiologia. A fisiologia (HARVEY, 1889) é a ciência que estuda as múltiplas funções mecânicas, físicas e bioquímicas nos seres vivos. Esta, em conjunto com as ciências da vida, possibilitando a compreensão dos processos motores, terapêuticos, bioquímicos, dentre outros, que permeiam os processos metabólicos.

A relação entre mente e corpo é um problema que surge a partir da modernidade, com o filósofo dualista René Descartes⁴, tendo a concepção dualista contrariada pelo monismo de Spinoza. Sobre a ética de Spinoza, Chauí (2011, p. 68) afirma ser “*a verdadeira entrada da filosofia na modernidade*”, pois se apresenta sem o jugo de duas tradições: “*a da transcendência teológico-religiosa [...] e a da normatividade moral*”. Em ambas as tradições o corpo é abominado, sendo admitido como causa das paixões [vícios], anunciando a primeira que é o corpo que leva o homem a desobedecer aos desígnios divinos, enquanto a segunda apregoa que o corpo é o que faz o homem contrariar as leis da Natureza.

CORPO E MENTE COMO IGUAIS

Spinoza não pretende impor, como fizeram antes e depois dele, a superioridade da mente sobre o corpo, mas

3 Para o nome do filósofo, será utilizado, no decorrer deste trabalho a grafia *Spinoza*, em virtude de o autor, após sua excomunhão pela Comunidade Judaica de Amsterdã, passar a assinar seu nome em latim, Benedictus de Spinoza, supondo-se assim uma preferência.

4 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 essa distinção o fundamento do cartesianismo.

coloca-as em patamar de igualdade. Corpo e mente são modos diferentes de mesma origem. O corpo é um modo definido da extensão, é o objeto da ideia que constitui a mente humana, e tudo o que acontece nele deve ser percebido pela mente.

As ações da mente surgem das ideias adequadas, enquanto as paixões dependem das inadequadas. O conhecimento do que é imediato ou local é inadequado. O entendimento verdadeiro ou adequado é o entendimento das causas, ou seja, quando a mente aprende suas causas ou de suas ideias. Spinoza também se refere ao conhecimento inadequado como imaginação, já que através dela formam-se ideias confusas.

Nas palavras de Juliana Merçon (2009, p. 57), “a mente é passiva ao domínio da imaginação”. O que é então, a mente humana, para Spinoza? “É uma parte do intelecto infinito de Deus” (E2P11C), que como tal, 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 (E2P49dem). Vontade e Intelecto são a mesma coisa e são “[...] as próprias volições e ideias singulares” (E2P49dem).

Seria então a partir da pesquisa de Ader e colaboradores, (1995; 2011) e Bottaccioli (2014), iniciada há 40 anos, que advém o esclarecimento de que os pensamentos e a vontade se comunicam incessantemente com os sistemas nervoso, endócrino e imunológico. Os neurotransmissores, hormônios e citocinas são as palavras codificadas pelo nosso corpo e o mesmo que se utiliza destas como uma linguagem universal reconhecida por todos os seus elementos (ADER, 2011).

Todos estes elementos autorregulam o sistema integrado de adaptação ao ambiente (VERBURG-VAN KEMENADE e colab., 2017) que chamamos de ser vivo. Fungos e Bactérias produzem proteínas e outras substâncias bioativas para a sua subsistência e manutenção (ALVES e colab., 2018; FREIRE, Francisco e colab., 2000; 2014; ROCHA e colab., 2014). Pesquisadores identificaram que vegetais se utilizam de sistemas de distribuição, de sinalizadores e defensivos bioprospectados para a manutenção de seu sistema (ALVES e colab., 2017; MORAIS e colab., 2017; PENIDO e colab., 2017; TOMIOTTO-PELLISSIER e colab., 2018; MARTINS e colab., 2018) e estes mesmos compostos bioativos são capazes de tratar doenças de humanos e animais.

Em resumo, em bactérias, fungos e vegetais, essas substâncias bioativas atuam como um primitivo sistema desta linguagem universal que se aprimora na ampla vida animal (DONNERS e colab., 2018) e, em particular, na fisiologia humana, a integração de seus sistemas inclui comprovadamente a regulação psíquica. Foram identificadas modificações fisiológicas advindas de processos mentais de pessoas de sexos diferentes (LIN e colab., 2018; YANG e colab., 2018), em idades diferentes (KUHLMAN e colab., 2017; MAZER e colab., 2018; WADHWA, 2005), em pessoas saudáveis e/ou doentes (EISENBERGER e colab., 2017; HANNIBAL e BISHOP, 2014; KAPTCHUK e colab., 2008; LOTTI e colab., 2016; VERBURG-VAN KEMENADE e colab., 2017; WADHWA, 2005) e expressando quais quer das emoções, desde felicidade ao stress (DAN-GLAUSER e GROSS, 2015; HANNIBAL e BISHOP, 2014; YANG

e colab., 2018). Os processos mentais afetam a capacidade imunológica e a neuroendócrina e são também por elas influenciados (DANTZER e KELLEY, 2007; EISENBERGER e colab., 2017).

Um bom objeto de estudo para identificar esta ação de dominância nos dois sentidos é no uso do placebo. Os placebos, ao longo da história, foram utilizados para separar o trigo terapêutico do joio intervencionista ou ainda para confortar os pacientes considerados intratáveis ou incuráveis. A intenção de controlar incidental e manipular componentes característicos do tratamento foi empregada muito antes e também em ambientes não médicos (KAPTCHUK e colab., 2008). Já no século XVI, com a inquisição, meninas e meninos de até dez anos eram julgados por bruxaria. Os assim chamados possuídos eram expostos a água benta “verdadeira” ou vulgar ou ainda eram lidos trechos da Bíblia Sagrada ou da Eneida de Virgílio nos chamados “julgamentos por truques” (ELLERBY, 1995). Respostas comportamentais subsequentes foram então tomadas como prova ou refutação para a posse de demônios daqueles sob a inquisição, pois o diabo, é claro, só se oporia aos objetos santificados.

CONCLUSÃO

Uma vez que foi identificado que os próprios placebos causam mudanças clinicamente relevantes e, em alguns casos, são indistinguíveis do verdadeiro contra o qual são testados, essa intervenção teoricamente inerte, mas praticamente efetiva, tornou-se uma disciplina científica em si. A paixão, a emoção e a mente passaram ser compreendidas como possuidoras de domínio sobre o corpo pela comunidade científica, tal qual o corpo tem sobre a mente.

Sob a ótica de que qualquer vontade expressa paixão e desejo, conseqüentemente deságua no oceano da emoção, quaisquer que fosse o motivo que levaram as vítimas à julgamento na inquisição, a certeza existente é de que todos, acusador e acusado, movidos pela emoção, pela paixão, demonstraram de forma contínua, obtendo resultados fisiológicos, cada uma dessas palavras da linguagem universal supracitada. Tomando por exemplo crianças que eram torturadas para extrair testemunho contra seus pais e após a condenação, enquanto viam seus pais queimarem, eram açoitadas para garantir que não cometeriam tal erro

Podemos concluir que, em Spinoza, há uma união psicofísica entre a mente humana e o corpo, e aqui há a intenção de demonstrar as paixões no amago de seu desencadeamento fisiológico, uma vez que, para o autor, as paixões são consideradas como naturais e estão submetidas as leis da Natureza.

Quando guiado pelos ditames da razão, o homem deseja o supremo bem, ou seja, o amor para com Deus (E5P20d), que é o mais constante de todos os afetos (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).⁵

5 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 passionibus sunt, si non absolutè tollit, saltem efficit, ut minimam Mentis partem constituent”. (E5 P20 S, SO2, p. 294).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADER, R. *Psychoneuroimmunology*. [S.l: s.n.], 2011. v. 1–2.

ADER, R e COHEN, N e FELTEN, D. *Psychoneuro immunology: interactions between the nervous system and the immune system*. [S.l: s.n.], 1995.

ALVES, Daniela Ribeiro e colab. *Flavonoid Composition and Biological Activities of Ethanol Extracts of Caryocar coriaceum Wittm., a Native Plant from Caatinga Biome*. Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine, v. 2017, p. 1–7, 2017. Disponível em: <<http://www.scopus.com/inward/record.url?eid=2-s2.0-85029670769&partnerID=MN8TOARS>>.

ALVES, Daniela Ribeiro e colab. *Leishmanicidal and fungicidal activity of lipases obtained from endophytic fungi extracts*. PLOS ONE, v. 13, n. 6, p. e0196796, 18 Jun 2018. Disponível em: <<http://euro.pepmc.org/abstract/med/29912872>>.

BOTTACCIOLI, F. *Epigenética e psiconeuroendocrinoimunologia*. [S.l: s.n.], 2014.

DAN-GLAUSER, Elise S. e GROSS, James J. *The temporal dynamics of emotional acceptance: Experience, expression, and physiology*. Biological Psychology, v. 108, p. 1–12, Maio 2015. Disponível em: <<http://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/S0301051115000630>>.

DANTZER, Robert e KELLEY, Keith W. *Twenty years of research on cytokine-induced sickness behavior*. Brain, Behavior, and Immunity, v. 21, n. 2, p. 153–160, 2007.

DONNERS, Maurice e colab. *Colors of attraction: Modeling insect flight to light behavior*. Journal of Experimental

Zoology Part A: Ecological and Integrative Physiology, n. May, p. 1–7, 26 Jun 2018. Disponível em: <<http://doi.wiley.com/10.1002/jez.2188>>.

EISENBERGER, Naomi I. e colab. *In Sickness and in Health: The Co-Regulation of Inflammation and Social Behavior*. Neuropsychopharmacology, v. 42, n. 1, p. 242–253, 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1038/npp.2016.141>>.

ELLERBY, Hellen. *The Dark Side of Christian History*. [S.l.: s.n.], 1995.

FREIRE, Francisco das Chagas Oliveira e VASCONCELOS, Fábio Roger e COUTINHO, Ingrid Bernardo de Lima. *FUNGOS ENDOFÍTICOS: UMA FONTE DE PRODUTOS BIOATIVOS DE IMPORTÂNCIA PARA A HUMANIDADE*. Ciências Agrárias / Microbiologia, v. 16, p. 61–102, 2014.

FREIRE, Francisco e KOZAKIEWICZ, Zofia e PATERSON, R. *Mycoflora and mycotoxins in Brazilian black pepper, white pepper and Brazil nuts*. Mycopathologia, v. 149, n. 1, p. 13–19, 2000.

HANNIBAL, K. E. e BISHOP, M. D. *Chronic Stress, Cortisol Dysfunction, and Pain: A Psychoneuroendocrine Rationale for Stress Management in Pain Rehabilitation*. Physical Therapy, v. 94, n. 12, p. 1816–1825, 2014. Disponível em: <<https://academic.oup.com/ptj/article-lookup/doi/10.2522/ptj.20130597>>.

HARVEY, William. *On the Motion of the Heart and Blood in Animals*. London: [s.n.], 1889.

KAPTCHUK, Ted J. e colab. *Components of placebo effect: Randomised controlled trial in patients with irritable bowel syndrome*. Bmj, v. 336, n. 7651, p. 999–1003, 2008.

KUHLMAN, Kate Ryan e colab. *Developmental psychoneuroendocrine and psychoneuroimmune pathways from childhood adversity to disease*. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, v. 80, n. October 2016, p. 166–184, 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1016/j.neubiorev.2017.05.020>>.

LIN, Carlo Dal e TONA, Francesco e OSTO, Elena. *Sex-Specific Analysis of Cardiovascular Function*. v. 1065, 2018. Disponível em: <<http://link.springer.com/10.1007/978-3-319-77932-4>>.

LOTTI, Torello e RIVKINA, Tatiana e FIORANELLI, Massimo. *Skin as a Psychoneuroendocrine Immunology Microcosm: The New Frontier of Low Dose Therapy With Cytokines and Growth Factors in the Systemic Treatment of Chronic Autoimmune Inflammatory Diseases in Dermatology*. *Jentashapir Journal of Health Research*, v. inpress, n. inpress, 2016. Disponível em: <http://www.jjhres.com/?page=article&article_id=31875>.

MAZER, Angela Kaline e colab. *Bipolar affective disorder and borderline personality disorder: Differentiation based on the history of early life stress and psychoneuroendocrine measures*. *Behavioural Brain Research*, n. 2010, 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.1016/j.bbr.2018.04.015>>.

MORAIS, Selene e colab. *Anacardic Acid Constituents from Cashew Nut Shell Liquid: NMR Characterization and the Effect of Unsaturation on Its Biological Activities*. *Pharmaceuticals*, v. 10, n. 4, p. 31, 16 Mar 2017. Disponível em: <<http://www.mdpi.com/1424-8247/10/1/31>>.

PENIDO, Alexandre Batista e colab. *Medicinal Plants from Northeastern Brazil against Alzheimer's Disease*. *Evidence-*

Based Complementary and Alternative Medicine, v. 2017, p. 1–7, 2017. Disponível em: <<http://www.scopus.com/inward/record.url?eid=2-s2.0-85029698803&partnerID=MN8TOARS>>.

ROCHA, Maria Edite Bezerra Da e colab. *Mycotoxins and their effects on human and animal health*. Food Control, v. 36, n. 1, p. 159–165, 2014. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1016/j.foodcont.2013.08.021>>.

TOMIOTTO-PELLISSIER, Fernanda e colab. *Caryocar coriaceum extracts exert leishmanicidal effect acting in promastigote forms by apoptosis-like mechanism and intracellular amastigotes by Nrf2/HO-1/ferritin dependent response and iron depletion*. Biomedicine & Pharmacotherapy, v. 98, p. 662–672, Fev 2018. Disponível em: <<http://www.scopus.com/inward/record.url?eid=2-s2.0-85039752881&partnerID=MN8TOARS>>.

V. MARTINS, Giulvelini e colab. *Chemical Study and Evaluation of Antioxidant, Anti-acetylcholinesterase and Antileishmanial Activities of Extracts from Jatropha gossypifolia L. (Pião Roxo)*. Revista Virtual de Química, v. 10, n. 1, p. 21–36, 2018. Disponível em: <<http://www.scopus.com/inward/record.url?eid=2-s2.0-85044168844&partnerID=MN8TOARS>>.

VERBURG-VAN KEMENADE, B. M.Lidy e COHEN, Nicholas e CHADZINSKA, Magdalena. *Neuroendocrine-immune interaction: Evolutionarily conserved mechanisms that maintain allostasis in an ever-changing environment*. Developmental and Comparative Immunology, v. 66, p. 2–23, 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1016/j.dci.2016.05.015>>.

WADHWA, Pathik D. *Psychoneuroendocrine processes in human pregnancy influence fetal development and health*. Psychoneuroendocrinology, v. 30, n. 8, p. 724–743, 2005.

YANG, Lisa e COMNINOS, Alexander N. e DHILLO, Waljit S. *Intrinsic links among sex, emotion, and reproduction*. Cellular and Molecular Life Sciences, v. 75, n. 12, p. 2197–2210, 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.1007/s00018-018-2802-3>>.

AS OITO PRIMEIRAS PROPOSIÇÕES DA PARTE 1 DA *ÉTICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO ¹



INTRODUÇÃO

O filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677) publicou somente dois livros em vida: o primeiro foi publicado em 1663 com seu nome impresso, intitulava-se *Princípios de Filosofia Cartesiana* (PPC) e continha um anexo que levava o título de *Pensamentos Metafísicos* (CM); o segundo foi publicado em 1670, sem o nome do autor impresso e com local de impressão errado – muito provavelmente para dificultar ainda mais a identificação do autor –, intitulava-se *Tratado Teológico-Político* (TTP). Em 1677, menos de um ano após sua morte, seus amigos organizaram uma obra póstuma com o restante de seus textos ainda inéditos, a *Opera Posthuma* (OP), que continha algumas obras inacabadas – o *Tratado da Emenda do Intelecto* (TIE), o *Tratado político* (TP) e o *Compêndio de gramática de língua hebraica* (CG) –, e a

¹ Professor do Curso de Filosofia da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e Coordenador do GT BENEDICTUS DE SPINOZA.

Ética - Demonstrada em ordem geométrica (completa), juntamente com algumas cartas enviadas por Spinoza e as respectivas respostas dos vários correspondentes do filósofo. Neste mesmo ano de 1677 a *Opera Posthuma* foi quase integralmente traduzida para o holandês e publicada (não traduziram apenas o *Compêndio de gramática de língua hebraica*).

No século XVIII foi descoberta uma cópia em holandês de um livro de Spinoza intitulado *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand* (KV) – *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar* – que durante algum tempo não foi considerada como obra de Spinoza, pois o mesmo confessa numa carta a um de seus correspondentes que não dominava muito bem o idioma holandês (Ep19)². Após diversos estudos do texto realizado pelos comentadores da obra de Spinoza, atualmente é quase consenso que o texto do KV foi realmente escrito pelo filósofo holandês. Muito provavelmente o texto não foi redigido por ele originalmente em holandês, e sim em latim, sendo posteriormente traduzido ou ditado em latim e escrito em holandês por um dos seus amigos ou colega.

1 A ÉTICA

A *Ética* é considerada a obra maior de Spinoza. Desde sua publicação em latim nas *Opera Posthuma* (OP) e em holandês nas *Nagelate Schriften* (NS), foi

2 O correspondente de Spinoza era o comerciante de grãos Blijenbergh. Ver: Carta XIX (05 de janeiro de 1665), *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, volume 5, número 9, julho de 2011, p. 107 e nota 34 na mesma página.

considerado um texto polêmico, seja pela sua forma incomum de demonstrar argumentos filosóficos – em *ordem geométrica* –, seja pelas teses pouco ortodoxas – e até mesmo antiteológicas –, nela defendidas, como, por exemplo, a crítica ao antropomorfismo pela recusa do finalismo divino e a negação do livre-arbítrio (*absoluto beneplacito*), ou ainda pela sua originalidade na definição e proposição de uma ética não normativa fundada no conhecimento de um Deus imanente.

Entretanto, a *Ética*, tal como Spinoza a desenvolve, não é um livro puramente teórico, como sói acontecer com os textos filosóficos, pois, como uma proposta ética, ela necessariamente tem uma vertente prática, que no caso é a liberdade ou a beatitude da mente. A rigor, esta obra não é mais do que a descrição ou a prescrição do longo e árduo percurso do ser humano em busca da sua liberdade, pois, trata-se da passagem, ou da superação a partir do conhecimento, de um estado cotidiano de submissão às paixões – ou de escravo das paixões –, a um estado de felicidade contínua e suprema, ou seja, à beatitude. Esta por sua vez, mais do que um fim a se atingir, é um fim que vale por si próprio e não a recompensa por alguma ação virtuosa. Sobre aquela afirmativa e esta última, escreve Spinoza, respectivamente, no prólogo do TIE: “[...] investigar se existia algo que fosse um bem verdadeiro e capaz de comunicar-se, e de tal natureza que, por si só, rechaçados todos os demais, afetar o ânimo; mais ainda, se existia algo que, achado e adquirido, *me desse para sempre o gozo de uma alegria contínua e suprema.*” (§ 1, grifo nosso); e na proposição 42 da parte 5 da *Ética*: “A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria

virtude; [...]” (E5P42)³. Quanto à relação entre a teoria e a prática, é pela definição de virtude, “[...] enquanto se refere ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem o poder de fazer algumas coisas que só podem ser compreendidas pelas leis da própria natureza.” (E4Def8), que irá anular a divisão entre a teoria e a prática: é o conhecimento do vínculo que me une de modo intemporal com a natureza e com tudo o que existe que constitui a virtude suprema, ou seja, minha consciência da necessidade universal.

1.1 A ESTRUTURA DA *ÉTICA*⁴

A *Ética* está dividida em cinco partes, sistematicamente articuladas entre elas, conforme o título geral posto no início: *In quinque Partes distincta* (SO2, p. 43)⁵. Para Pierre Macherey, o emprego do termo

³ Para a citação das obras de Spinoza, utilizaremos as siglas **E** para a *Ética*, **TIE** para o *Tratado da Emenda do Intelecto* e **Ep** para as *Cartas*. Quanto às citações das divisões internas da *Ética*, indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra ou abreviatura correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S), definições de afeto (AD), demonstração (D), explicação (Ex), lema (L), postulado (Post), introdução (I) e apêndices (A), com seus respectivos números em algarismos arábicos. Quanto às divisões internas do *Tratado da Emenda do Intelecto*, utilizaremos algarismos arábicos para os Parágrafos. Por fim, citaremos as *Cartas* pela sua numeração contemporânea em algarismos arábicos.

⁴ Nossa análise da estrutura da *Ética* se fundamentará em Martial Gueroult (1997, v. 1 e v. 2) e Pierre Macherey (1997a, 1998a, 1997b, 1997c e 1998b).

⁵ Como referência para consulta ao texto original, sempre que citarmos em latim ou que a tradução da passagem referida possa suscitar dúvidas quanto ao sentido original, mencionaremos também o número da página na qual se encontra o texto em referência na edição de Gebhardt, *Spinoza Opera*, cuja sigla será SO, seguida do número correspondente ao volume (1 a 4), em algarismo arábico.

partes e não *livros* – como, por exemplo, a *República* de Platão –, não foi uma opção aleatória de Spinoza, mas tal escolha, além de remeter aos *Elementos* de Euclides, permite exprimir “[...] a necessária integração entre os diferentes momentos do raciocínio seguido por Spinoza na organização global de um projeto unificado, [...]” (1997a, p. 17).

A primeira parte da *Ética* é denominada simplesmente *De Deo* (Sobre Deus); a segunda, *De Natura & Origine Mentis* (Da natureza e da origem da Mente); a terceira, *De Origine & Natura Affectuum* (Da origem e da natureza dos Afetos); a quarta, *De Servitute Humana, seu de Affectuum Viribus* (Da servidão humana ou da força dos Afetos); e finalmente a quinta, *De Potentia Intellectus, seu de Libertate Humana* (Da potência do Intelecto ou da Liberdade humana).

Na primeira parte, *De Deo*, trata-se de estabelecer os fundamentos ou os primeiros princípios do conhecimento, afirmando Deus como causa única e primeira. Mas o uso do termo *Deus* não é em absoluto empregado com o mesmo sentido em que é utilizado na tradição teológica judaico-cristã, pois não se trata aqui de afirmar o conceito ou os fundamentos de uma nova teologia, e sim de afirmar o que Spinoza denomina de “verdadeiro conhecimento de Deus” (E1P15S), que, segundo Macherey está “[...] manifestamente em ruptura com as representações tradicionais do divino, das quais Spinoza não se cansa de denunciar a ininteligibilidade.” (1998a, p. 9-10).

Na segunda parte, *De Natura & Origine Mentis*, segundo explica o próprio autor num breve *Prefácio*, trata-se de explicar as coisas que deverão seguir-se necessariamente da essência de Deus, explicada na

primeira parte. Entretanto, nem todas essas coisas serão objeto de explicação por parte do autor, mas tão somente aquelas que podem nos conduzir ao conhecimento da mente [*mentis*] humana e da sua beatitude suprema (E2Pref). Segundo Macherey, esta parte da *Ética*

[...] é consagrada ao estudo das condições de funcionamento do regime mental considerado em geral, sem referência explícita, ao menos inicialmente, à natureza específica do homem, enquanto este regime mental é objetivamente determinado pelas leis que definem a ordem da realidade própria à coisa pensante em geral. (1998b, p. 5).

Na terceira parte, *De Origine & Natura Affectuum*, um aspecto específico desse funcionamento é desenvolvido, aquele que corresponde ao domínio da afetividade propriamente dita, sem a vantagem referente ao contexto especial da existência humana, ou, como escreve Spinoza: “[...] determinar a natureza e a força dos afetos e, inversamente, o que pode a mente [*mens*] para orientá-las.” (E3Pref). Macherey (1998b, p. 5-6) ressalta a importância desta parte, ou melhor, sua necessidade, porque o homem não está fora da natureza e, enquanto pertencente à natureza, ele é afetado; é então necessário compreender como os afetos e as afecções se ordenam no homem, segundo a ordem natural e necessária.

Na quarta parte, *De Servitute Humana, seu de Affectuum Viribus*, trata-se de demonstrar a causa da servidão humana, definida muito mais em termos de impotência do submetido, do que em termos de potência do afeto, caracterizando os afetos, mostrando o que há de bom ou de mau neles. Por esta caracterização podem

ser determinados quais são os afetos bons que devem ser cultivados e quais são os afetos que, ao contrário, devem ser transformados.

A quinta parte, *De Potentia Intellectus, seu de Libertate Humana*, é uma espécie de explicação final, ápice de tudo o que a precedeu, segundo os preceitos da *Ordine geometrica demonstrata*. Para Macherey (1997a, p. 26-27), esta parte expõe as condições da questão ética fundamental: a reconciliação do racional e do afetivo.

2 A PARTE 1 DA ÉTICA – DE DEO

A parte 1 da *Ética* está organizada em oito definições, sete axiomas e trinta e seis proposições, com suas respectivas demonstrações, escólios e corolários (quando presentes), além de um *Apêndice* ao final, no qual Spinoza descreve a gênese e faz a crítica da ilusão finalista e das representações inadequadas da ordem das coisas que a acompanham.

As definições da parte 1 dizem o que Spinoza compreende por *causa sui* (definição 1), por coisa finita em seu gênero (definição 2), por substância (definição 3), por atributo (definição 4), por modo (definição 5), por Deus ou o ente absolutamente infinito (definição 6), por coisa livre ou liberdade (definição 7) e por eternidade (definição 8).

Os axiomas por sua vez, versam sobre o real ou tudo o que existe (axioma 1), concebido por si ou em outro (axioma 2), a necessidade de um efeito de uma dada causa (axioma 3), o conhecimento do efeito como dependendo do conhecimento da causa (axioma 4), só se pode compreender coisas que têm algo de comum ente si

(axioma 5), a ideia verdadeira concorda com seu ideato (axioma 6) e a essência de uma coisa inexistente não envolve a existência (axioma 7).

Considerando apenas o conteúdo posterior às definições e aos axiomas, Martial Gueroult (1997, v. 1, p. 19) divide esta primeira parte em três. A primeira divisão (proposições 1 a 15) é consagrada à construção da essência de Deus. E se subdivide em duas seções, sendo que a primeira (proposições 1 a 8) trata da dedução dos elementos da essência de Deus: a substância de um só atributo; e a segunda (proposições 9 a 15) constrói a essência de Deus por integração das substâncias a um só atributo em uma substância constituída de uma infinidade de atributos, existentes por si, indivisíveis e únicos. A segunda divisão (proposições 16 a 29) é consagrada à dedução da potência de Deus. Esta divisão, por sua vez, é igualmente subdividida em duas seções, compreendendo a primeira (proposições 16 a 20) a dedução de Deus como causa ou natureza *Naturante* e a segunda (proposições 21 a 29), a dedução de Deus como efeito ou natureza *Naturada*. A terceira e última divisão da parte 1 (proposições 30 a 36), que é o seu ponto culminante, deduz Deus como identidade de sua essência e de sua potência, e a necessidade subsequente tanto de seus efeitos, quanto do modo de sua produção.

Para Macherey (1998a, p. 271-275), o *De Deo* não necessita ser dividido em três partes, podendo ser perfeitamente dividida em duas. A primeira (proposições 1 a 15) versa sobre a natureza divina (que Deus é e aquilo que ele é), e se subdivide em duas partes: a primeira (proposições 1 a 10), versando sobre a substância e os atributos; a segunda (proposições 11 a 15), versando

sobre as propriedades (ou próprios) da natureza divina. A segunda divisão (proposições 16 a 36) versa sobre a potência divina (aquilo que Deus faz sendo dado o que ele é) e se subdivide em três seções. A primeira (proposições 16 a 20) versa sobre a natureza Naturante; a segunda (proposições 21 a 29) versa sobre a natureza Naturada; e, por fim, a terceira (proposições 30 a 36) versa sobre a identidade da natureza Naturante e da natureza Naturada que define a ordem das coisas: é a necessidade absoluta da ação divina cuja potência não pode se exercer de forma diferente da que é exercida.

2.1 AS DEFINIÇÕES

Das oito definições da parte 1 da *Ética*, sete foram escritas como *notae per se*, isto é, princípios universalmente aceitos, evidentes e indemonstráveis que podem ser considerados a base de nosso raciocínio. Destas sete definições *notae per se*, três definem os critérios da substancialidade (E1Def3), do atributo (E1Def4) e do modo (E1Def5); as quatro restantes deste grupo definem as propriedades: *causa sui* (E1Def1), finitude em seu gênero (E1Def2), eternidade (E1Def8) e liberdade (E1Def7).

Somente a definição sexta, a definição de Deus (E1Def6), necessita de provas e será demonstrada nas proposições seguintes da parte 1. Entretanto, a necessidade de demonstrá-la não implica na sua exclusão das *notions communes*; o motivo citado por Spinoza para esta necessidade demonstrativa é devido à falta de atenção dos homens que não atentam na natureza da substância e somente por isto hesitam em considerá-la como axioma ou noção comum (E1P8S2) ou a preconceitos (E2P40S1), que fazem com que eles não atentem na natureza da

substância, hesitando em considerá-la como axioma ou noção comum.

A definição 6, ou a definição de Deus, tem a seguinte redação:

Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime a essência eterna e infinita. (E1Def6).

Considerada sob o ponto de vista racional, a necessidade de se demonstrar a definição de Deus deve-se ao fato desta ser uma noção complexa cuja definição genética supõe os elementos mais simples que necessitam ter sua natureza e propriedades definidas previamente. Esta necessidade de definir inicialmente os elementos que a compõem, justifica por sua vez, a ordem da definição de Deus: ela é a sexta definição da parte 1. Deus só pode ser definido após ser deduzido o elemento que possibilitará sua construção e as propriedades deste elemento. Tal elemento é a substância de um só atributo, que é justamente o tema que será desenvolvido por Spinoza nas proposições 1 a 8 desta parte da *Ética*. Assim, as primeiras definições da *Ética*, a de *causa sui*, a de coisa finita em seu gênero, a de substância, a de atributo e a de modo expõem as noções que permitirão deduzir as propriedades fundantes e necessárias da substância de um só atributo. É o método por excelência para a Metafísica, o *more geometrico*: construir o complexo a partir do simples⁶.

6 Martial Gueroult, *Spinoza* (v. 1, *Dieu*, p. 37). Ver também a nota 71 na mesma página que remete à Carta 83 a Tschirnhaus.

2.2 AS PROPOSIÇÕES 1-8 DA PARTE 1 DA ÉTICA

O percurso spinozano de comprovação da substância como única, infinita, *causa sui*, eterna e composta de infinitos atributos (ou seja, Deus), inicia-se com a consideração do pluralismo substancial, isto é, Spinoza aceita como hipótese provável a existência de duas ou mais substâncias; deste pluralismo; sua análise evolui até o monismo substancial, pela própria necessidade das premissas anteriormente postas pelo sistema spinozano. Deste monismo substancial, Spinoza evolui até o monismo absoluto, isto é, da consideração da existência de uma única substância na natureza (monismo) e não duas ou mais (pluralismo), Spinoza conclui que apenas a substância única existe, ela é a própria Natureza mesma e tudo o mais que existe são afecções desta substância única (monismo absoluto); ou seja, a afirmação da unidade e da infinitude da Natureza faz com que Spinoza a identifique com Deus [...] *aquele ente eterno e infinito a que chamamos Deus ou Natureza* [...] (E4Pref).

Partindo da consideração do pluralismo substancial, Spinoza vai expor e demonstrar nas oito primeiras proposições da parte 1 da *Ética* a essência de Deus, isto é, as substâncias de um único atributo como sendo *causa sui* (autocausadas) e necessariamente infinitas. As teses fundamentais desta primeira parte são:

1^a. Na natureza não pode ser dada duas ou mais substâncias com a mesma natureza ou atributo, porque se fossem dadas várias substâncias distintas, a distinção entre elas seria pela diversidade dos atributos ou pela diversidade das afecções. Se a distinção for feita pela diversidade dos atributos, de

fato só existiria uma substância do mesmo atributo; se forem distintas pela diversidade das afecções, no caso de despojarmos a substância destas, visto a substância ser anterior às afecções, não poderíamos distingui-las entre si. Logo, não podem ocorrer várias substâncias com um mesmo atributo, mas somente uma (E1P5).

2^a. Uma substância não pode produzir outra substância (E1P6) porque duas ou mais substâncias não têm nada de comum entre si, pois têm atributos diversos (E1P2), visto na natureza não poderem-se dar duas ou mais substâncias com o mesmo atributo (E1P5). Logo, uma não poderá ser a causa da outra. Ora, um axioma implícito a todo o Racionalismo e citado por Spinoza (E1Ax3) é o de que *todo ser tem causa*. Logo, à natureza da substância pertence o existir (E1P7), a substância é *causa sui* ou causa de si mesma.

3^a. Toda substância é necessariamente infinita (E1P8), visto a substância de um só atributo necessariamente existir como única (E1P5) e a sua natureza pertence o existir (E1P7). Se ela existe como finita ou infinita, será pela sua própria natureza. Ora, ela não pode ser finita, pois deveria ser limitada por outra da mesma natureza; a qual também deveria existir necessariamente (E1P7); sendo assim, ocorreriam duas substâncias do mesmo atributo, o que foi demonstrado ser absurdo (E1P5). Logo, ela existe como infinita.

Da proposição 9 até a proposição 15 da mesma parte 1, Spinoza passa a considerar o monismo substancial, para deste evoluir ao monismo absoluto (proposição 14 e 18); ou seja, ele vai expor e demonstrar a essência de Deus como substância constituída de infinitos atributos. A tese fundamental desta transição para o monismo

substancial encontra-se na proposição 9. Vamos analisá-la mais detidamente.

A proposição 9 ao afirmar que *Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe são próprios*, possibilita a Spinoza fazer a transição do pluralismo substancial para o monismo substancial através da relação desta proposição com a definição de Deus citada acima: se um ente ou uma substância possui infinitos atributos e se na natureza não pode ser dada duas ou mais substâncias com a mesma natureza ou atributo, necessariamente vamos concluir que só existe uma substância; ou seja, as substâncias de um único atributo analisadas por Spinoza nas oito primeiras proposições da parte 1 da *Ética* são na realidade uma única substância por absoluta necessidade lógica do sistema.

A transição do monismo substancialista para o monismo absoluto, isto é, a doutrina spinozana de Deus, segundo Victor Delbos (2002, p. 25), é eminentemente representada (dentre outras) por duas proposições na parte 1 da *Ética*: a proposição 14 e a proposição 18. A primeira afirma Deus como a única substância que existe e que pode ser concebida; a segunda afirma Deus como a causa imanente de todas as coisas que existem.

Afora Deus, não pode ser dada nem ser concebida nenhuma substância. (E1P14).

Esta proposição se fundamenta na existência necessária da substância única ou Deus e na incompatibilidade da existência e até mesmo de se conceber duas substâncias com o mesmo atributo. A demonstração spinozana da existência necessária de Deus baseia-se em:

1º. A definição de Deus (E1Def6) afirma-o como o ser absolutamente infinito que se opõe quanto à finitude aos atributos que são apenas infinitos em seu gênero e do qual não pode ser negado qualquer atributo que exprima a essência da substância; ou seja, segue-se desta definição que Deus não pode ser limitado em seu gênero, pois ele é substância única (tese 1ª e 2ª da primeira parte exposta acima);

2º. Deus tem existência necessária pela aplicação do argumento ontológico em sua expressão positiva ou quarta prova da existência de Deus (E1P11S): quanto mais realidade é própria da natureza de alguma coisa tanto mais potencialidade ela tem em si mesma para existir. Ora, Deus é o ente absolutamente infinito do qual não pode ser negado qualquer atributo que exprima a essência da substância; logo, Deus tem em si mesmo o poder absolutamente infinito de existir.

A demonstração de Spinoza da incompatibilidade da existência e impossibilidade de se conceber duas substâncias com o mesmo atributo fundamenta-se em:

1º. Se existisse qualquer outra substância, afora Deus, ela deveria ser explicada por algum atributo de Deus e assim existiriam duas substâncias do mesmo atributo. Ora, Spinoza demonstrou o absurdo desta afirmativa (tese 1ª da primeira parte exposta acima).

2º. Se pudesse ser concebida qualquer outra substância, afora Deus, ela necessariamente existiria e deveria necessariamente ser explicada por algum atributo de Deus (pela própria definição de substância e pelo argumento ontológico apresentado na tese 2º desta parte exposta acima). Ora, isto foi interdito pela demonstração spinozana da impossibilidade da existência de duas ou mais substâncias compartilhando o mesmo atributo.

Deus é a causa imanente, não [causa] transitiva, de todas as coisas. (E1P18).

A proposição 18 é fundamentada na afirmação de que Deus é a causa pela qual é concebido e existe tudo o que nele existe e na impossibilidade de existir qualquer outra coisa afora Deus.

A primeira afirmação que demonstra esta proposição fundamenta-se na proposição 14 de forma indireta (Deus é causa da concepção e da existência de tudo o que nele existe) com o seguinte encaminhamento:

1^a. A afirmação de que *Tudo o que existe, existe em Deus e sem Deus nada pode existir nem ser concebido* (E1P15). Se *afora Deus não pode ser dada e nem ser concebida nenhuma substância* (E1P14) ou *uma coisa que é em si e por si concebida* (E1Def3), os modos que não podem existir e nem ser concebido sem uma substância (E1Def5) devem à substância divina sua existência e concepção. Ao subordinar os modos à substância divina, Spinoza está subordinando toda a realidade, pois *fora das substâncias e dos modos nada é dado* (E1Ax1).

2^a. A afirmação de que *Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem cair sob um intelecto divino* (E1P16C1). Se da definição dada de uma coisa qualquer o intelecto conclui várias propriedades, que são efetivamente sequência necessária da mesma definição ou essência da coisa e conclui tanto mais quanto à essência da coisa envolva mais realidade; se a Natureza divina possui absolutamente infinitos atributos, cada um dos quais exprime a essência infinita no seu gênero, segue-se que da necessidade do ser absolutamente infinito resultam necessariamente infinitas coisas de infinitos modos ou tudo o que pode cair sob um intelecto infinito.

A segunda afirmação que demonstra esta proposição (a impossibilidade de existir qualquer outra coisa afora Deus) recorre diretamente à proposição 14: a afirmação de que fora de Deus não pode haver substância alguma (E1P14), isto é, nenhuma coisa que seja em si e por si concebida (E1Def3).

Demonstrada a definição 6, Spinoza vai demonstrar Deus como causa, ou como Natureza Naturante. Esta é definida no escólio da proposição 24 da parte 1 da *Ética*, como [...] *o que existe em si e é concebido por si, ou dito de outra forma, aqueles atributos da substância que exprimem a essência eterna e infinita, ou ainda, Deus enquanto é considerado como causa livre*. Ou seja, Natureza Naturante é Deus ou a Natureza considerada em seu aspecto dinâmico causal. Como vimos acima, Deus é a única substância que existe e que pode ser concebida, é causa de si mesmo e causa imanente de todas as coisas que existem. Vimos também que tudo o que existe, existe em Deus e afora Deus nada pode ser dado. Portanto, a Natureza Naturante é Deus enquanto causa imanente de si mesmo e de todas as coisas que existem e podem ser concebidas.

Gilles Deleuze (2002, p. 94) interpreta a Natureza Naturante (substância e causa) e Natureza Naturada (modo e efeito), como compartilhando uma imanência (a causa permanece em si mesma para produzir e o efeito permanece na causa) e como unívocos em três níveis: a univocidade da causa, da modalidade e dos atributos. Interpretar a causalidade como unívoca entre a Natureza Naturante e a Natureza Naturada significa dizer que Deus produz exatamente como existe; ou ainda, ele é a causa de todas as coisas no mesmo sentido em que é causa de si (E1P25S), isto é, Deus é dito *causa de si mesmo* como

gênese da Natureza Naturante no mesmo sentido em que ele é dito *causa de todas as coisas* como gênese da Natureza Naturada. Quanto à univocidade da modalidade, se a *existência, seja do que for, resulta necessariamente ou da respectiva essência e definição, ou de uma dada causa eficiente [...]* (E1P33S1), segue-se que o necessário é a única modalidade daquilo que existe: tudo o que existe é necessário, seja devido a si mesmo como causa ou devido à sua causa eficiente. Deleuze interpreta a necessidade como a univocidade da modalidade porque é o necessário que qualifica a organização da Natureza Naturante e a ordem da natureza Naturada. Quanto aos atributos, porque constituem sob uma mesma forma a essência de Deus como Natureza Naturante e contém as essências de modos como Natureza Naturada, são também afirmados como unívocos⁷.

A Natureza Naturada ou Deus como Efeito é definida por Spinoza no escólio da proposição 24 da parte I da *Ética*, como

[...] tudo aquilo que resulta da necessidade da natureza de Deus, ou dito de outra forma, de qualquer dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que existem em Deus e não podem existir nem ser concebidas sem Deus.

A transição da Natureza Naturante para a Natureza Naturada é afirmada por Spinoza a partir de o necessário poder causal da primeira, isto é, Deus necessariamente produz. Onde, a Natureza Naturada se constitui dos efeitos necessários que se seguem do poder causal de Deus.

⁷ Relativo à univocidade da causa, ver também Gilles Deleuze (2017, p. 71).

Podemos destacar dois tipos de relação entre a substância absoluta e os modos: uma relação lógica de inerência e uma relação causal. Quanto à primeira, a relação lógica de inerência vai do todo à parte regendo por um lado, as conexões entre o atributo e o modo, não sob a forma causal, mas de partilha de uma propriedade comum não divisível. Como exemplo, podemos citar a extensão enquanto indivisível, que é comum tanto ao atributo quanto aos modos deste atributo, sendo a propriedade comum dos corpos que se encontra tanto no todo quanto nas partes, visto haver sempre extensão, quer de um modo determinado, quer de um modo indeterminado. Por outro lado, regendo as conexões entre os modos infinitos e os modos finitos, sendo aqueles o todo e estes as partes. Como exemplo: Deus é causa das ideias e do entendimento infinito; de Deus às ideias e ao seu entendimento, há uma conexão de causa e efeito; entre as ideias produzidas e o entendimento também produzido existe uma conexão do todo às partes de tal modo que o entendimento infinito está indivisível em cada ideia, tal como o todo está nas partes e reciprocamente. Quanto à segunda, a relação causal ou de causa e efeito é concebida segundo o modelo matemático essência/propriedades: da essência (ou de uma definição) derivam necessariamente propriedades que são como consequências da definição; por exemplo, da própria natureza do círculo segue-se que não existe um círculo quadrado, por envolver expressa contradição (E1P11D2). Esta relação causal introduz no ser uma diferença real de grau de poder ou grau de perfeição, sendo mais perfeito ou com um grau maior de perfeição tudo aquilo que está mais próximo da causa, e menos perfeito ou com um grau menor de perfeição o que está mais afastado⁸.

8 Marianne Schaub (1981, p. 175).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELBOS, Victor. *O Espinosismo*. Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Tradução do GT Deleuze – 12. Coordenação de Luis B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017. (Coleção Trans).

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo D. B. de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.

GUEROULT, Martial. *Spinoza*. v. 1 (Dieu) e v. 2 (L'Âme). Paris: Aubier-Montaigne, 1997. (Analyse et Raisons).

MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1997a. (Les grands livres de la Philosophie).

MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998a. (Les grands livres de la Philosophie).

MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie: la condition humaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997b. (Les grands livres de la Philosophie).

MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997c. (Les grands livres de la Philosophie).

MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1998b. (Les grands livres de la Philosophie).

SCHAUB, Marianne. *Espinosa ou uma Filosofia Política de Galileu*. In: *História da Filosofia – Ideias, Doutrinas*. Organizada por François Châtelet. Tradução por Jorge Alexandre Faurer Pontual. Rio de Janeiro : Zahar, 1981. 8 v. V. 3, p. 145-177.

SPINOZA, Benedictus de. *B. D. S. Opera Posthuma*. [S. l.: s. n.], MDCLXXVII [1677].

Spinoza, Benedictus de. *Carta XIX (05 de janeiro de 1665)*. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Flora Bezerra da Rocha Fragoso. *Revista Conatus - Filosofia de Spinoza*, Fortaleza, v. 5, n. 9, p. 103-107, jul. 2011.

SPINOZA, Benedictus de. *De Nagelate Schriften van B. D. S.* [S. l.]: Gedrukt in 't Jaar, MDCLXXVII [1677].

SPINOZA, Benedictus de. *Ethica/Ética*. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chaui. São Paulo: Edusp, 2015.

SPINOZA, Benedictus de. *Ethica/Ética*. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

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

SPINOZA, Benedictus de. *Spinoza: Obra Completa I: (Breve) Tratado e outros escritos*. Organização de J.

Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. *Spinoza: Obra Completa II: Correspondência completa e vida*. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. *Spinoza: Obra Completa III: Tratado teológico-político*. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. *Spinoza: Obra Completa IV: Ética e Compêndio de Gramática de Língua Hebraica*. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. *Tratado da Reforma do Entendimento*. Tradução por Abilio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987. 111 p. (Textos Filosóficos, 14). Tradução de: *Tractatus de Intellectus Emendatione*.

SPINOZA, Benedictus de. *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988b. (inclui PPC e CM).

É POSSÍVEL ESCAPAR À SERVIDÃO? POTÊNCIA, AFIRMAÇÃO E RESISTÊNCIA EM SPINOZA

ERIKA BELÉM LIMA¹



A razão do nosso padecimento, segundo Spinoza, está relacionada diretamente ao fato de nossa essência não envolver nossa existência, ou seja, dependemos de outros modos para existir porque não nos podemos conceber a nós mesmos. Estamos enredados na teia causal que envolve tudo que existe. E se não podemos conceber a nossa própria existência, estamos em processo de inter-relação com as demais singularidades, e, conseqüentemente, nossa força é infinitamente superada por outras forças que interagem conosco: “Portanto, a potência do homem é definida pela potência de uma outra coisa e é superada, infinitamente, pela potência de causas exteriores.”²

1 Doutoranda em Filosofia na UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ/
UNIVERSIDADE DE LISBOA.

2 Ac proínde potentia hominis potentia alterius rei definitur, et a potentia causarum externarum infinite superatur E4P3D.

Somos resistência e sobrevivência, por isso, estamos sempre confrontando tudo aquilo que diminui nossa potência. Nossas limitações são claramente demonstradas por Spinoza que reforça que a potência das coisas exteriores é capaz de suprimir a nossa. Todavia, possuímos uma essência que é produzida a partir da potência divina, e isso explica por que, mesmo na servidão, possuímos um impulso de autoconservação do nosso ser e por que lutamos para não ser completamente aniquilados pelas forças que agem sobre nós e que tendem a nos subjugar.

A nossa mente quando está confusa produz apenas ideias inadequadas. Nesse estado de passividade, ao entrarmos em contato com outros modos singulares que enfraquecem o nosso *conatus*, ficamos vulneráveis às mudanças constantes a que somos submetidos por essas coisas que estão fora de nossa natureza e que atuam sobre nós favorecendo as paixões tristes. Essas afecções são responsáveis pela nossa inconstância, pela tristeza e pelas ambiguidades que nos enfraquecem, mas, muitas vezes, por uma estratégia de sobrevivência a ela, adaptamo-nos: “Disso se segue que o homem está sempre, necessariamente, submetido às paixões, que segue a ordem comum da Natureza, que a obedece e que, tanto quanto o exige a natureza das coisas, a ela se adapta.”³

Mas como nos adaptar ao que nos torna subservientes, nos cerceia, nos condiciona e impossibilita nossa autonomia? Spinoza explica que o homem está

3 Hinc sequitur, hominem necessario passionibus esse semper obnoxium, communenque naturae ordinem sequi et eidem parere, seseque eidem, quantum rerum natura exigit, accommodare E4P4C.

**É POSSÍVEL ESCAPAR À SERVIDÃO?
POTÊNCIA, AFIRMAÇÃO E RESISTÊNCIA EM SPINOZA**

submetido, obedece e ainda se adapta às paixões porque é de sua própria essência assegurar sua existência ou resistir à aniquilação. E há situações em que, às vezes, a única forma de evitar o seu fim é se submeter e seguir o fluxo constante que o mantém dentro da ordem da Natureza. Pode parecer paradoxal, mas nossa natureza – embora seja uma parte da potência divina – é finita, limitada e heterônima, logo ficamos à mercê dos encontros e sofremos todas as modificações sujeitas quando entramos em contato com outros modos finitos.

Se pudéssemos ser concebidos apenas pela nossa própria essência, seríamos infinitos, e, com efeito, formaríamos apenas ideias adequadas, e agiríamos inteiramente pelos ditames da razão. Não ficaríamos submetidos à contingência, à fortuna, ao acaso. Mas, como seres singulares, é impossível que sejamos infinitos, pois isso seria um absurdo, porque somente Deus é infinito.

Temos uma existência condicionada pelos encontros com outros modos finitos, que podem nos extinguir. Sendo assim, o esforço que fazemos para garantir nossa existência está relacionado com a potência das causas exteriores comparadas à nossa. Como não podemos explicar nossas paixões por nós mesmos ou prescindir de outros modos que se relacionam conosco, não exercemos controle sobre o que nos afeta. Consequentemente, somos infinitamente superados pelas forças que nos afetam e cedemos:

A essência de uma paixão não pode ser explicada exclusivamente por meio de nossa essência [...], isto é [...], a potência de uma paixão não pode ser definida pela potência com que nos esforçamos por perseverar em nosso ser, mas [...] deve ser definida, necessariamente,

pela potência, considerada em comparação com a nossa, da causa exterior.⁴

Spinoza reitera a importância de conhecermos o que pode a razão diante dos afetos e o que não pode. Conhecer a potência da Natureza talvez seja o caminho para aprendermos a lidar com aquilo que desconhecemos, ou seja, as outras coisas singulares que estão em contato permanente conosco. Todavia, demonstramos, na maioria das vezes, nossa impotência e incapacidade de lidar com as paixões e sucumbimos à exterioridade contingente. Ainda não conseguimos compreender as paixões como meras modificações corporais provocadas por outros corpos que se unem aos nossos. Se conhecêssemos de fato a potência daquilo que age sobre nós, poderíamos ganhar alguma capacidade de controle e moderação de nossas paixões.

O *conatus* é a nossa própria essência, ou nossa resistência ontológica frente a tudo aquilo que nos arrebatou o ânimo, a coragem, a alegria. Uma potência intrínseca a todos os seres que se expressa como esforço contínuo de existir, de resistir. Não se trata de uma força que acessamos deliberadamente, mas de algo que é imanente a todas as coisas singulares. Também não devemos entender esse esforço apenas como sobrevivência, mas como existência em ato, como afirma Spinoza: “Ninguém pode desejar ser feliz, agir e viver bem sem, ao mesmo tempo, desejar ser, agir e viver, isto é, existir em ato.”⁵

4 *Passionais essentia non potest per solam nostram essentiam explicari [...], hoc est [...], passionais potentia definiri nequit potentia, qua in nostro esse perseverare conamur; sed [...] definiri necessario debet potentia causae externae cum mostra comparata.* E4P5D.

5 *Nemo potest cupere beatum esse, bene agere et bene vivere, qui simul non cupiat esse, agere et viverem hoc est, actu existere.* E4P21.

**É POSSÍVEL ESCAPAR À SERVIDÃO?
POTÊNCIA, AFIRMAÇÃO E RESISTÊNCIA EM SPINOZA**

Perseverar no existir não apenas em relação às funções biológicas que asseguram a sobrevivência, mas em seu sentido mais profundo, ou seja, preservando em qualquer época da vida a nossa singularidade que constitui nossa essência. Essa é a verdadeira resistência diante dos maus encontros a que estamos sujeitos, tal como a própria morte que Spinoza considerava não se tratar apenas da morte física:

[...] pois não ousa negar que o corpo humano, ainda que se mantenha a circulação sanguínea e outras coisas, em função das quais se julga que ele ainda vive, pode, não obstante, ter sua natureza transformada em outra inteiramente diferente da sua. Com efeito, nenhuma razão me obriga a afirmar que o corpo não morre a não ser quando se transforma em cadáver. Na verdade, a própria existência parece sugerir o contrário. Pois ocorre que um homem passa, às vezes, por transformações tais que não seria fácil dizer que ele é o mesmo. [...]⁶.

Se passamos, realmente, por inúmeras transformações ou “mortes” como mencionado anteriormente, qual seria a melhor estratégia para assegurar que os maus encontros não provoquem o nosso colapso? Como efetivamente resistir aos embates violentos com que muitas vezes nos deparamos?

A impossibilidade de existir uma instância superior reguladora que atue sobre as vontades individuais evitando

6 Nam negare non audeo corpus humanum retenta sanguinis circulatione et aliis, propter quae corpus vivere existimatur, posse nihilominus in aliam naturam a sua prorsus diversam mutari. Nam nulla ratio me cogit, ut statuam corpus non mori, nisi mutetur in cadaver; quin ipsa experientia aliud suadere videtur. Fit namque aliquando, ut homo tales patiatur mutationes, ut non facile eundem illum esse dixerim.[...] E4P39S.

os confrontos, punindo os excessos e, principalmente, nos direcionando para aquilo que é verdadeiramente útil para nossa conservação indica que possuímos uma autorregulação própria a todos os modos existentes, onde é livre e forte quem consegue elevar ao máximo sua potência como explica Deleuze: “[...] o homem livre e forte será reconhecido por suas paixões alegres, por suas afecções que aumentam essa potência de agir; o escravo ou o fraco serão reconhecidos por suas paixões tristes, pelas afecções à base de tristeza que diminuem sua potência de agir. [...]”⁷.

À primeira vista, essa questão nos deixa diante de uma dificuldade que é exatamente a busca daquilo que promove a elevação da potência capaz de garantir nossa conservação evitando o extermínio. Fundamentalmente, quando se choca com aquilo que é útil também para a conservação de outras singularidades existentes na Natureza, o que indica que as relações entre os indivíduos estarão sempre repletas de conflitos e de embates porque não há consenso ou harmonia onde prevalece a luta pela sobrevivência. É necessário que haja recursos para impedir o aniquilamento entre os modos singulares.

Essa estratégia deve ser relacionada fundamentalmente ao *conatus* que é capaz de promover uma articulação entre ontologia, ética e política⁸. Ao relacionar estas três instâncias, podemos, por meio dos mecanismos de autorregulação, evitar os confrontos e as sedições próprias das relações que

7 DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o Problema da Expressão*. Trad.: GT Deleuze 12. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 291.

8 SILVA. Cíntia Vieira da, *Combater e Compor: Dilemas do Agir em uma leitura Deleuziana de Espinosa*. In: *Princípios*, vol. 19. n. 32. 2012. p. 457-481.

**É POSSÍVEL ESCAPAR À SERVIDÃO?
POTÊNCIA, AFIRMAÇÃO E RESISTÊNCIA EM SPINOZA**

mantemos com os outros seres. Neste sentido, pode-se dizer que essa estratégia é uma demonstração de cautela necessária para mitigar o efeito das paixões que podem nos extinguir e que nascem da interação com o meio que nos circunda, o que explica Silva:

Ter cautela é colocar-se numa atitude estratégica ao lidar com os outros corpos, é aprender a entrar em composição com eles, a extrair das oscilações afetivas que eles nos provocam um manejo da própria potência de afetar e ser afetado e, conseqüentemente, da potência de agir.⁹

Trata-se de uma atitude de sobrevivência – diante das coisas que querem nos manter subservientes – buscar aquilo que compõe uma boa conexão, aquilo que nos afeta de alegria e afastar sempre o que nos traz tristeza. São as nossas afecções determinando o *conatus* que representa a busca constante de tudo o que favorece a nossa potência, tudo que é útil. Não o que é bom ou mau, pois, ontologicamente, ambos não existem na Natureza¹⁰, mas aquilo que realmente estimula o aumento da potência de agir.

São inúmeros os conflitos que surgem entre os homens porque raros são aqueles que vivem sob a condução da razão. E as tensões aparecem inevitavelmente quando somos conduzidos pela imaginação, mediados pela superstição na busca do que acreditamos que é necessário para assegurar nossa sobrevivência. Neste caso estamos vivendo ao sabor da fortuna, sem conhecimento

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Não há nada que saibamos, com certeza, ser bom ou mal, exceto aquilo que nos leva efetivamente a compreender ou que possa impedir de compreendermos. E4P27.

sobre quem verdadeiramente somos, seguimos ignorando a nossa força e cedemos facilmente aos funestos acontecimentos do cotidiano porque somos muito mais vulneráveis. Somente quando somos tutelados pela razão é que encontramos verdadeiramente aquilo que é útil não apenas para nós, mas para todos os outros modos finitos. Como afirma Spinoza: “É quando cada homem busca o que lhe é de máxima utilidade para si, que são, todos, então, de máxima utilidade uns para outros.”¹¹

O que Spinoza considera de mais útil ao homem é o que possibilita a harmonia em sociedade, como salienta: “É útil aquilo que conduz à sociedade comum dos homens, ou seja, aquilo que faz que os homens vivam em concórdia e, inversamente, é mau aquilo que traz discórdia à sociedade civil.”¹² Quando nos juntamos a outros homens que compartilham o mesmo modo de vida nos tornamos mais fortes e podemos construir uma sociedade muito mais justa e igualitária porque todos possuiremos um ideal comum e, logo, produziremos leis que favoreçam a todos, indistintamente.

Dessa forma, cessam as dissensões e prevalece a paz. Mas esta sociedade só é possível quando os homens ultrapassam seu estado natural que busca o que é útil de forma individualizada e pensam no coletivo que é a sociedade civil, como indica Spinoza: “De tudo isso conclui-se que o direito é aquilo que foi instituído pela natureza, direito sob o qual todos nascem e sob o qual

11 Cum maxime unusquisque homo suum sibi utile quaerit, tum maxime homines sunt sibi invicem utiles [...] E4P35C2.

12 Quae ad hominum communem societatem conducunt, sive quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, utilia sunt, et illa contra mala, quae discordiam in civitatem inducunt. E4P40.

**É POSSÍVEL ESCAPAR À SERVIDÃO?
POTÊNCIA, AFIRMAÇÃO E RESISTÊNCIA EM SPINOZA**

vive a imensa maioria, não proíbe nada a não ser o que ninguém deseja e ninguém pode: conflitos, ódios, cólera, ardis, [...]”¹³

Viver em sociedade é uma grande estratégia de resistência. A resistência só é necessária porque ainda estamos submetidos às paixões e ao erro. Porque ainda não sabemos o que realmente é útil para nós e para os outros modos que convivem conosco. Estamos vivendo à deriva de nós mesmos. Sob o influxo de ventos contrários e, frequentemente, somos atirados de um lado para o outro, completamente ignorantes das causas dos nossos afetos, somos abandonados à própria sorte.

Somente quando nos emanciparmos da servidão é que somos capazes de viver em concórdia em sociedade. Spinoza aponta a alegria como o afeto capaz de suprimir as paixões tristes e elevar nossa potência de agir para conseguirmos romper com os atavismos que nos mantêm servos. Acreditamos que, ao conhecermos de fato o verdadeiro sentido do amor como exposto na *Ética*, seremos capazes de viver, sem precisar de estratégias de resistência ou de sobrevivência porque será natural a nossa conservação e não se chocará com as demais singularidades. Poderemos, dessa maneira, ser partícipes de uma felicidade plena edificada e compartilhada por todos.

Spinoza demonstra o quanto nós estamos enredados no embate promovido entre paixão e imaginação, pelo nosso desconhecimento da ordem e conexão das coisas. Ora, embora sejamos finitos e dependentes, imaginamo-nos livres e com poderes sobre as coisas. Essa falsa sensação de controle nos impede de compreender as relações de

13 ESPINOSA, *Baruch de, Tratado Teológico-Político*. Trad.: Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Casa da Moeda, 2011. p. 309.

necessidade da Natureza e as relações existentes entre os acontecimentos.

Equivocamo-nos a tal ponto, que a sensação de duração das coisas fica assente dentro de uma temporalidade confusa, onde passado, presente e futuro se misturam em um único presente. Cito Chaui: “[...] o homem que aparece na PIV é o modo finito na duração quando experimenta como sequencia temporal imprevisível e vive sua própria finitude cercado por forças superiores às suas imaginando dominá-las e controlá-las sem se dar conta de estar sendo arrastado por elas. [...]”¹⁴.

Quando somos arrebatados por estas forças que nos levam à servidão, somos movidos pelas paixões que, longe de terem conotação moral, são resultado do nosso modo de pensar que ainda está condicionado ao primeiro gênero de conhecimento. Mas como seres em constante luta por aquilo que favorece nossa potência, iremos sempre em busca daquilo que possa nos salvar de nossa própria miséria.

Será que a consciência que temos do bem e do mal não é suficiente para refrear nossas paixões? Segundo afirma Spinoza, não é possível controlar nossos afetos pela simples consciência do que é bom ou do que é mau, porque essas duas categorias são apenas ficções da nossa mente originadas no primeiro gênero de conhecimento. É um tipo de ideia ainda fundamentada na imaginação. Essas ideias são parciais e passionais, próprias dos seres finitos. E como somos indivíduos ainda muito limitados pelas potências exteriores, costumamos atribuir a existência de uma fundamentação moral ou de um juízo de valor para aquilo que nos afeta.

14 CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real II: Imanência e Liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia da Letras, 2016. p. 405.

**É POSSÍVEL ESCAPAR À SERVIDÃO?
POTÊNCIA, AFIRMAÇÃO E RESISTÊNCIA EM SPINOZA**

Nossa relação com a exterioridade nunca é neutra¹⁵. Sempre formamos ideias acerca daquilo que nos afeta e pelas imagens que nossa mente produz, atribuímos significado positivo quando nos favorece a alegria ou negativo, quando nos provoca tristeza. Com efeito, é a partir das representações objetivas¹⁶ da nossa afetividade que construímos o mundo e lhe atribuímos sentido. Nossos julgamentos morais, nossas ideias acerca do bem e do mal estão relacionados a inúmeros fatores que influenciam diretamente os juízos que formamos das coisas que nos circundam.

Todavia, essas atividades da imaginação exigem condições materiais para sua produção, exigem um corpo que simultaneamente sofre todas as afecções a que a mente está submetida. A imaginação como uma figura do desejo e do esforço de perseverar no ser buscará fornecer os meios para assegurar nossa sobrevivência fomentando os processos de adaptação ao mundo caótico que habitamos.

Esta adaptação é necessária para nossa resistência a todas as interferências externas que se mostram infinitamente mais potentes que nós. E se nossa tendência de perseverar no ser nos impulsiona a resistir a tudo aquilo que tende a nos constranger, sempre buscaremos os meios para evitar nossa extinção. Notadamente, buscaremos sempre envidar todos os meios para garantir nossa sobrevivência e também modificar a instabilidade provocada pelas constantes flutuações de ânimo a que somos submetidos.

15 BOVE, Laurent. *La Estrategia del Conatus: Afirmación y Resistencia em Spinoza*. Trad.: Gemma Sanz Espinar. Madrid: Tierradenadie Ediciones, S.L., 2009. p. 54

16 *Id. Ibid.* p. 59.

A nossa impotência diante da força dos afetos demonstra a dificuldade que temos em compreender os equívocos que são condicionados pela necessidade de perseveração no ser. Esses erros se relacionam diretamente com a constituição da realidade e nos fazem acreditar em ficções tais como: divisão do tempo, existência do bem e do mal, liberdade da nossa vontade, dentre outros. Somos incapazes de conhecer a verdadeira natureza das coisas ou a verdadeira natureza daquilo que nos afeta, logo, mesmo que, a princípio, pareça paradoxal, precisamos da imaginação para discernir entre o que é útil e o que é prejudicial para nossa conservação. É através do desejo – que é nossa própria essência – que a imaginação atua.

A servidão não parece ser completamente ruim porque permite que tenhamos sempre uma certa potência e que embora estejamos ao sabor do acaso e da fortuna, onde prevalece a contingência, ainda assim podemos ter bons encontros que possibilitam a alegria e novos estímulos para buscarmos nossa felicidade ou beatitude. E os objetos que favorecem a essa busca serão sempre mais apreciados e os que nos afastam desse caminho serão preteridos.

Em E4P33, Spinoza reitera que quando estamos submetidos às paixões discordamos constantemente em todos os aspectos possíveis uns dos outros, ou seja, existe uma total falta de consenso ou unidade, justamente porque somos volúveis e imprevisíveis. E seremos sempre afetados de diferentes maneiras pelas mesmas coisas porque ainda dependemos da potência exterior para formarmos ideias acerca de nós mesmos e dos outros modos, e o conflito e as flutuações de ânimo serão sempre a base das nossas relações. Mas será que não há alguma forma de nos libertarmos das paixões que nos mantêm

**É POSSÍVEL ESCAPAR À SERVIDÃO?
POTÊNCIA, AFIRMAÇÃO E RESISTÊNCIA EM SPINOZA**

subsumidos à servidão? Poderia o estado de ascese nos “salvar”? Ou seria o estado de servidão algo natural e imanente à própria natureza humana?

Quando estamos sob o domínio da imaginação ou das ideias inadequadas, na qual a nossa mente está dependente de causas exteriores para afirmar nossos corpos, o esforço de conservação do ser, nos faz passar de um estado de perfeição a outro, maior ou menor, sem que isso seja causado exclusivamente por nós. Do contrário, quando somos movidos pela razão ou pelas ideias adequadas na constituição do conhecimento verdadeiro que opera através das noções comuns, nossa mente é impulsionada a formar ideias a partir de si mesma, e não mais da exterioridade. À medida que a mente compreende as coisas no sentido de totalidade, observando todas as relações existentes na Natureza, será mais livre das interferências externas que conduzem à servidão.

Seguir os ditames da razão e utilizando a imaginação de forma positiva é condição fundamental para adquirirmos moderação sobre nossas paixões e a partir daí, gerirmos melhor nossa vida afetiva. Porque quando agimos segundo os princípios da razão, vivemos melhor em sociedade. Respeitamos o cumprimento das leis e de tudo aquilo que favorece o coletivo e fundamentalmente, seguimos a nossa própria natureza, o que para Spinoza é o agir por virtude, uma virtude que vai muito além de qualquer tipo de ordenamento moral, pois nosso filósofo não condenava as ações humanas ou as rotulava como repulsivas, mas as compreendia e considerava que o uso da razão tornava o homem livre.

O significado e importância da razão são indiscutíveis no pensamento de Spinoza que é fortemente

influenciado pela situação epocal em vivia. Mostrava que suas ideias refletiam as experiências de um período da história que rompia definitivamente com os saberes puramente dogmáticos e buscava analisar os fatos a partir de um encadeamento seguindo uma lógica necessária, fazendo da razão o tribunal mais fiável para ancorar os novos conceitos que estavam surgindo com forte apelo à matemática. O discurso spinozista segue a ordem geométrica e estrutura-se numa rede de conceitos fundamentada na razão.

A vida passional é confusa, muitas vezes, caótica e romper totalmente com as paixões é impossível. Contudo, podemos conseguir atenuar seus efeitos através do progresso em direção ao conhecimento do segundo e terceiro gêneros. Esse último, possui como êxito supremo o conhecimento de Deus e possibilita a máxima satisfação da mente. Através dele efetivamos nosso amor intelectual a Deus¹⁷ porque conseguimos referir todas as afecções existentes à ideia de Deus¹⁸.

Entre a razão e imaginação existe um tipo de oposição lógica porque a segunda ainda é instável e inconsistente, e, embora possua muitas coisas positivas e necessárias para a manutenção de nossa vida, permanece ao nível das opiniões e das falsas percepções porque compreende as coisas separadamente, ou toma o efeito como causa por isso é fonte de erro. Em suma, a imaginação pela diversidade de seu conteúdo provoca a flutuação de ânimo, ou agitação constante da mente

17 Essa forma suprema de amor será analisada posteriormente na PV da *Ética*.

18 ABREU, Luís Machado. *Spinoza – a utopia da razão*. Lisboa: Vega Universidade, 1993.

**É POSSÍVEL ESCAPAR À SERVIDÃO?
POTÊNCIA, AFIRMAÇÃO E RESISTÊNCIA EM SPINOZA**

e do corpo. A razão, ao contrário, percebe a realidade das coisas e ultrapassa os limites da individualidade, da contingência. Compreende a lei da existência universal e, principalmente, da necessidade.

Essa modificação pela qual a mente passa é fruto de profunda reflexão que nos faz inferir que a necessidade depende de uma realidade onde já não há mais nenhuma consideração com o tempo. As verdades universais e as propriedades gerais já não se situam em essências individuais porque o segundo gênero do conhecimento nos mostra que tudo que existe exprime uma ordem universal e necessária da essência de Deus. Esse tipo de inferência só é possível de ser efetuada pela razão.

E quais seriam as implicações desse gênero de conhecimento para nossa essência individual? Como conduzimos nossa vida quando já percebemos o mundo pela via racional e não somos simples manetes da imaginação? Spinoza explica que será a partir de nós que essa transição é possível, pois tal como somos a fonte de nossas ideias inadequadas, deveremos também ser a fonte das ideias adequadas. É o momento de transformação, onde nossa vida moral passa da paixão à ação. Será o suficiente para a transição entre servidão e liberdade?

Spinoza afirma que a razão não pede nada que seja contrário e natureza¹⁹ e que sempre seguiremos esse princípio. Nossos desejos ativos são resultado da necessidade de nossa natureza e não faremos nada contrário a eles quando estamos sob o influxo racional. Pela ação os nossos desejos estão de acordo com essa necessidade. Os desejos advindos das paixões ou causas externas são a fonte do sofrimento, como adverte Spinoza: “Assim, na vida, é útil, sobretudo, aperfeiçoar,

19 E4P59D.

tanto quanto pudermos, o intelecto ou a razão, e nisso, exclusivamente, consiste a suprema felicidade ou beatitude do homem. [...]”²⁰.

Enquanto a paixão nos torna escravos, a ação que compõe a vida racional nos liberta porque é edificada na autonomia em relação aos outros modos existentes da natureza e ao mesmo tempo compreendendo esses mesmos modos, como partes de um todo que é Deus. A razão promove a liberdade porque é capaz de dominar as paixões que nos provocam medo, esperança e todas as incertezas do futuro ou as tristezas do passado. Promove a unidade entre os homens que regem suas vidas sabiamente. Proporciona-nos o contentamento advindo da moderação do ânimo e da percepção real dos acontecimentos fortuitos da vida:

Contudo suportaremos com equanimidade os acontecimentos contrários ao que postula o princípio de atender à nossa utilidade, se tivermos consciência de que fizemos nosso trabalho; de que a nossa potência não foi suficiente para poder evitá-las; e de que somos uma parte da natureza inteira, cuja ordem seguimos, se compreendermos isso clara e distintamente, aquela parte de nós mesmos que é definida pela inteligência, isto é, a nossa melhor parte, se satisfará plenamente com isso e se esforçará por perseverar nessa satisfação.²¹

20 In vita itaque apprime utile est, intellectum seu rationem, quantum possumus, perficere, et in hoc uno summa hominis felicitas seu beatitudo consistit. E4ApC4.

21 Attamen ea quae nobis eveniunt contra id, quod nostrae utilitatis ratio postulat, aequo animo feremus, si conscii simus nos functos nostro officio fuisse, et potentiam, quam habemus, non potuisse se eo usque extendere, ut eadem vitare possemus, nosque partem totius naturae esse, cuius ordinem sequimur. Quod si clare et distincte intelligamus, pars illa nostri, quae intelligentia definitur, hoc est, pars melior nostri, in eo plane acquiescet et in ea acquiescentia perseverare conabitur. [...]. E4ApC32.

**É POSSÍVEL ESCAPAR À SERVIDÃO?
POTÊNCIA, AFIRMAÇÃO E RESISTÊNCIA EM SPINOZA**

Se a servidão representa um estágio de nossas vidas onde somos constrangidos pela exterioridade, a libertação só poderia seguir um caminho: a razão. Mas ainda percebemos que a mesma não é suficiente para nos liberar inteiramente da sujeição em que vivemos, pela submissão às paixões. Deste modo, como poderíamos escapar a servidão? Nos parece que é necessário ampliar nossa percepção acerca das coisas que nos afetam, como e por que elas têm tanto poder sobre nós e principalmente aprofundar o conhecimento sobre nós mesmos. Mas a maneira de escarpamos realmente à servidão é seguir a via que Spinoza apontou na *Ética*, denominada por amor. Devemos aprender a vivenciar o verdadeiro amor, o amor que nos une a todas as coisas, o amor que nos une a Deus, que nos enche de alegria, de entusiasmo pela vida, que nos faz encarar as dificuldades como naturais e como advindas de um encadeamento de causas. O amor que como afirmação de nossa essência, de nossa existência. Que é elevação de nossa potência.

Consideramos ser esta a via para enfrentarmos os afetos tristes que nos levam à servidão. Amor como sinônimo de resistência a tudo que tende a nos subjugar. Amor como resistência à servidão. Amor como força, como afirmação e como a possibilidade de uma vida verdadeiramente feliz!!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Luís Machado. *Spinoza – a utopia da razão*. Lisboa: Vega Universidade, 1993.

BOVE, Laurent. *La Estrategia del Conatus: Afirmación y Resistência em Spinoza*. Trad. Ana Useros Martin. Madrid: Tierradenadie Ediciones, S.L, 2009.

CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real II: Imanência e Liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia da Letras, 2016.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o Problema da Expressão*. Trad.: GT Deleuze 12. São Paulo: Editora 34, 2017.

ESPINOSA, Baruch de, *Tratado Teológico Político*. Trad.: Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Casa da Moeda, 2011.

SILVA. Cíntia Vieira da, *Combater e Compor: Dilemas do Agir em uma leitura Deleuziana de Espinosa*. In: *Princípios*, vol.19. n. 32, 2012.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

O INFINITO E O INFINITÉSIMO NA FILOSOFIA DE ESPINOSA

FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA ¹



*Quanta do latim
Plural de quantum
Quando quase não há
Quantidade que se medir
Qualidade que se expressar*

*Fragmento infinitésimo
Quase que apenas mental
Quantum ondulado no mel
Quantum granulado no sal*
(Gilberto Gil)

“QUÂNTICO DOS QUÂNTICOS”

Muitos concordarão que a criação artística se articula de forma mais íntima ao imaginar, ao passo que a prática científica se associa proeminentemente ao entender. A poesia e a música de “Quanta”, a primeira faixa do disco homônimo de Gilberto Gil (1997), põe

¹ Professor da UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO. Contato: fernandofilosofia@hotmail.com

em primeiro plano a combinação entre ciência e arte, língua latina e língua grega, medir e expressar, infinito e infinitésimo. A composição começa com o som ondular da moringa e suas vibrações, e se encerra com a voz em intensidade decrescente até se dissipar. A parceria com a voz Milton Nascimento, somada ao eco de um vibrato discreto que se propaga nos versos iniciais, como ondas, cria uma correlação direta entre as ondas do quantum, tematizadas na letra, e as ondas sonoras do canto de Gil e Milton. As palavras *ondulado* e *granulado* – ligadas, respectivamente, ao doce do mel e ao salgado do sal – ornamentam o canto com o recurso ao mordente, proliferando suavemente um ondear de camadas de som com rara beleza. A referência é tanto poética como científica, pois os dois termos são expressões da dualidade onda-partícula da luz.

Em “Quanta”, o entender é tomado como o que se imagina e o imaginar se aplica ao que se entende. Essa orientação se arrasta por todo o disco. A segunda faixa, por exemplo, intitulada “Ciência e arte”, é um samba-exaltação ao estilo de “Aquarela do Brasil”, mas com a luminosidade de versos que introduzem nomes como Pedro Américo e César Lattes, afamados cientistas. Como veremos, Gil se desvia da correção intelectual porque se ocupa essencialmente de imaginar, mas seu imaginar revela uma concepção transcendente e dualista da natureza, ao estilo platônico-cristão que se espalhou pelo Ocidente inteiro.

Gil enviou a fita com algumas das faixas do disco de *Quanta* ao físico César Lattes que cordialmente, por carta, agradeceu a remessa das músicas, enalteceu o compositor, mas emendou: o infinitésimo é uma ficção.

Peço apenas que me permita dizer o sentido que a física dá atualmente a algumas palavras que você usou, com muita felicidade, mas que em alguns casos me parecem licença poética: O ‘infinitésimo’ é uma ficção matemática².

Como ressalva ao verso de Gil que sugere ser o quantum um “fragmento infinitésimo”, Lattes pareceu afirmar: não chegaremos jamais ao *infinitamente pequeno*, assim como não atingiremos nunca o *infinitamente grande*, pelo menos no âmbito da ciência. E continuou: “Tiraria ‘Quark’ que está na moda com ‘cromodinâmica quântica’, mas que só pode aparecer escondido. Não engoli ainda, apesar dos livros modernos e da Enciclopédia Britânica”. Lattes parecia reticente a respeito de certos desdobramentos do saber quântico.

Conforme ele mesmo fez questão de ressaltar em sua carta a Gil,

A ciência se insemina subliminarmente. A ciência é uma irmã caçula (talvez bastarda) da arte: Camões pediu ajuda do engenho e da arte – não da ciência. Salomão diz que ‘ciência sem consciência não é senão a ruína da alma – a arte não’. [...] Cito um grande arquiteto: ‘Quando a ciência se cala, a arte fala’ (Artigas).

O saber do que se imagina na arte e o saber do que se entende na ciência aparecem relacionados, imiscuídos um no outro. Pelas notas de Gil e pelas linhas de Lattes, somos levados a indagar: o que será, afinal, o “infinitésimo” que se insinua à imaginação humana como ficção matemática? Se reduzirmos um corpo ao seu

2 A carta de César Lattes foi publicada no encarte do disco *Quanta* de Gilberto Gil (Produção: Liminha; Direção: Paulo Junqueira), WEA Music, 1997.

mínimo possível, podemos, com razão, dizê-lo como Gil cantou, como um pedaço de matéria “quase que apenas mental”? Se o quantum se definia como esse elemento menor, o que estava verdadeiramente em jogo no desatino de alçar o “quântico dos quânticos”, isto é, o menor dos menores? Nosso intuito foi apresentar, neste breve ensaio, a posição do filósofo holandês Bento de Espinosa (1632-1677) a respeito do infinito, pensando não em demonstrá-la detalhadamente, mas em suas consequências possíveis para ampliar a concepção de “corpo” e “mente” no trabalho de artistas e cientistas. Este trabalho foi preparado originalmente para um público heterogêneo e, por isso, não tem pretensão de aprofundamento. O modesto propósito foi, especificamente, evidenciar por qual razão, na filosofia espinosana, o infinitésimo só pode ser uma ficção, e mostrar como se situam, em sua perspectiva filosófica, as noções de *indivíduo* e *relação*.

DEUS SIVE NATURA³

Deus ou Natureza é o lema que, desde sempre, designou o espinosismo. “Espinismo” entendido em sentido estrito: a doutrina que se encontra na *Ética* demonstrada em ordem geométrica, a obra maior do filósofo Bento de Espinosa, publicada em 1677. Dizer “Deus ou Natureza” implica identificar uma coisa à outra, tomar Deus como *Natureza* e não Deus como *criador da*

3 Referenciaremos, além de cartas, quatro obras de Espinosa: *Ética* (E), *Tratado da Emenda do Intelecto* (TEI), *Pensamentos Metafísicos* (PM) e *Tratado Político* (TP). Nas citações indicaremos o ano da tradução utilizada, bem como o número de página. Ademais, para facilitar a localização, apontaremos, dentro ou fora de parênteses, a parte da obra mencionada.

Natureza. O espinosismo, por esta subversiva identificação, desde sempre envolveu heresia: ser espinosista ou flertar com espinosismo significou ser ateu ou aproximar-se perigosamente do ateísmo. Para Espinosa, a essência divina, assim como a natureza, não é dotada de intelecto nem de vontade, como se costuma pensá-la. Deus é causa de si mesmo, causa imanente de todas as coisas e nada do que produz, produz fora de si. É unidade absoluta, interioridade pura. A natureza (ou Deus) não age, tanto no plano físico quanto no plano metafísico, em função de causas finais.

Comentando o verbete “Spinoza” do famoso *Dictionnaire Historique et Critique* de Bayle (escrito em 1697), Marilena Chaui (2009, p. 332) observou esse ponto central que tornará Espinosa, por séculos e séculos, o filósofo maldito da fórmula que identifica Deus à Natureza:

A causalidade eficiente imanente e a recusa da causalidade final, aliadas à negação de que a essência de Deus comporte intelecto e vontade, redundam no *Deus sive Natura*, no qual um Deus, tolo e extravagante, tornou-se abismo da irrazão. [...] As teses de Espinosa são “frívolas e cavilosas”, marcadas com aquela fatuidade que os médicos apontam como primeiro indício de loucura.

Espinosa é, para a tradição, a verdadeira insânia, a desrazão rematada que cria um Deus sem fins, causa de um mundo sem rumo, do qual ele mesmo participa de maneira fatalista a se expressar por cada coisa e por todas. A natureza cria a si mesma em si mesma... E Deus, nessa diabólica máquina sem providência, não criou o mundo para o homem, a fim de que este pudesse cultuá-Lo.

De acordo com Espinosa⁴, Deus é “ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”. A substância, “aquilo que é em si e é concebido por si”, é causa de si mesma, única, infinita, indivisível. Os infinitos atributos exprimem, cada um deles, uma essência eterna e infinita; são, porém, infinitos em seus respectivos gêneros. Ao infinito de um determinado atributo podem ser negados os outros atributos, mas quanto a Deus ou à Substância não pode haver nenhuma negação. Por isso, ele é absolutamente infinito e envolve afirmação absoluta. Dentre os infinitos atributos, o intelecto humano percebe apenas dois: a extensão e o pensamento. Quando entende, o intelecto humano apreende adequadamente as coisas que o circundam, e por mais que nunca venha a conhecer os infinitos singulares que existem, lhe é dado conhecer sob a perspectiva da eternidade.

Os modos, as afeções (ou modificações) da substância, existem sempre em outra coisa, pela qual são concebidos. É complexa a doutrina dos modos na filosofia de Espinosa, porque ela implica entender o que nos aparece ser a produção do finito pelo infinito, isto é, a produção de algo que “não existe por si mesmo” por aquilo que é “causa de si”, ou seja, aquilo cuja própria essência envolve existência. Faz-se necessário percorrer sempre um longo caminho metafísico. Para os fins do nosso argumento, importa apenas considerar que os modos são produzidos – enquanto afeções da substância

4 São expostas a seguir, sinteticamente, algumas teses que aparecem na parte I (e também na parte II) da *Ética*, desde as definições iniciais até algumas das proposições iniciais (ESPINOSA, 2015a).

– em Deus e não fora dele; Deus, ou Substância, produz necessariamente todas as coisas de determinada maneira, e nada na natureza das coisas é dado de contingente. A certa altura da *Ética*, Espinosa explica sua posição:

De minha parte, julgo ter demonstrado assaz claramente que da suma potência, ou seja, da infinita natureza de Deus, fluíram necessariamente ou sempre seguem com a mesma necessidade infinitas coisas em infinitos modos, isto é, tudo, assim como da natureza do triângulo, desde toda a eternidade e pela eternidade, segue que seus três ângulos igualam dois retos (ESPINOSA, 2015a, p. 79; EIP17esc.).

O alcance modelar da matemática e, em especial, da geometria, foi uma das grandes artimanhas de Espinosa para pensar sua teoria. Habitado a trabalhar com os temas do saber matemático/geométrico, Espinosa escreveu certa vez a um amigo sobre a embaraçosa questão do infinito.

A questão do infinito sempre pareceu difícil para todos, até mesmo inextrincável, porque não se distinguiram entre aquilo que é infinito por sua natureza, ou pela força de sua definição, e aquilo que não tem fim, não pela força de sua essência, mas pela sua causa. E também porque não distinguiram entre aquilo que é dito infinito por não ter fim, e aquilo cujas partes, embora conheçamos o máximo e o mínimo, não podem ser explicadas ou representadas apenas por um número. Enfim, porque não distinguiram entre aquilo que só pode ser entendido, mas não imaginado, e aquilo que também podemos imaginar (ESPINOSA, 1973, p. 381; Carta 12).

Os filósofos – observa Espinosa – não atentaram às distinções necessárias entre as coisas que designamos “infinitas”. Ele recomenda, portanto, algumas espécies de

distinções, mas afirma que a incapacidade de estabelecer tais separações levou os pensadores a que tomassem como o mesmo, tanto o infinito que não se divide em partes, quanto o infinito que pode se dividir em partes sem nenhuma contradição. As diferenças entre os infinitos dependem fundamentalmente do significado espinosano dado, na última linha acima citada, para as ações de entender e o imaginar.

IMAGINAÇÃO DA INFINITUDE E INTELECÇÃO DO INFINITO⁵

Georg Cantor (1845-1918), matemático famoso pela moderna teoria dos conjuntos, demonstrou que o segmento de reta tem mais pontos do que o conjunto infinito dos números naturais (1, 2, 3...), ou mesmo de todos os números racionais⁶. A cardinalidade⁷ do segmento de reta é a do conjunto dos números reais (ao qual pertencem os números naturais, racionais, irracionais⁸ e os transcendent⁹). Com isso, Cantor distinguiu o infinito enumerável dos números naturais e

5 Devo a Samuel Thimounier, a quem agradeço, as contribuições que me permitiram (em especial neste item, mas também em outras passagens do ensaio) aprimorar a precisão das referências à matemática e ao debate científico contemporâneo.

6 Número racional é todo número que pode ser representado por uma fração de dois números inteiros.

7 Em termos matemáticos, dado um conjunto, a cardinalidade é uma medida do “número de elementos desse conjunto”.

8 Evidentemente, ao contrário dos números racionais, os irracionais não podem ser representados por uma fração de dois números inteiros.

9 A definição de números transcendent⁹ (ou transcendentais) foge ao nível de profundidade de nosso trabalho. Aqui, limitamo-nos a citar como exemplos o π (3,141...) e o e (2,718..).

o infinito não-enumerável dos números reais; o primeiro é o ordinal álefe-zero e o segundo é o álefe-um. São dois infinitos, um deles está ao alcance da imaginação humana e podemos nos arriscar a enumerar; o outro existe apenas pela determinação do intelecto ou pela força da definição matemática. “Não é por acaso que Cantor cita Espinosa (além de Leibniz) ao comentar a questão filosófica do infinito” (MAGALHÃES, 1999, p. 69). A matemática contemporânea pode ser um canal que nos dê acesso ao entendimento espinosano do *infinito em ato*, o infinito tomado não como *o que não tem fim*, mas como positividade absoluta.

Espinosa assegura que, entre os infinitos atributos, só alcançamos pelo intelecto dois deles: a extensão que se modifica em modos que são os corpos, e o pensamento, atributo que se modifica em modos que são ideias. Como já bradou Deleuze (2002, p. 23), o espinosismo toma como modelo o corpo. As ideias são sempre ideias do corpo. No entanto, no plano dos modos, ao contrário do plano da substância única (interioridade absoluta), estamos no reino da exterioridade radical e da multiplicidade. Os modos, produções imanentes da substância, afetam uns aos outros, e uma ideia surge toda vez que um corpo encontra outro. Ao ser modificado pelo encontro, o corpo vê ser produzida em si mesmo uma imagem dessa modificação. O corpo modificante, também é marcado por uma imagem ou impressão pelo corpo modificado. A ideia produzida dessa imagem é o que Espinosa chama de *imaginação*, e seu clássico exemplo é o da observação do Sol (ESPINOSA, 2015c, p. 39; TEI, §21), que se apresenta para a visão humana como se fosse muito pequeno em comparação com a Terra. Um sujeito limitado ao recurso

da imaginação dirá, com convicção, que o Sol é muito menor do que Terra.

O intelecto humano, por sua vez, quando entende matemática e fisicamente as propriedades da visão, da astronomia e da geometria, não se deixa levar pela mera impressão dos objetos exteriores e impõe limites ao imaginar. Não obstante, vale ressaltar, não é porque passamos a conhecer racionalmente as propriedades matemáticas e físicas do universo que deixaremos de enxergar o Sol menor do que a Terra. A imaginação nunca nos abandona; sempre veremos se formarem em nós, do contato que estabelecemos com as coisas exteriores, imagens e imaginações. A imaginação não é, contudo, de tal forma constituída que não possa ser determinada, podendo passar ao *status* de auxiliar o intelecto no conhecimento das coisas. Tanto é assim que, para Espinosa, o número, a medida e o tempo são “auxiliares da imaginação” (ESPINOSA, 1973, p. 383; Carta 12). Tais entes não são reais. A noção de tempo tem como fim delimitar a duração; já a medida delimita quantidades. Os números auxiliam na determinação das afeções da substância, isto é, dos modos. Enfim, o número, a medida e o tempo servem apenas para pensar o finito.

O que Cantor conquistou no século XIX foi, em termos espinosanos, a possibilidade de determinar ainda mais o poder da imaginação humana para contemplar, finitamente, o infinito, na medida em que ampliou o poder de compreensão dos modos pelo intelecto humano. Cantor, segundo Magalhães (1999, p. 70),

definiu os números transinfinitos como processos mentais de *geração* de conjuntos. Esta postura mental é que lhe permite, num estágio ulterior, passar a operar

algebricamente com os transinfinitos com se fossem números finitos.

Conforme foi visto, interessa-nos aquilo que a incompreensão sobre o infinito deixou de nele encontrar (e o que é mais valioso): o *infinito em ato*, que não pode ser mensurável, cronometrado ou numerado. A sagacidade de Cantor, ao descobrir que a cardinalidade do segmento de reta supera a cardinalidade dos naturais – isto é, a quantidade de pontos em um segmento de reta é maior que a quantidade de números naturais (1, 2, 3...) – foi, em síntese, a de quem fez a imaginação trabalhar com os infinitos da mesma maneira que trabalha com os finitos, ou seja, no mesmo plano de razão e imaginação. A imaginação não será jamais eliminada, mas pode ser limitada e determinada; ela precisa escapar, tanto quanto possível, à universalização genérica.

A geometria – ou ainda, a metodologia do trabalho geométrico – pode ser concebida como um esforço para o estabelecimento de leis sobre a imaginação, que a determinam a operar segundo certos critérios¹⁰. Lembremos o exemplo da definição do círculo¹¹ (ESPINOSA, 2015c, p. 85-86; TEI, §95).

10 Ver o papel dos “seres geométricos”, segundo Deleuze (2002, p. 54); os *geométricos* são entes de classificação difícil, justamente porque se ligam igualmente à operação do imaginar e ao ato de entender.

11 O exemplo da definição do círculo e da esfera Deleuze reporta ao *Tratado da emenda do intelecto* de Espinosa (2015c, §§ 72; 95-96). A definição genética é aquela que apresenta, segundo Espinosa, a gênese do definido. Deleuze mostra como a definição espinosana dada alcança a explicação do definido, embora na natureza nunca tenha sido engendrada uma esfera ou um semicírculo do modo como Espinosa supôs.

Efetivamente, podemos substituir a definição específica de uma figura (por exemplo, o círculo como o local dos pontos situados a igual distância do mesmo ponto denominado centro) por uma definição genética (o círculo como figura descrita por qualquer linha de que uma extremidade é fixa, e a outra móvel [...] ou a esfera como figura descrita pela rotação do semicírculo).

Descrever uma figura a partir da “causa fictícia do ser geométrico” é puramente o trabalho do imaginar, mas pode ser um “bom ponto de partida” para a ação determinada da ordem do intelecto que produz uma definição verdadeira da coisa. Imaginar a finitude pelo simples imaginar pode levar a distorções que impedem a contemplação do infinito em ato; concebido pela intelecção, o infinito, ao contrário, se ilumina.

O INFINITÉSIMO É UMA FICÇÃO

O leitor que chega à segunda parte da *Ética* constata que seu título é “Sobre a origem e natureza da mente”, mas a primeira definição nela contida é a de corpo: “Por corpo entendo o modo que exprime, de maneira certa e determinada, a essência de Deus enquanto considerada como coisa extensa”. A terceira definição assevera: “Por ideia entendo o conceito da mente, que a mente forma por ser coisa pensante” (ESPINOSA, 2015a, p. 125).

Ao avançar na leitura da parte II, nos deparamos com a proposição 13, segundo a qual “o objeto que constitui a Mente humana é o corpo, ou seja, um modo certo da Extensão, existente em ato, e nada outro” (ESPINOSA, 2015a, p. 149). Corpo e mente, portanto, não se desligam como no dualismo. Não há ideia sem corpo, nem corpo sem ideia. Se o corpo é o objeto constituinte da mente

humana – ressalva Espinosa – é necessário conhecer devidamente, antes de tudo, a natureza dos corpos, pois – distraídos pelos efeitos das imagens das coisas sobre nossos corpos e pelas ideias dessas imagens – temos apenas “um conhecimento bastante confuso” dos corpos, assim como o conhecimento da natureza Sol para quem o examina rigorosamente pela primeira vez. Com essa apresentação, Espinosa dispõe um pequeno conjunto de definições, lemas e postulados sobre os corpos em geral e sobre os corpos humanos em particular (ESPINOSA, 2015a, p. 151-163; EIIP13esc.). A concepção espinosana do corpo pode ser mais concretamente encontrada na noção de “indivíduo”. No lema IV, Espinosa escreve: “Se de um corpo que é constituído de vários corpos, ou seja, de um Indivíduo...”, e continua a frase (ESPINOSA, 2015a, p. 157).

Ora, sabemos que a palavra *indivíduo* traduz exatamente aquilo que não se divide, isto é, que permanece indiviso. Em contrapartida, para o filósofo da *Ética*, todos os indivíduos são compostos de vários indivíduos, de tal modo que nunca alcançaremos o infinitésimo, enquanto o menor dos menores. Lattes foi bastante espinosano ao censurar Gil pelo emprego do termo “infinitésimo” para designar o quantum, considerado como “o menor valor (fisicamente determinado) que certas grandezas físicas podem apresentar”. Pouco espinosano foi Gil que, além de tomar o quantum como infinitésimo, colocou-o como “quase que apenas mental”, manifestando uma visão imaginativa e dualista da natureza, segundo a qual um corpo, por ser muito diminuto, se aproxima de ser mente ou algo do gênero apenas mental. Nos termos de uma filosofia da imanência como a de Espinosa, um

corpúsculo, ainda que simplíssimo, sempre se constitui de outros corpos.

Parece razoavelmente claro, até aqui, que o corpo é o objeto que constitui a mente humana, mas talvez não tenha ficado suficientemente cristalino que, para Espinosa, todo corpo é animado, uma vez que, de qualquer coisa da natureza – enquanto modificação da substância – é dada em Deus uma ideia dela.

Todos os corpos são animados, porque percebem – nem que seja em um nível muito baixo – a exterioridade que os circunda. O que faz com que as ideias difiram em expressividade nos diversos tipos de corpos é a complexidade de cada corpo. Há corpos tão simples que suas ideias pouca expressão têm; entretanto, há corpos, como o corpo humano que, por serem mais complexos, implicam ideias que contêm mais realidade (ESPINOSA, 2105a, p. 150-151; EIIP13esc.). Mesmo o menor dos corpos imagináveis possui *anima*; e não pode ser dito nem *quase* nem como que *apenas* mental: a idealidade dessa correspondência revela, no entendimento de Espinosa, desconhecimento da natureza como ela é.

Nos *Pensamentos metafísicos*, Espinosa difere uma *quimera* de um *ente fictício* ou *ficção*. “Uma quimera”, escreve ele, “por sua própria natureza não existe”; já um ente de ficção, se dá quando alguém, por “mera liberdade” (mas com a consciência plena do real), “conecta o que quer conectar e separa o que quer separar”. Diferentemente do que se passa com quem atribui realidade a quimeras, a pessoa que constrói uma ideia fictícia pode ter em vista, por exemplo, criar hipóteses explicativas para um fenômeno e, por isso, finge admitir algumas coisas como certas apenas pela liberdade de

sua mente (ESPINOSA, 2015b, p. 197; PM, I, 1). Assim, pois, como ficção matemática, o “infinitésimo” pode até favorecer a imaginação a se conduzir mais retamente, mas não compreende, de maneira nenhuma, um ente real.

Os indivíduos – corpos compostos de corpos – podem ser os mais simples, na medida em que são constituídos apenas de corpúsculos iguais, mas podem também ser complexos, ou seja, formados de inumeráveis diferenças. A natureza inteira – eterna e infinita – pode ser tomada como um único indivíduo “cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mudança de sua forma” (ESPINOSA, 2015a, p. 161; EIIP13). Interioridade absoluta, a natureza inteira não tem um “fora” pelo qual possa a vir a ser afetada em sua “forma”; por isso, mantém-se sempre a mesma, conquanto as exterioridades que ela produz dentro dela mesma vivam em continua mutação.

INDIVÍDUO E RELAÇÃO

Em trabalho anterior (OLIVEIRA, 2015), pudemos resgatar e analisar uma interpretação que vem sendo proposta (cada vez com mais fôlego nos últimos anos) pelos comentadores europeus do filósofo holandês. De acordo com tal leitura, há no espinosismo:

- 1) um esforço para pensar a relação em estado puro, independente dos seus termos (DELEUZE, 2003);
- 2) um “primado da relação sobre a forma” (MORFINO, 2003);
- 3) uma teoria da “relação com o outro como fundadora” (NEGRI, 2014).

Em todas essas visões, com acerto, revela-se no espinosismo uma filosofia da relação, um pensar das relações que definem corpos e mentes como transições constantes de perfeição, mudanças frequentes de partes, mas em contínua permanência em seu próprio ser, *tanto quanto possível*. A natureza inteira, conforme foi visto, pode passar por contínuas mudanças em seu ser, mas não deixa de existir; já os modos finitos passam por mudanças frequentes e se conservam em sua própria forma – relação pura – na intensidade que podem e na duração que percorrem enquanto perseveram na existência.

Após o curso cumprido até aqui, cabe terminar de ler a frase na qual Espinosa apresentou a concepção de indivíduo. Leiamos por completo o texto do lema IV do pequeno tratado sobre o corpo.

Se de um corpo que é composto de vários corpos, ou seja, de um Indivíduo, são separados alguns corpos, e simultaneamente, tantos outros da mesma natureza ocupam o seu lugar, o Indivíduo manterá a sua natureza de antes, sem nenhuma mudança de sua forma (ESPINOSA, 2015a, p. 157).

Os corpos na natureza estão sendo incessantemente separados de algumas de suas partes, unindo-se a partes novas, interagindo com outros corpos aos quais aderem, se repelem, e deixam marcas. Não há forma que se defina como forma propriamente dita em um sistema como esse, no qual a atividade da substância una e indivisível produz exterioridades multiplicidades em dinâmica infinita.

Em 2015, propusemos que no pensamento de Espinosa o problema da coerência da natureza e das relações de comunidade entre as coisas naturais são a base para um entendimento maior dessa “ontologia da

relação”. Assim como observou Deleuze (2003, p. 97) numa de suas aulas, em toda relação se dá um processo de composição. Essa composição é sempre uma composição de partes da natureza que formam um todo, seja esse todo um todo-parte (a composição, por exemplo, entre duas células), seja esse todo o infinito composto de todas as coisas da natureza, isto é, a natureza inteira. Independentemente do *todo* a que nos referimos, as partes que o compõem possuem propriedades comuns, e quanto mais adequadamente estão ordenadas e unidas, tanto mais potência terão. O que se passa no plano da física, dá-se também no plano político:

Se duas coisas *convêm* e unem forças, juntas podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada uma delas sozinha; e quantas mais assim se unirem, mais direitos terão todas juntas (ESPINOSA, 2009, p. 18; TPII, 13; tradução alterada; grifo nosso).

A teoria da conveniência, constituída pela relação de comunidade posta pela existência de propriedades comuns às diferentes coisas, está na base da ontologia, da física, da ética e da política de Espinosa. O próprio espinosismo, reputado assim especificamente como doutrina manifesta na *Ética*, tem uma de suas fontes na inserção das noções de *comunidade* e *comum* no campo das primeiras definições das redações iniciais do livro (OLIVEIRA, 2015, p. 144-161). A noção de comunidade, tal como Espinosa a desenvolveu, isto é, em uma filosofia da imanência, explica como nos situamos no universo enquanto partes dele.

Ao ser indagado pelo distante amigo Henry Oldenburg sobre como transcorre exatamente a

relação entre as partes e o todo do universo pensado imanentemente, Espinosa (1973, p. 390-392; Carta 32) apresentou sua posição e depois exemplificou. O exemplo é um “vermículo” que vive no sangue. Supondo que esse minúsculo verme fosse capaz de distinguir pela visão todas as partes do sangue e compreender as relações de conveniência (e não conveniência) dadas ao seu redor, ele tomaria cada parte da natureza do sangue como se fosse um todo, e não chegaria a compreender como todas essas partes são reguladas pela natureza universal do sangue; jamais saberia o quanto as partes do sangue são obrigadas, pelas causas exteriores, a se ajustarem umas às outras desta ou daquela maneira, para que se estabeleça, enfim, certa relação (*certa ratio*) entre elas. O verme, assinala Espinosa, “viveria nesse sangue como nós nesta parte do universo” (ESPINOSA, 1973, p. 390; Carta 32)¹².

Destaquemos, no exemplo, a parcialidade com que o verme captura as relações entre as partes do sangue e a necessidade de que haja no universo uma “*certa ratio*” entre as coisas existentes. Assim como a dele, nossa potência de inteligir as relações que se dão na natureza tem limites; ela só pode nos legar uma concepção parcial do todo, justamente porque somos “partes da natureza”, isto é, nem sempre somos causa adequada do que ocorre

12 Expandindo a imagem do verme no sangue, podemos pensar um inseto que ronda uma lâmpada acesa em uma sala conjugada a outra sala que está às escuras. Quando apagamos a lâmpada da sala iluminada e acendemos a lâmpada da sala sem luz, o inseto voa para onde agora está com a luminosidade. Se perguntássemos a ele o porquê de ter mudado de sala, ele provavelmente dirá que mudou de lugar porque procurava a claridade e o calor. Não saberá jamais que sua mudança de lugar se deveu, no fundo, à ação humana, exterior e distante de sua compreensão. Assim, sempre estaremos nós no mundo, guardadas as devidas proporções.

em nós ou fora de nós. Entretanto, não deixamos de compreender nossa parcialidade, nem de participar, pela vida do intelecto, da natureza inteira em suas relações mais plurais.

Espinosa explicitou uma ontologia da relação que se define como produção de comunidade e coerência com/no universo inteiro, este entendido como um único indivíduo, a saber, Deus ou substância. Tudo quanto podemos compreender no universo proposto por Espinosa está em relação, e da relação se produz necessariamente a diferenciação de cada coisa singular em sua singularidade comunicante (NEGRI, 2014).

Retomemos agora com mais clareza: a absoluta afirmação da existência que é Deus, enquanto ente absolutamente infinito, produz infinitas coisas em infinitos modos. Essa multiplicidade que é processo de singularização foi explicada por Nise da Silveira (1995, p. 24-25) em *Cartas a Spinoza*:

Os humanos seriam modos. Mas me parece que, pelo menos a estes modos, os humanos, você [Espinosa] concede uma latente capacidade de diferenciação e esforça-se, através de toda *Ética*, para ajudá-los a se diferenciarem de maneira especial, reformando o entendimento, trabalhando ideias confusas, a fim de torná-las claras, indicando-lhes o caminho para libertarem-se da escravidão das paixões e mesmo atingirem a beatitude. Esta arte de diferenciação, que você propõe, chega ao ponto de admitir a possibilidade de um modo perecível por definição, saltar, graças a um assíduo trabalho, de sua instável condição de existência para conquistar a eternidade. Seria um verdadeiro pulo olímpico. Ouso até propor para seu livro *magnum* o subtítulo: “Arte de diferenciação do modo humano”. Estarei dizendo um absurdo?

À maneira de Deleuze, poderíamos dizer que, segundo a autora, a *Ética* é o livro da diferenciação pura (do modo finito humano), pois descreve – para todo o gênero humano – maneiras de se diferenciar e buscar a singularidade. Conforme sugere Nise da Silveira, ao nos tornarmos diferentes e singulares, transitamos da situação de indiferenciação (de uma parte qualquer da natureza) para a condição de uma parte singular de um todo mais potente. Essa diferenciação nos torna progressivamente potentes quando nos mantemos, com outras partes existentes, mais relações de conveniência do que de contrariedade.

O indivíduo humano é, dentre os modos finitos, aquele que pode conhecer melhor as relações travadas entre as coisas que o circundam, embora todos os seres participem igualmente, enquanto partes finitas, da natureza infinita que lhes produz e pela qual se convertem, também eles, em produtores.

UM DEUS NADA VAGO

O *infinito* concebido pelo intelecto, diversamente do *infinitésimo*, é positividade absoluta. O *infinitésimo* deriva de uma compreensão equivocada (porque imaginária) do infinito e, enquanto ideia de imaginação, ele anima uma visão transcendente do mundo. Por isso, Espinosa é levado a identificar o conceito de *eternidade* ao de *infinito*.

A falta de limite, seja para o máximo seja para o mínimo, ainda não consegue traduzir a essência do verdadeiro infinito, pois o que é ilimitado parece se tornar infinito pelo aumento ou diminuição daquilo que é finito [...]. Por outro lado, o infinito em sua acepção positiva

indica que Deus é completude, à qual nada pode ser acrescentado nem dela retirado, posto que, desde sempre, nele, as coisas criadas estão unidas de forma coesa e indissociável (BEZERRA, 2014, p. 52).

O infinito em ato de Espinosa está próximo ao de Anaxágoras, antigo filósofo de Clazômena, para quem o universo consistia originalmente em uma mistura de tudo em tudo e ainda agora haveria “em todas as coisas uma porção de tudo”.

Para Anaxágoras, o cosmo é um processo sempre em aberto de mudança infinita de uma coisa para outra, sem que o próprio cosmo perca seu tamanho original, pois ele já contém toda a matéria existente, de modo que cada coisa [...], por pequena que seja, carrega em si todos os elementos que compuseram a mistura original (BEZERRA, 2014, p. 44).

Como Anaxágoras, Espinosa manteve uma concepção imanente e não transcendente da natureza, na qual o infinito não implica nenhuma negação.

Anaxágoras estabelece um conceito positivo de infinito, ou melhor, o infinito atual. Isso porque toda matéria já estava presente na mistura inicial e se manteve constante, garantindo que o universo não teve começo e não terá um fim e cuja estrutura é isotrópica tanto no infinitamente grande quanto no infinitamente pequeno (BEZERRA, 2014, p. 22).

O isotropismo de Anaxágoras, conforme explica Bezerra, se mantém pela tese das homeomerias (os compostos de partes iguais), presente em matérias como, por exemplo, o fio de cabelo: por mais que cortemos um filamento capilar até seu último tamanho, ele permanecerá idêntico (em constituição) à sua totalidade, porque todas suas partes são iguais. Conforme argumenta Bezerra, “os

mesmos elementos que compuseram a mistura original se mantém até o nível microscópico infinitamente”¹³. Tudo se mantém conectado¹⁴.

Nietzsche chegou a interpretar aquele princípio motor que percorre todas as coisas e produz indefinidamente homeomerias no universo – o *Nous* de Anaxágoras – como “um artista, um supremo conhecedor das infinitas leis mecânicas e arquitetônicas, que ordena e percorre todos os infinitos elementos” a confeccionar o belo, isto é, o universo em toda a sua magnitude (OLIVEIRA, 2015, p. 39). Assim também, o Deus de Espinosa envolve esse infinito em ato que tudo expressa; mais para artista do que para um vago ser.

Gilberto Gil encerrou a letra de “Quanta” com versos que, conquanto sejam de arquitetura irretocável, diferem das lições espinosanas sobre a natureza:

Sei que a arte é irmã da ciência
Ambas filhas de um deus fugaz
Que faz num momento
E no mesmo momento desfaz
Esse vago deus por trás do mundo
Por detrás do detrás

Contra a arte tomada como irmã da ciência, em específico, não parece haver objeção nenhuma. Contudo, no que tange a ambas serem “filhas de um deus fugaz” que age fazendo e desfazendo ao mesmo tempo, parece haver

13 Para um aprofundamento sobre essa aproximação entre Anaxágoras e Espinosa, convém a leitura do primeiro capítulo de *Coerência e comunidade em Espinosa* (OLIVEIRA, 2015).

14 Relembremos a teoria do “emaranhado quântico”: elétrons criados ao mesmo tempo, postos em lugares muito distantes no espaço, estão ainda assim conectados, de tal forma que ao afetar um deles, o outro também reage.

– do ponto de vista de uma filosofia da imanência – uma pura licença poética, porque, sob a perspectiva imanente, “fazer e desfazer” é processo vivo (nada fugaz) de relação e de criação. Tudo o que é constituído da exterioridade típica dos modos perece, se desfaz, mas ao desfazer-se, produz outra coisa. Como na filosofia da natureza de Espinosa não há o vazio pelo qual algo possa desaparecer ou se desfazer, tudo continuamente muda em tudo.

Conforme já propusemos,

O problema da relação entre as partes e o todo atravessa a história da filosofia. As filosofias que se colocaram sob a perspectiva da transcendência tiveram de solucionar o problema da relação entre as partes e o todo da natureza mediante o recurso a uma causa exterior, um Deus ou certa entidade que, de fora do mundo, cria o mundo e todas as coisas que nele habitam. O modo pelo qual esse ser ordena e coordena cada parte do todo discrepa em cada forma transcendente de pensamento a mobilizar intermináveis debates. Já as doutrinas que pretendem se colocar sob a perspectiva da imanência não podem recorrer a uma causa exterior; precisam, ao contrário, de um fundamento interno, de uma lógica intrínseca ao próprio real que opere de maneira autorregulada, sem carecer da ação de algo a intervir de fora (OLIVEIRA, 2015, p. 9).

No cantar de Gil se manifesta a vertente transcendente do pensar, para o qual Deus é um ser “vago”, recôndito “por trás do mundo”, “por detrás do detrás”. Espinosamente, Deus não se esconde; nosso intelecto é que não pode abraçá-lo pela imaginação, e só por isso nos dá a impressão de ocultação. Ao contrário, na filosofia da imanência posta na *Ética*, Deus é em ato, causa de si mesmo e de todas as coisas. Assim como para Anaxágoras a inteligência (*Nous*) percorre sem cessar

todas as coisas que existem, assim o Deus de Espinosa se manifesta em tudo quanto há.

Voltaire (2009, p. 39) compreendeu a irritação de Bayle contra Espinosa. Bayle, segundo o autor de *O filósofo ignorante*,

descobriu com facilidade o ponto fraco desse castelo encantado; viu que Espinosa compõe seu Deus de partes, embora seja obrigado a desdizer-se, assustado com seu próprio sistema. Bayle percebeu o quanto é insensato fazer de Deus astro e abóbora, pensamento e esterco, batedor e batido.

Espinosa foi o monstro que propôs um Deus corpóreo, porque afirmou que a extensão constitui a essência de Deus. Indiferentemente ao que afirma a demonstração da Proposição 15 da parte I da *Ética* e àquilo que foi explicado no escólio da mesma proposição, Voltaire e toda uma tradição condenaram a filosofia espinosana por ateísmo. Para eles, Deus não pode ser corpóreo, pois os corpos mudam (podem ser divididos em partes) e a mudança implica imperfeição. O que é perfeito, garantem, é imutável. Não concebem que, ao contrário de um mero pedaço de matéria, a extensão que se atribui a Deus não é divisível. Considerada como atributo, isso a que se chama costumeiramente de “substância corpórea”, remete a algo uno; são as modificações imanentes do atributo extensão as únicas coisas efetivamente divisíveis e mutáveis.

Einstein estava na linha de Espinosa (MAGALHÃES, 1999): “Deus não joga dados!”, disse ele. Deus ou Natureza age necessariamente, de maneira certa e determinada, e tudo depende da forma como nós compreendemos, enquanto partes singulares da natureza (observadoras umas das outras, cada uma com suas próprias limitações), toda essa necessidade.

Imaginação e intelecto parecem, enfim, configurar dimensões distintas, porque resultam de diferentes modos de se conceber as relações da mente com o corpo. No artista, a imaginação solta cria uma nova imagem da vida; no cientista, o intelecto, ao determinar o trabalho da imaginação, inventa sempre um novo conhecimento sobre a vida. Há um infinito diferente a se perceber quando o imaginamos depois de conhecê-lo, ou quando o conhecemos depois de imaginá-lo como ele é.

***POST-SCRIPTUM* SOBRE IMAGINAÇÃO E INTELECTO**

Na carta a Gil, Lattes afirmou que a ciência se “insemina subliminarmente”, isto é, se instila a partir do que está abaixo do limiar. O subliminar é uma sensação estranhamente captada pelo cérebro humano, mas que escapa ao indivíduo como um todo. A mensagem subliminar foge à percepção como a natureza de Heráclito de Éfeso escapa ao palpável. “Natureza ama esconder-se”, dizia ele. Certos estudiosos proclamam que o limite entre uma percepção consciente e uma percepção inconsciente varia em cada sujeito entre 0,04 a 0,12 segundos. O subliminar é, pois, aquilo que se processa sem que tenhamos tempo de perceber verdadeiramente o que percebemos. Por conseguinte, conclui-se que a mensagem subliminar requer uma grande concentração de potência intelectual (isto é, de entender) para ser captada no instante em que se dá. Teríamos de gastar, em tudo e o tempo todo, uma atenção intelectual imensa até, alguma vez, capturar por esse método o que está abaixo do limite normal de percepção. Em outro sentido, se vemos, por exemplo, as imagens da ação intensa de um filme, mas não estamos

ocupados com a finalidade da ação representada na tela, e por alguns instantes suspendemos o olhar sem foco (com o intelecto desarmado e a imaginação livre), poderemos captar com mais eficiência aquilo que aparece em um átimo de segundo fora do centro de atenção da ação dramática.

É impossível, nesse ponto, não retomar a inquietante concepção de cérebro, enunciada por Henri Bergson nas conferências de “A percepção da mudança” (1911). O cérebro se esforça, de acordo com ele, não por conservar em forma de memória tudo quanto pode, mas para escolher, entre as coisas que se lhe apresentam, aquelas que servem para alguma coisa. “O cérebro serve para efetuar essa escolha: atualiza as lembranças úteis, mantém no subsolo da consciência aquelas que de nada serviam” (BERGSON, 2006, p. 158). Assim é o cérebro dos cientistas, essa parte finita da natureza que examina, muitas vezes, o infinito; ele está orientado para “operar uma escolha no passado, para diminuí-lo, simplificá-lo, utilizá-lo, mas não para conservá-lo” (p. 178). Há, porém, segundo Bergson, seres humanos “cujos sentidos ou cuja consciência são menos aderentes à vida”. Esses são os artistas.

A natureza esqueceu de vincular sua faculdade de perceber à sua faculdade de agir. Quando olham para alguma coisa, veem-na por ela mesma, e não mais para eles; percebem por perceber – por nada, pelo prazer (BERGSON, 2006, p. 158-159).

Pintores, escultores, músicos, dançarinos e poetas têm “uma visão mais direta da realidade”. Em virtude de não “pensar tanto em utilizar sua percepção”, o artista “percebe um maior número de coisas”, afinal, sua maneira de perceber não obedece às necessidades da vida prática

(p. 157). Para Bergson, “bastaria a arte [...] para nos mostrar que uma extensão das faculdades de perceber é possível” (p. 156). É certo que não basta, para efeitos de ciência, uma mera *percepção* ser dada, pois é necessário que o intelecto venha a examiná-la¹⁵. Todavia, sem ela, qualquer ciência é impossível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGSON, H. *O pensamento e o movente*. Tradução: B. Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BEZERRA, M. *O conceito de infinito em Spinoza*. 2014. Dissertação [Mestrado em Filosofia]. Paraíba, Universidade Federal da Paraíba, 82p.

CHAUÍ, M. A estrutura retórica do verbete *Spinoza*. *Kriterion*, n. 120, dez. 2009, p. 313-334.

DELEUZE, G. *Espinosa – filosofia prática*. Tradução: D. e L. Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, G. *En medio de Spinoza*. Tradução: Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2003.

15 “A arte sem dúvida nos faz descobrir nas coisas mais qualidades e mais matizes do que percebemos naturalmente. Dilata nossa percepção, mas antes na superfície do que na profundidade. Enriquece nosso presente, mas realmente não faz ultrapassar nosso presente. Pela filosofia, podemos nos habituar a não isolar nunca o presente do passado que ele arrasta consigo. Graças a ela, todas as coisas adquirem profundidade, algo como uma quarta dimensão que permite que as percepções anteriores permaneçam solidárias das percepções atuais e que o porvir imediato venha, ele próprio, desenhar-se no presente. A realidade já não parece mais no estado estático, em sua maneira de ser; afirma-se dinamicamente, na continuidade e na variabilidade de sua tendência” (BERGSON, 2006, p. 181-182).

ESPINOSA, B. Carta 12. In: *Os Pensadores*. Tradução: M. Chaui. São Paulo: Abril, 1973.

ESPINOSA, B. Carta 32. In: *Os Pensadores*. Tradução: M. Chaui. São Paulo: Abril, 1973.

ESPINOSA, B. *Tratado político*. Tradução: D. Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ESPINOSA, B. *Ética*. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos (USP). São Paulo: EDUSP, 2015a.

ESPINOSA, B. *Princípios da filosofia cartesiana & Pensamentos metafísicos*, Tradução: H. Santiago e L. C. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.

ESPINOSA, B. *Tratado da emenda do Intelecto*. Tradução: C. Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015c.

MAGALHÃES, G. A ideia adequada e a contribuição possível de Espinosa para a ciência. *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, n. 193, jan./mar. 1999, p. 61-90.

MORFINO, V. La scienza delle *connexiones singulares*. In: Lucchese, F. & Morfino, V. *Sulla scienza intuitiva in Spinoza: ontologia, política, estetica*. Milano: Ghibli, 2003.

NEGRI, A. Entrevista: Na volta a Espinosa, a construção do comum. In: *Revista Cult*, n. 189, abril de 2014. Disponível em: <<http://uninomade.net/tenda/1948/>>. Acesso em: 20 de março de 2017.

SILVEIRA, N. *Cartas a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

VOLTAIRE. *O filósofo ignorante*. Tradução: Paulo Neves. Porto Alegre: LP&M, 2009.

SUJEIÇÃO E PODER: UMA TRAVESSIA ENTRE AFETO, SERVIDÃO E CONHECIMENTO NA *ÉTICA* DE SPINOZA

HENRIQUE LIMA DA SILVA ¹



*Aos colegas do Coletivo GT Spinoza UECE que das quartas feiras
semanalmente, nas dependências do Centro de Humanidades
CH-UECE, colhemos os frutos dos bons encontros
alegres nos estudos spinozanos.*

INTRODUÇÃO

O homem no spinozismo é compreendido como uma parte finita da substância absolutamente infinita que é Deus. Logo, enquanto uma das partes infinitas de Deus, ele é uma potência que está sujeita à limitação dada sua interação com as outras potências singulares. É isso que o único axioma da EIV nos afirma: “Não existe, na natureza das coisas, nem uma coisa singular relativa à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída.” O *conatus*, essência atual do homem, não é algo negativo e não tende absolutamente à negação. É uma potência afirmativa, sempre positiva.

1 Doutorando UFC. Membro do COLETIVO GT SPINOZA UECE.

Sendo assim, as forças ou potências externas ao indivíduo são responsáveis por induzir o homem as paixões ou mesmo a impotência, isto é, quando não é ele sozinho a única causa de suas ações (causa adequada). A servidão tem por característica a contradição do *conatus*. Spinoza expõe essa contradição em uma alusão ao poeta Ovídio na EIVP17: “Vemos e aprovamos o que é o melhor, mas seguimos o que é o pior”. Essa contrariedade do *conatus* é dada pela incapacidade de moderar e regular a força dos afetos. Para superar essa contrariedade, o homem terá que harmonizar de forma adequada a sua conservação. Dessa forma, faz-se necessário o conhecimento dos afetos para sermos causa adequada das nossas ideias, ações e apetites. É nesse sentido que o papel do conhecimento no projeto ético spinoziano se torna fundamental.

A ética spinozana se revela como resultado da concepção de um mundo físico, onde as ações entre os indivíduos são traduzidas por uma relação de embates de forças, numa linguagem spinozana, por um confronto de *conatus*. Esses embates, por sua vez, não se limitam aos indivíduos, mas a todas as coisas singulares da natureza, bem como a relação psíquica afetiva do homem. Ora, não será por acaso que Spinoza concluirá que, somente um afeto mais forte e mais potente ou mesmo contrário poderá superar a força de um outro afeto (EIV P 7). Spinoza nos explica como podemos conceber um afeto mais ou menos potente. Um afeto é mais potente se imaginarmos que sua causa está no presente ao invés de estar no futuro (EIV P 9). Será mais potente também se imaginarmos que seu objeto está no futuro próximo ou no passado próximo, invés de distante (EIV P 10), “mais potente se imaginarmos que é livre e não necessário” (EIII

P 49 Dem.), e ainda será mais potente se sua causa for necessária ao invés de possível (EII P 11). Com efeito, um afeto será mais ou menos potente de acordo com a forma que representamos sua causa ou seu objeto, no momento presente passado ou mesmo futuro. O fluxo temporal ao qual nós imaginamos o objeto que somos afetados será determinante na variabilidade de intensidade que somos afetados. Sendo mais ou menos potente. A construção dos afetos é dada pela forma como o homem é compreendido no sistema de Spinoza, a saber, pela relação mente e corpo enquanto expressão da substância absolutamente infinita. E sobretudo, como o homem interpretado sua relação mente e corpo que o constitui na realidade.

COMO SE CONSTITUI OS AFETOS NO HOMEM? O CORPO É A IDEIA DE MENTE

O homem no spinozismo é constituído por dois modos da substância única absolutamente infinita que consta de infinitos atributos, onde cada qual é infinito em seu gênero. Expressão finita dos atributos pensamento e extensão, no caso, o modo mente e o modo corpo. É fundado nesses princípios que Spinoza chega a afirmação do escólio da proposição 21 EIII de que “a mente e o corpo, são um único e mesmo indivíduo, concebido ora sob o atributo pensamento, ora sob o da extensão”. Além disso, o homem é dotado de um *conatus*, que consiste no esforço de perseverar em seu ser. Esse *conatus* se refere tanto a mente quanto ao corpo.

O monismo substancial, levado as últimas por Spinoza, nos permite afastar o dualismo cartesiano e por consequência inaugura uma dupla abordagem da natureza humana, física e mental sem precedentes.

No entanto, para se entender as inovações spinozanas sobre tal tema é necessário nos atermos como esses dois modos se articulam na compreensão do próprio homem² sem cairmos em um reducionismo da mente e muito menos do corpo. Com isso, é importante entendermos a identidade e a diferença da mente e do corpo, onde uma não é causa da outra e constituem um só e mesmo indivíduo. O entendimento dessa relação (da mente com o seu corpo) servirá de apoio para se compreender também a diferença entre o conhecimento adequado e o conhecimento inadequado que a mente pode formar do seu corpo e das outras coisas singulares (2016, p. 205). Problema este de fundamental importância para sairmos da passividade. Eis o que é posto por Spinoza:

Afirmo expressamente que a mente não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso, sempre que percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, isto é, sempre que está exteriormente determinada, pelo encontro fortuito com as coisas, a considerar isto ou aquilo. E não quando está interiormente determinada, por considerar muitas coisas ao mesmo tempo, a compreender suas concordâncias, diferenças e oposições. Sempre, com efeito, que está, de uma maneira ou outra, interiormente arranjada, a mente considera as coisas clara e distintamente [...]. (esc. P 29 EII).

As observações do escólio da proposição 29 são apoiadas por uma recapitulação de proposições anteriores. Que demarcam precisamente a inadequação e confusão das ideias das coisas exteriores e do objeto da

2 JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente em Espinosa*. 2011, p. 22.

mente. Spinoza aponta que o responsável por tal confusão, pelo menos num primeiro momento, é a ordem comum da natureza. A ordem comum da natureza (*communi naturae ordine*) é o campo dos encontros fortuitos, das ideias mutiladas e da passividade. Não nos esqueçamos que o poder da *fortuna* é um dos elementos responsáveis pela servidão tratada por Spinoza na parte IV de sua *Ética*³. Entretanto, as observações não são fatais, pois na medida em que a mente estiver arranjada interiormente ela é capaz de compreender várias coisas ao mesmo tempo (*plures simul contemplatur*), de forma clara e distinta entendendo suas concordâncias, diferenças e oposições. Dessa forma a mente pode ser disposta segundo a ordem comum da natureza que a determina de forma externa ou conforme sua disposição interna do conhecimento claro e distinto da pluralidade simultânea dos corpos e das ideias das coisas singulares (2016, p. 206). A saída do campo da ordem comum da natureza ou mesmo da passividade nos é dada a partir do momento em que a mente for capaz de se rearranjar de uma maneira interna. Começamos então essa empreitada, como que pela mão, pela análise do conhecimento do objeto da mente, no caso, o do seu corpo.

A mente tem por seu objeto o corpo e tudo que acontece com o seu objeto é percebido por ela, como vemos na seguinte proposição:

Tudo aquilo que acontece no objeto da idéia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a idéia daquilo que acontece

3 O conceito de servidão humana é exposto no Prefácio da EIV como a impotência humana de regular (*moderandis*) e coibir (*coercendis*) a força dos afetos (*afectuum viribus*). De modo que o homem sujeitado (*obnoxius*) não está sob jurisdição de si mesmo (*sui iuris*), passando a estar sob o poder da Fortuna (*Fortunae Potestate*).

nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da idéia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente. (EII P 12).

O corpo para Spinoza é um agregado de partes diferentes, onde cada uma é altamente composta. Dentre elas temos as que são moles duras e outras fluidas. A forma como um corpo se relaciona com os outros corpos é por meio da lei de movimento e repouso. Na medida em que um corpo determina outro a mover-se ou a ficar em repouso e assim infinitamente.

A causa que diz respeito ao movimento e repouso de um determinado corpo está relacionada a um outro corpo, no dizer de Spinoza: “todas as maneiras pelas quais um corpo qualquer é afetado por outro se seguem da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que o afeta” (EII P 13 ax. 1, que segue o corolário do lema 3. Quando a parte fluida de um corpo é determinada a chocasse várias vezes com uma parte mole, essas partes fluidas modificarão as partes mole de forma que as partes fluidas serão rebatidas de uma maneira diferente de antes do choque. Um corpo encontra-se com outro corpo com isso gerará uma afecção que corresponderá a uma ideia na mente desses encontros de corpos (EII P 16). Isso vem para nos afirmar à relação dos afetos que envolvem necessariamente um determinado corpo e o corpo humano, onde, assim a ideia desse afeto é compreendida pela natureza dos dois corpos que estão envolvidos em um determinado encontro (P 16 EII). Com efeito, as ideias pensadas pela mente envolvem o seu objeto, no caso, o corpo humano e os corpos exteriores. A conclusão obtida no corolário 2 da referida proposição é

que o conhecimento do nosso corpo e representado pelas ideias dessas afecções formadas pelas coisas exteriores que expressam muito mais o estado do nosso corpo do que a realidade das coisas exteriores. Todo objeto é uma representação psíquica afetiva dos corpos, um encontro. Como bem ressalta Deleuze⁴, um afeto é uma relação de composição.

COMO REPRESENTAMOS ESSE ENCONTRO DE CORPOS NA MENTE?

IDEIA E AFETO

Se por um lado nosso corpo tem sua capacidade a partir de sua constituição física de promover aos outros corpos (movimento/ repouso) uma determinada impressão graças à lei de movimento e repouso. A mente, por sua vez, irá pensar (potência da mente, ter ideias) esses encontros dos corpos. A mente em Spinoza não é nada mais que uma ideia. Ideia que ela faz de seu corpo. A ideia envolve tanto a natureza do corpo exterior quanto a natureza do próprio corpo afetado⁵. Nesse sentido, o conhecimento desses encontros de corpos não é nada mais do que um conhecimento pelo efeito e, portanto, mutilado. De um efeito que determinado corpo exerce a

4 DELEUZE, Gilles. *Cursos (Vincennes 1978/ 1981)*. 2012.

5 Há a necessidade de pontuarmos aqui a relação entre ideia e afeto, sobretudo, acerca de sua realidade objetiva e formal. Uma ideia tem um objeto representativo ou mesmo o conteúdo ao qual o afeto se relaciona. Enquanto ideia tem sua realidade objetiva e formal que envolve seu grau de perfeição, assim como a ideia de Deus e sapo envolvem graus de perfeição diversos. O afeto por sua vez não envolve por si só um grau de perfeição. Um afeto por, tal como é definido, é uma transição, experiência do vivido, aumento ou diminuição da potência. O objeto no qual relacionamos o nosso desejo (um afeto) e, portanto, nossas ideias serão fundamentais para o aumento de potência.

outro e a mente enquanto pensa esses efeitos os formula imageticamente. As características que configuram o corpo, a sua constituição e o modo como ele se relaciona com os outros corpos, nos servirá bastante para entender como se forma na mente tais imagens. É importante ressaltarmos uma característica dessa relação dos encontros de corpos que Chaui nos chama atenção a partir do emprego do verbo *envolvere* (2016, p. 207). O termo em questão é vinculado à relação do encontro de corpos e da mente enquanto expressa esse encontro por meio das ideias e afetos. A mente deve formar uma ideia que evolva tanto a natureza do corpo exterior quanto a natureza do seu corpo, isso simultaneamente. O verbo *involvere* explica uma relação, onde os termos envolvidos constituem uma unidade necessária ou se implicam necessariamente, logo, a natureza de todos os corpos constituem uma relação necessária. Mesmo que a mente só reconheça os afetos que se passam em seu corpo, no entanto a ideia formada por esse encontro ou composição de corpos não é uma ideia verdadeira nem do corpo que foi afetado e nem do corpo afetante. Daí o significado preciso do termo *evolvere* (2016, p. 207). A ideia que a mente forma ela exprime, portanto nada além do que a composição desse encontro de corpos. Ela então tem como grande pressuposto a natureza do seu corpo e do corpo que foi afetado por ela.

Ao empregar o verbo *envolvere* e demonstrar que a mente percebe as afecções do seu corpo, Espinosa indica que ela, evidentemente, não percebe os processos fisiológicos e neurocerebrais de seu corpo e assim seus afetos. Estamos diante da maneira como a mente *sente* seu corpo e, por meio desse sentimento, percebe os corpos exteriores, que são para ela aquilo que dele seu corpo experimenta nas sensações. (2016, p. 208).

A ideia de um afeto é entendida como uma forma representativa da realidade que exprime o estado do corpo do indivíduo, mas essa ideia envolve tanto o estado do corpo que é afetado como também o estado dos corpos exteriores que a afeta. É uma espécie de ideia composta, uma ideia nunca é uma ideia sozinha ela é sempre uma composição de afetos que envolve tanto a natureza de um corpo que afeta quanto da natureza do corpo afetado. Pois o corpo é composto por um agregado de partes e dessas partes nós formamos uma ideia de cada uma delas. É importante ressaltarmos aqui que, essa força ou potência dos afetos, e consequentemente sua ideia, não envolve nada de verdadeiro ou de falso e sim manifesta uma relação de forças ou passagem (*transitione*).

Na proposição 17 EII temos que se um corpo é afetado por outro corpo a mente considerará a ideia daquele corpo como existente em ato. Isto é, até que esse corpo seja afetado por outro corpo mais potente que exclua a presença da imagem desse corpo existente na mente em ato. No escólio 2 da mesma proposição veremos como dá-se a relação do corpo humano com os outros corpos exteriores, mas agora no âmbito mais específico do corpo e da mente. Spinoza afirma que por muitas vezes consideramos coisas que não existem, pois as representamos na mente, mas elas não existem em ato. Isso decorre porque “o corpo existe tal como o sentimos” e ainda para exemplificar como essas impressões se sucedem em nossa mente temos o exemplo da diferença da ideia de Pedro, enquanto constitui a própria mente de Pedro e a ideia do mesmo Pedro que existe na mente de outra pessoa, no caso Paulo. No primeiro caso, a ideia que constituía a mente de Pedro explica diretamente

a essência do corpo de Pedro e não evolve a existência senão enquanto Pedro existe (o nosso corpo existe tal como o sentimos). No segundo exemplo, a ideia de Pedro presente na mente de Paulo indica mais o estado do corpo de Paulo do que a própria natureza de Pedro. De modo que, a ideia de Pedro irá permanecer na mente de Paulo enquanto dure seu corpo mesmo que Pedro não exista mais. Assim, após a explicação desse exemplo para tornar os termos mais habituais Spinoza definirá imaginação das coisas como as afecções do corpo humano cuja ideias nos representam os corpos exteriores como presentes, embora elas não restituam as figuras das mesmas. E assim, quando a mente considera os corpos dessa maneira diremos então que ela as imagina.

Essa forma de se pensar que constituirá o erro, no entanto, Spinoza esclarece que as imagens consideradas em si mesmas não contêm erro, pois a mente não erra por imaginar, “mas por apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como presentes”.

A imaginação é um afeto que envolve tanto a natureza do nosso corpo quanto a natureza dos corpos exteriores e que a mente tem as imagens desses corpos presente em ato. Em outras palavras, ela envolve a existência desse corpo mesmo ele não estando presente realmente. Dando continuidade a sequência das proposições chegando a 18 veremos que essas imagens deixarão resquícios na mente que, em outras palavras, pode dizer que se trata de uma configuração dos indivíduos que por meio desses resquícios deixados pelos encontros dos corpos a mente humana forma imagens. Quando um corpo sofre uma afecção de outro corpo implicará em uma disposição pelos

traços dos corpos exteriores. Essa disposição entende-se que um corpo sofreu a ação de outro corpo de modo que foi disposta de tal maneira. Por hipótese Spinoza conjectura que se um corpo foi disposto por dois ou mais corpos sempre que mais tarde a mente imaginar um ela se recordará do outro. Daí se compreende o que é a memória senão a concatenação dessas imagens dispostas no indivíduo que envolve a natureza dos corpos exteriores juntamente com a natureza do nosso corpo. Tal memória realiza-se conforme a concatenação das afecções dos corpos. Será dessa forma que, num primeiro momento, a constituição da significação do mundo irá se apresentar aos indivíduos. De acordo com uma rede de significações conforme a concatenação de afecções em nosso corpo e imagens em nossa mente (Os signos).⁶

6 Dessa forma se compreende o que passamos de um pensamento a outro que, para Spinoza não tem nada em comum. Com isso, podemos chegar à seguinte questão: como relacionamos, nesse mundo de significações, uma coisa à outra? Por exemplo, como realizamos a junção de uma palavra a um determinado objeto? Vejamos um caso nos dado por Spinoza para ilustrar tal questão: [...] a partir do pensamento da palavra *pomum*, um Romano imediatamente incide no pensamento de um fruto que não possui nenhuma semelhança com aquele som articulado nem algo em comum senão que o corpo do mesmo homem foi muitas vezes afetado por essas duas coisas, isto é, que esse homem muitas vezes ouviu a palavra *pomum* enquanto via este fruto: e assim, cada um, a partir de um pensamento, incide em outro, conforme o costume de cada um ordenou as imagens das coisas no corpo. Pois um soldado, por exemplo, tendo visto na areia os vestígios de um cavalo, a partir do pensamento do cavalo incide imediatamente no pensamento do cavaleiro e daí no pensamento da guerra, etc. Mas um camponês, a partir do pensamento do cavalo, incide no pensamento do arado, campo, etc, e assim cada um conforme costumou juntar e concatenar as imagens das coisas desta ou daquela maneira, a partir de um pensamento incidirá em tal outro. (esc. P 18 EII).

A SERVIDÃO

A servidão não é a privação absoluta do agir, mas é, sobretudo, a parcialidade nas ações e a mutilação na forma da mente conceber a realidade, que se trata de uma das marcas do primeiro gênero de conhecimento, a imaginação. Como mostramos em nosso texto, a imaginação não só se caracteriza pela mutilação da realidade, mas também remonta a um estado da vida, no qual a mente configura-se na realidade de uma maneira confusa. A servidão, em outras palavras, é propriamente estar no mundo caracterizado pela a imaginação. As ideias adequadas seguem uma a outra com a mesma necessidade que as ideias inadequadas também se seguem na mente humana uma à outra formando assim um encadeamento de ideias mutiladas (Dem P 36 EII).

A servidão é compreendida como impotência de agir e pensar o *conatus* corpo/mente, essa impotência manifesta-se na incapacidade do homem regular e moderar os afetos, não pondo lhes medidas e nem freio. No entanto, não é só o fato dos afetos ou a imaginação operarem na servidão como previa os estoicos ou até mesmo Descartes, pois não se trata de extirpar os afetos da natureza humana. O que Spinoza pretende, então, é expor como os afetos relacionam-se com o *conatus*. Como podemos a partir dos afetos sermos mais potentes ou menos potentes. Ora, os afetos não são doenças do ânimo ou mesmo uma ausência de razão que os fazem cair numa falsa opinião do que seria um bem ou um mal, vício que os homens caem por vontade própria (Pref. EIII.), ou até mesmo uma perversão do apetite humano, ou perturbação da ordem natural. O

argumento de Spinoza sobre os afetos, que o faz ter uma compreensão ímpar sobre tal tema é: “Nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma, em toda parte, sua virtude e potência de agir.” (Pref. EIII).

Entendendo a servidão como impotência humana perante a incapacidade de regular e moderar a força dos afetos. Dessa forma, segue que a mente interpreta o seu corpo e a si mesmo de forma inadequada, confusa. Essa experiência é transcrita na forma jurídica de não está *sui iuris*. O estado de sujeição ou servidão é uma passividade, onde temos que um determinado efeito ocorre em nós (uma afecção) e não pode ser deduzido a partir de nós mesmos, ou seja, tal efeito vem de uma causa exterior, e assim, não somos outra coisa senão causa parcial (outra forma da servidão, a parcialidade) de nossas ações, e do nosso *conatus*. Se não somos a causa de nossas ações será então o poder da Fortuna que de forma violenta e impetuosa que irá nos subjugar ao campo da contingência. Essa passividade, em termos spinozanos é traduzida por causa inadequada, isto é, uma causa onde temos que o efeito não é compreendido por ela somente (EII Def. 1). Por outro lado, a causa adequada é aquela cujo efeito é compreendido por ela mesma. Agiremos quando formos causa adequada de nossas ações, isto é, quando acontecer algo no qual somos a causa total de um determinado efeito. Do contrário, seremos causa parcial de uma ação (causa inadequada).

Os afetos, compreendidos na dupla relação mente e corpo, são as formas que a mente afirma a existência do corpo, de duas maneiras, na paixão: como forma

inadequada, imagetivamente. E reflexivamente: de forma adequada, na ação, em conjunto com as ideias da mente. Ou seja, essa afirmação pode ser tanto na ordem necessária da natureza como também de maneira confusa, parcial, conforme a ordem comum da natureza. Quando a mente tem ideias inadequadas também é dito que ela está submetida às paixões. Essas paixões são entendidas como uma negação, pois se considera como partes da natureza que não podem ser concebidas sem as demais partes. Essa “má configuração”, da mente humana na realidade, resultará na forma de pensar o mundo como contingente, tal como também a liberdade como livre escolha entre os possíveis.

O modo como a mente tem a consciência de si é por meio das afecções do corpo (EIII P 3). A existência presente da mente depende que ela envolva a existência atual do corpo. Tal como a sua potência de imaginar e recordar depende também do corpo (EIII P 17, 18). A existência da mente está ligada com a afirmação do corpo, mas a causa pela qual a mente deixa de afirmar a existência presente do corpo não é da mente, nem do próprio corpo. Isso, segundo Spinoza, decorre de uma ideia, evidentemente, de uma causa exterior e não da mente (EIII P 11). Daí Spinoza afirmar que o homem sábio tudo pensa menos que na morte. A morte só pode ser uma determinação externa que coíbe a ação do homem. É da natureza do *conatus* a afirmação positiva do existir e nunca negativa, pois o *conatus* é uma potência indestrutível, logo a morte só pode vir de uma causa externa e nunca interna. Desse modo, a mente, assim como o corpo não irá afirmar sua existência de uma forma negativa.

AFETOS E CONHECIMENTO

Dentre os afetos que se incluem naqueles que ajudam na afirmação do nosso ser, Spinoza diz que são aqueles que nos levam a preservar a nossa proporção de movimento e repouso que constituem a natureza do nosso corpo (EIV P 39). São bons os afetos que dispõe o nosso corpo de tal maneira a ser afetado por muitas coisas (de modo que a mente irá perceber muitas coisas), assim como afetar muitas coisas também (EIV P 42). Tudo dependerá da maneira como nos relacionamos e interpretamos os nossos afetos. O contentamento será uma alegria que é compreendida quando as partes do nosso corpo são igualmente afetadas (EIV P 43), do contrário a excitação será quando determinada parte do nosso corpo é afetada mais que as outras (EIV P 42).

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

Compreender, agir e virtude são coisas que estão altamente ligadas. O papel do conhecimento da ética de Spinoza é de grande importância. Pois quando o homem é determinado a agir por uma ideia na qual ele não é causa total dessa ação é dito, então, que ele padece, porque ele

é levado a fazer algo que não se pode perceber por meio de sua própria natureza. Mas do contrário, quando ele faz algo porque compreende, então, é dito que ele age de forma adequada ou virtuosa (EIV P 23).

A virtude da razão humana é compreender. No entanto, para agir conforme a virtude é necessário que sejamos conduzidos pela razão. Ora uma ação adequada requer o conhecimento da própria ação enquanto causa adequada. A mente, em função do uso da razão, irá julgar o que é útil somente aquilo que possa conduzir a compreensão, pois é da essência da mente ser racional (EIV P 27) e, portanto, o seu bem supremo será o conhecimento de Deus e sua virtude suprema é conhecer Deus (EIV P 28). Como poderemos ver, o papel do conhecimento dos afetos é de suma importância para sairmos da passividade. Nesse sentido para tornar nossa exposição mais clara, sobre tal postura da ética de Spinoza, buscaremos expor a teoria dos gêneros de conhecimento.

Os afetos, como já mencionamos, são superados por outros afetos mais potentes. Pelo conhecimento somos capazes de formarmos um afeto mais potente, na medida em que conhecemos as causas que envolvem tais afetos. Um afeto, na medida em que é uma afecção formada a partir do conhecimento é uma ação. A passividade é resultado de uma paixão no qual temos senão um conhecimento inadequado⁷. Com isso, tentaremos deixar mais claro com que tipo de conhecimentos podemos padecer menos perante os afetos.

A discussão dos gêneros de conhecimento encontra-se no escólio p. 40, lá Spinoza explica as noções comuns que constituem os fundamentos de nossa

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

capacidade de racionar, que no caso trata-se da razão (segundo gênero de conhecimento), bem com os outros gêneros: a imaginação e intuição. O holandês estabelece o critério segundo a utilidade de cada uma dessas noções “quais noções são mais úteis que outras, e quais não têm quase nem uma utilidade” (esc. P 40) e ainda quais são as noções comuns e quais são claras e distintas e, por fim, aquelas que são mal fundadas.

A mente formará imagens distintamente e simultaneamente de vários corpos na medida em que ela pode formar simultaneamente no corpo as imagens desses corpos respectivamente. As imagens que formamos são ligadas aos corpos, como Spinoza ressalta, “pois, a essência das palavras e das imagens é constituída exclusivamente de movimentos corporais, os quais não envolvem de nenhuma maneira, o conceito do pensamento” (esc. P 49 EII). Essas imagens por sua vez se relacionarão com a natureza do corpo (atributo extensão) afetado e do corpo que o afeta. E assim, quando a mente ultrapassar a sua capacidade de imaginar vários corpos ela confundirá, sem fazer qualquer distinção as agrupando, como se de um único atributo se tratasse, a saber, o atributo do ente coisa, etc. E ainda, tais imagens não são igualmente vividas. Para tanto, Spinoza conclui que as ideias oriundas da imaginação são altamente confusas é a causa que fez surgir às noções dos universais, como as de homem, cavalo, cão e etc.⁸

8 [...] por se formarem, simultaneamente, no corpo humano, ao mesmo tempo, tantas imagens, não inteiramente, é verdade, mas o suficiente, entretanto, para que a mente não posso imaginar as pequenas diferenças entre as coisas singulares (como por exemplo, o tamanho etc, de cada um) nem seu número exato, mas apenas aquele algo em que todos, enquanto o corpo por eles afetado, estão em concordância, pois foi por essa algo que o corpo, por intermédio de cada um dos indivíduos, foi mais afetado. (esc.1 p. 40 EII).

Com efeito, vemos que esses universais são produto daquilo que os homens são mais frequentemente afetados em vista que a mente não pode imaginar os vários detalhes que cada coisa envolve. Como por exemplo, o universal “homem”, o que mais afeta os corpos é o que os homens estão em concordância será o que a mente exprimirá por homem. Spinoza ressalta algo de muito importante, a de que essas noções não são formadas por todos da mesma maneira daí ter-se a necessidade dessa concordância entres os afetos que são vividos entre os indivíduos, pois como as imagens não são vividas igualmente. Essa concordância poderá advir do costume e do hábito nos quais determinados indivíduos estão inseridos. Segundo Spinoza, aqueles que mais admiram a estatura do homem lembrar-se-ão mais facilmente dessa característica e, com efeito, designam por homem um animal de estatura ereta, e assim aqueles que julgam outro aspecto relevante indicarão por homem conforme aquilo que mais o afeta (crítica ao antropomorfismo e finalismo do Apên. da EI) “assim cada um, de acordo com a disposição de seu corpo, formará imagens universais das outras coisas” (esc P 40 EII).

Por fim, de acordo com o exame de Spinoza temos: percebemos muitas coisas e formamos noções universais. 1 a partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilados, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto, daí Spinoza chama essas percepções de conhecimento originário da experiência errática (*experientia vaga*). 2 pelos signos (*signis*) por exemplo pelo ouvido ou ter lido certa palavras recordamos das coisas e por elas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas. Spinoza refere-

se a essas duas formas de percepção de conhecimento do primeiro gênero (opinião ou imaginação). 3. Por ter as noções comuns e as ideias adequadas das propriedades das coisas, este modo de percepção Spinoza chama de conhecimento do segundo gênero ou racional. E o terceiro gênero de conhecimento que se trata da ciência intuitiva (*scientiam intuitivam*) que é o conhecimento que parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus pare se chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas singulares (esc. P 40 EII). A exposição feita sob os gêneros de conhecimento nos servirá, pois não há um tipo de afeto que não esteja vinculado ao um tipo de conhecimento. (2001, P 94).

CONCLUSÃO

Com efeito, a partir do exposto podemos chegar nas seguintes conclusões, a mente pode ser disposta segundo a ordem comum da natureza que a determina de forma externa ou conforme sua disposição interna do conhecimento claro e distinto da pluralidade simultânea dos corpos e das ideias das coisas singulares. Dessa forma, a saída do campo da ordem comum da natureza ou mesmo da passividade é dada a partir do momento em que a mente do homem é capaz de se rearranjar de uma maneira interna. Para isso é necessário o conhecimento adequado como forma de “superar” e intender as formas interna e externas das condições de ser afetado e afetar, e ainda, da própria constituição do homem na natureza, ou seja, o seu lugar no seio de Deus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AURÉLIO, Diogo Pires. *Imaginação e poder: estudos sobre a filosofia política de Espinosa*. Lisboa: Edições Colibri, 2000.

CHAUI, Marilena. *Contra a servidão voluntária*. Escritos de Marilena Chauí Volume 1, Homero Santiago (Org), São Paulo: Autêntica, 2013.

CHAUI, Marilena. *Espinosa: Uma Filosofia da Liberdade*. Coleção Logos. São Paulo: Moderna, 1995.

CHAUI, Marilena. *Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUI, Marilena. *Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na Ética IV*. Disponível em: <www.revistas.usp.br/discurso/article/download/>. Acesso em: 13 out. 2014.

DELEUZE, Gilles. *Curso sobre Spinoza (Vicennes, 1978-1981)*. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebelo Cardoso Junior e Jefferson Alves de Aquino. Coleção *Argentum Nostrum*. Fortaleza: EDUECE, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: uma Filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. São Paulo: Esculta, 2002.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. *O conceito de Liberdade na Ética de Espinosa*. Revista *Philosophica*. 27. ed. Lisboa: Filosofia da Cultura, 2006.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. *O método geométrico em Descartes e Spinoza*. Coleção *Argentum Nostrum*. Fortaleza: EDUECE, 2011.

SUJEIÇÃO E PODER:

UMA TRAVESSIA ENTRE AFETO, SERVIDÃO E CONHECIMENTO NA ÉTICA DE SPINOZA

HOBBS, Tomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução e nota de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nissa da Silva. Coleção (Os pensadores). 2 ed. São Paulo: Abril Cultura, 1979.

JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente em Espinosa*. São Paulo: Autêntica Editora, 2011.

LÍVIO, Teixeira. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

MUNAR, Miquel Beltrán. *Affectus y Servitudo em la Ethica de Spinoza*. Taula (UIB) Número 9, 1988.

SANTIAGO, Homero. *Entre servidão e liberdade. Cadernos Espinosanos/Estudos Sobre o século XXII São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, Número 26, p. 01-214, JAN-JUN 2012.*

SANTIAGO, Homero. O problema da superstição no espinosismo. In: *Ética e Subjetividade*. Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso, Reginaldo da Costa (Org). Fortaleza: EDUECE, 2011. p. 107-139. (Coleção *Argentum Nostrum*).

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução bilíngue latim-português de Tomaz Tadeu. 3. ed. São Paulo: Autêntica, 2010.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Traduções de Joaquim de Carvalho [et al.] Coleção os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SPINOZA, Benedictus de. *Spinoza Obras completas I*. Tradução de J. Guinsburg, N. Cunha, Organização R. Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. *Spinoza Obras completas II*. Tradução de J. Guinsburg, N. Cunha, Organização R. Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. *Tratado da reforma do inteligência*, Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Nacional, 1966.

SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Político*, Tradução de Manuel de Castro [et al.]. Coleção os pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Teológico Político*. Tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

A INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU (UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)*

HOMERO SANTIAGO¹



I. INTRODUÇÃO

Uma imagem vale mil palavras. Assim é com a ilustração abaixo. Três grandes fogueiras. Duas já queimam e se prepara a terceira, à esquerda, enquanto uma pessoa é presa ao tronco. Pode-se inferir que mais um corpo logo será entregue às chamas. Em primeiro plano, uma espécie de cortejo: alguns homens de batina portam crucifixos; outros, de mãos atadas e chapéus alongados, aguardam a vez de serem conduzidos ao suplício. Na praça pulula gente; o espetáculo é concorrido. Vista de hoje, a cena é chocante; no entanto, o que o artista retratou para a posteridade era um verdadeiro acontecimento que por séculos marcou a vida de dois países, Portugal e Espanha: o chamado *auto-de-fé* ou *auto-da-fé*. O primeiro ocorreu em 1481, na Espanha; o último, no mesmo país, em 1826.

* Ver Nota na página 212.

¹ Professor do Departamento de Filosofia da USP.



Os autos-de-fé se realizavam frequentemente em cidades importantes e assumiam grandes proporções. Prisioneiros da Igreja eram perdoados, alguns queimados, outros recebiam penas mais brandas; a população em peso acompanhava a cerimônia; quando os reis não compareciam pessoalmente, enviavam representantes. A organização do evento estava a cargo do tribunal da Igreja católica conhecido como Inquisição ou Santo Ofício, que por séculos prendeu e condenou em nome da fé católica. Em muitas épocas e um pouco por toda parte, sempre houve perseguição religiosa; um capítulo bem particular dessa longa história, aquele que vai aqui nos interessar de perto, é o da atuação dos tribunais da Inquisição em Portugal e Espanha, os quais se especializaram em investigar e coibir a prática de uma religião proibida: o judaísmo.

**A INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU
(UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)**

A partir do século I, especialmente depois do ano 70, quando da destruição do Segundo Templo de Jerusalém em decorrência da revolta contra o domínio romano, o povo judeu dispersa-se por várias regiões, particularmente a Europa, num movimento ao qual se deu o nome de Diáspora, que em grego quer dizer “dispersão”. Na época antiga e na Idade Média já existiam judeus na Península Ibérica. Ali, quase sempre foram perseguidos e ameaçados de expulsão; somente em meados do século XV, contudo, assistimos à paulatina formação daquilo que alguns historiadores vão nomear “problema judeu”. Mediante essa fórmula busca-se marcar que, a partir de certo momento, a perseguição já não era fruto apenas de uma disputa entre cristianismo e judaísmo, mas se transformara numa questão que envolvia o Estado e as autoridades, a Igreja e toda a população, em suma um “problema” de primeira ordem para os dois países ibéricos, cuja gravidade advinha do surgimento de um novo grupo social: o dos cristãos-novos, isto é, judeus recém-convertidos ao cristianismo.

Por meio da apresentação, ainda que bastante sumária, das Inquisições espanhola e portuguesa (suas origens, seu funcionamento, seu poder), esperamos que o leitor possa ter ao menos os contornos mais gerais da constituição do assim chamado “problema judeu”, de importantes consequências sociais, econômicas e culturais para os países da Península Ibérica ao envolver um número imenso de pessoas: muita gente teve de fugir de um lado para outro, contra a vontade mudar de religião, duas nações foram fortemente marcadas pelo poder inquisitorial.

II. A INQUISIÇÃO MEDIEVAL

Muito cedo, tão logo aliou-se ao poder temporal, a Igreja católica se preocupou com os não-cristãos e com alegados cristãos que de algum modo se desviassem da ortodoxia. Mesmo assim, através dos séculos, várias ideias consideradas heréticas bem como seguidores de outras religiões que não o catolicismo ousaram opor-se às doutrinas da Igreja. O debate polêmico no campos das ideias foi uma das vias privilegiadas para fazer frente aos heterodoxos e nele se empenharam algumas das melhores cabeças da cristandade. Outras vias de “convencimento” também foram empregadas além daquela das ideias; só tardiamente, porém, a partir do século XIII, a Igreja instalou os primeiros tribunais eclesiásticos especializados na investigação e punição dos considerados hereges. É de 1229 que se costuma datar o nascimento da Inquisição. Até então, cabia aos bispos investigar e punir crimes contra a lei cristã; só naquele ano um tratado assinado na França prevê a criação de um tribunal especial para combater as heresias² que se alastravam no sul do país. Em 1233, o papa Gregório IX oficializa a atividade inquisitorial. A partir daí a instituição organiza-se e dissemina-se pelo norte da França, pela Itália e por outras partes da Europa, investigando, julgando, condenando,

2 O termo “heresia” serve para designar qualquer pensamento que se distancie do que é mais comum, do estabelecido; “herética” é uma doutrina acusada de heresia. A palavra nos chegou a partir do latim *hæresis*: opinião, doutrina, seita; havia ainda um verbo de mesma raiz, *hærerere*, que significava: estar apegado a alguma coisa, estar fixo, aderir, parar, deter-se. Portanto, “herege”, em geral, era aquele que se apegava a uma doutrina ou a uma seita. Na história do cristianismo, “herege” é todo aquele que discorda da posição oficial da Igreja, da chamada “ortodoxia”, ou pratica atos considerados contrários à religião.

A INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU
(UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)

absolvendo. Em 1262, instala-se um tribunal no reino de Aragão, na Península Ibérica, cuja principal tarefa é agir na fronteira com a França. Dados o domínio de governantes católicos na maior parte do continente europeu e a generalizada confusão entre poderes político e religioso, o estabelecimento dos tribunais inquisitoriais goza de amplo apoio temporal.

Genericamente, o conjunto desses tribunais é denominado Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. O verbo latino *inquirere*, como o nosso “inquirir”, significa fazer uma investigação, um inquérito, procurar, descobrir. Assim, o próprio nome da instituição exprime diretamente seus objetivos: um tribunal encarregado de fiscalizar o mundo cristão, investigar, perseguir e castigar os hereges e os mais diversos tipos de “pecadores”: sodomitas, pessoas acusadas de bruxaria ou de pacto com o diabo, etc. No que concerne aos procedimentos, eles já prenunciam os da Inquisição moderna. Suspeitos são presos e submetidos a complicados processos que em geral terminam com a sua condenação. As penas aplicadas são a prisão, inclusive a perpétua, o confisco dos bens, o chicote, a morte na fogueira; por vezes, ainda, os saídos vivos dos processos são obrigados a portar “marcas de infâmia”, sinais que denunciam a condição de condenados.

As principais regras do processo inquisitorial são estabelecidas em 1245, no primeiro concílio de Lião; sete anos depois, em 1252, a tortura é autorizada pelo papa Inocêncio IV como método de investigação. A prática, que terminará por constituir uma das marcas mais persistentes da atividade inquisitorial, merece a atenção, pois o modo de compreender seus efeitos frequentemente determina a interpretação histórica do papel do Santo Ofício e da

veracidade das denúncias investigadas. Quem assistiu ao filme *O nome da rosa* (1986; inspirado no romance homônimo do italiano Umberto Eco) fará ideia do poder da Inquisição na sociedade cristã medieval e do temor despertado pelos inquisidores; em particular, perto do fim do filme, um frade inocente, diante da ameaça de tortura, confessa de imediato tudo o que dele querem ouvir: assassinatos, heresias, bruxarias, pacto com o demônio. Eis o ponto controverso. Até que medida uma pessoa processada e recolhida ao cárcere confessava qualquer coisa quando torturada ou simplesmente posta perante os instrumentos de suplício? A resposta, embora não seja simples, é decisiva para formarmos uma representação do que era a vida dos cristãos-novos e se havia fundamento nas acusações lançadas contra eles.

Seja como for, fato é que através da Idade Média até a aurora dos tempos modernos a Inquisição foi atuante e temida em quase todo o continente europeu, pontuando sua trajetória, inclusive, com condenações que se tornaram famosas, como as da francesa Joana d'Arc e as dos italianos Giordano Bruno e Galileu Galilei.³

3 A heroína francesa Joana d'Arc (1412-1431) ganhou fama lutando contra os ingleses que ocupavam seu país; muitos a creram dotada de poderes sobrenaturais, devido a sua bravura e por declarar ouvir vozes e ter visões; presa, foi processada por um tribunal religioso e, enfim, levada à fogueira. Em 1920, foi santificada pela Igreja. O filósofo Giordano Bruno (1548-1600) foi preso, condenado e queimado pela Inquisição de Roma em razão de suas ideias, consideradas contrárias a vários dogmas católicos. Galileu Galilei (1564-1632) foi matemático e astrônomo e, devido a certas descobertas astronômicas e principalmente por defender que a terra girava em torno do sol, que seria imóvel, foi condenado pela Inquisição romana em 1633; para evitar ser queimado como herege, ele declarou publicamente estar errado.

A INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU
(UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)

Dessa forma, ao fim do século XV e começo do XVI, quando se instalam as Inquisições espanhola e portuguesa, o mundo cristão já conhecia havia tempos os fins e o modo de operar dessa instituição. No entanto, duas novidades iriam determinar a diferença entre os tribunais já existentes e os estabelecidos na Península Ibérica: 1ª) jamais o poder inquisitorial tivera meios de assumir tanta influência na vida social; 2ª) se antes os inquisidores caçavam bruxas, homossexuais e pessoas que de modo geral desobedeciam ao poder eclesiástico, na península o maior objetivo do Santo Ofício será perseguir, prender e castigar cristãos acusados de praticar às escondidas o judaísmo.

III. ATÉ 1492 NA ESPANHA

Como observado atrás, desde a época do Império Romano havia judeus na área em que hoje estão Espanha e Portugal, e muito não demorou para que ocorressem desentendimentos com os cristãos. Já no século IV, um concílio católico proíbe casamentos e demais relações entre cristãos e judeus. Esse primeiro período de perseguições culmina em 613, quando na região que hoje é a Espanha, então sob o domínio dos visigodos e do rei Sisebuto, católico, é ordenada a saída ou conversão de todos os judeus que habitavam o reino.

A situação muda a partir de 711. Nesse ano, mouros muçulmanos adentram a península, pondo fim ao período visigótico e lançando as bases de uma longa ocupação que só termina em definitivo com a queda de Granada em 1492, mesmo ano em que, veremos, os judeus são expulsos da Espanha. Em consequência, ao longo da Idade Média a maior parte da Península Ibérica vive sob três religiões e culturas diferentes: o islamismo, o judaísmo e o cristianismo,

o que propiciou um ambiente de intensas e ricas trocas culturais no qual os judeus ibéricos – os assim chamados *sefarditas* ou *sefaradís*⁴ – tiveram parte ativa. Ao ocidente cristão, serviram de transmissores do saber árabe, ciência, medicina, matemática, além de muito da tradição grega (sobretudo obras aristotélicas) que se havia conservado no mundo muçulmano. Um dos mais destacados nomes civilização hispano-muçulmana foi o do médico e filósofo Moisés Maimônides, judeu cuja obra mais importante (o *Guia dos perplexos*) não por acaso foi redigida em árabe.

Esse quadro especificamente ibérico de multiculturalismo, que apesar da relativa tolerância muçulmana com judeus e cristãos (considerados “adeptos do livro”) não poucas vezes conhece agudas tensões, ajuda a compreender dois elementos fundamentais para a história da Inquisição moderna e o aparecimento dos cristãos-novos: primeiro, um forte enraizamento da religião e da cultura judaicas na Península Ibérica; depois, o fato de a Reconquista, isto é, a expulsão dos muçulmanos, ser conduzida sob a égide do catolicismo.

4 Designação até hoje corrente de uma das duas grandes tradições do judaísmo na Europa: “O termo *Ashkenáz* designava, no hebraico da Idade Média, o território atualmente conhecido como Alemanha, no qual pequenos grupos de judeus passaram a residir desde os tempos do Império Romano. Por volta do século XII, era esta a maior comunidade judaica do mundo de então. Expulsos do país no século XIII, espalharam-se pela Europa, conservando a sua língua – o alemão medieval. Desse idioma derivou a língua ídiche, e esses judeus passaram a se reconhecer pelo termo *ashquenazitas*. O termo *Sefarád* designa em hebraico a Espanha, inclusive atualmente, e *sefarditas* são, portanto, os judeus descendentes da grande comunidade judaica espanhola (à época, a maior comunidade judaica do mundo), expulsos daquele país em 1492. Conservaram como tradição o idioma que dali traziam, e que eles denominaram ladino (espanhol medieval).” (Nota do rabino Marcos Edery a sua tradução da *Toráh, Gênese*, Rio de Janeiro, Exodus, 2013, p. 38)

A POSIÇÃO DO JUDEU NO SÉCULO XIV E O ANTISSEMITISMO

No século XIV era comum encontrar nas grandes cidade espanholas *judeus públicos*, ou seja, que abertamente professavam o judaísmo. Se evidentemente não podemos apenas seguir o senso comum da época e dizer que os judeus controlavam as riquezas da terra, por outro lado não era nada desprezível a sua posição social.

Além de se dedicarem às ciências e outras atividades intelectuais, vários deles ocupam lugar privilegiado nos reinos cristãos espanhóis como credores – nobres, cidades e até reis recorriam aos seus préstimos financeiros. Dado que leis cristãs complicavam a posse de terras pelos judeus e muitas vezes eles eram proibidos de integrar-se às corporações de artesãos responsáveis pela indústria da época, não lhes restava senão o comércio. A proeminência em tal atividade lhes era ainda favorecida pela interdição da cobrança de juros mais elevados, a chamada “usura”, que durante a Idade Média pesa sobre os católicos; com base na leitura cristã de algumas passagens da Bíblia, por muito tempo os usurários foram considerados pecadores.⁵ Ora, estando livres das proibições católicas e ao mesmo tempo impedidos de exercer outras atividades, consideradas mais nobres, os judeus podem dedicar-se inteiramente ao comércio e às finanças.

5 Por exemplo, Deuteronômio, 23, 20: “Não emprestes ao teu irmão com juros, quer se trate de empréstimo de dinheiro, quer de víveres ou de qualquer outra coisa sobre a qual é costume exigir um juro. Poderás fazer um empréstimo com juros ao estrangeiro; contudo, emprestarás sem juros ao teu irmão, para que Iahweh teu Deus abençoe todo empreendimento da tua mão na terra em que está entrando, a fim de tomares posse dela.” (*Bíblia de Jerusalém*).

Como o cristianismo era a religião dominante na sociedade espanhola, o seguidor do judaísmo inevitavelmente encontrava-se na condição de indivíduo diferente. E por isso não admira que à época, como às vezes ainda hoje ocorre, ora ou outra, diante de um problema maior, punha-se em movimento uma inclinação quase incontrolável a culpar aquele que difere da maioria da população e perseguiu-lo, sem que para isso fossem ou sejam necessárias razões muitas precisas. Acrescenta-se que, em meio a uma população cristã em sua maior parte miserável, alguns judeus ostentavam riquezas e ocupavam lugares destacados na sociedade. Era assim que uma crise política, social ou econômica, um orador mais inflamado ou qualquer outro fator ocasional podia despertar a ira popular contra os judeus. E não poucas vezes o sentimento de ódio contra homens de uma religião diversa da predominante manifestou-se de forma violenta, sob o amparo do disseminado preconceito que aos judeus associava magia negra, rituais satânicos e todo tipo de má sorte, tragédias ou crimes hediondos; por exemplo, não era raro serem acusados de sequestrar crianças para sacrificá-las ao diabo, assassinar cristãos e, por sua própria condição de judeus, atrair a ira Deus (o Deus católico, naturalmente) contra o reino, como merecido castigo por acolher pecadores em seu seio.

MATANÇAS, LEIS DE SANGUE E O SURGIMENTO DO CRISTÃO-NOVO

Não pretendemos expor em detalhes as origens e formas do antissemitismo espanhol; porém o clima generalizado de hostilidade e suas radicalizações não deve ser perdido de vista para entendermos o estabelecimento

A INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU
(UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)

do tribunal inquisitorial. Com efeito, ao longo dos séculos XIV e XV, o medo paira quase incessantemente sobre as “judiarias” – designação dada aos bairros ou guetos judeus – de várias cidades dos territórios de Aragão e Castela. Em particular, para nós é capital o ano de 1391, pois aí se pode datar o início do processo que culminará no implantação da Inquisição.

Em 6 de junho de 1391, a população de Sevilha ataca a judiaria local e mata, segundo cronistas da época, mais de 4.000 judeus; outros tantos se convertem. Em julho e agosto do mesmo ano, judiarias são destruídas em Valência e na Catalunha; muitos judeus são assassinados, alguns fogem, outros ainda aceitam a conversão ao cristianismo como forma de serem poupados. Daí por diante intensificam-se as matanças e as conversões forçadas. No século XV, até a criação da Inquisição, destacam-se pela violência os conflitos de 1449 e 1467, em Toledo, e de 1474, em localidades do reino de Castela.

Assim como não havia razões precisas para o antissemitismo, impossível é encontrar motivos exatos para que uma cidade se pusesse a exterminar judeus; bastava uma incitação qualquer, um boato ou coisa do gênero. Isso nos indica um aspecto importante dessas matanças: não são organizadas ou promovidas pela Igreja, ainda que geralmente chefiadas ou desencadeadas por membros da instituição; quer dizer, apesar da atuação de padres e líderes religiosos, não havia uma política deliberada e planejada de perseguição e extermínio. Desse modo, é compreensível, primeiro, que o papado tenha vez por outra intervindo em favor dos judeus, criticando as mortes e as conversões forçadas; em segundo lugar, que muitos dos responsáveis pela incitação do povo ao crime

tenham sido processados e condenados pelas autoridades eclesiásticas e políticas.

Junto às matanças, ao longo do século XV vários teólogos e homens de destaque na hierarquia social começam a defender a promulgação de leis que estabeleçam a vida em separado dos judeus. De modo geral, as leis desse gênero ganharam a designação “leis de sangue”. Em janeiro de 1412, na cidade de Ayllón, região de Castela e Leão, são promulgadas regras que interdita aos homens judeus o contato com mulheres cristãs, o uso de certos títulos, o exercício de algumas profissões. É o ponto de partida na legislação de sangue.

Por trás dessas leis, está a influência de uma ideia bem presente na sociedade ibérica e que se aguçará com a ação das Inquisições espanhola e portuguesa: o judeu seria inferior ao cristão não só pelo credo como pelo próprio sangue, um ser humano impuro. De pouco em pouco se vai dando tintura racial a uma questão que de início era fundamentalmente religiosa. Isso torna-se patente, por exemplo, se lembrarmos o que se contava de Tomás Torquemada, o mais célebre dentre os inquisidores ibéricos, atuante na segunda metade do século XV: diziam que possuía um cachorro que farejava e atacava judeus. Por esta lenda, percebemos que o judaísmo já não era encarado simplesmente como religião, mas uma espécie de raça, uma herança presente no próprio corpo e que podia até ser detectada, se não pelos nossos, ao menos pelos aguçados sentidos caninos. É o mesmo pressuposto que mais tarde encontraremos em Portugal, desencadeando através dos séculos XVI e XVII uma verdadeira política de “limpeza de sangue” cujo fim pretendido é expurgar do seio da comunidade cristã o contaminado sangue judeu.

**A INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU
(UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)**

A principal consequência da série de matanças e das leis discriminatórias é o surgimento da figura do *cristão-novo*, fórmula pela qual a partir de certo momento se passa a denominar todo aquele que, nascido no judaísmo, converte-se à religião cristã, voluntariamente ou não; por sinônimos de cristão-novo também se utilizarão os termos *converso* e *marrano*. O paulatino aparecimento dessa categoria interna à sociedade hispânica – aquele que vai do judaísmo nato ao cristianismo assumido – logo revela todos os contornos de um agudo problema social. Evidente que o simples batismo jamais seria capaz de mudar o sangue de uma pessoa, e como religião e raça, conforme vimos, misturavam-se, aos poucos se torna impossível distinguir precisamente o que seria um judeu e um cristão “genuínos”. E por isso não tardou para que os cristãos-novos fossem confundidos com judeus e, pior, acusados de ainda praticarem rituais de sua antiga religião. Todos eles carregariam consigo, no próprio sangue, a marca da antiga religião; o mesmo sangue que haviam herdado de pais e avós e que transmitiriam a filhos e netos.

A EXPULSÃO GERAL

Uma pergunta pode surgir: se já existiam perseguição, leis discriminatórias e conversão de inúmeros judeus, por que estabelecer um tribunal inquisitorial? Uma resposta precisa é muito difícil. Não obstante, algumas razões podem ser mencionadas, desde que se tenha em conta que não são definitivas e que precisam ser avaliadas à luz da história espanhola da época.

Em 1474, Isabel sobe ao trono de Castela e cinco anos depois seu marido, Fernando, assume o trono do reino de Aragão. Assim, por meio de um convenientíssimo

casamento, as “duas Espanhas” unem-se sob um único poder, o dos assim consagrados “reis católicos”. Esse particular modo de designar os governantes, por sua confissão religiosa, torna patente as pretensões de instauração da Espanha moderna como nação e sua autorrepresentação: um reino integralmente católico. A preocupação maior do poder monárquico é fortalecer a unidade do novo país; para tal parece-lhes imprescindível tanto expulsar os muçulmanos que ainda resistem em pontos isolados da península quanto imprimir unidade cultural e religiosa ao novo reino. Até então, como já visto, ali se vivera sob três culturas distintas, sendo o maior território multiétnico e multirreligioso do Ocidente cristão. Ora, para tornar-se um reino forte e unido, ao ver dos governantes não havia outro caminho que suprimir essas profundas distinções internas à sociedade e conduzir todos à uma unidade superior sob a égide da fé católica.

Em vista desse contexto, a fundação do Santo Ofício em 1479 vem muito a calhar. Primeiro, a Inquisição consiste em fundamental instrumento nas mãos dos reis católicos, muito útil a seus planos de governar mais eficazmente pela combinação entre poder civil e religioso. Em segundo lugar, o tribunal deve coibir e substituir as chamadas “justiças populares”, que provocavam matanças e distúrbios incômodos ao poder real. Ao ser estabelecido, o Santo Ofício vem responder, até certo ponto, a um anseio de parte relevante da sociedade espanhola que desejava uma “solução” para o problema judeu; cabe-lhe canalizar esses descontentamentos e, sob controle real, organizar a justiça religiosa. De início, Fernando e Isabel não se mostram inteiramente hostis com relação aos judeus. Em 1481, Fernando até declara que os judeus

A INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU
(UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)

eram, em suas palavras, “nossos vassalos e nossas arcas”, referindo-se ao poder econômico deles de que dependia o reino. Entretanto, seria impossível essa atitude perdurar em face dos pedidos de estabelecimento da Inquisição e, depois, pela década que se seguiu a 1479, de uma “solução total” para o problema.

Da primeira fogueira até a expulsão de todos os judeus, pouco mais de dez anos transcorrem. A brevidade se explica, em parte, pelas pressões e por um dado jurídico específico: tribunal católico, oficialmente a Inquisição só tinha poder sobre aqueles que haviam sido batizados no cristianismo. Sua função era investigar e punir, se fosse o caso, os cristãos-novos que teimassem em manter rituais judaicos, ou seja, *judaizarem*; nada podia fazer, entretanto, contra os judeus não convertidos ao catolicismo.

Finalmente, em 31 de março de 1492, um édito real determina a partida ou conversão de todos os seguidores do judaísmo residentes nas possessões das coroas de Aragão e Castela. O prazo dado é de apenas três meses; em decorrência, milhares se convertem ao cristianismo, ou por conveniência ou por pura falta de opção. Não sabemos ao certo o número de pessoas que atravessou as fronteiras, a maioria refugiando-se em Portugal. Chegou-se a aventar até 400.000 pessoas; hoje, cifras mais verossímeis e modestas ficam entre 50.000 e 100.000. A partir daí, não havia mais judeus públicos na Espanha e por isso 1492 – mesmo ano da chegada de Cristóvão Colombo ao Novo Mundo – é data crucial no drama dos cristãos-novos hispânicos: a partir daí ou se arriscavam em território sob a jurisdição inquisitorial (e sendo oficialmente católicos podiam ser julgados) ou se punham a perambular pela Europa em busca de refúgio.

IV. A INQUISIÇÃO PORTUGUESA

Basta recordar o desenho político da Península Ibérica para compreendermos por que tantos judeus espanhóis, uma vez expulsos, seguiram para Portugal: este reino é um enclave em território espanhol. Mas além da proximidade geográfica, outras razões precisam ser consideradas. Na escolha pelo exílio português pesou também a proximidade cultural e linguística entre os dois países e o fato de até 1492 ter-se mantido em Portugal certa liberalidade relativamente aos adeptos da religião mosaica que fazia tempo desaparecera da Espanha. Repassemos alguns dos momentos decisivos entre a entrada em Portugal dos judeus espanhóis e a definitiva instalação do Santo Ofício no país.

A CHEGADA A PORTUGAL

Desde os distúrbios de 1391 em Aragão e Castela judeus atravessavam a fronteira com Portugal em busca de segurança, fugindo de uma hostilidade mais ou menos oficial na Espanha. Era algo que não se passava em terras lusitanas, onde havia inúmeras judiarias em diversas cidades do país, as maiores estando em Lisboa e Évora. Em fins do século XV, quando da chegada dos judeus espanhóis, a população judaica de Portugal devia corresponder a umas 30.000 pessoas (3% da população total), embora alguns historiadores já tenham levantado a hipótese de um número bem maior.

Desde a Idade Média, os judeus portugueses haviam assegurado um razoável direito à crença. Ao passo que na Espanha, a partir do fim dos século XIV, o antissemitismo alastrou-se fortemente, no reino português os judeus ainda

A INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU
(UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)

puderam por um tempo viver sem padecer perseguições e conversões forçadas. Como visto, isso se explica pelo fato de que na Espanha formou-se um sólido elo entre religião e poder monárquico e o país, reconquistado aos muçulmanos sob o signo da cruz, foi unificado por monarcas intitulados justamente “católicos”. Em Portugal, ao contrário, inexistia a imagem do judeu como obstáculo à unidade pátria. Daí a situação ser bem menos adversa e algumas leis inclusive protegerem os judeus. Isso não nos deve levar, porém, a imaginar que o país fosse lugar de absoluta tranquilidade para os adeptos do judaísmo. Para estes, não havia pátria de todo tolerante; como na Espanha, também no reino português ocorreram vários tumultos, sobretudo em Lisboa, que lhes atingiram diretamente.

É a contragosto de seus conselheiros que o rei português D. João II autoriza, em 1492, a instalação no país de famílias judias provindas da Espanha e permite que outras atravessem o reino rumo ao estrangeiro. Num caso ou noutro, os judeus necessitam de pagar uma taxa e a entrada é restrita a algumas cidades, onde agentes reais cuidam de receber os devidos pagamentos. A instalação definitiva só era facilitada a alguns trabalhadores qualificados que pudessem servir ao reino, tais como ferreiros, armeiros, latoeiros, etc.

A chegada de um novo contingente de judeus, a somar-se ao já existente, não agradou à população cristã. Murmurava-se já contra a “gente da nação” (isto é, o povo judeu) e os acontecimentos de 1492 acarretaram, para usar a expressão do literato e historiador Alexandre Herculano, um “aumento da irritação popular”. Para muitos, era inadmissível que a coroa lusitana acolhesse em seus domínios os exilados espanhóis, mostrando-se

assim mais leniente com os “pecadores” do que a coroa de Castela e Aragão. O descontentamento popular abriu o caminho para que se dessem os primeiros passos rumo à instauração do tribunal inquisitorial português.

D. MANUEL E A CONVERSÃO GERAL

Em fins de 1495, com a morte de D. João II, ascende ao trono D. Manuel. Iniciava-se então o período decisivo da história dos judeus lusitanos; o reinado daquele que prepararia o país para a instalação de um tribunal religioso, fornecendo em abundância ao país o material que as Inquisições ibéricas terão por especialidade: cristãos-novos, judaizantes, marranos, ou como se queira nomear.

De início, o novo monarca acena com medidas favoráveis aos judeus; não demora, contudo, para que sua política tome outro rumo. D. Manuel propõe aos “reis católicos” o casamento com D^a Isabel, primogênita do casal e herdeira da coroa espanhola. Era ela viúva de D. Afonso, filho do antigo monarca português, D. João II, e com o casamento D. Manuel avista a possibilidade de uma junção das duas nações ibéricas sob uma única coroa.

Os espanhóis aceitaram o trato, mas com duas condições: a primeira, uma aliança contra a França; a segunda é aquela que nos interessa de perto. Exige-se de D. Manuel a expulsão de todos os muçulmanos e judeus residentes em Portugal, tanto os que ali haviam se refugiado em 1492 quanto os que antes disso já lá habitavam. O monarca português estava decidido a levar adiante seu intento e, em dezembro de 1496, um édito real determina a conversão ao cristianismo ou o abandono

A INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU
(UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)

do reino de todos os judeus e muçulmanos; o prazo para isso é outubro do ano seguinte.

A lei garantia que todos que optassem pela partida poderiam levar seus bens. Para os que desejam partir, entretanto, a saída não é fácil, criando o governo todo tipo de empecilho. Ainda em dezembro do mesmo ano de 1496, estabelece-se que os judeus podem embarcar apenas em navios cujos comandantes sejam de confiança do rei. Logo em seguida especifica-se que o único porto de onde podem zarpar é o de Lisboa. Na páscoa de 1497, maiores complicações: D. Manuel determina que os filhos menores de quatorze anos sejam retirados aos pais judeus, batizados e entregues a famílias cristãs.

Era cristalina a intenção da coroa: dificultar ao máximo a saída dos judeus e principalmente de seu capital. De fato, os mercadores judeus detinham uma considerável soma de dinheiro e praticavam intensamente o comércio internacional; é necessário recordar que, em 1492, fora permitido o refúgio em Portugal especialmente àqueles que podiam pagar por ele, de modo que não foram os exilados mais pobres os que passaram a residir no reino. Estava longe dos planos de D. Manuel abrir mão da força econômica dos judeus; e em outubro de 1497, enfim, vem a astuciosa conciliação dos intentos do rei português com os da família real espanhola: o batismo e a conversão forçada de todos os judeus de Portugal, especialmente a enorme massa que, em Lisboa, aguarda o embarque imposto pelo édito do próprio rei do ano anterior.

Faltavam ainda quase quarenta anos para que o papado oficialmente autorizasse o funcionamento de uma Inquisição em Portugal, em 1536; mesmo assim, tanto os

judeus exilados, que tinham a experiência da perseguição inquisitorial na Espanha, quanto os judeus portugueses sabiam bem que na Península Ibérica predominantemente cristã os conversos não eram vistos com bons olhos. Daí as garantias que D. Manuel logo trata de oferecer, ainda em 1497, aos que se convertem: por vinte anos proibia-se a investigação relativa à fé, julgamentos por heresia se dariam apenas em tribunais reais e não nos religiosos; não haveria discriminação legal.

Após a conversão forçada, a política real é a de integração dos novos cristãos na vida portuguesa e a supressão de todas as marcas da antiga religião: confiscam-se sinagogas, escolas, bibliotecas; proibem-se os livros judaicos; fica vedada aos cristãos-novos a saída do reino. Toda uma série de medidas visa diluir na sociedade portuguesa cristã o antigo elemento judaico, o homem, a religião e seus símbolos. Não obstante, em 1506, em Lisboa, ocorre um levante de grandes proporções contra os cristãos-novos; casas e bens são destruídos e há inúmeras mortes. Igualmente, com o passar do tempo vão aparecendo novas formas de discriminação: os cristãos-novos ficam proibidos de exercer o ofício de impressor, promulgam-se leis especiais acerca da herança e da venda de bens; passa a ser exigido, principalmente para atribuição de títulos de nobreza, a comprovação de um passado “puro”, isto é, uma ascendência cristã-velha. Paulatinamente, “leis de sangue” foram sendo implantadas em todo o território português.

Os fatos nos mostram que, embora uma solução tivesse sido tentada para o problema judeu, ele não desaparecera; pelo contrário, assume uma forma

A INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU
(UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)

renovada: a intolerância é deslocada dos judeus para os cristãos-novos, designação que abrange tanto os convertidos à força em 1497 quanto os que, mesmo nascidos no cristianismo, descendem de famílias judaicas. A complexidade da questão advém de algo que já ocorrera na Espanha: não há mais a discriminação entre duas religiões (cristianismo e judaísmo), ela se dá no interior de uma só (a cristã); a divisão entre cristão-velho e cristão-novo não é exatamente religiosa mas se refere à descendência, ao sangue, à distinção da linhagem familiar. Como vimos ocorrer na Espanha, também em Portugal a questão religiosa ganha todos os contornos de uma questão racial, ou ao menos um problema assim concebido.

A INSTALAÇÃO DO TRIBUNAL PORTUGUÊS

A política de D. Manuel falhou porque não havia como o convertido ser de todo assimilado à vida cristã portuguesa, já que permaneciam sob a mácula de ser alguém “diferente” e, por extensão, inferior e indigno.

Em 1521, morre D. Manuel e seu sucessor, D. João III, persiste com os intentos de integrar os recém-convertidos. Em 1522, confirma por mais dezesseis anos a lei de 1497 que impedia investigações sobre a fé dos cristãos-novos e também abrandava proibições relativas à venda de bens e à saída do reino. O problema, contudo, crescia. Sobretudo pelos reiterados pedidos para que se estabeleça no reino de Portugal uma Inquisição nos moldes da espanhola, os quais são reforçados por denúncias acerca do pouco zelo religioso de alguns cristãos-novos. Estes, diz-se, apesar da aparência cristã

seguem fiéis à antiga religião: não mandam rezar missas pelas almas dos parentes, guardam os sábados e as datas judaicas, jamais pedem extrema-unção.

Como ocorrera na Espanha, o judaísmo torna-se uma das mais graves acusações no interior da sociedade portuguesa. Dirige-se ao judeu, ou melhor, ao ex-judeu convertido ao cristianismo, a ira contra aquele que, presumia o senso comum, controla o dinheiro do reino, pratica a agiotagem, enriquece sem trabalhar.⁶ Realmente muitos cristãos-novos eram mercadores, financiaram as descobertas portuguesas e ganhavam dinheiro com atividades “burguesas” em geral desprezadas pela nobreza ligada à terra e aos privilégios do reino; entretanto, a junção entre dinheiro e judeu deve ser compreendida sobretudo no campo das representações e dos preconceitos. O judeu ou cristão-novo fazia as vezes, antes de tudo, de bode expiatório para todas os problemas e desgraças que afligiam o reino, quer os financeiros quer quaisquer outros. Assim, por exemplo, ao terremoto de 1531 que atingiu Lisboa seguem-se estrondosos protestos e perseguições contra os cristãos-novos. O tremor, ventila alguns, teria resultado da ira de Deus contra uma nação que permite em suas terras a permanência de judaizantes ou pessoas de mera

6 Uma precisa expressão desse correntio encontramos em João de Barros, historiador e gramático católico do século XVI: “[Os judeus] possuem a grossura da terra onde vivem mais folgadoamente que os naturais; porque não lavram, nem plantam, nem edificam, nem pelejam, nem aceitam ofício sem engano, e com esta ociosidade corporal neles se acha mando, honra, favor e dinheiro, sem perigo das vidas, sem quebra de suas honras, sem trabalho de membros, somente com um andar miúdo e apressado que ganha os frutos de todos os trabalhos alheios.”

**A INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU
(UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)**

aparência cristã, embora judeus de fé. Na ocasião, até o famoso poeta e comediógrafo português Gil Vicente trata do tema – renegando a vinculação entre o terremoto e os judeus – em carta ao rei D. João III.

Nesse ambiente de discriminação, ira popular e acusações de heresia, transcorrem os trâmites para a instalação do Santo Ofício português.

Provavelmente em 1530 o rei luso inicia em Roma as negociações para que possa criar uma Inquisição. Logo no ano seguinte é publicada uma bula autorizando o tribunal, determinando seu poder e especificando as funções do inquisidor-geral. A instalação definitiva, entretanto, não é tão simples. Por muito tempo, representantes do rei português e dos cristãos-novos brigam em Roma acerca do tema. Em 1533, o papa Clemente VI suspende a Inquisição portuguesa e determina que todas as acusações de judaísmo sejam julgadas em Roma; além do mais, condena a conversão forçada de 1497. As discussões prosseguem e, em 1536, em bula datada de 23 de maio, o papa Paulo III por fim autoriza uma Inquisição em Portugal, mas não inteiramente submetida ao rei. Determina-se que por três anos o tribunal observe as normas do processo civil, que por dez anos não haja confisco de bens para os crimes de judaísmo e que os cristãos-novos processados tenham o direito de conhecer os nomes das testemunhas de acusação. No mesmo ano de 1536, começa a funcionar o Santo Ofício português e uma lista de ações e opiniões consideradas heréticas ou suspeitas é amplamente divulgada. Um período de perdão de 30 dias é prometido aos que confessarem suas faltas anteriores ou denunciarem os crimes de que tenham conhecimento; depois disso, o tribunal passaria a agir.

O COMEÇO DO FUNCIONAMENTO DA INQUISIÇÃO EM PORTUGAL

A princípio sob o comando do Frei Diogo da Silva, um moderado, a Inquisição portuguesa privilegia, ao invés do medo e da força, a penitência, a retratação pública dos erros e a reconciliação. Os planos do rei D. João III, no entanto, não eram bem esses. Fracassadas as tentativas de integração social dos cristãos-novos, interessava-lhe uma instituição poderosa que, posta ao seu lado, dirigida por alguém de sua confiança, estivesse inteiramente aberta a sua influência.

Nesse meio tempo, acontecimentos em Lisboa mudam os rumos da política inquisitorial. Em 1539, aparecem afixados em algumas igrejas da cidade cartazes a alardear a falsidade da religião cristã e anunciar para logo a vinda do messias prometido no Antigo Testamento. O alvoroço não se faz esperar. Após algumas investigações, acusa-se o cristão-novo Manuel da Costa; após confessar o ato, ele é condenado e por fim queimado como herege. Historiadores contemporâneos, porém, duvidam da conclusão do processo de Manuel da Costa e de sua confissão, arrancada sob tortura; os cartazes constituiriam uma peça dos inimigos dos cristãos-novos e serviriam para atizar a ira popular contra esses. Seja como for, importa que logo depois do ocorrido, sob pressão, o inquisidor-geral Diogo da Silva pede para ser substituído e efetivamente o é. Para o cargo, D. João indica o próprio irmão, o infante D. Henrique, que à época contava 27 anos e era arcebispo da cidade de Braga.

O primeiro tribunal português estava sediado em Évora, mas já em 1539 o novo inquisidor-geral requisita a instalação da Inquisição lisboeta e, em 20 de setembro

A INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU
(UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)

de 1540, realiza-se em Lisboa o primeiro auto-de-fé de Portugal, assistido pelo rei, pelas altas autoridades eclesiásticas e pela nobreza. Por anos a fio, dessa data até fins do século XVIII, o espetáculo se repetirá. Pouco depois, prossegue a multiplicação dos tribunais com a instalação dos de Coimbra e do Porto. A escalada do Santo Ofício lusitano alcança finalmente a Ásia, em março de 1560, com a criação da Inquisição de Goa, capital dos estados portugueses naquele continente.

Nesse meio tempo, contudo, a Inquisição lusitana se vê confrontada pelo papa, que em 1544 suspende o funcionamento do tribunal e exige o fim do confisco de bens e a revelação dos nomes dos denunciadores de cada processo. Novas negociações entre a coroa portuguesa e o papado arrastam-se até 1547, quando outra bula do papa Paulo III, graças aos esforços dos que em Roma defendiam os interesses dos cristãos-novos, estipula as bases do funcionamento da Inquisição moderna e proíbe o confisco e a denúncia secreta. Dez anos depois, retornaria a denúncia secreta, mas não o confisco; este continua proibido por mais uma década por ordem da rainha D^a Catarina, que em troca recebe uma oferta em dinheiro da parte de cristãos-novos.

Com isso o caminho estava todo aberto ao funcionamento da Inquisição portuguesa. O asilo que o país concedera aos refugiados espanhóis e a conversão geral imposta em 1497 fornecera de sobra ao reino o que constituía o insumo principal da máquina inquisitorial: cristãos-novos suspeitos de judaizarem, ou seja, manterem-se secretamente fiéis à antiga religião. O tribunal português ajuntou-se então ao espanhol, ativo desde 1479, e passou a funcionar a todo o vapor.

V. O FUNCIONAMENTO DA INQUISIÇÃO

Basicamente, a Inquisição consistia num tribunal de julgamento de crimes relativos à fé e tinha jurisdição sobre todos os católicos, quer os que o eram por batismo, quer os que a essa fé tinham se convertido ou tinham sido convertidos. Como todo tribunal minimamente digno do nome, suas ações não podiam ser aleatórias. Após uma acusação qualquer, era necessário investigar, recolher provas, reunir testemunhas e, só depois, se fosse o caso, condenar e aplicar ou recomendar uma pena. Tais procedimentos garantiriam a imparcialidade do tribunal e a legitimidade das sentenças. A fim de regular o funcionamento da Inquisição havia regulamentos e manuais a indicar de que modo os inquisidores deviam agir em cada situação. Apesar das idas e vindas – por exemplo, ora proíbe-se o anonimato do denunciante, ora é liberado; autoriza-se o confisco, em seguida é vetado – as Inquisições ibéricas possuíam alguns procedimentos comuns que, por isso mesmo, podem ser apresentados juntos.

Os CRIMES E AS DENÚNCIAS

Para a instalação de um processo era necessária uma denúncia, e qualquer um podia fazê-la; em certo momento chegou-se a aceitar denúncias até dos considerados “desclassificados”, como prostitutas e escravos, por exemplo. Para o recebimento das denúncias, uma vasta rede se montara. De tempos em tempos, “visitadores” iam às comunidades, apresentam uma lista de crimes catalogados e convocam o povo a denunciar o que quer que fosse de seu conhecimento ou então comunicar suas

**A INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU
(UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)**

suspeitas. Os crimes dividem-se em duas categorias: os relativos à fé (judaísmo, protestantismo, etc.) e os relativos aos costumes (homossexualismo, bigamia, etc.). O dado peculiar é o modo como se identifica cada um dos crimes, mediante uma espécie de sintomatologia de cada “pecado” a determinar o que seria, ou deveria ser, um judeu ou um herege, por exemplo. Muitas coisas podiam ser consideradas criminosas ou suspeitas, e o comportamento exterior do indivíduo, contas feitas, era a única forma de pretensamente medir a sua fé interior. Exemplos de signos pecaminosos: pouca assiduidade às missas, a blasfêmia, o descanso no sábado e o trabalho aos domingos e dias santos, a recusa de comer carne de porco, comentários e intercâmbios de informações sobre as novas ideias que corriam a Europa e os questionamentos à autoridade pontifícia (em particular as ideias reformistas de Martinho Lutero e João Calvino, no século XVI). Ser “suspeito” era encaixar-se num dos estereótipos do que seria um judeu, um herege ou um cristão-novo vacilante na religião recém-abraçada.

As denúncias podiam ser feitas diretamente aos tribunais ou aos chamados *familiares* do Santo Ofício. Entender o papel destes é um passo importante para compreendermos como pôde a Inquisição tornar-se os olhos e ouvidos da sociedade em que se inseria. Eram pessoas de comprovada ascendência cristã, isentas de qualquer suspeita de heresia e cuja função era prestar todo tipo de auxílio às ações inquisitoriais. No reino português e nas colônias, inclusive o Brasil, espalhava-se um sem número de familiares. Num tempo em que a Inquisição vasculhava e controlava toda a vida social (segundo um historiador contemporâneo os arquivos inquisitoriais

constituem a “mais completa documentação sobre todos os aspectos da vida portuguesa”) e tinha tanto ou mais poder que o Estado, ser familiar significava garantia de privilégios e prestígio, na medida em que constituía uma espécie de certidão de pureza de sangue e solidez da fé católica.

OS PROCESSOS

Feita uma denúncia contra alguém (quer o testemunho de um crime consumado, quer uma mera suspeita), de imediato o acusado é preso, tem seus pertences confiscados para eventualmente servirem de provas e sua casa é trancada; instaura-se um processo e começam as investigações, que podem arrastar-se por anos.

Levado ao cárcere e mantido incomunicável, o suspeito é sistematicamente interrogado. Primeiro, inquire-se sobre sua família, se tem parentes que já passaram pelo Santo Ofício, se descende de judeus ou cristãos-novos, seus estudos. Em seguida, cobra-se do réu o reconhecimento dos crimes de que é acusado e as circunstâncias: lugar, dia, cúmplices. Um importante detalhe é que o interrogado em geral não sabe o nome de quem o acusara nem do que é acusado; no entanto, para ser aceito seu arrependimento e então absolvido, ele precisa confessar tudo que os inquisidores desejam saber a partir de suas suposições.

Nessas condições, podemos imaginar o horripilante teatro que se armava. Culpado ou inocente, ao réu só duas alternativas: negar ou confessar. Nenhuma era simples. Para confessar e satisfazer o tribunal ele deve relatar uma série imensa de nomes, datas e locais, e ainda contar com a boa vontade dos juízes, que podem acreditar ou não na

A INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU
(UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)

sinceridade da confissão. Para negar, e alegar inocência, a mesma dificuldade: os juízes podem desconfiar de sua sinceridade e, algo corriqueiro, submetê-lo à tortura. Era muito comum que réus desesperados, durante as sessões de tortura, confessassem qualquer coisa, aceitassem toda culpa que lhes fosse imputada. Entretanto, as confissões só eram aceitas se seus detalhes coincidissem com os crimes denunciados; por isso, ansiosos por aparentarem sinceridade e arrependimento, os réus são levados a citar inúmeros nomes e crimes possíveis, na esperança de que, entre esses, estejam os realmente denunciados, podendo apresentar-se assim como bom penitente.

Eis por que a Inquisição ibérica foi qualificada pelo historiador português António José Saraiva como “fábrica de judeus e hereges”. Pela lógica dos processos, uma vez enfiado em suas malhas, ao réu a absolvição é quase impossível. Ele precisa confessar algo e, desesperado, confessa o que pode e o que não pode, cita outros tantos nomes que logo serão também presos, interrogados, e naturalmente citarão outros nomes que... Dá-se uma verdadeira multiplicação das suspeitas e cada processo gera vários outros. Preso, interrogado com frequência, submetido ocasionalmente a terríveis suplícios, qualquer confissão fantasiosa pode vir à cabeça de um acusado, desde que isso signifique uma esperança de libertação.

As prisões

Ao longo do processo, o réu ficava detido nos cárceres inquisitoriais e não mantinha quase nenhum contato com o mundo exterior; tinha direito

a um advogado de defesa, mas geralmente nem com este advogado lhe era permitido falar a sós. As celas, segundo relatos, eram escuras, frias, às vezes subterrâneas; nelas, o prisioneiro podia ser submetido à observação constante por meio de orifícios nas paredes e no teto, além de ficar continuamente sob a vigilância dos companheiros de cárcere, sempre incentivados a denunciar o que quer que parecesse suspeito e convencidos de que isso poderia contar a favor de si em seus próprios processos.

Assim, por meses, e ainda por cima padecendo terríveis sessões de tortura. Por isso não chega a espantar o elevado número de registros de morte (por doenças e por suicídio) e enlouquecimento nas celas inquisitoriais.

A TORTURA

Quando o réu nada confessava ou então os seus relatos não pareciam aos inquisidores suficientemente sinceros, ele podia ser submetido à tortura. Antes disso, era apresentado aos instrumentos para que, apavorado, talvez confessasse algo. Insistindo em dizer-se inocente, era examinado por um médico que avaliava o quanto poderia suportar; finalmente, assinava uma carta inocentando os inquisidores por qualquer coisa que pudesse acontecer-lhe durante o tormento.

Em Portugal, eram usados principalmente dois tipos de instrumentos de tortura: o potro e a polé. No primeiro, o réu é amarrado e, conforme as cordas que lhe prendem são apertadas, suas carnes vão se cortando; na polé, a pessoa é presa, suspensa e solta, sem que chegue a tocar o chão. Uma interessante reconstituição das

A INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU
(UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)

sessões de tortura inquisitoriais pode ser vista no filme luso-brasileiro *O judeu* (1995), que narra a história do dramaturgo António José da Silva, preso sob a acusação de judaísmo.⁷ O filme reconstitui em precisão o estado de alguém torturado: a certa altura, ele nem consegue assinar a própria confissão, em decorrência dos suplícios recebidos; estes, por vezes, chegavam a quebrar ossos e aleijar as vítimas.

A fim evitar a exposição pública das marcas do suplício, comumente as torturas eram suspensas quinze dias antes da saída do réu num auto-de-fé.

AS PENAS

As penas aplicadas aos condenados variavam conforme a gravidade do crime e a disposição do réu, aos olhos dos juízes, em arrepender-se dos erros. As penas mais comuns eram o confisco de bens, o açoite público, a prisão, o uso do infamante sambenito, uma espécie de saco ou hábito ornamentado com símbolos da Inquisição que se vestia pela cabeça e cuja função era estigmatizar a pessoa, praticamente apartando-a da convivência social e

7 António José da Silva Coutinho, que recebeu o epíteto “o judeu”, nasceu no Rio de Janeiro, estudou direito na Universidade de Coimbra e foi o mais importante dramaturgo português de seu tempo. Vindo de uma família judaica e tendo sua mãe já passado pela Inquisição, o jovem foi preso em 1726 e, sob tortura, confessou práticas judaizantes. Em 1737, é novamente preso, com a mãe, o irmão, a esposa e uma tia, sob a mesma acusação; tido como reincidente, em 19 de outubro de 1739 ele morre na fogueira num auto-de-fé. Os autos de seu processo, disponíveis na internet conforme indicado na bibliografia, são de excepcional interesse para se compreender os meandros dos processos inquisitoriais.

deixando-a à mercê de toda sorte de humilhação.⁸ Por um período, prisioneiros foram condenados às galés, onde morriam à míngua.

Em casos extremos, aplicava-se a morte na fogueira. Ela estava reservada àqueles que, considerados culpados, não demonstrassem arrependimento e continuassem negando os crimes, bem como se aplicava aos reincidentes. Para os que à última hora solicitassem perdão, o tribunal geralmente aceitava a reconciliação e poupava o condenado de um sofrimento maior: a pessoa era estrangulada e só depois o corpo era entregue às chamas. Quando o réu morria no cárcere, suicidava-se ou fugia, era queimado “em effigie”, ou seja, faziam de cera ou pano um boneco e o queimavam, insistindo na punição de sua alma e tornando impuros todos os seus descendentes.

VI. A INQUISIÇÃO NA AMÉRICA

Atenta ao que quer que sugerisse heresia, onde quer que fosse, a Inquisição não demoraram em estender suas garras sobre a continente americano, o que foi facilitado pelo fato de ser todo-poderosa justamente em Portugal e Espanha, países que colonizaram a maior parte da América.

NA AMÉRICA ESPANHOLA

Colombo chegou ao Novo Mundo em 1492, e consta que em 1509 já havia representantes da Inquisição espanhola nas colônias. Menos de vinte anos depois, em

8 Ainda hoje os dicionários lusófonos registram as expressões: “fazer do sambenito glória”, “fazer do sambenito gala”, no sentido de gabar-se de algo abjeto, infamante, um malfeito.

A INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU
(UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)

1528, foi realizado no México o primeiro auto-de-fé do continente.

Nas colônias espanholas houve três Inquisições. Em 1570, foi instalado o tribunal peruano; um ano depois, o mexicano; por fim, em Cartagena, região que hoje é a Colômbia, um tribunal entrou em ação em 1610. Inspirados no funcionamento da Inquisição metropolitana, a ação desses tribunais seguiu até o século XVIII.

NO BRASIL

Por bom tempo após a descoberta, o ritmo de exploração das terras brasileiras foi lento. Estas serviam sobretudo de território de degredo de pessoas indesejáveis, condenados e, também, penitenciados por motivos religiosos. Depois da instalação da Inquisição portuguesa, em 1536, para cá também passaram a vir pessoas receosas de acabar nas celas inquisitoriais e que achavam mais seguro tentar a sorte deste lado do Atlântico. Com o progresso da cultura de cana de açúcar e a intensificação da exploração colonial, o Santo Ofício preocupa-se mais e mais com a suposta liberalidade da vida na colônia, sobre a qual já vinha recebendo denúncias.

Desde 1580, o bispo da Bahia recebe o poder de enviar a Lisboa os suspeitos de heresia; mas só em 1591 é designado um visitador da Inquisição, Heitor Furtado de Mendonça, para as colônias africanas e o Brasil. Ele começa pela Bahia e, respeitando o costume, promete 30 dias de perdão para a confissão crimes, acolhe denúncias e manda investigá-las. Em 1593, ele segue para Pernambuco, e ali fez o mesmo. Os crimes deste lado do Equador não diferiam dos da metrópole: feitiçaria, sodomia e, principalmente, prática do judaísmo.

Um novo visitador chega à Bahia em 1618. Daí por diante, a Inquisição portuguesa agiu sem cessar em terras brasileiras até o começo do século XIX. Apesar dos vários pedidos, o país nunca contou com um tribunal específico, como aconteceu na América espanhola, e mesmo em Goa, colônia portuguesa que tinha uma Inquisição própria. Os hereges brasileiros eram enviados à metrópole e lá julgados pela Inquisição lisboeta, à qual as terras brasileiras estavam submetidas.

NOTA *

Este trabalho faz parte de um conjunto de estudos dedicados à compreensão da ruptura espinosana com a comunidade judaica de Amsterdã cujas circunstâncias de redação estão explicadas no pós-escrito de nosso artigo “O filósofo Uriel da Costa”, aparecido no número 16, de 2014, da *Revista Conatus*. Seu propósito é apresentar de maneira bastante sucinta, portanto sem aprofundamentos, confronto de interpretações e ajuizamentos, as Inquisições ibéricas e sua especialização na perseguição a judaizantes ou marranos. O interesse do tema para a compreensão da comunidade judaica amsterdamesa onde nasce Espinosa é evidente: o “problema” judeu como toma forma em Portugal e Espanha terá reflexos imediatos naquela comunidade que em sua maior parte assentou-se à beira do Amstel fugindo dos famigerados autos-de-fé na península. Nossa esperança é que a apresentação seja útil a estudantes que começam a ler Espinosa e se interessam em conhecer um pouco do meio em que o filósofo nasceu e cresceu.

Como indicado no referido pós-escrito, o texto foi composto há um bom tempo para servir de base a um livrinho paradidático sobre a Inquisição moderna –

A INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU
(UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)

tarrafa a que nos atrevemos, convém recordar, graças à generosa e paciente insistência do amigo Joaci Pereira Furtado, ao qual aproveitamos para, após quase duas décadas, agradecer a confiança e o incentivo. Observe-se que o material foi retomado com poucas modificações e correções; em geral, mantivemos uma estruturação linear e esquemática, bem como a despreocupação com referências bibliográficas. Os poucos rodapés devem ser lidos como meras ilustrações, à guisa daquelas caixas explicativas com que os editores costumam achar imprescindível recheiar os textos preparados a um público mais jovem. A bibliografia final, inexistente na primeira versão, foi acrescentada *ad hoc*, apenas em benefício dos que quiserem se aprofundar no assunto e conforme dois critérios de seleção: alguns trabalhos que de antanho nos foram úteis; outros mais recentes com que travamos conhecimento sem porém utilizá-los na elaboração deste texto. Um advertência final quanto ao estilo: reconhecemos propor aqui uma narrativa que, com acerto, pode ser acusada de “sem alma”, “descarnada”, já que nela primam datas, nomes de poderosos e instituições, em detrimento dos efeitos desses elementos sobre a gente comum, especialmente as vítimas da Inquisição e seus dramas (e esta é uma história deveras dramática), assim como os meios que encontraram para fazer frente, diretamente ou indiretamente, ao monstro católico; por isso nos permitimos remeter o leitor a dois outros trabalhos nossos em que esses aspectos são considerados: o já citado “O filósofo Uriel da Costa”, um conjunto de notas em torno do herem de Espinosa aparecido em *Spinoza. Potência, cultura e resistência*, org. de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Carlos Wagner Benevides Gomes, Francisca Juliana Barros Sousa Lima e Henrique Lima da Silva, Fortaleza, EdUECE, 2018.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, João Lúcio. *História dos cristãos-novos portugueses*. Lisboa: Clássica, 1975.

BETHENCOURT, Francisco. *História das inquisições. Portugal, Espanha e Itália: séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BRIGHT, John. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 2003.

EYMERICH, Nicolau. *Manual dos inquisidores*. Com comentários de Francisco Peña. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília: UNB, 1993.

FADUL, Adma (ed.). *Os autos do processo de Vieira na Inquisição, 1660-1680*. São Paulo: Edusp, 2008.

FALBEL, Nachman; GUINSBURG, Jacó (org.). *Os marranos*. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos, 1977.

GRIGULEVITCH, Iossif. *História da Inquisição*. Lisboa: Caminho, 1990.

HADDAD, Gérard. *Maimônides*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

KAMEN, Henry. *La inquisición española*. Madri: Alianza, 1973.

KAPLAN, Yosef. *Do cristianismo ao judaísmo. A história de Isaac Orobio de Castro*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

MARTÍNEZ MILLÁN, José. *La Inquisición española*. Madri: Alianza, 2007.

MAX, Frédéric. *Prisioneiros da inquisição. Relatos de vítimas das inquisições espanhola, portuguesa e romana transcritos e traduzidos com anotações e precedidos por um levantamento histórico*. Porto Alegre: L&PM, 1991.

**A INQUISIÇÃO IBÉRICA E O PROBLEMA JUDEU
(UMA APRESENTAÇÃO SUMÁRIA)**

MENDONÇA, José Lourenço D. de. *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1980.

NOVINSKY, Anita. *A inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

NOVINSKY, Anita. *Inquisição: prisioneiros do Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

SARAIVA, António José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Imprensa Universitária, Editorial Estampa, 1985.

Traslado dos Processos de Inquisição de Lisboa contra António José da Silva. In: *Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, Rio de Janeiro, tomo LIX, 1896; disponível em: <http://porquenaosoucristao.blogspot.com.br/2013/06/processo-inquisitorial-contra-antonio.html> (acesso em 20 de dezembro de 2016).

VAINFAS, Ronaldo (ed.). *Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

VV. AA. *Dicionário do judaísmo português*. Lisboa: Editorial Presença, 2009.

O MAL E A SUPERSTIÇÃO: SPINOZA EM DIÁLOGO COM AGOSTINHO

JOSÉ SOARES DAS CHAGAS ¹

GRACIELLE NASCIMENTO COUTINHO ²



INTRODUÇÃO

Diante do horizonte existencial de todo ser humano segue uma indagação sobre a natureza e a origem do mal: as catástrofes, as epidemias e a morte dentre outros males representam uma imperfeição na ordem das coisas ou são conseqüências da ação do homem, único ser dotado de consciência e liberdade?

A conhecida questão do mal assume um caráter mais complexo se a ela se junta a noção de um princípio primeiro sumamente bom e todo poderoso, como

1 Professor adjunto de Filosofia da UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS (UFT). Doutor pelo Instituto de Artes da UNESP. Mestre em Filosofia pelo CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA (Cmaf) da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (UECE). Bacharel em FILOSOFIA PELA UNIVERSIDADE ESTADUAL VALE DO ACARAÚ (UVA). E bacharel em Teologia pela FACULDADE CATÓLICA DE FORTALEZA (FCF). Participa atualmente do grupo de pesquisa e estudos CALIBÁ (sobre a filosofia de Spinoza) em Palmas-To.

2 Doutora em Filosofia pelo PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA da UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO (UFPE), UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA (UFPB) e UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE (UFRN). Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (UECE). Licenciada e bacharel em Filosofia pela mesma instituição.

concebe o pensamento de Santo Agostinho e no interior do qual se pode indagar o porquê de um ser tão bom e que pode realizar todas as coisas com perfeição permite que aconteçam tantas desgraças. Outra questão que se coloca advém do pensamento spinozano e diz respeito à capacidade dos seres causados, mormente o homem e a mulher, de poderem ser princípio autônomo de sua própria ação; ou, dito de outro modo, de se autocausarem sem receber coação de nenhuma realidade externa a si mesmos. Até que ponto é possível dizer que o ser humano é realmente livre sem, concomitantemente, afirmar com isso que a sua liberdade é uma imperfeição advinda do mal ou da impotência quicá do princípio do universo, denominado Deus no universo filosófico-teológico cristão? Com efeito, é a problemática do mal em um contraponto entre Spinoza e Santo Agostinho que objetivamos abordar.

I SANTO AGOSTINHO E O PROBLEMA DO MAL

O *inquietum cor* agostiniano tão aclamado nas *Confissões* revela uma incompletude (e, por isso, inquietude) do homem face a Deus. Dentro desta questão da inquietação do homem, – que conduziu Agostinho à busca de uma paz que, mais tarde, findaria no encontro de Deus – a problemática do mal ganha certo relevo. O mal que Agostinho observava na vida prática parecia-lhe ter uma causa ulterior.

No maniqueísmo, Agostinho encontra uma primeira abordagem sobre o mal fundada em uma cosmologia e uma ontologia dualistas. Com efeito, o maniqueísmo concebia o cosmo e a natureza humana oriundos de uma dualidade de princípios antagônicos, o Bem e o Mal. Sendo estes princípios ontologicamente existentes

e constituintes de tudo o que existe, toda ação humana, boa ou má, seria, necessariamente, um agir conforme a própria natureza humana igualmente boa e má.

Esta tese bem poderia explicar o dilema interior do roubo das peras que, mais tarde, Santo Agostinho retrata nas *Confissões*³; afinal, as vontades que digladiavam no interior do homem que, ora se deleitava com o prazer do roubo, ora recriminava tal paixão, poderiam se justificar como intrínsecas ao ser humano. Não obstante, esta visão ontológica do mal isentava o homem da responsabilidade de seus atos e, por conseguinte, da liberdade. Ademais, a concepção dualista do princípio de todas as coisas também comportava muitas incoerências⁴. Não obstante, apesar de o maniqueísmo também ter aberto a Santo Agostinho a possibilidade de se pensar o problema da moralidade humana à luz de uma fundamentação divina, esta abordagem era materialista e, conforme o filósofo adentra o universo teórico neoplatônico, esta tese torna-se insustentável. Sobre o equívoco maniqueísta da ideia materialista de Deus escreve Agostinho nas *Confissões*:

Ignorava que Deus é espírito e não tem membros dotados de comprimento e de largura, nem é matéria

3 (*Conf.*, II, 4.).

4 Sobre este assunto, cf. *Conf.* V, 13 e VII, 9. Segundo Juvenal Savian Filho: “[...] a análise do pensamento maniqueu fez Agostinho encontrar deficiências internas que exigiam a superação do próprio Maniqueísmo: ou Deus, na luta eterna, seria afetado pela realidade do mal, e, com isso, ter-se-ia de admitir que Deus poderia ser afetado e mudado por alguma substância (o que não se concilia com a soberania divina), ou não seria afetado e, então, deixaria de haver razão para a luta eterna (cf. *Confissões* VII, 2). A fragilidade sistemática do Maniqueísmo solicitava de Agostinho que superasse tal forma de pensamento” (2003, p. 52).

porque a matéria é menor na sua parte do que no seu todo. Ainda que a matéria fosse infinita, seria menor em alguma das suas partes, limitada por um certo espaço, do que na sua infinitude! Nem se concentra toda inteira em qualquer parte, como o espírito, como Deus (*Conf.* III, 7).

A leitura de Platão e dos neoplatônicos, apesar de não sabermos o que, exatamente, Agostinho teria lido destes filósofos, contribuiu para que ele se desfizesse da concepção dualista e materialista de Deus, oferecida pelo maniqueísmo. Com o contato, sobretudo do neoplatonismo, Agostinho passa a compreender Deus como um princípio incorpóreo, puramente inteligível, embora, por vezes, ainda o pensasse materialmente (cf. *Conf.* VII, 1). Embora Platão e Plotino não se referissem ao Deus judaico ou cristão, nem tampouco, à deidade de Cristo, Agostinho vê nestes filósofos um esboço ou prenúncio do divino que ele conhecera, verdadeiramente, nas *Escrituras*, como escreve em suas *Confissões*, referindo-se, ao que tudo indica, a escritos de Plotino:

Neles li, não com estas mesmas palavras, mas provado com muitos e numerosos argumentos, que “ao princípio era o Verbo e o Verbo existia em Deus e Deus era o Verbo: e este, no princípio existia em Deus. Todas as coisas foram feitas por Ele, e sem Ele nada foi criado. O que foi feito, n’Ele é vida e a vida era a luz dos homens; a luz brilhou nas trevas e as trevas não a compreenderam. [...] Estava neste mundo que foi feito por Ele, e o mundo não o conheceu. – Porém que veio para o que era seu e os seus não o receberam; que a todos os que o receberam lhes deu o poder de fazerem filhos de Deus aos que crescessem em seu nome” – isto não li naqueles livros. Do mesmo modo, li nesse lugar que o Verbo de Deus não nasceu da carne, nem

do sangue, nem da vontade do homem mas de Deus. Porém, que o Verbo se fez homem e habitou entre nós, isso não li eu aí (*Conf.* VII, 9)⁵.

Naquilo em que Platão chamou de Ideia e Plotino denominou Uno, Santo Agostinho vê estreitas relações entre estas categorias e o Deus cristão que começara a

5 Não se sabe de que escritos fala Agostinho, mas muitos autores pensam se tratar de obras de Plotino e Porfírio. Quanto às influências de Plotino recebidas por Agostinho, afirma Étienne Gilson: “Que Agostinho ali as tenha encontrado é um facto incontroverso. Que elas lá não estivessem é um facto dificilmente mais controverso” (GILSON, 2002, p. 47). E Marcos Costa reitera: “Afora as controvérsias se Agostinho leu Plotino ou Porfírio ou ambos, e ainda estes e mais outros, o certo é que o choque que experimentou Agostinho em seu contato com o neoplatonismo foi tão poderoso, que não só o seu espírito foi esclarecido e seu pensamento transformado, senão que, desde então e por toda sua vida, as teorias neoplatônicas estiveram sempre na base de sua própria doutrina” (COSTA, 2002, p. 156). No sistema plotiniano, do *Uno* emana o *Nous*, dele a *Alma do mundo*, desta as almas particulares e, como última instância da unidade que perpassa a todas as hipóstases, tanto mais múltiplo quanto mais distante do *Uno*, o mundo sensível. Com efeito, se tudo que é, o é na medida em que é uno (e não o próprio *Uno*), podemos afirmar que, igualmente, tudo que é, o é porque também é múltiplo, pois o ser só começa com a multiplicidade, que surge como que de uma espécie de desdobramento da unidade – ora, é contemplando o *Uno* e voltando a si mesmo pleno que o *Nous* se põe como *uno-múltiplo* – de modo que, sem a unidade não pode existir o ser (*Nous*) e tampouco a multiplicidade. Entretanto, como é possível Agostinho ter encontrado, no pensamento de Plotino, similitudes do Deus cristão que, em contrapartida, é Criador, Primeiro Princípio e origem de todo ser, justamente porque *é o que é*, porque é o próprio *Ser* do qual tudo que existe somente o é por participação? (cf. MÔNDIN, 2015, p. 355). Dada a identidade entre *Deus* e *Ser* no cristianismo, visto que Deus é a totalidade do ser ou o ser absoluto, não é possível existir outro. No entanto, devido à sua “infinita fecundidade”, Deus gera um outro de Si, não um outro Deus, mas outra *pessoa*. Por esta razão, sobre a interpretação de Agostinho à leitura de Plotino, observa ainda Étienne Gilson: “Eis agora um jovem convertido ao Cristianismo que, pela primeira vez na sua vida, lê as *Enéadas* de Plotino e o que aí encontra imediatamente é o Deus cristão, com todos os seus atributos essenciais. Quem é o Uno se não Deus Pai, a primeira pessoa da Trindade cristã? E quem é o *Nous* ou Intelecto se não a segunda pessoa da trindade cristã, ou seja, o Verbo, tal como aparece no começo do Evangelho de S. João? [...] Em suma, assim que Agostinho leu as *Enéadas*, encontrou aí as três noções essencialmente cristãs de Deus Pai, de Deus Verbo e da criação” (GILSON, 2002, p. 46 e 47).

descobrir, exortado pelos ensinamentos de Ambrósio, pela leitura dos textos paulinos e o seu retorno às *Escrituras*, outrora nada convincentes ao Agostinho retórico e leitor de Cícero. No cristianismo, Deus *creator ex nihilo* concebe tudo o que é porque é *Logos*.

No universo judaico-cristão, o termo *Logos*, *palavra*, *discurso*, *razão*, designa a *Palavra* criadora e reveladora de Deus. Na perspectiva especificamente cristã, Deus é *Logos* enquanto razão ordenadora do mundo, como pensaram os estoicos – que influenciaram notoriamente os primeiros escritos de Santo Agostinho –, é Intelecto Divino ordenador, como concebeu Plotino – resguardadas as devidas particularidades do sistema imanentista plotiniano e do criacionismo cristão –, e é intermédio entre Deus e o mundo, quando assume a filiação de Cristo, o Verbo⁶, Palavra de Deus (Pai)⁷.

6 Conforme Nicola Abbagnano, “[...] o prólogo do Evangelho de S. João, ao lado das funções que Fílon já atribuía ao Logos, acrescenta a determinação propriamente cristã: ‘O Logos fez-se carne e viveu entre nós’ (*Joann.*, I, 14). Em sua elaboração da teologia cristã, os padres da Igreja insistiram nos dois pontos seguintes: 1ª perfeita paridade do Logos-Filho com Deus-Pai; 2ª a participação do gênero humano no Logos, enquanto razão. Justino, p. ex., diz: ‘Apreendemos que Cristo é o primogênito de Deus e que é o Logos, do qual participa todo o gênero humano’ (*Apol. prima*, 46). Contra os gnósticos seguidores de Valentino, para os quais o Logos é o último dos *Eons* [emanações], que, por estar mais próximo do mundo, destina-se a formá-lo, Irineu afirma a igualdade de essência e dignidade entre Deus-pai e o Logos, e entre ambos e o Espírito Santo (*Adv. haeres.*, II, 13, 8). Nesses conceitos deveriam fundamentar-se as formulações dogmáticas do séc. IV, especialmente as decisões do Concílio de Nicéia (325) sobre os dogmas fundamentais do Cristianismo: Trindade e Encarnação” (ABBAGNANO, 1998, p. 630-631).

7 A ambivalência conceitual do termo *Logos* permitiu sua inserção na filosofia pagã antiga e na filosofia cristã. Esse encontro entre o cristianismo e a tradição filosófica na categoria do *Logos* permitiu ao próprio cristianismo instituir-se também como filosofia e *modus vivendi*.

Não obstante, Deus cria. Ele não gera, tal como no sistema plotiniano, do Uno emanam o *Nous* e a *Alma*. Porque cria e a partir do nada, não de si mesmo, Deus é a pura essência e as coisas por Ele criadas, não sendo de sua própria natureza, participam, no entanto, de seu Ser. Mondin explicita que “na criação, o homem recebe [...] de modo ‘particular’, ‘limitado’, ‘imperfeito’, aquela perfeição que no Ser subsistente encontra-se de modo total, ilimitado, perfeito [...]” (MONDIN, 2015, p. 355). Ainda nas *Confissões*, Agostinho reflete acerca da distinção ontológica entre o Ser absoluto e imutável de Deus e a mutabilidade e finitude humana, provenientes de seu ser participado:

Examinei todas as outras coisas que estão abaixo de Vós e vi que nem existem absolutamente, nem totalmente deixam de existir. Por outro lado existem, pois provêm de Vós; por outro não existem, pois não são aquilo que Vós sois. Ora só existe verdadeiramente o que permanece imutável. [...] Vi claramente que todas as coisas que se corrompem são boas: não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper

Segundo Pierre Hadot: “Desde o século II d.C., os escritores cristãos, denominados apologistas porque se esforçaram para apresentar o cristianismo sob uma forma compreensível ao mundo greco-romano, utilizaram a noção de *Lógos* para definir o cristianismo como a filosofia. Os filósofos gregos, dizem eles, até aqui possuíram apenas frações do *Lógos*, isto é, elementos do Discurso verdadeiro e da Razão perfeita, mas os cristãos estão na posse do *Lógos*, isto é, do Discurso verdadeiro e da Razão perfeita encarnada em Jesus Cristo. Se filosofar é viver conforme a Razão, os cristãos são filósofos, já que vivem conforme o *Lógos* divino. Essa transformação do cristianismo em filosofia há de acentuar-se ainda em Alexandria, no século III, com Clemente de Alexandria, para quem o cristianismo, revelação completa do *Lógos*, é a verdadeira filosofia, aquela que “nos ensina a conduzir-nos de modo a nos assemelhar a Deus e a aceitar o plano divino como princípio diretor de toda nossa educação” (HADOT, 2004, p. 335-336).

se não fossem boas. [...] De fato, a corrupção é nociva, e se não diminuísse o bem, não seria nociva. Portanto, ou a corrupção nada prejudica – o que não é aceitável – ou todas as coisas que se corrompem são privadas de *algum bem*. [...] se são privadas de todo o bem, deixarão totalmente de existir. Logo, enquanto existem são boas. Portanto, todas as coisas que existem são boas e aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois se fosse substância seria um bem (*Conf.* VII 11-12).

Ao conceber que o homem recebe seu ser por participação no Ser de Deus, Agostinho compreende que o homem não é como Deus é, mas apenas semelhante a Ele. E aponta que os seres criados, porque finitos e mutáveis, corrompem-se e a corrupção é uma diminuição do ser e perfeição recebidos na criação. Ora, a conversão de Santo Agostinho fê-lo desfazer-se, definitivamente, do dualismo maniqueu.

Na teologia e filosofia cristãs, Deus é o único princípio existente e o *Summum Bonum*, pois, se fosse mal, toda a criação igualmente o seria. Destarte, o mal perde o estatuto ontológico que tinha no maniqueísmo e, portanto, também seu estatuto físico, uma vez que *não sendo*, não radica nos seres. O mal, com efeito, não assume outra definição senão a de corrupção da criatura.

Deus sumamente bom criou o homem partícipe⁸ de seu Ser e, portanto, de sua perfeição e bondade, de

8 Sobre o conceito de ser por participação, no pensamento agostiniano, explicita-nos Étienne Gilson “participar não é ser uma parte daquilo de que se participa, é dever seu ser a recebê-lo de outro ser, e o fato de receber dele é exatamente o que prova que não se é ele” (GILSON, 2001, p. 663). Battista Mondin, por sua vez, ensina que participar do Ser de Deus não significa receber uma parte sua, senão “[...] que o ente possui de modo ‘particular’, ‘limitado’, ‘imperfeito’, aquela perfeição que no Ser subsistente encontra-se de modo total, ilimitado, perfeito [...]” (2015, p. 355).

modo que, o que nos parece mal na criação é reflexo de uma gradação da perfeição existente entre os seres criados. Dito de outra forma, nenhum ser é mau por natureza, apenas há graus maiores e menores de ser e perfeição dentre eles, pois tudo que é bom, é bom por natureza. Sendo Deus sumamente bom, sem mescla alguma de mal, como pensaram os maniqueus, o bem é a essência mesma de toda natureza por Ele criada. Tudo que é só pode ser bom, porém, à semelhança de quem lhe outorgou ser.

A ideia de que o homem é partícipe de Deus implica que o homem é uma perfeição não como Deus o é, mas porque é imagem divina. O mal, pois, é apenas defecção e privação do bem na criatura e, portanto, do seu ser. Justamente porque o que existe é bom e somente o que é bom pode corromper-se, nisto reside a problemática do mal, para o filósofo e teólogo Santo Agostinho. Mas quem a teria privado de ser? Quem a teria corrompido? Santo Agostinho é enfático no *Sobre o Livre arbítrio* ao defender que Deus não é o autor do mal, dado que um Deus mal é uma contradição ontológica.

Se o mal é corrupção não ontológica da natureza, ou seja, não é um atributo desta nem do seu criador, infere-se que o mal é volição da criatura. Mas por que um ser naturalmente bom escolheria privar-se do que é? A resposta encontra-se no livre arbítrio da vontade humana, dom atribuído ao homem na criação. A questão suscita vários questionamentos. O mais significativo é exposto por Evódio no *Sobre o Livre Arbítrio*, obra em que ele questiona Agostinho se não teria sido melhor que Deus não tivesse dotado o homem de um livre arbítrio pelo qual pudesse fazer também o mal (pecar). Não

teria Deus uma corresponsabilidade no mal praticado pelos homens?⁹

De fato, Deus poderia ter dotado o homem de um livre arbítrio pelo qual ele pudesse somente praticar o bem. No entanto, isto equivaleria a um determinismo e a faculdade do livre arbítrio seria obsoleta, desnecessária. A prática do bem (e do mal), sem o livre arbítrio, jamais seria uma escolha, senão uma disponibilidade natural, tal como no maniqueísmo outrora rechaçado. Ademais, o mal não está nem mesmo no próprio livre arbítrio, posto que este também é um bem porque dom divino (cf. *De lib. arb.*, II, 18, 47). Seria incoerente, dado o conceito de natureza (boa enquanto tal) e de Deus como Sumo Bem, que o livre arbítrio fosse um mal. Assim, o livre arbítrio é um bem conferido por Deus ao homem, por meio do qual deve o homem praticar o bem, viver retamente (cf. *De lib. arb.*, II, 18, 47-49), e que o faça por livre escolha. Assim, o mal é defecção moral volitiva humana, advindo do mau uso do livre arbítrio. Como Ressalta Étienne Gilson, uma vontade má é “[...] uma vontade que, enquanto tal é boa, mas à qual falta ser plenamente o que deveria ser; [...] o mal não pode existir fora do bem” (2006a, p. 274).

Disto decorre que, pelos diferentes níveis de bem, ser e perfeição que há nas criaturas, estas perfazem uma reta ordem de bens aos quais se dirige o homem e sua vontade. O mal moral consistiria na preferência de bens inferiores, no amor desregrado às coisas a que o homem

⁹ Assim questiona Evódio: “[...] quanto a esse mesmo livre-arbítrio, o qual estamos convencidos de ter o poder de nos levar ao pecado, pergunto-me se Aquele que nos criou fez bem de no-lo ter dado. Na verdade, parece que não pecaríamos se estivéssemos privados dele, e é para se temer que, nesse caso, Deus mesmo venha a ser considerado o autor de nossas más ações” (*De lib. arb.*, I, 16, 35b).

deveria ter menor apego, em detrimento daqueles bens superiores que deveria amar como bens em si mesmos, conforme expõe Santo Agostinho em *A Cidade de Deus*.

A beleza do corpo, bem criado por Deus, mas temporal, ínfimo e carnal, é mal amado, quando o amor a ele se antepõe ao devido a Deus, bem eterno, interno e sempiterno. Entretanto, assim como o avaro, abandonando a justiça, ama o ouro, o pecado não é do ouro, mas do homem. E assim sucede a toda criatura, pois, sendo boa, pode ser amada bem ou mal. Amada bem, quando observada a ordem; mal quando pervertida (*De civ. Dei*, XV, 22).

II SPINOZA E O MAL COMO SUPERSTIÇÃO

Todo o arcabouço argumentativo para provar a bondade e a onipotência divina como princípio de todas as coisas – e, ao mesmo tempo, para sustentar a tese de que o mal não pode ser imputado a Deus como causa – apoia-se sobre o fundamento da postulação de uma transcendência divina e do homem como bem maior da criação e dotado de livre-arbítrio.

Todas as coisas perfazem, segundo a visão agostiniana do mundo, uma reta ordem de bem os quais o homem deve amar retamente. O mal, dentro desse modo de conceber o mundo, não seria outra coisa senão o mau uso do livre arbítrio pela faculdade da vontade, quando o homem, confundindo a ordem dos seres e deixando-se guiar por suas paixões, privilegia os bens inferiores em detrimento dos superiores.

O modo agostiniano de explicar o mal consiste em dizer que ele não existe como realidade, ser. Mas apenas como defecção. E esta explicação atravessa os séculos e sobrevive mesmo na modernidade, quando a noção de

Deus ou será abandonada como fundamento, ou perderá o seu caráter antropomórfico. A teodiceia¹⁰ cristã debate-se com a visão secularizada de mundo, de modo particular com a filosofia de Benedictus de Spinoza para quem a problemática do mal se reduz ao conhecimento parcial da natureza ou da adequação ou inadequação dos encontros que empreendemos com nosso corpo.

Chamamos atenção de maneira particular para a correspondência que o filósofo de Amsterdã trocou com um calvinista de sua época (e, portanto, com um portador de uma visão agostiniana de mundo) chamada pelo filósofo francês Gilles Deleuze (1925-1995) de *Cartas do Mal*.¹¹ Com isso, pretendemos mostrar como a questão da teodiceia cristã se dissolve em uma abordagem nos quais os termos da equação mundo-Deus se identificam, assumindo a positividade de tudo o que há ou acontece na natureza.

10 O termo *teodiceia* significa, literalmente, “Justiça de Deus”, e foi cunhado pelo filósofo contemporâneo de Spinoza Wilhelm Gottfried Leibniz (1646-1716) para designar o seu tratado sobre a liberdade do homem e a origem do mal: cf. LEIBNIZ, Gottfrid Wilhelm. *Ouvre: collationée sur les meilleurs textes, et précédée d’une introduction*, par Bernard Pautrat. Paris: éditions du Seuil, 1999.

11 O termo “*Cartas do Mal*” é o título do terceiro capítulo de: DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002. Na ordem na qual foram organizadas pelos editores da *Opera postuma*, estas epístolas vão da XVIII a XXIV, sendo que na XXVII Spinoza se exime, com poucas palavras, de continuar travando a discussão com Blijenberg. Representaremos a referência às cartas com a abreviatura “Ep” seguida do numeral correspondente à carta; e seguiremos a tradução de: SPINOZA, Benedictus de. *Epistolae*. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988. Embora o conjunto das cartas sobre a problemática conste de oito correspondências, abordaremos apenas as duas primeiras por causa da brevidade de nosso artigo e também porque nelas já se esboça o todo do problema, uma vez que as objeções que se seguem nas outras epístolas são na verdade objeções que Blijenbergh dissimula sob a aparência de dúvida e amor à verdade.

A troca de missivas dá-se no século XVII. Sendo um filósofo conhecido na Holanda de sua época, Spinoza foi uma referência intelectual relevante e polêmica; o que levou Blijenbergh, teólogo calvinista, a procurá-lo a fim de esclarecer e debater certos problemas acerca do mal no mundo (tema que muito nos interessa aqui). Incomodava o cristão reformado a concepção de um princípio que não só teria criado o mundo, mas que ao mesmo tempo o conservava em seu movimento e existir. Ora, tal premissa equivaleria a dizer que nada escaparia à vontade de Deus nem mesmo o mal ocorrido por meio das ações reputáveis dos ímpios. Esta era a compreensão que ele tinha da obra de Spinoza e que o fez pedir explicações:

[...] Com efeito, vós afirmais repetidas vezes, tanto em os *Princípios* como nos *Pensamentos metafísicos* (seja como opinião pessoal, seja para aclarar a Descartes, cuja filosofia vós ensinais), que criar e conservar são uma e a mesma coisa [...] e que Deus não só criou as substâncias, mas também o movimento nas substâncias; [isso] é [o mesmo que] dizer, que Deus não só mantém as substâncias em seu estado mediante uma criação continuada, senão que conserva também seu movimento e sua tendência (*conatum*). Assim, por exemplo, Deus não somente faz, mediante a sua vontade imediata ou sua operação (como a queira chamá-la) que a alma continue existindo, como também mantém a tendência ou movimento das coisas por essa mesma causa, posto que fora de Deus não existe causa alguma de movimento. De onde se segue que Deus não somente é a causa da substância da alma, ao que chamamos vontade, como vós afirmais a cada passo.¹²

A resposta de Spinoza à problemática levantada por uma visão calvinista do mundo consistirá em uma

12 Ep 18.

reconsideração dos conceitos de “bem” e “mal”, de tal maneira que ficará claro que não há o mal em si mesmo.

Até este ponto tudo bem, porque já dissera Santo Agostinho que, do ponto de vista ontológico, só existe a perfeição e que tudo é senão uma gradação de bens. O problema que deixa Blijenbergh perplexo é o fato desta noção da negação do mal ser levada até o limite da negação do livre-arbítrio.¹³

Nas correspondências sobre o mal (que se estendem da XVIII até a XXIV e que se encerra na XXVII), Spinoza discorrerá mostrando que tudo implica em perfeição e que aquilo a que chamamos mal não é senão uma privação, constatada pela nossa imaginação quando comparamos as coisas entre si; ou então – quando discute o exemplo aventado por Blijenbergh sobre o pecado de Adão –, um mal encontro que nos acarreta não um mal em si mesmo, mas a passagem de uma perfeição maior para uma menor.

Spinoza faz observar que toda sorte de problemas surgidos em torno do mal se deve à maneira antropomórfica com a qual concebemos o princípio primeiro do mundo. Deus recebe uma caracterização humana ao ser concebido com as vicissitudes do querer. A consequência disso é que só impropriamente podemos dizer que transgredimos a vontade de Deus ou subvertemos suas leis eternas; ou seja, o que chamamos de mal é puramente relativo à utilidade que algo tem para o homem e nada tem a ver com a harmonia da natureza como um todo. Enfim,

13 Blijenbergh não cita Santo Agostinho, mas como cristão reformado e culto do século XVI é evidente que, direta ou indiretamente, sofre influência de sua doutrina. O fato de tomarmos aqui o diálogo por meio de cartas de Spinoza com este calvinista deve-se ao fato de procurarmos neste ponto aproximar, à guisa de confronto, duas visões diversas sobre a problemática do mal.

é impossível se fazer algo contra Deus ou que possa incomodá-lo, pois nada foge ao seu poder infinito.

Por minha parte, não posso aceitar que os pecados e o mal sejam algo positivo e muito menos que exista ou suceda algo contra a vontade de Deus. Pelo contrário, não somente digo que os pecados não são algo positivo, mas acrescento inclusive que nós não podemos dizer (a não ser que falemos impropriamente e ao modo humano, como quando se diz que os homens ofendem a Deus) que se peca contra Deus. [...] Ademais, tampouco se pode dizer que a vontade de Adão se oponha à lei e que, portanto, era má, porque era desagradável a Deus. Em primeiro lugar, porque seria pôr uma grande imperfeição em Deus admitir que suceda algo contra sua vontade, ou que deseje algo que não possa conseguir, ou que sua natureza seja determinada de forma que sinta, como as criaturas, simpatia por umas coisas e antipatia por outras. E sobretudo isso estaria em contradição com a natureza da vontade de Deus; pois como ela não é distinta de seu entendimento, é igualmente impossível que aconteça algo contra sua vontade, como contra seu entendimento. Assim seria o mesmo que dizer que aquilo que faz contra sua vontade deverá ser de tal natureza, que repugne também ao seu entendimento, como um quadrado redondo.¹⁴

A *emendatio* (correção, purificação) desta noção de mal como contrária aos desígnios divinos é ponto fulcral no sistema spinozano. E aqui devemos mencionar a obra suma de Spinoza, a *Ethica ordine geometrico demonstrata*,¹⁵ na qual a ideia de uma divindade transcendente e criadora de todas as coisas é considerada como um devaneio do vulgo e dos teólogos, que, por

14 Ep 19 (Tradução livre do autor do artigo).

15 Sobre as edições utilizadas da *Ética*, vide as “Referências bibliográficas”, no final deste artigo.

apetecer e agir aleatoriamente, pensam que Deus também é desse modo.

No apêndice da primeira parte da *Ética*, Spinoza demonstra como estão longe da verdade, e imbuídos de preconceitos, aqueles que acham que na natureza há fins. Para ele, as pessoas assim o pensam por considerarem as coisas tomando como parâmetro a sua própria vontade. Ora, por desejarem se alimentar, por exemplo, acham que as frutas e os animais foram criados para satisfazer a sua saciedade. De igual modo pensam que em tudo há um fim, e como não encontram na própria natureza a razão deste *telos*, atribuem a um ente onipotente e volitivo a causa dos tais. De tal modo que será escusado explicar ao vulgo que a perfeição das coisas consiste em que elas existam como são e que a natureza não existe em função do homem.

Depois de terem se persuadido de que tudo o que ocorre é em função deles, os homens foram levados a julgar que o aspecto mais importante, em qualquer coisa, é aquele que lhes é mais útil, assim como foram levados a ter como superiores aquelas coisas que lhes afetavam mais favoravelmente. Como consequência tiveram de formar certas noções para explicar a natureza das coisas, tais como as de bem, mal, ordenação, confusão, calor, frio, beleza, feiura, etc., e, por se julgarem livres, foi que nasceu noções como louvor e desaprovação, pecado e mérito. [...] Tudo aquilo, pois, que beneficia a saúde e favorece o culto de Deus eles chamaram de bem; o que é contrário a isso chamaram de mal. E como aqueles que não compreendem a natureza das coisas nada afirmam sobre elas, mas apenas as imaginam, confundindo a imaginação com o intelecto, eles creem firmemente que existe uma ordenação nas coisas, ignorando tanto a natureza das coisas quanto a sua própria.¹⁶

16 E1Ap.

Vale aqui demonstrar os equívocos de uma visão antropomórfica de Deus¹⁷. Ora, ao atribuí-lo uma vontade absoluta, acaba-se por incorrer em dois erros. O primeiro, o de trocar a causa pelo efeito; pois, se na natureza as coisas que decorrem do princípio primeiro terão mais realidade à medida que mais imediatamente se aproximam dele, então o “fim” será na verdade um efeito com um grau de perfeição menor. O segundo equívoco consiste em tacitamente conceber em Deus carência,¹⁸ uma vez que ele age em função de uma finalidade. Tanto em uma, como em outra hipótese o vulgo e os teólogos acabam por suprimir a perfeição divina, criando uma fabulação assemelhada com o conhecimento racional, ao qual Spinoza dá o nome de Superstição.

Atentemos para o fato de que o termo *Superstição* é empregado no singular, o que significa que devemos entendê-lo por seu sentido original, cuja tradução poderia ser *estrutura*, ou *sistema*. Dessa forma, o que se seguirá de uma falsa concepção da natureza, não serão apenas credices ou a concepção de um Deus antropomórfico; antes será toda uma estrutura, que torna o mundo inteligível ao homem, ao mesmo tempo que lhe estabelece um certo modelo de vida, pelo qual deve guiar-se, ao preço de seu bem-estar.

A *Superstição* é deveras um sistema que cria toda uma série de deveres, como se fossem estabelecidos por um ordenador supremo cujo poder é benéfico àqueles que

17 Vale notar que se essa visão antropomórfica se refere a Agostinho, não é adequada, pois Deus é princípio imaterial. Só cabe antropomorfismo se se tratasse de um Deus material. Ser pensado como homem “Deus Pai, Filho” etc. não torna essa concepção antropomórfica.

18 Vale dizer que Agostinho defende que Deus não tem necessidade alguma. A criação é ação livre, doação gratuita.

lhe são obedientes, mas maléfico e, sobremaneira terrível àqueles que lhe são subversivos. Assim, para cada coisa ou evento no mundo, se tem uma explicação e para cada ação humana se estabelece uma valoração, segundo a Vontade suprema. O que parece desordem dentro desse mundo oriundo da *transcendência* é, na verdade, a ira e a punição do sumo legislador que procura despertar o temor nos homens e punir aqueles que buscam viver sem (ou contra!) a sua bondosa influência paterna.

A fim de sustentar teoricamente o sistema de Superstição e defendê-lo de qualquer refutação, criou-se uma forma de argumentação *sui generis*, qual seja, o da redução à ignorância. Como tudo na Natureza foi ajustado pela Vontade de Deus a perseguir certo *fim* e, nada passa aos olhos do criador despercebidamente, então se conclui que todos os fenômenos e eventos acontecem por alguma razão a qual desconhecemos. E isso, ao invés de prevenir acerca da carência do entendimento – e da sua incapacidade de inteligir todas as causas, a cada momento, de tudo o que ocorre –, faz, ao contrário, é testificar (pela imaginação) certo mistério existente e ao qual devemos curvar a nossa razão, a nossa vontade e a nossa liberdade.

Nada escapa a este gênero de argumentação, nem mesmo um acontecimento banal como, exemplifica Spinoza, de uma pedra que caiu de um telhado sobre a cabeça de um indivíduo quando simplesmente passava, matando-o. Os vários porquês levantados sobre o trágico concorrerão, ao lado da impossibilidade de se determinar todas as razões (da pedra haver caído exatamente naquele instante), para a conclusão absurda de que a ignorância é conhecimento, porque aponta para a “Vontade de Deus” como a causa de tudo.

Ora, se a Vontade de Deus é precisamente o “asilo da ignorância”, como vai dizer Spinoza, então é incognoscível, podendo apenas ser *interpretada*. Mas quem poderá ser os intérpretes do mistério da sabedoria e da providência, pelas quais tudo foi criado, e pelas quais tudo ocorre? Precisamente na resposta a esta indagação repousa os efeitos mais funestos do sistema supersticioso. Com efeito, uns *engenhos*, por assim dizer, mais espertos, arvoram-se os hermeneutas qualificados; e, aproveitando-se da ingenuidade do vulgo, estabelecem-se como autoridades detentoras de um poder *Teológico-Político*.¹⁹ E os que se opõem a estes supostos representantes de Deus são perseguidos como hereges e ímpios.

E é por isso que quem quer que busque as verdadeiras causas dos milagres e se esforce por compreender as coisas naturais como um sábio, em vez de se deslumbrar como um tolo, é tido, aqui e ali, por herege e ímpio, sendo como tal proclamado por aqueles que o vulgo adora como *intérpretes da natureza e dos deuses*. Pois eles sabem que, uma vez suprimida a ignorância, desaparece também esta estupefação, ou seja, o único meio que eles têm para argumentar e para manter sua *autoridade*²⁰ (grifos nossos).

A *Ética* pensada por Spinoza recusa o sistema de Superstição, como uma visão inadequada da realidade. Porém, a postura assumida perante ela não é a de um intelectualismo estéril, que, ao constatar o caráter imagético de algo, a abomina e dela se afasta totalmente. Pelo contrário, a atitude tomada é a de um matemático ou geômetra, que, diante de seu objeto de

19 Cf. SPINOZA, Baruch. *Tratado Teológico-Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Paidéia).

20 E1A

estudo, não o ridiculariza, nem o lamenta e nem o detesta (cf TP, Cap. I, § 4). O racionalismo²¹ de que aqui se trata é o do tipo “absoluto”, pois mesmo as coisas que parecem absurdas, se existem, é porque possuem uma razão de ser; e, por isso, devem ser investigadas como se tratassem “[...] de linhas, de superfícies ou de volumes” (E3Pref.). Nada há na realidade humana, que se possa atribuir a qualquer imperfeição da natureza, devendo, assim, todas as coisas naturais serem levadas a sério.

Ora, tendo a Superstição uma origem natural, deve ela também ser considerada e conhecida por suas causas e nas suas sutilezas. Daí a tarefa *Ética* fundamental ser a de procurar a felicidade e a liberdade do homem, no conhecimento da natureza constitutiva deste, considerando-o como é, a saber: desejante; ignorante da totalidade das causas; iludido com sua livre-vontade; forjador de falsas noções; e, o mais importante, *egoísta*, no sentido de estar sempre empenhando esforço (*conatus*) para se autopreservar.

Não é imaginando um modelo de um homem (inexistente na Natureza) e estabelecendo um código de conduta moral, que se alcançará a *beatitude* e a *salvação*; em outras palavras, não é exigindo do homem que ele

21 O método racionalista-histórico de Spinoza, não descuida dos tempos e das situações concretas; pelo contrário, interage e progride com ele. “Por isso, é que não existe um racionalismo puro no método de Spinoza. Ele é de outra natureza. Significou sentir e utilizar a razão como meio de chegar ao conhecimento, segundo a evolução do tempo e as circunstâncias existentes. À atitude que teve diante dos conceitos acerca do bem e do mal, da perfeição e da imperfeição [...] poderá acrescentar-se outra que confirma essa face que se espalha através do processo que o filósofo utilizou como método”: NOGUEIRA, Alcântara. *O método racionalista-histórico em Spinoza*. São Paulo: Mestre Jou, 1976, p. 166.

abandone a natureza e busque algo inexistente nela, que ele vai se tornar perfeito. É o inverso. Sendo a Natureza perfeita, e sendo o homem parte constitutiva dela, será no conhecimento das causas necessárias, que o homem poderá se potencializar, deixando de lamentar-se por imaginar a Natureza “à sua imagem e semelhança”, como uma criança que *deseja*, que tudo esteja de acordo com os seus caprichos e, por isso, chama de mal o que não está segundo o seu gosto.

E, exatamente porque todas as coisas possuem uma causa natural, é que Spinoza não fica apenas em uma crítica estéril e discorrendo acerca de um modelo de conduta inexistente, mas assume os preconceitos e os coloca diante do “tribunal da razão”, procurando não apenas suprimi-los, mas corrigi-los (*Emendare*). Assim, a questão fundamental da teodiceia Spinoza (se é que ainda podemos assim chamar!) é a de saber como podemos nos tornar mais perfeitos ou mais potentes, dentro das circunstâncias naturais e sociais em que vivemos; outrossim, a tarefa principal é a de desantropomorfizar o mundo e Deus, e de naturalizar o homem, concebendo o mal como um fenômeno relativo à saúde (ou a salvação; do lat.: *salus*) física e mental.²²

22 Sobre a tarefa ética assumida por Spinoza de promover uma verdadeira “emendatio” dos conceitos inadequados da tradição filosófico-teológica, ressaltamos uma profunda semelhança com a posterior denúncia que Nietzsche vai fazer a chamada “ordem moral do mundo”: “Que significa ordem moral do mundo? Que existe, de uma vez por todas, uma vontade de Deus quanto ao que o homem tem e não tem de fazer; que o valor de um povo, de um indivíduo, mede-se pelo tanto que a vontade de Deus é obedecida; que nas vicissitudes de um povo, de um indivíduo, a vontade de Deus mostra ser dominante, isto é punitiva e recompensadora, segundo o grau de obediência”: NIETZSCHE. *O Anticristo*. Trad. Paulo César

CONCLUSÃO

Assim, Spinoza identifica Deus com a própria Natureza, substância única. E como todas as coisas decorrem pela necessidade de sua realidade, então nada poderia ser de outro modo e nada é capaz de transtornar a ordem com que as coisas se produzem. Desse modo, a intrigante e intrincada questão acerca da justificação de um Deus bom criador de todas as coisas e da isenção dele frente ao mal que há no mundo (como concebeu Santo Agostinho e os pensadores preocupados com a teodiceia em geral) é posta de lado como fabulação imaginativa ou Superstição, originada de preconceitos de concepções de mundo que não observam com cuidado às leis que regem a natureza. Para aqueles que, ao contrário, procuram conhecer as causas naturais dos fenômenos é lúcido que, sendo o mal relativo ao homem, em nada pode atingir ordem total da natureza, não fazendo sentido, portanto, buscar uma justificação cósmica em alguma harmonia universal.

de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, § 26). Será o próprio Nietzsche que vai se identificar com o nosso filósofo, de maneira que é lícito dizer que ambos partilharam do mesmo projeto de desumanização da natureza e naturalização do homem: “Minha tarefa: a desumanização da natureza e depois a naturalização do homem depois de ele ter adquirido o puro conceito de ‘natureza’: NIETZSCHE. Fragmento Póstumo, primavera-outono de 1881, 11 [211]. In: *Sabedoria para depois de amanhã*. Trad. Karina Jamnini. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 111. Para uma abordagem mais detalhada sobre a questão da naturalização do homem, ver: SANTIAGO, Homero Silveira. Superstição e ordem moral do mundo. In: MARTINS, André (Org.) *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus (I)*: livro I a VIII. 4 ed. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011. 815 p.

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus (II)*: livro IX a XV. 4 ed. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011. 623 p.

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus (III)*: livro XVI a XXII. 4 ed. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011. 1094p.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 2006. 21 ed. 367 p.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 4 ed. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

AGOSTINHO, Santo. *O livre arbítrio*. Trad., introd. e notas de Nair de Assis Oliveira. Ver. de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística).

AGOSTINHO, Santo. *A Natureza do Bem*. Trad. Carlos Ancêde Nougé. Apres. Sidney Silveira. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005, 81 p.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: Edipucrs; Recife: Unicap, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza: filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DOSTOIÉVSKI. *Os irmãos Karamázovi*. Vol 1. Trad. Rachel de Queiroz. São Paulo: José Olympio, 1952.

EPICURO. *Antologia de textos*. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade* (a Meneceu). Edição bilíngue grego-português, traduzida por Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. de Dion Davi Macedo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

GILSON, Étienne. *Deus e a filosofia*. Trad. de Aída Macedo. Lisboa: Edições 70, 2002.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006a, 542 p.

SPINOZA, Baruch. *Tratado Teológico-Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Paidéia).

LEIBNIZ, Gottfrid Wilhelm. *Ouvre: collationée sur les meilleurs textes, et précédée d'une introduction, par Bernard Pautrat*. Paris: éditions du Seuil, 1999.

MONDIN, Battista. *Quem é Deus: elementos de teologia filosófica*. 5. ed. Trad. de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2015.

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

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

SAVIAN FILHO, Juvenal. *Agostinho: um itinerário de conversões filosóficas*. **Revista Cult**. São Paulo, v. 75, p. 50-53, 2003.

SPINOZA, Benedictus de. *Ethica-Ética*. Edição bilíngue Latim-Português. 2 ed. Belorizonte: Autêntica, 2008.

SPINOZA, Benedictus de. *Epistolae*. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988.

SPINOZA, Benedictus de. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben Von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925. Disponível em: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost17/Spinoza/spi_eth0.html. Acessado em: Jan/2010

VOLTAIRE. *Candide ou l'optimisme*. Paris: Librairie Générale Française, 1983.

SUBSTÂNCIA, MODO E DURAÇÃO EM SPINOZA

LUIZ MANOEL LOPES¹

MARILENA LIMA²



Gilles Deleuze, na aula de 20 de janeiro de 1981, no curso sobre Spinoza, ministrado em Vincennes, no período de 1978-1981, cuja tradução foi elaborada por Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Helio Rabello Cardoso Júnior e Jefferson Alves Aquino, publicada pela EDUECE, cuja 2^a edição, data de 2009, encontramos o pensador da diferença, do acontecimento, do sentido, expondo a sua concepção de duração e afetos sem deixar de alertar que o que sempre buscou em suas pesquisas sobre Spinoza concerne ao reposicionamento do indivíduo no Ser, na substância. Em minha pesquisa busco então relacionar as noções de substância, modo e duração no sentido de conseguir compreender as relações entre individualidades

1 Doutor em filosofia e professor adjunto da UNIVERSIDADE FEDERAL DO CARIRI – *Campus* Juazeiro do Norte.

2 Graduada em filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CARIRI – *Campus* Juazeiro do Norte.

e singularidades, o processo de individuação desde um campo pré-individual e impessoal na concepção de Deleuze.

No nosso propósito de estudar e apresentar as relações entre substância, modo e duração, buscaremos inicialmente expor delineamentos sobre as modificações introduzidas por Spinoza em relação aos conceito de substância e acidentes.

O CONCEITO DE SUBSTÂNCIA NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA

Spinoza ao pensar o conceito de substância, não deixa de seguir o que filósofos, anteriores a ele, afirmaram sobre o vínculo entre pensar e ser. Spinoza concebe que a realidade é aquilo que é por si mesmo e em si mesmo, e pode ser chamada de Deus ou de substância. “Por substância, entendo o que existe em si e por si (*quod in se est per se concipitur*); quer dizer aquilo cujo conceito não carece de uma outra coisa, a partir do qual deve ser formado. (*Ética* I, def.,III.). Para Spinoza, a substância não tem causa fora de si, é a causa de si mesma, *causa sui*, ao ponto de não ser concebida por outra coisa senão ela mesma, esta é independente, única constituída por infinidades de atributos distintos. Absolutamente infinita, não existem várias substâncias com o mesmo atributo e não pode ser dividida, portanto ela é única, ou seja, só existe uma substância única infinita ou Deus. A substância é independente e em si, Deus é absolutamente infinito, imanente a si mesmo,, ser em que a essência coincide com a existência, peculiaridade que não ocorre com os outros seres. As coisas só tem essência, porque são atributos de Deus, sendo assim, a parte divina dos seres é a sua essência, Deus é imutável, pois não pode mudar e ser

outro Deus. Tudo que existe na natureza é a substância, seus atributos e seus modos. Então, Deus ou Natureza é uma substância única, com vários atributos, dos quais só podemos conhecer dois, a extensão e o pensamento. Esses atributos se manifestam de duas maneiras ou modos finitos de expressão. Logo, o atributo extensão se manifesta através do corpo, portanto podemos dizer que nosso corpo é um modo finito desse atributo, e a nossa mente ou alma é um modo finito do atributo pensamento, visto que o pensamento e extensão, atributos divinos, não existem separados da substância. Deus e a natureza são dois nomes para a mesma realidade, a substância única.

A filosofia de Spinoza apresenta aspectos que podemos identificar uma aproximação e distanciamento em relação ao pensamento de Descartes, no entanto, o que permanece em termos de aproximações terminológicas, distancia-se em termos de ideias ou mesmo de conceitos. Neste sentido, pode-se dizer que os filósofos são únicos em sua maneira de pensar, eles podem utilizar as mesmas palavras, porém apresentam conceitos singularmente diferentes entre si; tomemos, por exemplo, as semelhanças terminológicas que aparecem em Descartes e Spinoza em relação às seguintes palavras: substância, pensamento e extensão. No pensamento de Descartes, o qual podemos denominar o pai da filosofia moderna, estas três palavras aparecem com toda força, sobretudo para definir os fundamentos da ciência, os princípios da sua metafísica, da sua filosofia primeira. No entanto, a partir das considerações de Descartes sobre três substâncias – quais sejam: Deus como substância infinita, o mundo como substância extensa e o homem enquanto substância pensante –, poderemos encontrar

as distinções entre a sua filosofia e a de Spinoza. Neste sentido, começaremos por apresentar, a partir da citação de Joseph Moreau, em seu livro *Espinosa e o Espinosismo*, as seguintes observações em relação ao conceito de substância na tradição filosófica:

A definição aristotélica de substância é retomada por Descartes; a substância é, para ele, o sujeito de inerência dos diversos atributos, qualidades ou propriedades que percebemos num objeto; todo o atributo é a propriedade de um sujeito; os atributos não podem existir sem a substância, mas a substância é concebida como distinta de todos os atributos que nela residem, a ponto de ser em si mesma desconhecida. Nós percebemos as diversas propriedades de um corpo (a sua forma, cor, peso, etc.); mas em que consiste a substância deste corpo. Sem a qual as suas propriedades não poderiam existir?³.

Spinoza ao conceber a substância o faz exprimindo que tudo aquilo que existe, existe em si ou em outra coisa; esta é uma repetição daquilo que fora pensado pela tradição filosófica em torno do problema do Ser. No entanto, podemos sublinhar que os filósofos gregos mantiveram considerações em torno da afirmação de Parmênides, o qual dizia “Pensar, ser e dizer são o mesmo”. Na sequência da discussão, em torno da questão, a partir de Aristóteles, iniciou-se uma compreensão do Ser como dito em múltiplos significados, sendo estes entendidos como categorias ou maneiras distintas de percebermos a existência das coisas, estas existem possuindo determinados caracteres, determinadas propriedades, que são os indicadores dos componentes principais de sua constituição. Ora, tais componentes são pensados e ditos como permanentes ou temporários, e

3 MOREAU, Joseph. *Espinosa e o Espinosismo*. Tradução de Lurdes Jacob e Jorge Ramalho. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 27.

através desta distinção foram denominados de substanciais e acidentais. Aristóteles iniciou uma tradição que mantém que o primeiro sentido do Ser é a categoria de substância, e a partir desta afirmação ficou estabelecido que as demais categorias são acidentes da substância. Quando Spinoza faz suas considerações sobre o que entende por substância está seguindo as afirmações da tradição filosófica, mas está além de tudo remetendo para uma propriedade essencial de Deus que é a de ter a primazia de ser e de existir, e também aquele que tem a primazia do ato de existir. Ora, o que podemos encontrar na afirmação de Spinoza é que nenhuma coisa existente pode ser considerada uma substância; a única substância é Deus.

O CONCEITO DE SUBSTÂNCIA EM DESCARTES E SPINOZA

Spinoza, a partir da sua concepção de substância, provoca uma alteração na maneira em que esta fora pensada pela tradição filosófica, sobretudo no que diz respeito em relação ao acidente. A substância sempre foi dita como o “ser em si”, enquanto o acidente – visto como o que depende da substância – foi denominado “o ser em outro”. A alteração provocada por Spinoza assegura que, o que fora dito o ser em outro, o acidente, na verdade, nada mais é que a expressão da substância composta por infinitos atributos essenciais; na verdade, Spinoza deixa de acompanhar a tradição, e introduz o conceito de “modo”, e este passa a ser concebido como uma maneira da substância expressar-se através de seus atributos essenciais. Neste ponto, a distinção para concepção de substância e atributos pensada por Descartes é prontamente vista, vejamos a seguinte citação:

Descartes escapa a este agnosticismo da substância pela sua concepção de *atributo principal*: entre todas as propriedades que pode encontrar-se num corpo, existe uma que é pressuposta por todas as outras; não há nenhuma propriedade corporal (figura, movimento, cor) que não pressuponha a extensão, tal como não exista nenhuma manifestação do espírito, nenhuma modalidade da alma, que não pressuponha o pensamento. A extensão pode, portanto, ser considerada como o atributo principal da substância corporal, aquele que nos permite conhecer a sua natureza ou essência; o pensamento por seu lado, é o atributo principal da substância espiritual, aquilo em que consiste a sua natureza. O espírito é *res cogitans*, como a matéria é *res extensa*. Para o nosso conhecimento, a substância reduz-se ao seu atributo principal; entre ela e ele, apenas existe uma distinção de razão⁴.

Spinoza, ao apresentar a relação entre substância e modos afasta-se da concepção cartesiana de atributo principal, este afirmara que o que caracteriza todo corpo existente mediante sua cor, peso e movimento é possuir uma extensão, portanto o que é substancial, o que permanece em qualquer corpo, é a propriedade de ser extenso. Neste sentido, deixou um legado filosófico que admite que o mundo é substância extensa. Do mesmo modo, o pensamento se mantém como atributo principal por ser o que permanece mediante todas as ideias. Spinoza, no entanto, altera a noção de substância definida por Descartes pelo atributo principal. No intuito de acompanhar tais ideias, citaremos novamente um comentador da obra de Spinoza para em seguida começarmos a citar os textos escritos pelo próprio filósofo. Joseph Moreau, neste sentido, novamente é citado:

4 *Idem, ibidem*, p. 28.

Estas análises cartesianas estão na base das definições espinosistas do atributo e do modo. Espinosa reserva o nome de atributo para aquilo que Descartes considera como atributo principal; os outros atributos ou maneiras de ser, qualidades ou afecções diversas, são, por ele, denominados de modos. Mas, enquanto que, para Descartes, a extensão e o pensamento eram os respectivos atributos de duas espécies de substâncias, as substâncias pensantes ou espíritos, as substâncias extensas ou os corpos, Espinosa considera a extensão e o pensamento como dois atributos da única substância⁵.

A inovação introduzida por Spinoza, através da noção de modo, é por demais significativa por fazer desaparecer a hierarquia no próprio Ser; não mais existe a primazia da substância sobre os acidentes, como na tradição aristotélica, nem muito menos o modo é uma diminuição da substância, pelo contrário, o modo é a expressão imanente da substância. Ora, o modo, em se tratando do homem em suas relações com a natureza, requer a compreensão desta relação, não existindo nenhuma possibilidade de compreensão desta relação se não existir nenhum ponto de contato entre a natureza e os outros modos, além daqueles que existem diferentemente do homem. O ponto comum de contato entre a substância e os atributos, entre os atributos e os modos, entre o homem e a natureza, é a singularidade do pensamento de Spinoza. O que caracteriza primeiramente o procedimento espinosano é assinalar como este ponto comum é envolvido por aspectos confusos que decorrem das imagens, efeitos e ilusões que afetam o corpo e conseqüentemente a alma ou mente. O ponto comum de contato é o início do caminho para o modo compreender a sua posição no mundo.

5 *Idem, ibidem*, p. 31.

O CONCEITO DE MODO NA *ÉTICA* E A QUESTÃO DA LIBERDADE

Spinoza ao promover modificações sobre o conceito de modo, possui um propósito que é aquele que vai gradativamente do conhecimento embaçado e nebuloso sobre os outros modos que o envolvem à compreensão que é uma expressão, um modo, uma maneira da substância única que é por ele denominada de Deus ou a Natureza. O modo, no entanto, fica sujeito a vários encontros (*occursus*) que o levam na maioria das vezes a procurar à melhor maneira de encontrar meios para poder continuar na posse de sua existência. Neste sentido, escreve este texto definitivo, intitulado *Ética* demonstrada a maneira dos geômetras, para que os modos possam entrar na posse definitiva de sua liberdade. Vejamos uma citação de Joseph Moreau sobre este livro:

A Ética é uma das mais espantosas produções do espírito humano. Há poucas obras comparáveis a este tratado de forma geométrica que partindo de um pequeno número de definições e axiomas, ulteriormente completado e aumentado com alguns postulados, explica com uma audácia tranquila a natureza de Deus e da alma humana, e conclui que o soberano bem do homem, sua salvação e sua beatitude, somente pode consistir no conhecimento e no amor de Deus.⁶

A busca filosófica de explicar as coisas através das causas é aqui prontamente vista por Spinoza, sobretudo quando ressalta o conceito de modo, como aquele – que apesar de ser uma expressão da substância única – pode sofrer revezes que esta, a Substância única, a Natureza, jamais sofrerá; sendo, somente pelo conhecimento que

6 MOREAU, Joseph. *Espinosa e o Espinosismo*. Tradução de Lurdes Jacob e Jorge Ramalho. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 27.

a mente, o intelecto, a alma, possui com o corpo é que este pode encontrar sua liberdade. Na história da filosofia temos um exemplo no *Fédon* de Platão, quando o mesmo através da boca de Sócrates afirma que jamais ficará olhando para o fenômeno do eclipse solar por demasiado tempo; e prossegue afirmando que prefere e decide-se pensar através da Ideia do fenômeno. Neste momento, várias leituras podem ser efetuadas, grosso modo, conclui-se que Platão teria dito que o corpo é inferior à alma e uma espécie de visão moral do mundo teria aqui se instalado. Mas, através da leitura de Spinoza, podemos observar a fragilidade do corpo ao encontrar um fenômeno luminoso muito intenso, tende sempre afastar-se deste mau encontro, e buscar outro modo de composição. No caso, o Intelecto – através da Ideia – ultrapassaria a fragilidade do encontro. Neste sentido, não teríamos mais uma Visão Moral do Mundo, mas a Visão *Ética* do Mundo como exercício do esforço do modo em manter-se na sua existência. O filósofo Gilles Deleuze, em seu texto *Spinoza e o problema da expressão*, faz considerações notáveis e proveitosas sobre a *Ética* de Spinoza, sobretudo em relação à distinção entre substância e atributos:

No primeiro livro da *Ética*, a ideia de expressão aparece logo na definição 6: “Por Deus entendo o ser absolutamente infinito, isto é, a substância constante de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”. Daí em diante, essa ideia vai adquirindo uma importância cada vez maior. Ela é retomada em contextos variados. Espinosa diz: cada atributo exprime uma certa essência eterna e infinita, uma essência que corresponde ao gênero do atributo. Ou então: cada atributo exprime a essência da substância, seu ser ou sua realidade. Ou, finalmente: cada atributo exprime a infinidade e a necessidade da existência

substancial, isto é, a eternidade. E certamente Espinosa mostra bem como se passa de uma fórmula para outra. Cada atributo exprime uma essência, mas só quando exprime em seu gênero a essência da substância; e como a essência da substância envolve necessariamente a existência, cada atributo deve exprimir, junto com a essência de Deus, sua existência eterna. É certo também que a ideia de expressão resume todas as dificuldades que dizem respeito à unidade da substância e à diversidade dos atributos. A natureza expressiva dos atributos surge então como um tema fundamental, no primeiro livro da *Ética*⁷.

Deleuze, também faz considerações sobre a distinção entre os modos, a substância e os atributos; sendo estas proveitosas para pensarmos a importância destes conceitos no livro V da *Ética* no que diz respeito à liberdade como meio do modo expressar-se fora se distanciando do constrangimento. Deleuze diz o seguinte:

O modo, por sua vez, é expressivo: “Tudo aquilo que existe exprime a natureza de Deus, isto é, sua essência, [10] de maneira segura e determinada” (quer dizer, sob um modo definido). Devemos então distinguir um segundo nível da expressão, uma espécie de expressão da expressão. Em primeiro lugar, a substância se exprime nos seus atributos, e cada atributo exprime uma essência. Em segundo lugar, porém, os atributos também se exprimem: eles se exprimem nos modos que dependem deles, e cada modo exprime uma modificação. Veremos que o primeiro nível deve ser compreendido como uma verdadeira constituição, quase uma genealogia da essência da substância. O segundo nível deve ser compreendido como uma

7 DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Tradução GT Deleuze 12; coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 10.

verdadeira produção das coisas. Na verdade, Deus produz uma infinidade de coisas porque sua essência é infinita; mas como tem uma infinidade de atributos, ele produz necessariamente essas coisas em uma infinidade de modos, cada um dos quais se refere ao atributo no qual está contido. A expressão não é, nela mesma, uma produção, mas assim se torna, no seu segundo nível, quando é a vez do atributo se exprimir⁸.

Spinoza define o que entende por modo, ou seja, tudo o que existe em si ou noutra coisa, que não é concebido por si, não pode existir nem ser concebido sem Deus ou a Substância, ou seja, é tudo aquilo que é e se idealiza no outro, em outras palavras, pode-se dizer que é dependente da substância para permanecer sua funcionalidade; e acreditava que os modos procedem dos atributos, que compõem a substância. Para uma análise mais clara da existência de “modos”, o filósofo os classifica em três categorias: modos infinitos imediatos, modos infinitos mediatos e modos finitos. Pode-se afirmar com precisão que na primeira categoria revelam-se os atributos essenciais aos humanos, isto é, a extensão e o pensamento. A segunda categoria se refere aos atributos que resultam de atributo de Deus, ele provém da primeira categoria, modo infinito imediato, e por fim, a terceira categoria trata dos atributos singulares, a exemplo disso, têm-se os pensamentos, o corpo e os movimentos e suas delimitações. No entanto tais categorias se restringem a uma determinação ou efeito de Deus, nisto é considerável chamar de *Natura Naturans* ou *Natureza Naturante* (BERNAL, 2007, p. 12). Com efeito, disto Bernal afirma:

8 *Idem, ibidem*, p. 12.

Entretanto, o mundo, como efeito da substância, não está fora da causa geradora. Deus não é efeito transitivo, senão imanente, pois os modos não existem como já provamos, senão dentro da substância única e infinita, como suas afecções. Dito de outra maneira: a natureza de Deus determina necessariamente que exista o mundo⁹.

O filósofo acreditava que tudo o que existe na natureza ali está Deus e em tudo o que se faz, existe uma causa.

Tendo demonstrado que tudo o que existe na natureza não pode ser nem concebido sem Deus e tendo demonstrado, a seguir, que como consequência, tudo na natureza é necessário e nada pode ser contingente porque o contingente ou não teria causa, e neste caso, não poderia existir, ou tendo causa, esta é *ipso facto* necessária, pois se fosse contingente ou seria sem causa ou exigiria uma causa necessária, numa regressão ao infinito, Spinoza indaga onde devemos buscar a causa necessária de alguma coisa e responde: Ou na essência da própria coisa, se a existência lhe pertence necessariamente, ou numa causa externa, se o existir não lhe pertence necessariamente. Visto que somente Deus é o ser cuja essência põe imediata e necessariamente a existência, sem Seu caso a causa é interna – Deus é causa de si –, mas todas as demais essências dependem da causa divina para existir ¹⁰ (Chauí, 2002, p. 22).

Portanto, de acordo com os fatos expostos acima, verifica-se que a relação dos dois mundos se dá pelo

9 BERNAL, César Colera. O conceito de Modos em Spinoza, p. 11-16, *Revista Conatus - Filosofia de Spinoza*, v. 1, N. 2, Dez., 2007.

10 CHAUI, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 2002, p. 22.

fato de que o modo está “dentro” da substância e essa é fundamental para o comportamento humano, visto que Deus está em tudo e tudo está em Deus, logo o relacionamento que um indivíduo tem com o seu interior, pode-se afirmar que também é uma relação de imanência com Deus, que é a única substância. Substância inclui também o mundo paralelo entre a razão e o ser de cada pessoa. Modo está contido no que é substância. É aquilo que necessariamente deve existir em cada indivíduo, porque cada indivíduo é um modo da substância. E, partindo do princípio onde, Substância e modo seguem junto e tem um ponto comum é cabível estabelecer uma relação que supra e se encaixe um no outro. Assim, pode-se dizer que o pensamento e a extensão, são os únicos atributos conhecidos pelo ser humano, visto que não constitui substâncias finitas. O modo é um modo da substância e essa é imanente, certa e determinada, é a essência divina, aquela a que tudo está submetido e tudo se “opõe”.

Com base em informações concretas e com visão holística, observa-se que o conceito de substância e modo é uma sequência explorada para o fundamento da existência humana. E que a sequência lógica de tais afirmativas, devém de alguns axiomas, a exemplo disso: algo é demasiadamente verdadeiro e tem causa verdadeira tais conclusões serão verdadeiras, somente e somente se, os axiomas são verdadeiros. Ainda em se tratando de axiomas. A substância é o absolutamente infinito (Bernal, 2007, p. 11), é autofundada e deve ser fundamentalmente existente, e segue assim o modo, que não existe sem aquilo de que não é modalidade.

DURAÇÃO

Na aula de 20 de janeiro de 1981, Deleuze apoia-se na correspondência de Spinoza com Blyenbergh. Nestas suas considerações aparecem afirmações de Spinoza tais como: “nada falta naquele que não tem visão”; “nada falta naquele tem um vil apetite”. Tais exemplos remetem a instantaneidade das afecções. Deleuze coloca algumas ponderações de Spinoza que ora diz que a essência eterna, ora que é instantânea. Ora, a essência é eterna porque é expressão da substância através do atributos; cada qual, por sua vez, expressa uma essência eterna infinita. Todavia, quando, diz que no instante em que uma afecção se dá, nada falta naquele instante, assinala que Blyenbergh objeta que somente a instantaneidade não nos leva nenhum pensamento sobre a existência, sendo preciso não deixar de levar em conta a duração. O que seria a duração? A duração é a passagem, a transição de intensidades, de variações, sentidas, vividas, somente sentidas, que não podem ser representadas; são tais variações que envolvem as afecções. O que é interessante é que Deleuze aponta como Blyenbergh contribui para o pensamento de Spinoza quando a firma que o fenômeno da duração, não pode ser expulso, não pode ser esquecido. A pura instantaneidade da afecção vem acompanhada de um devir, de um tornar-se; quando da experiência do vil apetite sensual, não é somente em instantaneidade que você cai, há nesta instantaneidade, acompanhamentos variações para melhor ou para pior. Há uma estranha lógica nas correspondências entre Spinoza e Blyenbergh, mesmo aqui o inimigo contribui para o devir dos afetos, o tornar-se outro nas transições. Ter um vil apetite sensual,

ter um amor melhor, implica em instantes, implica em continuidades, em variações; trata-se de variações instantâneas certamente, mas sob tais afecções ocorrem os afetos que duram em intensidades.

No intento de tecer aproximações com o pensamento de Spinoza, sobre a duração e o modo como Deleuze o trata, recorreremos ao trabalho precioso de Ericka Marie Itokazu, utilizaremos o texto “Reflexões Espinosanas sobre a duração, a história e a impossível luz do meio-dia”. Neste texto a autora faz seguinte afirmação:

Se a originalidade do pensamento de Spinoza encontra-se na causalidade imanente, é também nela que encontraremos um imenso afastamento da filosofia cartesiana: a imanência nos conduz ao plano completamente diverso e diametralmente oposto ao de Descartes: compreender o que é ser um modo finito exige compreender como nesta filosofia da imanência, se restabelece a relação de dependência entre a substância (*in se*) e seus modos (*in alio*). É pelo desdobramento imanente da potência da substância que encontramos a ação do *conatus*. O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser, que é também sua essência atual. Com Espinosa, não precisaremos mais confrontar aquela complexa questão de uma duração divisível em instantes justapostos¹¹.

O texto apresentado acima se insere nas discussões que autora cuidadosamente elabora ao distinguir tempo e duração em Spinoza. A *Carta 12* é sempre lembrada, sobretudo quando expõe que para Spinoza toda esta

11 ITOKAZU, Ericka Marie. Reflexões Espinosanas sobre a duração, a história e a impossível luz do meio-dia. In: *Spinoza e as Américas*. v. 2. Baptiste Noel Auguste Grasset; Emanuel Angelo da Rocha Frago; Ericka Marie Itokazu; Francisco de Guimaraes; Mauricio Rocha (org.). Fortaleza: Ed UECE, 2014. p. 386.

mudança no conceito de duração serve para acentuar a nossa maneira de sermos finitos no infinito. Os encaminhamentos que fizemos, ao distinguirmos substância e acidente em Spinoza, segue em direção aos cuidados deste filósofo em apresentar a diferença entre os conceitos de duração e tempo. Ericka Marie Itokazu assinala os distanciamentos operados em relação ao pensamento de Descartes; desde aí, podemos assistir como a autora expõe de modo detalhado o que Spinoza considera como duração quando relacionada à continuidade indefinida da existência;

Se a duração não será mais sucessão, se não será reduzida a uma simples continuação linear na existência, como entender a definição espinosana de que “a duração é continuação indefinida da existência”? Reparemos nisso: o termo indefinida não quer dizer indefinível, porém, a duração é assim afirmada porque a definição da existência não é determinada pela sua essência, ou seja, a limitação da sua existência não é determinada pela causa eficiente que a põe na existência e não a retira¹².

O texto acima faz a abertura para a compreensão do que seja a duração enquanto passagem, enquanto transição. A autora observa que na *Carta 12* aparece o indefinido como aquele que não pode ser medido pelo tempo e nem igualado por nenhum número, também ressalta que a duração não pode ser apreendida através de comparações elaboradas pelo espírito:

Eis porque Espinosa atenta para uma observação na sua *Definição geral dos afetos*: quando digo antes, não entendo que a mente compara o estado presente do corpo com aquele passado. Ora, por que Espinosa faz tal advertência? Justamente porque esta nota contém a exata descrição do mecanismo operador realizado pelo

12 *Idem, ibidem*, p. 387.

tempo: comparar uma imagem-marca presente com uma imagem marca-passada¹³.

Gilles Deleuze, por sua vez, sempre ressaltará que a duração está relacionada às passagens, às transições vividas, às experimentações quando dos afetos. O pensador da diferença sempre sublinha aquilo que somente pode ser sentido, aquilo que no encontro fundamental solicita o pensamento a pensar. A relação entre afetos e pensamento implica nesta relevância da duração enquanto variação de potência. Deleuze não enfatiza a questão do *conatus*, prefere dar ênfase à potência e aos afetos. Portanto, as durações são as variações de potências que ocorrem quando dos afetos, os modos estão fadados a casos dos encontros, os seus *conatus* estão sempre em relação às afecções e aos afetos. Deleuze não cansa de ressaltar que a afecção é instantânea, porém os afetos duram. Deleuze faz uma explicação sobre a duração:

Vejam vocês o que isto quer dizer: é diferente de uma comparação do espírito; aqui não estamos mais absolutamente no domínio da comparação do espírito. Não é uma comparação do espírito entre dois estados; é uma passagem ou uma transição pela afecção, por toda a afecção.¹⁴

No excerto retirado do curso de Deleuze, podemos assistir ao que Spinoza nomeia como duração; as passagens, as transições rápidas quando de uma afecção. Um exemplo pode ser ilustrativo, alguém quando é acordado subitamente,

13 *Idem, ibidem.*

14 DELEUZE, G. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes 1978-1981)*. Tradução: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Junior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza: Ed. UECE, 2009. p. 158.

certamente sofre uma afecção que o faz resmungar, às vezes de modo silencioso, às vezes vociferando, esta afecção que envolve uma passagem o tirou do sono, talvez até de um sonho; mas, se este acordar subitamente é para avisar que há compromisso bem cedo; ora a transição do afeto triste passa rapidamente para um afeto alegre potencializa para mais. Ora, aqui seguindo o exemplo, posso falar um episódio real; presenciei durante uma viagem de ônibus, um passageiro acordando subitamente uma passageira que estava em sono profundo, de repente vi a expressão do rosto da passageira, uma afecção que trazia obviamente um afeto triste, a potência da passageira foi diminuída por alguns instantes; mas, eis que percebi que a mesma olhou ao redor de si, e viu no banco do passageiro que se levanta e estava arrumando suas bagagens, que este tinha esquecido o celular e não tinha percebido. A passageira, em meio àquela embriaguez entre o sono e a vigília, rapidamente fez um gesto e disse: “moço!”. Neste gesto, sua expressão passou rapidamente da tristeza à alegria, após dizer “moço!”; a passageira entregou o celular para o passageiro que nem mesmo a agradeceu. Não podemos antecipar quais encontros que faremos, somente dizer dos acasos destes encontros entre os modos finitos. A existência dos modos finitos consiste nestes encontros.

Erica Marie Itokazu faz pontuações precisas sobre a duração não sendo constituída por instantes:

Com Espinosa, a duração está liberada da criação continuada. E, não haverá nada no interior das coisas que passa suprimir sua existência, pois a limitação do *conatus* será derivada da causalidade externa nas relações com a alteridade pela qual se configura a sua existência entre tantos outros modos finitos, entretecidos me tantos encontros e desencontros, na

incomensurável produção de desejos, alegrias tristezas na vida afetiva¹⁵.

A autora sempre apresenta a importância do *conatus* para podemos compreendermos o tema da duração indefinida:

Compreender que a alegria e a tristeza são passagens de perfeição ou realidade do *conatus* significa, em primeiro lugar, que a vida afetiva não é consecução de estados pontuais e instantâneos; todavia, será necessário compreender que esta passagem não introduz nenhuma ordem cronológica ou divisão entre passado, presente e futuro¹⁶.

Neste ponto, a autora começa por mostrar a distinção entre duração e tempo em Spinoza:

Ora, faz-se importante observar que a passagem não pode ser compreendida pela ordem do tempo por uma razão bastante precisa: a invasão da lógica temporal introduzida por este auxiliar da imaginação com suas marcas-divisórias, porque marcam e dividem, torna possível compreender o que é esta passagem: o afeto presente envolve a realidade ou perfeição precedente porque ele já é a tradução de uma variação da potência de agir e existir como o movimento próprio de aumentar e diminuir do *conatus*: a realidade presente sempre implica e envolve a realidade passada de uma essência atual¹⁷.

Spinoza ao afirmar que a duração é a continuidade indefinida do existir deixa um problema: o que vem a ser

15 ITOKAZU, Ericka Marie. Reflexões Espinosanas sobre a duração, a história e a impossível luz do meio-dia in *Spinoza e as Américas*. v. 2. Baptiste Noel Auguste Grasset; Emanuel Angelo da Rocha Frago; Ericka Marie Itokazu; Francisco de Guimaraes; Maurício Rocha (org.) – Fortaleza: Ed UECE, 2014. p. 387.

16 *Idem, ibidem*.

17 *Idem, ibidem*.

a continuidade indefinida do existir? O que quer dizer indefinida, a duração não pode ser definida? Ora, mais uma vez recorreremos às brilhantes exposições de Ericka Marie Itokazu:

Se a duração não será mais sucessão, se não será reduzida a uma simples continuação linear na existência, como entender a definição espinosana de que “a duração é continuação indefinida da existência”? Reparemos nisso: o termo indefinida não quer dizer indefinível, porém, a duração é assim afirmada porque a definição da existência não é determinada pela sua essência, ou seja, a limitação da sua existência não é determinada pela causa eficiente que a põe na existência e não a retira¹⁸.

A autora cita a *Carta 12* para lembrar que o termo indefinida é derivado da ausência de limite do *conatus*, reiterando que dizer indefinida nada mais é do que tornar relevante a nossa maneira finita de ser infinito.

O que podemos destacar como meio de concluir o texto são as duas leituras realizadas por Ericka Marie Itokazu e Gilles Deleuze. A primeira afirma a importância do *conatus* como meio das passagens, as transições, as durações, as indefinições; enquanto, o segundo sublinha a importância da potência e dos afetos. Deleuze ao relacionar o tema da duração à existência dos modos, enfatiza e afirma que os modos somente efetivam sua existência através de das potencias e dos afetos.

Nós precisamos sempre continuar lembrando que a conclusão é apenas uma abertura para textos vindouros mediante as pesquisas sobre a substância, os modos e a duração.

18 *Idem, ibidem.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

BERNAL, César Colera. O conceito de Modos em Spinoza, p. 11-16, *Revista Conatus - Filosofia de Spinoza*, v. 1, N. 2, Dez., 2007.

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

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

DELEUZE, Gilles. *O que é filosofia?* Tradução: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

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

FRAGOSO, E. Considerações sobre a definição VII da parte I da *Ética* de Benedictus de Spinoza. *Revista Kalagatos. Revista de Filosofia da UECE*. Fortaleza. V. 1. n° 1. p. 107-128. 2004.

ITOKAZU, Ericka Marie, Reflexões Espinosanas sobre a duração, a história e a impossível luz do meio-dia. *In: Spinoza e as Américas*. v. 2. Baptiste Noel Auguste Grasset; Emanuel Angelo da Rocha Fragoso; Ericka Marie Itokazu; Francisco de Guimaraes; Mauricio Rocha (org.) Fortaleza: Ed UECE, 2014.

MOREAU, Joseph. *Espinosa e o Espinosismo*. Tradução: Lurdes Jacob e Jorge Ramalho. Porto: Edições 70, 1982.

SPINOZA, B. *Ética; demonstrada à maneira dos geômetras*. São Paulo: Autêntica, 2003.

SPINOZA, B. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Trad. Lívio Teixeira. São Paulo: Nacional, 1966.

CORPO POTÊNCIA E POLÍTICA - ESPINOSA E OS DIREITOS DAS MULHERES¹

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA ²



OS PODERES DESCONHECIDOS DO CORPO

Na filosofia de Espinosa o corpo ocupa um lugar central. Há uma primeira abordagem implícita ao conceito de corpo, quando em *Et. I* o filósofo nos fala dos modos. Estes são a expressão da Substância ou Deus. Os humanos acedem-lhe de um modo limitado pois dos seus diferentes atributos apenas conhecem dois – a extensão e o pensamento, dos quais decorrem respectivamente os corpos e as ideias. Os infinitos atributos divinos obedecem

1 O presente texto foi publicado em ARAUCARIA, REVISTA IBEROAMERICANA DE FILOSOFIA, POLÍTICA Y HUMANIDADES, Año 20, nº 39, Primer Semestre de 2018, pp. 251-270.

2 Professora Catedrática da FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE LISBOA onde tem leccionado Filosofia Moderna, Didáctica da Filosofia, Filosofia da Natureza e do Ambiente, Filosofia do Espaço Público, Filosofia de Género.

a um determinismo estrito. A *ordo rerum* que manifesta o atributo extensão, e a *ordo idearum* que nos permite pensar, correspondem-se e obedecem a leis, respectivamente as que organizam a matéria e o pensamento.

A noção de corpo é particularmente desenvolvida no livro II da *Ética*. Embora este se intitule *De mente*, inicia-se com a definição de corpo: “Por corpo entendo um modo que exprime a essência de Deus enquanto esta é considerada como coisa extensa, de um modo certo e determinado [...]”³ Tanto corpos como ideias revelam Deus por isso não podemos desvalorizar a matéria, secundarizando-a relativamente ao pensamento. O filósofo afirma que “Deus é coisa extensa.”⁴ O que implica que a matéria lhe é inerente, concretizando-se nos infinitos corpos que constantemente produz e com os quais permanentemente nos relacionamos. A acção destes sobre o nosso corpo é um estímulo constante, imprescindível para o desenvolvimento humano. Tais corpos são conjuntos organizados de elementos, seres dinâmicos que se alteram num permanente esforço para manter a individualidade que lhes é própria. É um dinamismo que obedece a uma ordem rigorosa estruturante, que os leva a estabelecer entre si relações de causa e de efeito. A Substância explica-se nos seus atributos e estes, por seu lado, concretizam-se em infinitos modos. Quer a encaremos a partir do pensamento quer da extensão, deparamos com uma mesma ordem a

3 “Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit.” *Et.* II, def. I, G. II, p. 84.

4 “Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa”. *Et.* II, prop. II, G. II, p. 86.

enformar corpos e mentes.⁵ Espinosa desafia os filósofos a que investiguem essa correspondência entre físico e mental. E ajuda-os, fornecendo-lhes elementos que lhes permitam uma abordagem completa da realidade, o que exige uma dupla perspectiva acerca da Substância. Daí não ser estranho que neste segundo livro da *Ética*, onde se pretende explicar a mente, o filósofo apresente um pequeno tratado de física constituído por sete lemas, três axiomas e seis postulados. O tema central desta minifísica é o indivíduo. Embora não fale de organismo, um termo que mais tarde Leibniz usará, Espinosa antecipa o autor da *Monadologia* pois considera o indivíduo como um conjunto de corpos cuja integridade é mantida por um relacionamento intrínseco dos seus elementos constitutivos:

Quando alguns corpos da mesma grandeza ou de grandeza diferente suportam por parte de outros corpos uma pressão que os mantém aplicados uns sobre os outros, ou quando se movem com o mesmo grau ou com graus diferentes de velocidade, de tal maneira que comunicam o seu movimento uns com os outros segundo uma certa relação, dizemos que estes corpos estão unidos entre si e que todos em conjunto compõem um mesmo corpo, quer dizer, um Indivíduo, que se distingue dos outros por meio dessa união de corpos. *Et.* II, lemma III, ax. II, def. ⁶

5 “Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.” *Et.* II, prop. VII, G. II, p. 89.

6 “Cum corpora aliquot ejusdem aut diversae magnitudinis a reliquiis ita coercentur, ut invicem incumbant, vel si eodem aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus, et omnia simul unum corpus sive Individuum componere, quod a reliquiis per hanc corporum unionem distinguitur.” *Et.* II, lemma III, ax. II, def., G. II, p. 132.

O que define os vários indivíduos é a proporção de movimento e de repouso que os mantém na existência. O corpo humano é constituído por diferentes indivíduos, precisa de outros corpos para constantemente se regenerar e para ter o poder de afectar e de ser afectado, agindo e padecendo relativamente aos corpos com os quais contacta.

A dinâmica dos corpos baseia-se no *conatus* que neles habita e cuja potência é aumentada ou diminuída em função dos diferentes encontros que estabelecem. O filósofo explica-nos o poder dos corpos, salientando que a maior parte das pessoas os ignora: “Ninguém, até agora, determinou o que pode um corpo [...]”⁷ E é ao procurar colmatar esta falha que Espinosa se debruça sobre o papel que o corpo humano deverá desempenhar no caminho para uma realização total.

A DUPLA CONDIÇÃO DO CORPO

Ao aprofundar a noção de corpo Espinosa encara este de duas perspectivas possíveis – como existente na duração e como pensado por Deus. No primeiro caso ele é obviamente contingente, quer no seu aparecer, fruto de uma convergência de causas, quer na sua aniquilação, igualmente dependente de factores fortuitos. Mas enquanto pensado por Deus o corpo é eterno e necessário. Nesta segunda perspectiva podemos dizer que ele não existe, embora seja, desde todo o sempre, um modo da extensão. Para explicar este corpo que embora eterno é destituído de existência actual, Espinosa usa um exemplo significativo – o das infinitas linhas no interior de um

⁷ “Etenim, quid Corpus possit, nemo hucusque determinavit [...]”
Et. III, prop. II, schol., G. II, p. 228.

círculo, só tornadas visíveis quando concretamente se assinalam.⁸ Deus tem uma ideia (eterna) desse corpo não existente. E é através dela que nos é aberta a possibilidade de salvação. O que só nos é totalmente revelado na segunda parte do livro V da *Ética*.

Particularmente esclarecedora é a proposição XXIX de *Et. V*, ao estabelecer que o conhecimento *sub specie aeternitatis* diz respeito ao conhecimento que temos da essência do corpo e não da sua existência actual. E o escólio subsequente informa-nos de que há sempre duas modalidades de entender as coisas: “[...] ou enquanto concebemos a sua existência em relação a um tempo e a um lugar determinados ou enquanto as concebemos como contidas em Deus, seguindo necessariamente da natureza divina.”⁹ Para nos situarmos na eternidade há que ultrapassar a perspectiva particular, e como tal incompleta, que nos é dada pelo corpo existente em acto. Trata-se de um processo terapêutico descrito em diferentes etapas ao longo do livro V. É um caminho que culmina numa união amorosa com o Todo/Deus/Natureza. Dele resulta o amor intelectual a Deus (*amor intellectualis Dei*), essa beatitude que Espinosa identifica com a salvação e a glória: “[...] compreendemos em que consiste a nossa salvação, ou seja, a nossa beatitude ou liberdade, a saber: num amor constante e eterno para com Deus, por outras palavras no amor de Deus para

8 *Et. II*, prop. VIII, schol.

9 “[...] vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus, & locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, & ex naturae divinae necessitate consequi concipimus.”

Et. V, prop. XXIX, schol., G II, p. 298.

com os homens. Esse amor ou beatitude é chamado nos Livros Sagrados a Glória, e não sem razão.” *Et. V, prop. XXXVI, esc.*¹⁰

Ao alcançar esse estágio coincidimos com a essência do nosso corpo tal como é pensada eternamente por Deus, independentemente da sua concretização no tempo. Não se trata de um corpo existente em acto, mas da essência do corpo, com a qual procuramos coincidir.¹¹ É a consideração do corpo em Deus que leva ao aprofundamento do nosso ser, e que determina a salvação. Nela a relação mente/corpo continua estreita, dado que a libertação da mente exige o aperfeiçoamento dos poderes do corpo: “Quem tem um corpo apto para muitas coisas, tem uma Mente cuja máxima parte é eterna.”¹²

CONATUS, POTÊNCIA E POLÍTICA

Todos os seres, inclusivamente os homens, definem-se por uma determinada proporção de movimento e de repouso. É essa proporção que lhes confere individualidade, sendo consequentemente responsável pela afirmação e distinção de cada um. A definição de todos os modos a partir do esforço que os habita é prova da solidariedade que Espinosa confere a toda a Natureza, na qual o *conatus* age como força actuante. O esforço

10 “Ex his clare intelligimus, qua in re nostra salus, seu Beatitudo, seu Libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum Amore, sive in Amore Dei erga homines. Atque hic Amor seu Beatitudo in Sacris codicibus Gloria appellatur, nec immeritur.» *Et. V, prop. XXXVI, schol.*, p. 303.

11 *Et. V, prop. XXIX*,

12 Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars est aeterna.” *Et. V, prop. XXXIX, G. II, p. 304.*

presente em cada ser revela-se simultaneamente como um movimento direccionado para os objectos que lhe convêm e como defesa e resistência relativamente a tudo o que eventualmente possa pôr em causa a sua subsistência. O *conatus*, para além da vertente diferenciadora, conflitual e vigilante, encerra um elemento integrador. Ele é a concretização da mesma realidade dinâmica que enforma toda a Natureza e que assume em cada indivíduo ou modo uma determinada proporção. O *Deus sive Natura* espinosano é constituído pelo equilíbrio dinâmico dos diferentes *conatus* individuais, todos eles comungando de uma mesma potência. E se a identidade própria de cada um torna por vezes conflitual o seu relacionamento com outrem, há uma convergência de esforços, uma homeostasia de base que se manifesta e revela à medida em que os *conatus* se afirmam e desenvolvem.

É interessante verificar que este conceito de homeostasia entendida como persistência no ser e não como mero equilíbrio, foi recuperada nos nossos dias pelas neurociências. António Damásio, para quem Espinosa é um “proto-biologista”, recorre às teses do autor da *Ética* sobre o *conatus* reinterpretao este conceito em termos químicos e neuronais. Para ele, a homeostasia tem a ver com as condições que regulam a vida, entre as quais os afectos desempenham um papel determinante. Em *Ao Encontro de Espinosa* Damásio divulga uma série de investigações que empreendeu sobre a neurologia cerebral e presta homenagem ao filósofo seiscentista, relativamente ao qual confessa estar em sintonia em muitos aspectos:

Espinosa trabalhava os temas que mais me preocupavam como cientista – a natureza das emoções e dos sentimentos e a relação entre corpo e mente –

e esses temas preocuparam muitos pensadores do passado. Aos meus olhos, contudo, Espinosa parecia ter prefigurado soluções que a ciência só agora está a oferecer para vários destes problemas, e isso sem dúvida era surpreendente.¹³

Usando os escassos instrumentos de que dispunha – essencialmente constituídos pelo saber da época e pela prática da observação em si mesmo e nos outros – Espinosa estudou com rigor o funcionamento dos fenómenos ligados ao *conatus*, nomeadamente o papel que as paixões desempenham quer no crescimento quer na perda de potência. Tanto o cientista como o filósofo sustentam que há uma luta permanente para que o equilíbrio se mantenha, sendo os sentimentos e os afectos expressões dessa luta.

Num livro mais recente, *A Estranha Ordem das Coisas*, continuamos a constatar a presença de Espinosa embora subliminarmente.¹⁴ De facto o filósofo nunca é explicitamente citado mas a noção de homeostasia é recorrente ao longo da obra. E imediatamente nos faz lembrar o *conatus* espinosano, como podemos comprovar na definição que se segue: “A homeostasia é o poderoso imperativo inato cujo cumprimento implica [...] persistir e prevalecer.”¹⁵

Tanto para Damásio como para Espinosa, a associação dos diferentes corpos, sejam eles humanos ou de outro tipo, é um fenómeno natural que se processa

13 António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa. As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2012, p. 25.

14 António Damásio, *A Estranha Ordem das Coisas. A Vida, os Sentimentos e as Culturas Humanas*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2017.

15 Damásio, ob. cit. p. 42

a todos os níveis e que, no que concerne aos humanos, é determinante para a socialização e realização cultural dos mesmos. O cientista português defende que a homeostasia é responsável pela sobrevivência e florescimento dos indivíduos; é o esforço de preservação no ser que origina os fenómenos de sociabilidade e que nos permite a realização de actividades extremamente complexas como levantar questões filosóficas, cultivar as ciências, fruir da beleza, inventar as artes, construir a política. Os produtos culturais são orientados pela homeostasia e pelos valores que ela determina. Tal como Espinosa, também Damásio sustenta que a cultura humana não se constrói apenas pela razão, atribuindo aos afectos um papel determinante. E quando defende que os sentimentos positivos tornam mais fortes as nossas reservas imunitárias, lembramo-nos inevitavelmente de Espinosa. Também ele recomenda que usufruamos das coisas boas da vida pois para ele a alegria desempenha um papel fundamental no fortalecimento do *conatus* próprio.

A sintonia entre Damásio e Espinosa mantém-se quando se debruçam sobre a construção e o aperfeiçoamento das sociedades humanas. O cientista sublinha a relação entre formas benéficas de sociabilidade e sentimentos afectivos positivos. O filósofo critica uma visão negativa dos homens, combatendo a ideia de que estes são naturalmente culpados e pecadores. Para ele, a natureza humana é boa e deve ser ajudada e cultivada. Daí a defesa de regimes políticos onde os homens possam viver felizes, expressando livremente as suas opiniões e elegendo aqueles que considerem mais aptos para a governação.

Em matéria política Espinosa declara as suas afinidades com Hobbes, não deixando no entanto de se demarcar dele. Numa carta a Jarig Jelles escreve:

Quanto à política, a diferença entre mim e Hobbes acerca da qual me interrogas consiste nisto: é que eu dou larga cobertura ao direito natural e considero que, numa qualquer cidade, não cabe ao Supremo magistrado mais direitos sobre os Súbditos do que a justa medida do poder, pelo qual supera os súbditos, o que tem sempre lugar no estado de natureza. *Ep. a Jarig Jelles* ¹⁶

Esta demarcação que a uma primeira leitura pode parecer um pormenor irrelevante é no entanto significativa pelas consequências que acarreta nas concepções políticas de cada um dos filósofos. Hobbes tem como horizonte o perigo eminente da morte, decorrente de uma inicial luta de todos contra todos. No seu estado natural os homens são permanentemente ameaçados uns pelos outros. O esforço (*endeavour*) que define cada um, leva-o a considerar o outro como presumível inimigo. Contrastantemente, o *conatus* espinosano (*conatus sive potentia*) define-se como afirmação de vida,¹⁷ devendo as reflexões sobre a morte ser afastadas como anti-naturais e impróprias de um homem livre: “Um homem livre pensa em todas as coisas menos na morte e a sua sabedoria é uma meditação de vida e não de morte.” ¹⁸

Espinosa não opõe direito de natureza e lei da natureza. Para ele há uma continuidade entre *jus naturae*

16 “Quantum ad politicam spectat, discrimen inter me et Hobbesium, de quo interrogas, in hoc consistit, quod ego naturale Jus semper fartum tectum conservo, quodque Supremo Magistratui in qualibet Urbe non plus in subditos juris, quam justa mensuram potestatis, qua subditum superat, competere statuo, quo in Naturali semper locum habet.”

Ep. a Jarig Jelles, G IV, pp. 238-239.

17 *Et. III*, prop. VII, dem., G. II, p. 146.

18 “Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae, meditatio est.” *Et. IV*, prop. LXVII, G. II, p. 261.

e *lex naturalis*, não sendo admissível que seres racionais abdicuem das suas energias básicas nem que transfiram para outrem os direitos a elas inerentes. Compreendemos assim que a figura do pacto ou contrato, ao qual é dado grande relevo no *Tratado Teológico Político*, seja progressivamente abandonada a favor do consenso comum (*communis consensus*), apresentado no *Tratado Político*.¹⁹ De qualquer modo, pacto e consentimento comum apresentam-se como a sequência natural das potências individuais, corroborando-as e reforçando-as, o que conduz ao estabelecimento de uma plataforma de entendimento e de harmonia. Para Espinosa o poder constituído afirma-se como prolongamento da força constituída pelo conjunto das várias potências individuais, não havendo oposição mas sim compromisso entre estas e a sociedade civil. O papel do Estado é eminentemente positivo pois a sua função não é apenas reguladora mas preventiva. O Estado deverá permitir a realização dos poderes individuais. Nele deverá ocorrer a conciliação dos diferentes *conatus*, movidos pelas paixões. Podemos dizer que o estado civil é uma situação de plenitude decorrente das virtualidades da potência própria e contribuindo para a sua integral realização.

Para Espinosa o Estado democrático é o que mais se aproxima do estado natural. Consequentemente ele é produtor de consensos. Em democracia os indivíduos conservam a sua potência sem a alienarem. Neste regime os indivíduos são súbditos, ou melhor, cidadãos. Entre eles estabelece-se um equilíbrio de forças. De facto, não há entrega de direitos, pois o pacto é um compromisso constantemente avalizado pelos cidadãos e estes nunca abdicam do seu direito natural. Daí a possibilidade de se

19 *TTP*, cap. XV; *TP*, cap. II, §§ 16, 17 e 19.

violarem os contratos quando está em causa o interesse comum. A democracia consiste na transferência da potência individual para um corpo político organizado que assegure os direitos mínimos de cada um e cuja permanência e legitimidade dependa do cumprimento do pacto estabelecido entre todos. Não se trata de transferência de direitos para um grupo de pessoas, mas sim para a maioria do Todo social do qual cada um faz parte. Este sentido de comunidade apela para uma partilha individual das responsabilidades políticas e não para o esquecimento das mesmas. Todos estão implicados na governação na medida em que a estabilidade desta depende da permanente vigilância dos cidadãos.

Em Espinosa vida e razão longe de se oporem, enriquecem-se mutuamente. Não há uma lei de natureza racionalmente forjada, em oposição a um direito de natureza derivado de um desejo de viver. À perspectiva de ruptura ele contrapõe a de continuidade. O que é possível se atendermos à potência que circula em cada homem particular e, simultaneamente, em toda a Natureza. Vida e razão surgem como manifestações de um mesmo Todo. Não podemos esquecer que no universo antropológicamente descentrado de Espinosa, o ponto de partida é a Substância e a realização individual é comandada pelo Todo. A inserção reflexiva nesse Todo é por si mesma garantia de uma integração social. O sábio é por natureza um bom cidadão.

Note-se que o terreno da política é passional pois no dizer do filósofo “os homens são mais conduzidos pelo desejo cego do que pela razão.”²⁰ O objectivo da política

20 «[...] homines magis caeca cupiditate, quam ratione ducuntur...»
T.P. II, §5, G.III, p. 277.

é gerir as diferentes paixões, de modo a tirar delas o maior proveito. Há que trabalhar a dimensão passional de modo a construir um Estado em que as diferentes paixões consigam coabitar. Há que oferecer uma conduta racional a quem não consegue alcançá-la por si mesmo. O Estado democrático encarregar-se-á disso. Os *dicatamina rationis* veiculados pela política servem para controlar os afectos. A política surge como instância congregadora e integradora, desempenhando um papel pedagógico para o homem comum. Sem ela, este manter-se-ia dilacerado pelas paixões e incapaz de conviver e de tirar as consequências úteis dessa convivência. A cidade constitui-se como um só indivíduo, como potência colectiva formada pela aliança das diferentes potências individuais.

É também no *Tratado Político* que o filósofo introduz o conceito de multidão (*multitudo*) – um todo dinâmico em que se entrelaçam razão e afectos. A multidão é constituída por um conjunto de pessoas que se comportam como sendo conduzidos por uma só mente (*una veluti mente*). Não se trata portanto de uma massa indistinta de indivíduos, nem de uma mera soma pois o que distingue e dá poder à multidão é a sua unidade e o permanente debate em que se envolvem os cidadãos que a constituem. O direito da cidade é definido pelo direito da multidão (*TP* III, §§ 7 e 9). Deste modo, o poder de cada um é transferido para todos. Quanto mais os homens aliam as suas potências próprias mais poder têm e melhor conseguem impor os seus direitos.

Espinosa tem plena consciência de que nem todos os homens são filósofos. O que não quer dizer que não consigam realizar-se pessoalmente. Para tal, há que

construir um Estado que lhes ofereça a possibilidade de viverem bem, em paz e em liberdade. São as necessidades vitais que levam os indivíduos a unir-se formando um só corpo. Este corpo político não anula as diferenças próprias, nem as dissensões, aceitando no seu seio a existência de opiniões diferentes. Mas para que a concórdia triunfe e possa haver um governo estável é preciso que o Estado se estabeleça devido à actuação de uma multidão livre (*TP V*, § 6).

Embora Espinosa admita que a multidão está presente em diferentes tipos de governo, para ele a verdadeira multidão só ocorre num governo democrático pois neste é difícil a maioria estar de acordo com leis e factos absurdos. Note-se que os contratos que a multidão estabelece pela transferência dos seus poderes para um homem ou um grupo de homens, não são eternos. A sua contestação e violação é admitida quando está em causa o interesse comum (*TP IV*, § 6). As diferentes potências dos indivíduos que constituem a multidão, conferem a esta um poder construtivo que legitima a sua acção governativa. Temos no entanto que reconhecer que a multidão não é conduzida pela razão mas sim pelos afectos. A multidão nasce das paixões mas vai adquirindo poder graças à razão. Uma boa gestão das paixões colectivas pode levar a multidão a ter um comportamento racional. Interessa pois apostar em afectos comuns que mobilizem os cidadãos. A esperança é um deles (*TP VI*, §1), mais eficaz do que o medo. Um estado conduzido pelo medo será mais um estado sem vícios do que um estado com virtude.

Ao analisar o Estado democrático e ao determinar quem por direito poderá ser considerado cidadão elegível para formar governo, Espinosa exclui as mulheres

alegando que estas, tal como os servos, dependem dos seus senhores e deverão subordinar-se ao poder dos homens, (T.P. XI, § 3). No tópico que se segue analisaremos este posicionamento problemático, mostrando a variedade de interpretações para esta tese, aparentemente contrastante com o pensamento do filósofo.

AS MULHERES NO CORPO POLÍTICO

“[...] toda a leitura autêntica é, à sua maneira, violenta, ou então não tem mais do que a benignidade de uma paráfrase”²¹

A importância que Espinosa atribui aos corpos, nomeadamente ao corpo humano, tem levado certas feministas (sobretudo de língua inglesa) a revisitar o pensamento do autor da *Ética*. Um dos excertos mais comentados é o § 4 do capítulo XI do *Tratado Político* onde o filósofo se refere às mulheres negando-lhes a possibilidade de integrarem um governo democrático. Trata-se de um texto aparentemente embaraçoso para os *Estudos de Género*. No entanto, verificamos que algumas filósofas feministas o recuperam, interpretando-o de modo a manterem um olhar positivo sobre o seu autor, em contraste com Descartes cujo dualismo consideram responsável pelo afastamento das mulheres do mundo da cultura.²²

21 «[...] et toute lecture authentique est à sa manière violente, ou alors elle n' a que la bénignité d' une paraphrase.» P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, François Maspéro, 1979, p. 141.

22 Nos séculos XX e XXI verificamos que Espinosa tem sido sujeito a leituras inovadoras por parte de politólogos, ecologistas, neurologistas, psicólogos, psicanalistas, médicos, físicos etc. que nele procuram um reforço para as teses que defendem.

Espinosa inicia o § 4 do capítulo XI do *TP* com um problema recorrente nos actuais estudos de género – o da igualdade e da diferença. A resposta do filósofo é inequivocamente partidária da diferença e, para dar força à sua tese, fundamenta-a na natureza (*ex natura*):

Mas talvez que alguns perguntem se as mulheres estão por natureza, ou por instituição, sob a autoridade dos homens. Se é por instituição, nenhuma razão nos obriga a excluir as mulheres do governo. Se, contudo, apelamos para a experiência, veremos que isto provém da sua fraqueza [...] ²³

Não é pois por convenção (*ex instituto*) que as coisas se passam deste modo; não se trata de um acordo provisório, nem de um costume ou de uma moda passageira. É a natureza (ou essência) feminina que determina as mulheres a colocar-se “sob a autoridade dos homens”. As razões que mantêm este *statu quo* fizeram-se sentir ao longo dos tempos e os argumentos apresentados foram considerados justos. Daí a inalterabilidade desta situação durante séculos.

Ao reforçar experiencialmente a tese da submissão o filósofo fala de “fraqueza”. O termo utilizado é *imbecillitas*.²⁴ A experiência, seja ela vaga ou *ex auditu* leva o filósofo a concluir que a coabitação governamental entre homens e

23 “Sed forsán rogabit aliquis, num foeminae ex naturâ, an ex instituto sub potestate virorum sint. Nam, si ex solo instituto id factum est, nulla ergo ratio nos coegit foeminas a regimine secludere. Sed si ipsam experientiam consulamus, id ex earum imbecillitate oriri videbimus.” *T.P.* XI, § 4, G. III, pp. 359.

24 O termo pode ser traduzido de várias maneiras. Seleccionámos a que nos me pareceu mais adequada – fraqueza. Aliás cotejando as várias traduções verifica-se que há uma quase unanimidade na escolha deste vocábulo.

mulheres nunca existiu. E mesmo se atendermos ao caso das Amazonas verificamos que não há qualquer parceria pois ao matarem os machos, sempre governaram sozinhas, nunca partilhando o poder:

Com efeito, em nenhuma parte da terra homens e mulheres reinaram conjuntamente, mas em toda a parte, onde se encontram homens e mulheres, vemos que os homens reinam e que as mulheres são governadas, e que, desta maneira os dois sexos vivem em boa harmonia; pelo contrário, as Amazonas que, segundo uma tradição, outrora reinaram, não admitiam que os homens permanecessem no seu território, não alimentavam senão os indivíduos do sexo feminino e matavam os machos que tinham gerado [...] ²⁵

A prática política exige características próprias da virilidade, ligadas à força, à afirmação de si ou mesmo à astúcia e ao engenho. Espinosa entende que a natureza das mulheres não é propícia ao exercício de tais funções, uma natureza pela qual se distinguem dos homens e que as leva certamente a outras ocupações que não as do mando:

Se as mulheres fossem por natureza iguais aos homens, se tivessem no mesmo grau a força de alma e o engenho em que consiste maximamente a potência humana, e, conseqüentemente, o direito, com certeza, entre tantas nações diferentes, não poderia deixar de se encontrar umas em que ambos os sexos reinassem igualmente, e

25 “ Nam nullibi factum est, ut viri, & foeminae simul regnarent, sed ubicunque terrarum viri, & foeminae reperiuntur, ibi viros regnare, & foeminas regi videmus, & hâc ratione utrumque sexum concorditer vivere. Sed contrâ Amazonas quas olim regnasse famâ proditum est, viros in patrio solo mora non patiebantur, sed foeminas tantummodò alebant, mares autem, quos pepererant, necabant [...] “ *TP*, p. 360.

outras em que os homens fossem governados pelas mulheres e recebessem uma educação própria para diminuir o seu engenho. Mas como isto nunca se viu em parte alguma, pode-se afirmar, em termos gerais, que as mulheres por natureza não têm o mesmo direito que os homens mas que deverão necessariamente ceder aos homens, e também que é impossível que ambos os sexos reinem igualmente e, muito menos, que os homens sejam regidos pelas mulheres [...]²⁶

Levado pela paixão o homem não atende ao engenho da mulher amada nem à sua sapiência, apenas sendo afectado pela sua beleza. A consequência deste relacionamento superficial é o desenvolvimento de certos afectos perturbadores como a inveja ou o ciúme. Daí a impossibilidade de se considerar válida a hipótese de uma paridade governativa entre homens e mulheres:

Se além disso, considerarmos os afectos humanos, se reconhecermos que, quase sempre o amor dos homens pelas mulheres não tem outra origem senão o afecto libidinoso, de tal modo que não estimam nelas o engenho e a prudência, mas as qualidade de beleza que têm, que não admitem que as mulheres amadas tenham preferência por outros que não eles, veremos sem esforço, que não se poderia instituir

26 “Quòd si ex naturâ feminae viris aequales essent, & animi fortitudine & ingenio in quo maximè humana potentia, & consequenter jus consistit, aequè pollerent, sanè inter tot, tamque diversas nationes quaedam reperirentur ubi uterque sexus pariter regeret, & aliae ubi a foeminis viri regerentur, atque ità educarentur, ut ingenio minùs possent: quo cum nullibi factum sit, affirmare omninò licet, foeminas ex naturâ non aequale cum viris habere jus, sed eas viris necessariò cedere, atque adèd fieri non posse, ut uterque sexus pariter regat, multò minus, ut viri a foeminis regantur [...]” *ibidem*.

o reinado igual dos homens e das mulheres sem grande detrimento para a paz. Mas basta sobre este assunto²⁷.

É natural que o teor deste texto perturbe aqueles (e sobretudo aquelas) para quem Espinosa é visto como paladino da liberdade humana. Estão neste caso algumas filósofas feministas que, recusando uma interpretação literal desta passagem, sustentam que o pensamento do filósofo favorece a causa das mulheres. Lembramos que um tema recorrente nos chamados “feminismos de segunda vaga” é a separação de sexo e de género, entendendo este como uma construção fortemente dependente de factores sociais e secundarizando ou mesmo anulando o factor biológico. O género é um conceito construído e não uma determinação biológica, diz respeito a um conjunto de estereótipos sociais e, como tal, pode ser discutido e alterado. Masculino e feminino são identidades fictícias, fruto das relações que estabelecemos com os outros e com a sociedade. Por isso, algumas feministas dão pouca importância ao que o filósofo escreveu no capítulo final do *T.P.*, considerando que as teses que aí apresenta são anuladas pela concepção espinosana de um homem em permanente construção. As teses de Espinosa referentes ao *conatus*

27 “ Quòd si praeterea humanos affectûs consideremus, quòd seilicet viri plerumque ex solo libidinis affectu foeminas ament, & earum ingenium & sapientiam tanti aestiment, quantum ipsae pulchritudine pollent, & praeterea quòd viri aegerrimè ferant, ut foeminae, quas amant, alio aliquo modo faveant, & id genus alia, levi negotio videbimus non posse absque magno pacis detrimento fieri, ut viri, & foeminae pariter regant. Sed de his satis.” *ibidem*.

A mesma ideia da perigosidade das mulheres pela sedução que provocam nos homens é referida em TP VI, §5.

e ao modo como ele se transforma em função dos bons encontros²⁸ são para elas uma achega importante para a causa feminista. Assim, Genevieve Lloyd sustenta que na perspectiva espinosana “os corpos, dos quais as nossas mentes são ideias, são formados, para melhor e para pior, por meio da actuação do poder colectivo humano.”²⁹ A concepção da mente como ideia do corpo implica que esta seja sexuada e que, tal como o corpo, se desenvolva numa dependência dos poderes sociais. Para esta autora, a concepção que Espinosa tem de mente, subordinando-a ao contexto social e admitindo a sua construção a partir deste, contrasta com a universalidade e a fixidez que Descartes atribui à alma humana. Lloyd lembra o modo como o autor da *Ética* aborda os conceitos universais, considerando-os fruto da imaginação. A identidade feminina (tal como a masculina, ou outra qualquer identidade) não oferece qualquer garantia de verdade, pois é um conceito abstracto. Ao denunciar as componentes imagéticas patentes nos conceitos universais o filósofo teria ajudado a ultrapassar os preconceitos associados às mulheres, relegando para o domínio da imaginação a ideia de uma identidade feminina. Lloyd escreve:

“Com esta maneira de encarar as diferenças sexuais, não há uma alma assexuada à espera de ser libertada de papéis sexuais socialmente impostos. Mas também

28 A temática dos “bons encontros” é particularmente grata a Deleuze e tem sido retomada por muitos intérpretes contemporâneos de Espinosa.

29 “The bodies, of which our minds are ideas, are formed, for better or worse, through the operation of collective human power.” Genevieve Lloyd, *Part of Nature. Self Knowledge in Spinoza’s Ethics*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994, p. 167.

não há uma real identidade masculina ou feminina, existindo independentemente do poder social.”³⁰

Na mesma linha de Lloyd, Moira Gatens justifica as passagens da obra espinosana em que as mulheres são referidas de modo pouco abonatório, aludindo que nelas o filósofo usa uma linguagem dominada pela imaginação e, conseqüentemente, utiliza conceitos fortemente marcados por estereótipos culturais.³¹ O objectivo desta filósofa é procurar na ética e na antropologia espinosanas achegas favoráveis à causa feminista, dando pouca importância ao parágrafo final do *TP*. Ao relevar a força do *conatus* e ao admitir que cada um é responsável pelo seu desenvolvimento próprio, fomentando os encontros que melhor lhe convém, Espinosa teria rejeitado as molduras sociais impostas que nos aprisionam, contribuindo para a desconstrução do conceito de género.

A denúncia de um conceito de género assente nas diferenças sexuais e a apresentação do mesmo como produto social são teses comuns às filosofias feministas. Espinosa concede uma supremacia aos seres concretos e secundariza as abstracções. Para ele, cada *conatus* individual é responsável pelo seu desenvolvimento próprio. Ao atacar o dualismo cartesiano Espinosa teria simultaneamente posto em causa a homogeneidade de uma razão única, presente em todos os homens.

30 “On this way of looking at sex difference, there is no sexless soul waiting to be extricated from socially imposed sex roles. But nor is there any authentic male or female identity, existing independently of social power.” Ob. cit. p. 168.

31 Moira Gatens (ed.) *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, Pennsylvania State University Press, 2009.

Na Introdução a *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* (“Through Spinoza’s Looking Glass”) bem como no capítulo 10 (“The Politics of Imagination”) deste volume colectivo Gatens valoriza o monismo espinosano, defendendo que este teria libertado as mulheres da visão dualista corpo/mente. De igual modo releva a importância dos poderes sociais e políticos sobre os indivíduos. Ao defender uma razão incorporada (*imbodied*) a tónica é colocada nos indivíduos particulares e não em conceitos forjados pelas instituições sociais e pelos poderes políticos.

Beth Lord é outra feminista a quem o capítulo final do *T.P.* não incomoda e vai ainda mais longe do que as interpretações de Lloyd e Gatens. Em “Disempowered by nature: Spinoza on the Political Capabilities of Women”³² Lord defende que o modo como o filósofo se refere às mulheres em *T.P.* XI é um desafio para que os seus contemporâneos se debrucem sobre a condição feminina e apelem para o que lhe é devido numa sociedade democrática. O que Espinosa escreveu não se referia à real natureza das mesmas. Tratava-se sim de um desafio para que fossem repensadas as circunstâncias sociais e políticas em que nesse tempo as mulheres viviam:

Pretendo demonstrar que Espinosa não considerava estas observações como juízos verdadeiros, mas como desafios (*prompts*) para uma apreciação crítica quanto ao lugar ocupado pelas mulheres numa política democrática progressista..³³

32 Beth Lord, “Disempowered by nature: Spinoza on the Political Capabilities of Women, *British Journal for the History of Philosophy*, 19(6), pp. 1085-1106.

33 “I aim to show that Spinoza intended these remarks not as true statements, but as prompts for critical consideration of the place of women in the progressive democratic polity.” Beth Lord, art. cit. p. 1085.

Diferente é a perspectiva que Margaret Gullan-Whur nos apresenta em “Spinoza and the Equality of Women”.³⁴ Ao comentar o parágrafo final do *T.P.* Gullan-Whur aceita que este possa ser considerado uma *black page* do pensamento do filósofo e critica sem complacências os argumentos por ele defendidos: “[...] o argumento da última página do *Tratado Político* é inconsistente com a doutrina geral da *Ética* e deve ser julgado como uma aberração filosófica embaraçosa e débil.”³⁵

Genevieve Lloyd, Moira Gatens, Beth Lord e outras feministas admitem que Espinosa reconheceu as capacidades políticas das mulheres e que embora tal tese não seja explicitamente defendida no *Tratado Político*, podemos encontrá-la ao longo da *Ética*. É uma posição que me parece facilmente contestável se atendermos às passagens em que o filósofo se refere às mulheres. Admitimos que, como escreve Pierre Macherey, a leitura de um texto se possa revestir de violência, sobretudo quando é apaixonada e quando se pretende aproximá-la de teses que nos são gratas. Consideramos no entanto que as interpretações feministas atrás referidas esquecem os textos que o filósofo realmente escreveu, centrando-se exclusivamente em aspectos do pensamento espinosano aplicáveis às causas que defendem.

O lugar que as mulheres ocuparam na filosofia tem sido uma constante da nossa investigação. O que nos

34 Margaret Gullan-Whur em “Spinoza and the Equality of Women” in *Theoria* Vol. LXVIII 2002 Part 2.

35 “[...] the argument of the last page of the *Political Treatise* is inconsistent with Spinoza’s general *Ethics* doctrine and must be judged an embarrassing feeble philosophical aberration.”

Margaret Gullan-Whur, artº cit., p. 110.

tem levado a revisitar filósofos do passado, dando um particular relevo ao que escreveram sobre este tema. Das leituras feitas concluímos que Espinosa não combateu a ideologia sexista dominante. Em sintonia com os pensadores do seu tempo, o estatuto social e político das mulheres pouco interessou ao filósofo que sobre este tema apenas se manifestou em vagas referências. Contudo, não podemos ignorar o teor das mesmas, pois embora escassas, mostram de um modo claro a posição que defendeu.

O QUE SPINOZA REALMENTE ESCREVEU SOBRE AS MULHERES

As escassas passagens em que Espinosa fala das mulheres são pouco lisonjeiras. Assim, na *Ética* explica a paixão da inveja pela associação da mulher amada com os *puenda* e *excrementa* de outros homens (*Et. III, prop. XXXV, schol.*); fala com condescendência da piedade feminina (*mulieribi misericordia*) para a qual remete determinadas superstições (*Et. IV, prop. XXXVII*); refere como um dado frequente a inconstância das damas, característica relevada pelos apaixonados quando mal recebidos e logo esquecida no caso de reconciliação (*Et. V, prop. X, schol.*). O *Tratado Teológico Político* mantém o mesmo olhar condescendente, assinalando a propensão feminina para o choro – *lachrimis mulieribus* (*TTP, Pref.*) bem como o falso dom da profecia que algumas dizem possuir (*TTP, II*). O tom pejorativo é uma constante, concretizando-se no diminutivo por vezes usado de “mulherzinhas” (*mulierculae*).³⁶

36 “[...] imo mulierculae etiam, ut Hagar ancilla Abrahami, dono Prophetico fuerent praeditae.” *TTP, II, G. III, p. 29.*

O parágrafo final do *Tratado Político* reforça esta atitude, levando-nos a concluir que o filósofo tem ideias firmes sobre sexo e sobre género, considerando-os conceitos permutáveis. Como integrar esta posição num sistema que sempre foi associado ao respeito pelas liberdades individuais? Poderemos a partir destes escritos concluir que para Espinosa a mulher é um ser inferior sendo-lhe vedada uma realização plena?

ESTARÁ VEDADO ÀS MULHERES O “AMOR DEI INTELLECTUALIS”?

Um possível modo de resolver a questão seria realçar o inacabamento do *Tratado Político*. Estamos perante uma obra inconclusa que termina precisamente com uma passagem infeliz. Por que não admitir que, com algum tempo de maturação, este excerto seria corrigido, refeito ou pelo menos justificado? Na verdade, a referência às mulheres surge abruptamente e não é minimamente desenvolvida nem fundamentada. Num filósofo tão cuidadoso como Espinosa, seria de esperar que uma tese deste teor merecesse ulterior desenvolvimento, podendo-se deduzir que só uma morte prematura o impediu de prosseguir com tal tarefa. Num artigo intitulado “Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste”, Alexandre Matheron, eminente comentador de Espinosa, sugere ironicamente que a morte do filósofo teria surgido como castigo pela falta cometida.³⁷

Aceitando que Espinosa claramente se opõe à participação das mulheres na governação, importa

37 Alexandre Matheron, «Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste», *Revue Philosophique* II, Avril/Juin, (1977), pp. 181-200.

termos presente qual o papel da política no pensamento do filósofo, interrogando-nos se esta representa para ele o grau supremo de realização. Entendemos que a política responde às aspirações salvíficas da *multitudo*, favorecendo a instituição de leis justas e de uma sociedade estável e livre. Mas diferente é a meta almejada pelo sábio pois este visa uma liberdade individual, apoiada no conhecimento da Natureza e, conseqüentemente, conduzindo a uma integração no Todo do qual é parte. Deste modo, subscrevemos a tese de Cerqueira Gonçalves para quem o autor da *Ética* recusa a redução do homem ao cidadão, apostando na supremacia do conhecimento em ordem a uma realização plena.³⁸ E as questões que se nos levantam dizem respeito à possibilidade de as mulheres atingirem. Será que o filósofo as impede de “fruir eternamente de uma suprema e contínua alegria”³⁹? Estarão as mulheres excluídas da salvação? Ou haverá no pensamento do filósofo uma possibilidade de ultrapassarmos este escolho e de encontrarmos uma solução em que as mulheres não saiam diminuídas?

A tentativa de resolver mais consistentemente estas questões levou-nos a examinar o itinerário salvífico espinosano. O texto do *TP* diz-nos que a mulher não é por natureza compatível com o exercício da governação. Impõe-se perceber qual o lugar que a política desempenha

38 Referindo-se a Espinosa Cerqueira Gonçalves escreve: “man is never reduced to citizen [...] society stands over a voluntary pact and not over the consistent roots of understanding (...) the true reality, the most genuine of all is the individual.” Joaquim Cerqueira Gonçalves “Individuality and Society in Spinoza’s Mind”, *Speculum Spinozanum 1677-1977*, Routledge and Kegan Paul, 1978, p. 176.

39 *TIE*, § 1, G. II, p. 5.

em Espinosa. E verificamos que o filósofo utiliza este conceito em dois sentidos – a política que se vive e a política que se exerce. Mas nenhuma destas situações é susceptível de nos conduzir à suprema felicidade.

Para ilustrar a primeira acepção teríamos o **homem comum**, a *multitudo*, que obedece aos decretos do Estado e que neles encontra a possibilidade de se realizar. Para tal não lhe é exigido o conhecimento dos mecanismos sociais; basta-lhe um saber *ex auditu* dos factos, quanto muito uma *experientia vaga* dos mesmos. Aqui todos (homens e mulheres) se salvam se obedecerem às leis da cidade. São elas que permitem uma integração na Natureza àqueles que não conseguem ou não querem trilhar a *via perardua*. O (a) ignorante salva-se usando os meios de que dispõe – o conhecimento das leis e a obediência às mesmas.

Consideremos em segundo lugar o **político**, o qual tem como objectivo a utilidade. O homem político sabe que os governos são desigualmente eficazes. Como tal, faz tudo para que vinguem formas governativas que assegurem aos cidadãos uma vida estável. Consegue-o pelo conhecimento dos factos e pelo confronto dos eventos aos quais a sua acção se circunscreve. Um tal conhecimento basta-lhe para “evitar a maldade humana.”⁴⁰ Para o filósofo, tanto a política que se vive como a que se exerce, situam-se no registo da paixão e da imaginação, naquilo que designa por conhecimento do primeiro género – um conhecimento frágil, *ex auditu* e *ab experientia vaga*. Ora é precisamente ao nível da paixão que a mulher é um objecto, algo que se possui e face ao qual se desencadeiam

40 “[...] donec Homines Humanam igitur malitiam praevenire...” *TP*, I, §2, G III, p. 268.

os mais diversos sentimentos. É no registo da paixão que as mulheres são maltratadas. Nele é peremptoriamente afirmado que a prática política não convém à mulher pois a fraqueza que lhe é inerente a impede de participar no governo. Contudo, tal facto não implica que lhe estejam vedadas outras formas de realização.

Para o **sábio**, o registo da paixão no qual se situa a política, tem regras que importa conhecer. É a abordagem filosófica que permite a superação do arbitrário e do efémero. Por ela alcançamos as leis que regem os factos (pelo conhecimento de razão) e percebemos o papel insubstituível de cada indivíduo no Todo (pela ciência intuitiva). Só o filósofo radica a política na metafísica, estabelecendo pontes entre os poderes humanos (*potestates*) e a potência (*potentia*) em que todos e cada um deles se filia.

Sem explicitamente mencionar o sexo do sábio, o filósofo define-o pela liberdade interior. O sábio valoriza as liberdades cívicas mas sabe que elas são um meio, um degrau que permite a libertação sem no entanto se identificar com ela. Esta é o estádio final, que se atinge quando se cruzam e coincidem o conhecimento supremo, a actividade e o amor. No livro IV da *Ética* Espinosa refere-se ao verdadeiro amor conjugal afirmando que ele não visa apenas a beleza física mas sobretudo a liberdade da alma – algo que tanto o homem como a mulher podem alcançar.⁴¹ Ficamos pois seguros de que a mulher – tal como o homem – pode ser livre. Se há discriminação sexual no que respeita ao primeiro género de conhecimento, onde imperam a experiência vivida e a paixão, ela não se faz

41 *Et.*IV, Apêndice, caps. XIX e XX.

sentir no conhecimento de segundo gênero, em que a dedução prevalece. Como também não pensamos haver exclusão no grau da ciência intuitiva, correspondente à etapa suprema que é o conhecimento do terceiro gênero.

Para corroborar esta tese recorreremos ao livro V, relevando nele excertos que nos permitam responder à questão que nos tem preocupado. Trata-se do bloco constituído pela proposição XXXIX com a respectiva demonstração e o corolário. Aqui defende-se o papel determinante que o corpo desempenha na salvação: “Quem tem um corpo apto para um grande número de coisas, esse tem uma alma cuja maior parte é eterna.”⁴² Embora não explicitamente mencionadas são inegáveis as implicações sexuais contidas na referência que faz às diferentes aptidões dos diferentes corpos e às afecções a que cada um deles está sujeito. Na proposição XXXIX de *Et. V*, a diferença mantém-se. Mas em contraste com o que se passa no § 4 de TP XI, o filósofo valoriza tal diferença pela diversidade de percursos salvíficos que proporciona. Está em causa uma reforma do entendimento, uma *emendatio* individual, personalizada. No itinerário que propõe em ordem ao conhecimento supremo Espinosa atende ao corpo particular, aos poderes que este detém e ao modo de os incrementar. Diferindo os corpos da mulher e do homem, certamente que seguirão vias específicas. Tais percursos, levando cada um ao seu melhor, atenderão às diferenças individuais, entre as quais se encontra o sexo. Cada homem e cada mulher poderá chegar ao

42 “Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars esta aeterna”. *Et V*, prop. XXXIX, G II, p. 305.

Amor intellectualis Dei, a meta suprema, a partir de um caminho de aprofundamento do seu ser.

A realização humana faz-se a dois níveis: político e individual. O Estado oferece a todos a possibilidade de uma vida racional, convidando à integração numa sociedade organizada e tornando democraticamente acessível um modo de viver que, fora do Estado, só alguns, os mais fortes, conseguiriam alcançar. Contudo, a cada um (e a cada uma), é proposto um caminho individual de libertação. O estatuto da mulher é diferente consoante se coloca no domínio público ou no privado. No primeiro caso são-lhe vedados certos cargos pela perigosidade que representariam para a manutenção da paz. No segundo abrem-se-lhe todas as portas nada obstando a que, com o esforço que é exigido a todo o ser humano, alcance a beatitude. Espinosa não exclui as mulheres da sociedade dos sábios. Exclui-as sim da sociedade dos políticos, entendendo estes como aqueles que se regem pela experiência. Só que a política não constitui para ele uma meta última, ela é um meio e não um fim. A mulher é explicitamente afastada dos meios. Mas nada é dito dos fins, o que nos permite concluir que incluem toda a humanidade.

A interpretação que apresentámos não anula totalmente a estranheza, a perplexidade e mesmo o desagrado que o texto do *T.P.* pode causar a uma leitora. Mas admite que os passos citados da *Ética* permitem uma ténue esperança – a de que, para Espinosa, as mulheres podem participar de pleno direito na salvação, sem que para tal tenham que renunciar ao seu corpo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CERQUEIRA GONÇALVES, Joaquim, “Individuality and Society in Spinoza’s Mind” in *Speculum Spinozanum 1677-1977*, Routledge and Kegan Paul, 1978, pp. 174-182.

GATENS, Moira (ed.), *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, Pennsylvania State University Press, 2009.

GULLAN-WHUR, Margaret, “Spinoza and the Equality of Women” in *Theoria*, 2002 LXVIII, 2, pp. 91-112.

LLOYD, Genevieve, *Part of Nature. Self Knowledge in Spinoza’s Ethics*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994.

LLOYD, Genevieve, “Dominance and Difference: A Spinozistic Alternative to the Distinction Between Sex and Gender”, in Gatens, Moira (ed.), *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, Pennsylvania State University Press, 2009, pp. 21-42.

LORD, Beth, (2011). “Disempowered by Nature’: Spinoza on The Political Capabilities of Women”, *British Journal for the History of Philosophy* 19 (6), pp. 1085 - 1106.

MATHERON, Alexandre, «Femmes et Serviteurs dans la Démocratie spinoziste» in Hessing, Siegfried (Ed.), *Speculum Spinozanum 1677-1977*, Routledge and Kegan Paul, 1978, pp. 368-386.

RIBEIRO FERREIRA, Maria Luísa, “Espinosa, Hobbes e a condição feminina” in Luis Machado de Abreu (coord.), *Sob o olhar de Espinosa. Actas do Seminário Luso-Hispânico sobre Spinoza*, Universidade de Aveiro, 1999, pp. 39-58.

RIBEIRO FERREIRA, Maria Luísa, “Haverá uma salvação para as mulheres?” in *Uma Suprema Alegria: escritos sobre Espinosa*, Coimbra, Quarteto, 2003, pp. 251-267.

RIBEIRO FERREIRA, Maria Luísa, “O terceiro discurso sobre o corpo – a presença de Espinosa em *Ce qui nous fait penser*”, in *Uma Meditação de Vida. Em Diálogo com Espinosa*, Lisboa, Esfera do Caos, 2013, pp. 241-256.

RICHARDSON, Janice, “Spinoza, Feminism and Privacy: Exploring an Immanent Ethics of Privacy”, (texto publicado na net a 6 de November 2014). Cópia disponível em: <http://ssrn.com/>

O ESTUDO DA LÍNGUA HEBRAICA NO TTP DE ESPINOSA

RAFAEL DOS SANTOS MONTEIRO¹



Espinosa publica seu *Tratado Teológico-Político* em 1670, contudo, anonimamente. Ainda que a sua autoria fosse conhecida no círculo de amigos, as razões para que ela não pudesse ser assumida publicamente se encontram nas perseguições e censuras direcionadas ao filósofo, desde de 1655, quando fora acusado de heresia pela comunidade judaica holandesa. No ano seguinte, Espinosa é excomungado e expulso de sua comunidade em Amsterdam. Suas ideias e ligações com outros pensadores, tidos igualmente por nocivos, são consideradas perigosas para a ordem e a paz. Mesmo já tendo saído de Amsterdam, é denunciado em 1660, a pedido da sinagoga daquela cidade. Em 74, o próprio *TTP*, juntamente com outras obras, é proibido pelo

1 Graduado em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ, Mestre em Filosofia e doutorando em Filosofia pela USP.

Estado holandeses, considerado uma ameaça para a religião vigente². Assim, quando lemos no subtítulo desta obra que ali se encontram “algumas dissertações em que se demonstra que a liberdade de filosofar, não só é compatível com a preservação da piedade e da paz, como, inclusivamente, não pode ser abolida sem se abolir ao mesmo tempo a paz da república” (Espinosa, 2004. p. 121), é de se entender que Espinosa pretende se opor justamente àqueles que trabalharam para silenciá-lo. Ele escreve então para desmentir o opositor ao mesmo tempo em que afirmar a necessidade de seu próprio discurso.

Aqueles a quem o pensamento de Espinosa ameaçava eram os calvinistas ortodoxos do clero gomarista, mas também os rabinos de sua comunidade judaica, os papas das teocracias cristãs, etc. Em resumo, aqueles que exerciam influência sobre o estado àquela época e que valiam-se de uma interpretação dos textos sagrados segundo a qual estes continham não apenas ensinamentos religiosos, mas igualmente explicações teóricas sobre a natureza de Deus, do homem e do estado. Calcavam-se principalmente nos relatos que versam sobre a fundação do estado hebreu na autoridade política e religiosa de Moisés. Este, ao revelar a eleição divina daquele povo ao mesmo tempo que as leis que deveriam sustentar o seu estado e a sua obediência, torna-se único responsável por interpretar a palavra de Deus e reger a nova sociedade entre os libertos. Através de Moisés, a palavra divina é lei, jurídica e religiosa. Partindo desta fundação do estado numa religião, as profecias e revelações contidas nos relatos sagrados os teólogos convertem em verdades políticas dignas de confiança e autoridade, e aqueles que

² Cf. Nadler, 2013.

as contestarem se colocam contra a fé pública, atacando a estabilidade e a segurança civis. Tal como um dia coube a Moisés, todos aqueles que se autodeclararam únicos possuidores do poder de interpretar os escritos sagrados podem exigir para si um justo e incontestável domínio sobre as mentes e os corpos dos súditos. Nas palavras de Chauí,

O poder teológico-político é gerado, portanto, pela transposição de preceitos religiosos (que são morais e políticos) singulares para conceitos especulativos universais dos quais é inferido o suposto fundamento universal do poder político sob a forma de mandamento divino, cujo conhecimento e interpretação cabem aos teólogos, aos quais devem se submeter governantes e governados (Chauí, 2016. p. 31).

Em oposição a isto, Espinosa propõe uma reinterpretação dos textos sagrados, visando evidenciar que a teocracia hebraica só se aplica àquele momento e àquela sociedade, não servindo para fundamentação de uma forma universal e eterna do estado. Com efeito, evidenciar o caráter particular e histórico do estado hebreu, e de todos os elementos que constituem a religião sobre a qual ele se formou, torna-se assim meio pelo qual Espinosa concentra sua oposição a compreensão vigente de organização política. Como veremos, o estudo da língua torna isto possível e verdadeiro. Como também explica Chauí:

“[...] a via de acesso à singularidade hebraica é o seu relato, isto é, a Sagrada Escritura, e o acesso a esta depende de outra singularidade na qual a primeira se exprime, qual seja, a língua hebraica. A primeira coisa singular a que é preciso chegar e da qual será possível partir é, portanto, a língua singular na qual o texto

histórico dos hebreus foi escrito e Espinosa, seguindo o que fora estabelecido no *Tratado da emenda*, propõe começar pelo conhecimento da natureza e origem da língua hebraica e, por conseguinte, alcançar o de suas propriedades necessárias, decorrentes de sua natureza singular” (Chauí, 2016. p. 27).

Até o capítulo VI do *Tratado*, Espinosa desenvolve um estudo da natureza e da essência da religião hebraica, aquela em torno da qual se reuniram e viveram os hebreus enquanto se pode dizer que durou o seu estado. Ainda que só no sétimo capítulo apareça o método de interpretação e o papel nele desempenhado pelo estudo da língua, sem dúvida nos capítulos anteriores o autor já está a utilizar este método. É, com efeito, já no prefácio que ele justifica a necessidade de reinterpretação, para que se extraia do texto bíblico outras conclusões que não aquelas que sustentam a dominação sobre o vulgo. Neste sentido, a análise de alguns dos elementos da religião estudados por Espinosa nestes seis capítulos pode nos ajudar a entender não apenas o conteúdo dela, mas também de que maneira tais elementos, bem observados, desarmam a sanha dominadora dos teólogos. Disto poderemos então avaliar a importância da língua na investida espinosana, o que poderá ser aprofundado com algumas observações acerca da própria noção de linguagem neste pensador.

É nesta medida que, primeiramente, tomando as profecias contidas nas Escrituras, Espinosa faz notar que elas não revelam um conhecimento racional sobre o que comunicam, produto de reflexões sempre acertadas. Pois, como explica Espinosa, “[...] os profetas não perceberam a revelação divina senão através da imaginação, isto é, mediante palavras ou imagens, as quais ora eram verdadeiras, ora imaginárias” (Espinosa, 2004. p. 146).

Eis uma das razões porque, com suas revelações, os profetas poderiam ter formulado explicações para além dos limites do que podemos fazer com o entendimento, “pois com palavras e imagens se podem compor muitas mais ideias do que só com os princípios e as noções em que se baseia todo o nosso conhecimento natural” (*ibidem*). Entende-se também por que vemos os profetas captarem e exprimirem o que recebem a maioria das vezes por meio de metáforas, parábolas, e outros artifícios jamais conceituais, mas corpóreos, pois “[...] assim, as coisas adequam-se melhor à natureza da imaginação” (*ibidem*). Nessa “adequação”, os profetas permitem antever a precariedade das descrições que imprimiram nas Escrituras explicações as mais obscuras e impróprias. São relatos que se valem, com efeito, do linguajar costumeiro da cultura local em que viveram e escreveram, daquilo que dizem irrefletidamente e se mantêm, como diz Espinosa, “plenamente de acordo com as imaginações vulgares sobre Deus e os espíritos” (Espinosa, 2004. p. 147).

Já apenas disto tudo se pode observar que os livros dos profetas não podem amparar quem neles procurar o saber e o conhecimento, seja das coisas do corpo ou daquelas do espírito. Por seu caráter imaginativo, a profecia está privada do que a faria testemunho científico. O que ela comunica não é sequer capaz de, por si mesmo, dar fé de sua certeza; ela precisará sempre de algo a mais, acrescido ao que nos diz, para que se entenda que fala verdadeiramente. Disso conclui Espinosa: “Daí que os profetas não tivessem a certeza da revelação de Deus através da própria revelação, mas sim através de um qualquer sinal [...]” (Espinosa, 2004. p. 150). A certeza por meio da qual os profetas sabiam não estarem sendo enganados

por Deus, eles a obtinham por meio de três elementos: a vivacidade das imagens com que se revelavam as coisas, de forma que não se distinguiam das reais ao ponto de se fazerem duvidosas; algum tipo de sinal que, mesmo não sendo sempre mencionado, pois as Escrituras não trazem todas as condições e circunstâncias de uma revelação, sempre foi oferecido junto a ela; e, enfim, mais do que tudo, o constante compromisso dos profetas com a justiça e o bem. Destarte, acerca dos sinais, que nem sempre aparecem mencionados nos relatos escritos, o efeito deles sobre o ânimo dos profetas dependia da compleição de cada um. Com isto, fica patente que o que confirmava a veracidade de uma profecia deveria variar entre eles, ao sabor de suas opiniões e capacidade de compreensão, “[...] de tal forma que o sinal que tornava um profeta certo da sua profecia podia não convencer minimamente um outro que estivesse imbuído de opiniões diferentes” (Espinosa, 2004. p. 152). Com efeito, tal como variavam os sinais, deveriam variar também as revelações, em função do temperamento de quem as predizia, conforme eram tristes ou alegres, em função de uma imaginação mais exigente e rica ou mais rude e confusa, e, ainda, conforme as opiniões que nutriam acerca do destino dos homens e de muitos outros assuntos.

As profecias consistem assim numa tradução daquilo que os profetas receberam à linguagem e à compreensão popular, para que possam não apenas ser entendidas, mas igualmente aceitas como sagradas. São, por isso, inevitavelmente enviesadas e comprometidas com as opiniões e os preconceitos da época em que os profetas viveram. Com efeito, por meio delas os profetas não se tornam mais sábios, o que revelam não lhes

concede autoridade científica, com o que “[...] não somos obrigados a dar-lhes crédito em matérias puramente especulativas” (Espinosa, 2004. p. 155). Tão confiantes estavam alguns intérpretes de que os profetas eram sábios e que entendiam de tudo sobre o que profetizavam, que preferiram culpar as Escrituras por seus mistérios de difícil entendimento. Contudo, insiste Espinosa, a sabedoria que exprimiam nas revelações não vinha de um domínio intelectual e científico acerca de Deus, da natureza e de todo resto, mas de um conhecimento ligado à prática formulado de acordo com a necessidade de incitar no vulgo uma determinada conduta moral. Como destaca Espinosa, “[...] não é tanto pela excelência e superioridade do engenho que os profetas são louvados e recordados, mas sim pela piedade e constância de ânimo” (Espinosa, 2004. p. 157).

É interessante como tudo isto se aplica às revelações feitas por Moisés. Quando ele pede a Deus que se mostre para que possa vê-lo, porque, segundo a crença do profeta, ele é visível, Deus não lhe aparece. O que não ocorre com outros profetas, como Isaías, Ezequiel, Daniel, etc, que deram testemunhos distintos sobre a aparência física de Deus. Como destaca Espinosa, assim se passa porque Moisés não tinha nenhuma imagem de Deus na imaginação pela qual pudesse construir-lhe uma face em sua revelação. Disto conclui Espinosa, aplicando aqui tudo o que explicamos anteriormente:

Este é o motivo por que Deus responde a Moisés: *não poderás ver a minha face*. Mas como Moisés acreditava que Deus era visível, isto é, que da parte da natureza divina isso não implicaria qualquer contradição (de contrário, não pediria semelhante coisa) Deus acrescentou: *porque ninguém que me veja viverá*. Dá,

portanto, uma razão consentânea com a opinião de Moisés. Não diz que isso implicaria uma contradição na natureza divina, como, na realidade, implica, mas apenas que não pode acontecer em virtude da fraqueza humana (Espinosa, 2004. p. 160).

Por aqui Espinosa já pode começar a tratar da particularidade do Estado Hebreu e das causas que conduziram à sua fundação, simultaneamente, política e religiosa calcada nas revelações do profeta legislador que foi Moisés. Com efeito, após serem libertos do cativo, os homens que Moisés guiou pelo deserto eram por demais humildes para que pudessem formar sobre a liberdade e a felicidade uma sabedoria capaz de lhes orientar na nova vida. Alheios a um saber moral que se fizesse de bússola, encontravam-se a mercê apenas do que lhes ditavam suas paixões e opiniões vulgares. Moisés havia sido um príncipe antes, mas era também um hebreu tal como eles, e não havia por que se submeterem a ele aqueles que, antes cativos escravizados, agora estavam por demais sedentos e compungidos por um desejo irrefreável de liberdade. É então nesse momento que Moisés lhes revela que o próprio Deus, por meio dele, lhes oferecia um futuro de paz e segurança caso decidissem seguir as leis que enviava a eles através do profeta. A profecia de Moisés se coaduna assim ao que exigiam as necessidades circunstanciais daquele povo, e da mesma maneira ao que eles eram capazes de compreender. Como bem nos explica Espinosa:

Nem é de crer que homens habituados às superstições dos Egípcios, rudes e alquebrados pela mais miserável escravidão, tenham pensado algo de são acerca de Deus, ou que Moisés lhes tenha ensinado mais do que uma norma de vida, não certamente na qualidade

de filósofo, de maneira a que fossem coagidos pela liberdade de ânimo a viver bem, mas na qualidade de legislador, de maneira a que o fizessem pelo império da Lei (Espinosa, 2004. p. 161).

É assim que, após tratar da profecia no primeiro capítulo, e dos profetas no segundo, Espinosa pode enfim se dedicar ao significado da eleição do povo hebreu e o que os diferencia dos outros povos. Antes de tudo, para que se compreenda o que, e de que maneira, Deus fez pelos hebreus, Espinosa retoma aqui sua ontologia imanentista para, sutilmente, opô-la à transcendência supersticiosa. Assim, “dizer, portanto, que tudo acontece segundo as leis da natureza é o mesmo que dizer que tudo é ordenado por decreto e pelo governo de Deus” (Espinosa, 2004. p. 167). Ou seja, o “governo de Deus” não é a sua interferência voluntariosa, exterior e autoritária na ordem da natureza, mas sim a permanência eterna e necessária das leis que a regem. Com efeito, se se pode dizer que Deus beneficia os homens, o faz tal como com tudo que é “parte da natureza” e resultante da ação de sua potência. Esse benefício divino pode ser interno, quando se segue do que a natureza humana pode dispor a si mesma para sua conservação, ou externo, quando resulta de algo que não diz respeito a sua essência diretamente, que se segue, enfim, não de sua própria potência, mas da potência da natureza inteira. De tudo o que se pode enfim compreender o significado da “eleição divina”. Com efeito, partes da natureza, nada nem ninguém pode determinar a si mesmo e escolher uma forma própria de ser e existir, sem que isto tenha sido antes decidido pelo decreto e “governo de Deus”, ou, como diz Espinosa, “[...] por especial vocação de Deus, que escolhe este e

não outros para determinada obra ou para determinada regra de vida” (Espinosa, 2004. p. 167). Há, ainda, a “fortuna”, ou o fato de que a vida humana vai ser sempre atravessada pelo súbito e inesperado, dado a potência de Deus por meio das coisas exteriores ser sempre maior do que quando Ele se exprime pela natureza humana apenas.

Acerca das coisas que anelamos sinceramente e esperamos sermos beneficiados, por nós mesmos e pela sucessão inevitável dos acasos, elas dizem respeito somente a três fins: conhecermos verdadeira e maximamente as coisas que nos rodeiam; adquirirmos a virtude capaz de nos oferecer o domínio de nossas paixões; enfim, estarmos protegidos dos males exteriores e daqueles que se abatem sobre nossos corpos. Quanto aos dois primeiros, estes se encontram ao alcance de todos e dependem apenas do que dispomos para o nosso próprio auxílio. Quanto ao último, estamos desguarnecidos e dependemos inteiramente do arranjo das circunstâncias exteriores, ou, como os chama Espinosa, dos “dons da fortuna”. Contudo, há algo que podem os homens fazer para resguardarem a si mesmos dos perigos ante ao inopinado da vida. Aponta Espinosa:

Ora, tanto a razão como a experiência ensinam que não há processo mais seguro para atingir tais fins do que fundar uma sociedade com leis fixas, ocupar uma determinada região do mundo e congregar as forças de todos para formar como que um só corpo, o corpo da sociedade (Espinosa, 2004. p. 168).

Assim, a solução para fugirem aos riscos de uma condição em si mesma periclitante é unirem-se, pela solidariedade mútua, estabelecendo um pacto de sociedade. Tanto mais protegidos estarão quanto mais constantemente estiverem aplicados em manter este

pacto. O que requer também talento e habilidade por parte de quem for responsável por manter coesa essa união, e tanto menos estarão à mercê dos “dons da fortuna”, ou do governo de outros povos, quanto menos rudes e insubmissos forem os que se associarem numa mesma nação. São estes elementos que determinam a formação e continuidade de uma nação, o tipo de arranjo e organização que a torna capaz de perdurar e distinguir-se frente as outras. Foi isso o que Deus concedeu à nação hebraica, e nisto consiste sua eleição ou escolha, um determinado conjunto de caracteres próprios ao seu ser:

[...] a nação hebraica foi escolhida por Deus, não pela sua inteligência ou serenidade, mas sim pela organização social e pela fortuna que lhe propiciou um Estado e lho conservou por tantos anos. (...) os Hebreus só são superiores às outras nações pela forma feliz como geriram os seus assuntos no respeitante à segurança de vida, superando assim enormes perigos, tudo graças unicamente ao auxílio externo de Deus; mas quanto ao resto, foram iguais aos outros e Deus foi igualmente propício a todos (*ibidem*).

É, com efeito, a organização social particular que funda o Estado hebraico e o difere dos outros. É, enfim, a disposição com a qual organizaram-se que os faz superior a todos os outros. Deus não lhes deu nada que não deu aos outros povos. Mas foi neste que as coisas se passaram de forma que eles se unissem em torno de leis que os favoreceram para garantirem a segurança e a paz. Não foi a inteligência que possuíam que os fez privilegiados aos olhos de Deus, pois, como já tratamos aqui, eram rudes e tinham de Deus uma noção que não ia muito além do que escravos educados por superstições podem formar. Mesmo a continuidade do Estado, não tendo sido

prometida ela mesma por Deus, independente do que fizessem os libertos, ela só poderia ser garantida pela continuidade daquele arranjo, e do respeito ao que lhes prescrevia a lei. “[...] nada na lei se promete aos Hebreus em troca da obediência senão a contínua prosperidade do Estado e os outros bens da vida da mesma forma que, pela desobediência e pela ruptura do pacto, se ameaça com a ruína do Estado e com as piores adversidades” (Espinosa, 2004. p.169). Disso também deve se concluir que, se as leis do Estado hebreu foram escritas conforme a necessidade de organização dos judeus, só a este povo elas pertencem, pois “uma vez que Deus os escolheu só a eles para constituir uma sociedade singular e um estado, forçosamente eles tinham também de possuir leis singulares” (*ibidem*). Nem mesmo a profecia era algo de exclusivo dos hebreus, posto que também outros povos possuíram profetas, e leis reveladas por Deus através deles. Com o que pode enfim concluir Espinosa, contra toda possibilidade metafísica de dedução de uma essência atemporal do estado hebreu:

[...] a eleição dos judeus não tinha a ver senão com a liberdade e a felicidade temporal, quer dizer, com o Estado, com o modo e os meios através dos quais eles o conseguiram, e bem assim com as leis, na medida em que eram necessárias para a estabilidade desse estado particular, e com a maneira, enfim, como estas foram reveladas (Espinosa, 2004. p. 170).

Sem permitir qualquer forma de transcendência, a essência do estado hebreu é imanente ao ato conjunto com o qual judeus libertos se uniram visando a segurança e a paz de todos. Sem nenhuma forma ou essência eterna pela qual o estado pudesse ter existindo antes ou perdurado

para depois de rompidos os laços do pacto que os unia. A singularidade do estado é assim a sua própria virtude, no sentido mesmo de *vis*, força ou potência por meio da qual ele permanece em meio à adversidade e se afirma. Espinosa pode ainda acrescentar que, enquanto a lei divina tem na natureza um fundamento eterno e inato, podendo ser deduzida da própria condição humana, o mesmo não pode ser dito das cerimônias que encontramos descritas no Antigo testamento, tão presentes no Estado dos Judeus. Desta feita, todo o cerimonial judeu foi instituído entre os hábitos cotidianos para que o seu povo não se esquecesse da marca sagrada e divina que a eleição imprimia em todas as coisas. Donde “[...] as cerimônias em nada contribuirão para a beatitude e, pelo contrário, dizem apenas respeito ao contingente interesse do Estado” (Espinosa, 2004. p. 192), ou seja, servem à manutenção das relações sobre as quais se sustenta a organização do estado. Com efeito, do que consta nos cinco livros atribuídos à Moisés, pode-se dizer que aí a Escritura “[...] não promete senão comodidades e prazeres corporais pela observação das cerimônias, e só pela observância da lei divina universal promete a beatitude” (*ibidem*). Como já dissemos, o profeta só prescreve aquilo que diz respeito ao seu povo em particular, seus ensinamentos não passam de “[...] ordens adequadas à compreensão e à maneira de ser exclusivamente da nação hebraica, visando apenas, por isto mesmo, a prosperidade do seu Estado” (*ibidem*). O que Moisés diz ao seu povo é lei, a qual deve ser obedecida sob pena de pôr em risco a vida de todos. Segundo Espinosa, totalmente distintos são os ensinamentos de Jesus que, falando aos corações dos homens, legou para todos “[...] ensinamentos universais

e, por isso mesmo, a recompensa que promete é espiritual e não corporal como a de Moisés” (Espinosa, 2004. p. 193). Espinosa pode assim destruir uma das pedras sobre a qual se apoia o poder teológico-político dos cristãos que, indicando na bíblia uma continuidade da aliança de Moisés na de Cristo, do Antigo ao Novo Testamento, exigiam uma continuidade da teocracia hebraica no mundo Cristão (Chauí, 2016. p. 29). Com a interpretação de Espinosa, denuncia-se que tal continuidade só pode se fazer de maneira arbitrária e abusiva. Servindo apenas ao estado hebreu, suas cerimônias e leis não devem ser seguidas por mais ninguém após a dissolução daquele Estado. Para concluirmos, enfim, quanto às cerimônias, as seguintes palavras de Espinosa são bastante expressivas:

O objetivo das cerimônias foi, portanto, fazer com que os homens não fizessem nada por sua própria deliberação, mas tudo a mando de outrem, e reconhecessem, por contínuas ações e meditações, que não eram donos de si mesmos e estavam, pelo contrário, inteiramente submetidos ao direito de outrem (Espinosa, 2004. p. 198).

Com efeito, o que observamos sobre as profecias e as cerimônias pode igualmente ser dito acerca dos relatos históricos e dos milagres. Foram todos escritos de maneira que pudessem ser compreendidos pelo o comum das pessoas e, além disso, de maneira a incitarem da forma mais eficiente possível a obediência, o louvor a Deus e a piedade. Desta feita, nem os relatos podem ser tomados como descrições exatas dos fatos históricos tal como aconteceram, nem aquilo que aparece descrito como um milagre pode ser tomado como a descrição de um intervenção divina na ordem eterna da natureza. Acerca dos milagres Espinosa dedica todo um capítulo para mostrar

que, em nenhum dos relatos de eventos extraordinários, há um só argumento para acusar a ocorrência de fatos que contradigam a razão e o “governo de Deus”, eterno e imutável. Se os intérpretes viram nestes relatos azo para defenderem o contrário, nos explica Espinosa, isso se deu porque não compreenderam que a referência a Deus diz mais sobre um hábito dos hebreus, um modo de falar, do que sobre o que entendiam de Deus e da natureza. Retornaremos aos milagres noutra ocasião, justamente pela maneira como eles nos permitem entender que a atenção dada por Espinosa à língua hebraica o auxilia a extrair da Escritura argumentos contrários aos teológicos, e favoráveis às suas posições.

Após compreendida a maneira como se organizou a sociedade hebraica em torno da religião revelada, podemos enfim passar à proposta espinosana de interpretação do Livro Sagrado, o seu método, apresentados no sétimo capítulo. Com efeito, ainda que os profetas tenham legado tantos ensinamentos sobre a conduta moral e o bem viver, a relação do vulgo com aqueles textos não é a de quem parece tê-los compreendido, sequer a de quem os tomou para o fim sagrado a que se prestam. Ao menos não é isto que Espinosa percebe e aponta. É certo que, prossegue ele, a maioria reconhece a autoridade daqueles textos identificando ali a “[...] palavra de Deus que ensina aos homens a verdadeira beatitude ou o caminho da salvação [...]” (Espinosa, 2004. p. 221). O que dela extraem para a vida demonstra, contudo, que não apreenderam o significado destes ensinamentos e, pior, perverteram o verdadeiro sentido misturando às intenções do texto seus próprios afetos. Menos preocupados em se corrigirem a si mesmos do que em dominar e subjugar, esforçam-

se para fazer com que os outros pensem como eles, pelo que entregam-se ao que for preciso para mudar o verdadeiro sentido dos textos de forma a justificar o que eles mesmos querem e pensam. Tal é o que fazem na verdade os teólogos, denuncia Espinosa. A autoridade divina serve-lhe mais para elevarem a si mesmos, seus enganos e interesses sórdidos, para de lá, protegidos, vilipendiarem e exigirem o respeito dedicado aos reis. Se tomassem os textos para investigá-los com seriedade, conclui Espinosa, sua conduta seria outra, menos dada a falsificação e a discórdia, mais direcionado ao amor e a piedade. Eis então para que será útil propor um novo método exegético: libertar o texto daqueles que o perverteram e, simultaneamente, todos aqueles outros que foram subjugados por interesses particulares travestidos de mandamentos sagrados, ou, como nos explica Espinosa, “[...] para sair de tais confusões, libertarmos a mente dos preconceitos dos teólogos e não abraçarmos temerariamente invenções humanas como se fossem ensinamentos divinos [...]” (Espinosa, 2004. p. 222). Para tanto, será preciso cercar-se de estratégias para fugir ao vício humano de atribuir o que não cabe a uma coisa, na espera de que isto ajude a esclarecê-la. Fiel a sua própria epistemologia exposta noutras obras, é assim que Espinosa nos descreve seu método:

[...] assim como o método para interpretar a natureza consiste essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí, como dados certos, as definições das coisas naturais, também para interpretar a Escritura é necessário elaborar a sua história e, depois, concluir daí, como se fossem dados e princípios certos, o pensamento dos seus autores como legítima consequência (*ibidem*).

Propondo assim que, na interpretação dos livros sagrados, não se considere nada que não se refira à história deles, Espinosa ilumina e traz à cena todo um cenário de particularidades e contingências desconsideradas pelos teólogos enquanto eles tomavam os mesmos textos por paradigmas universais e atemporais. Novamente Espinosa aponta para a insuficiência de um conhecimento que é incapaz de recolher as singularidades de seu objeto, denunciando seu caráter abstrato e limitado. Ao fazer isso com as Sagradas Escrituras, ele subverte uma perspectiva fundamental para os teólogos. Como bem destaca Chauí, “A escritura deixa de se apresentar como livro universal da religião universal, paradigma de toda religiosidade e de toda política, para se mostrar como singularidade histórica cuja causa é uma sociedade singular, a sociedade hebraica” (Chauí, 2016, p. 27). Para alcançar tal singularidade, cabe não pressupor nada, nem “outros princípios nem outros dados” (Espinosa, 2004. p. 222), além daqueles que a própria Escritura e sua história possam nos oferecer. Até mesmo a razão há que conter-se, tendo em vista todos aqueles elementos particularizantes presentes nas profecias e, principalmente, nos milagres, os quais fazem com que nos deparemos com trechos que extrapolam o conhecimento racional e mais parecem contradizê-los. Mesmo a sacralidade dos textos, se o que dizem é realmente digno de ser ensinamento moral, deve ser extraída somente do que nos dispõe a Escritura e sua história.

Com efeito, três exigências são direcionadas a esta história para que ela permaneça dentro do que o método requer. Primeiramente, “ela deve incluir a natureza e as propriedades da língua em que foram escritos os livros da Escritura e em que os seus autores

falavam habitualmente” (Espinosa, 2004. p. 222). Enfim poderemos tratar do motivo principal deste artigo. Tudo o que desenvolvemos até aqui, resumindo os capítulos anteriores, não foi senão para que possamos, a partir de agora, mostrar como esta atenção dada ao estudo da língua hebraica permitiu a Espinosa concluir tudo aquilo sem medo de estar incorrendo em novos equívocos. Se a singularidade dos textos se constitui nos hábitos, nos costumes e nos preconceitos do povo que os escreveu, Espinosa entende que tudo isso refluí na língua e aí toma forma como um “falar habitual” dos escritores. O que o filósofo propõe é então destrinchar os diversos costumes linguísticos e discursivos manifestos na natureza e nas propriedades do idioma hebraico, pois, como ele mesmo acrescenta, “só assim se poderá, com efeito, examinar todos os sentidos que cada frase pode ter de acordo com o uso corrente da língua” (*ibidem*. Grifos meus).

Em segundo lugar, Espinosa exige que a história movida pelo método deve ser capaz de reunir enunciados diferentes em cada livro em torno de assuntos semelhantes para que, divisando as sentenças de sentido claro daquelas que são mais obscuras ou contraditórias, se possa descobrir o sentido destas últimas apenas pelo contexto das afirmações, sem necessidade de se recorrer à razão. Para que a interpretação não seja contaminada por racionalizações preconcebidas, Espinosa destaca que não se trata aqui de encontrar a verdade de um enunciado, se ele é racional ou contraditório, mas apenas seu sentido, e acrescenta: “Para não se confundir o verdadeiro sentido com a verdade das coisas, devemos investigá-lo com base unicamente na língua usual ou num raciocínio que não admita outro fundamento senão a Escritura” (*ibidem*).

Em terceiro lugar, a história deve se ater às circunstâncias que envolvem os livros, “[...] a vida, os costumes e as intenções do autor de cada livro, quem era ele, em que ocasião, em que época, para quem e, finalmente, em que língua escreveu” (Espinosa, 2004. pp. 223-224). E também a história do que ocorreu com esses livros, como foram recebidos, por quem, quantas vezes foram editados, quem decidiu por reuni-los e de que maneira o fez. O método, assim, é história não apenas do texto, mas de seus autores, tradutores, editores e de tudo e todos que agiram na produção disto que chega às mãos do intérprete. Destaca-se aqui também como o caráter daqueles que escreveram e traduziram os textos interfere na produção dos mesmos, pelo que devem ser igualmente objeto de estudo do método e da história que ele aplica, pois, como ressalta Espinosa, “[...] podemos explicar melhor as palavras de alguém tanto mais facilmente quanto melhor conhecermos *o seu talento e a sua maneira de ser*” (Espinosa, 2004. p. 226. Grifos meus). Isto não só pelo que já destacamos, ou seja, vícios particulares que se manifestam em expressões idiomáticas, mas também pela credibilidade e natureza das intenções que moveram os produtores do texto canônico, “[...] de modo a saber, não só a autoridade de cada livro, mas também se ele poderá ter sido, ou não, conspurcado por mãos que o adulteraram, se acaso lhe introduziram erros e se estes foram corrigidos por homens competentes o bastante e dignos de crédito” (*ibidem*).

Para que se compreenda melhor aquela segunda exigência à história da Escritura, Espinosa dá como exemplo uma análise das afirmações de Moisés “deus é fogo” e “Deus é ciumento”. Ainda que sejam contraditórias,

por afirmarem verdades que à razão se opõem, quando avaliadas pelo significado de suas palavras a clareza de ambas se manifesta. Antes de tudo, é preciso tomá-las literalmente, mesmo sendo contraditórias, enquanto não contradisserem aqueles princípios básicos alcançados pela história da Escritura. Neste último caso, devem ser tomadas metaforicamente. Portanto, devemos confrontar todas as afirmações de Moisés e achar aí uma coerência em seus modos de falar de Deus. Como já dissemos, Moisés não tinha uma imagem de Deus em sua mente e, destaca aqui Espinosa, ele “[...] ensina com toda a clareza, em numerosas passagens, que Deus não tem qualquer parecença com as coisas visíveis que existem nos céus, na terra ou na água [...]” (Espinosa, 2004. p. 225). Para não precisarmos supor que todas aquelas outras frases de Moisés não passam de metáforas, parece plausível investigar como sugere Espinosa se esta frase apenas, “Deus é fogo”, possui outro significado que não seja Moisés falando de um Deus flamejante sem forma visível. Muito embora, insiste Espinosa, isto também devesse ser aceito caso não encontrássemos outra referência para a palavra “fogo”. “Porque se não se verificasse, a partir da *língua usual*, que ela tinha outro significado, não poderíamos também interpretar a frase de outra forma, muito embora esta repugne a razão” (Espinosa, 2004. p. 224. Grifos meus). As diversas ocorrências de uma mesma palavra num livro podem revelar assim outros casos, outros “usos” desta mesma palavra, de um mesmo signo. É exatamente o que ocorre aqui, como nos mostra Espinosa, provando a eficácia de seu método:

No entanto, como a palavra ‘fogo’ se usa também para significar cólera e ciúme (ver *Job*, cap. XXXI, 12), é fácil

conciliar as afirmações de Moisés e concluir que estas duas expressões “Deus é fogo” e “Deus é ciumento”, são uma só e a mesma afirmação. Além disso, e uma vez que Moisés ensina claramente que Deus é ciumento e em parte nenhuma ensina que ele está imune de paixões ou afecções de ânimo, temos forçosamente de concluir que Moisés acreditava nisto ou que, pelo menos, quis ensiná-lo, por muito que repugne à nossa razão (Espinosa, 2004. p. 225. Grifos meus).

O “uso” aqui pode ser entendido como uma conjuntura de enunciados estabelecidos pela experiência de quem fala, estabelecendo regras que têm como causa as exigências expressivas do corpo do falante, suas necessidades materiais e afetos que pretende comunicar quando fala e escreve. Destaca-se aqui como este contexto de significações construído no texto permanece, em quaisquer situações, como critério de avaliação, pois não se distingue da história do próprio texto. Este último permanece como critério de si mesmo. O texto como critério de seu sentido deve ser mantido acima até da razão, e nada dever a ela. Pois se as frases agora há pouco destacadas não encontrassem nenhuma explicação em outras ocorrências, sobre elas, assevera Espinosa, “[...] haveria que suspender qualquer juízo” (*ibidem*).

Assim, uma interpretação atenta às particularidades de uma língua, e aos hábitos de quem fala, pode nos ajudar a distinguir quando uma palavra é usada para falar disso mesmo a que ela se refere, das vezes em que, por força de algum hábito linguístico presente no idioma e manifesto por seu usuário, indica na verdade um outro objeto a que se refere apenas metaforicamente. É o caso da expressão “de Deus” que, mais do que significar uma doação divina direta aos homens ou uma qualquer interferência de Deus

na ordem natural, na língua hebraica, se refere a tudo aquilo que extrapola os limites da compreensão humana. Tudo aquilo para o qual não se tem explicação, e por isso não pode pertencer à ordem das coisas terrenas e cotidianas, devendo ser relegada justamente ao domínio daquilo que está além de nós, isto é, ao próprio Deus. Como nos ajuda a entender Chauí:

‘De Deus’, na língua hebraica, é metáfora para o imensurável, para tudo quanto a imaginação não possa determinar com seus próprios parâmetros. Dessa maneira, sem negar em momento algum do *Teológico-Político* que a Sagrada Escritura seja Palavra de Deus, a análise do uso da língua indica, de modo sutil e indireto, a realidade humana do documento judaico-cristão. Não é o racionalista quem o mostra, mas o filólogo (Chauí, 1999. p. 28).

É chegada a hora em que podemos resgatar a questão dos milagres. Naquele sexto capítulo, após demonstrar, e provar igualmente por meio de vários exemplos presentes nas Escrituras, que ela não deixa margem para que se compreenda o milagre como uma intervenção divina na ordem necessária da natureza, algo que contradiga a razão, Espinosa passa então para a maneira como devemos interpretá-los. Seja como for, um milagre é sempre o resultado de profetas que, “[...] em parte por religião, em parte por opinião preconcebida, pensaram e contaram uma coisa totalmente diferente daquilo que podia realmente ter acontecido” (Espinosa, 2004, p. 215). Pois bem. Após a conclusão deste ponto, Espinosa acrescenta:

Importa, finalmente, para entender os milagres tal como eles aconteceram, *conhecer as expressões e as figuras de retórica utilizadas pelos Hebreus*. Quem não

tiver isto em devida conta acrescentará à Escritura muitos milagres que os seus autores nunca pensaram narrar e, deste modo, ignorará totalmente, não só as coisas e os milagres tal como ocorreram de fato, mas também o *pensamento dos autores dos sagrados códices* (Espinosa, 2004. p. 216. Grifos meus).

Neste trecho nos parece que Espinosa está a aplicar o que ele mesmo exige para seu método, isto é, considerar a interferência de particularidades próprias da língua dos profetas para que, entendendo o sentido do que eles realmente dizem e, como acrescenta agora, o pensamento de cada um deles, possamos nos conter de atribuir ao texto das Escrituras o que ele não possui. Acreditamos assim que a compreensão do caráter imaginativo e social das profecias é importante para entender como os hábitos da fala interferem na comunicação dos relatos, como a cultura hebraica se sedimenta na língua através das profecias. Como Espinosa mesmo nos indica, “[...] os hebreus não usavam tais expressões só como ornamentos literários, mas também e sobretudo para falarem com devoção” (Espinosa, 2004. p. 217). Este “falar com devoção”, sabemos agora, é um hábito próprio à cultura que se forma naquelas circunstâncias sociais e políticas presentes na fundação do Estado Hebreu.

A busca de Espinosa pelo sentido originário das palavras dos Textos Sagrados não é apenas etimológica, mas igualmente ética e política, porque pensa a liberdade por meio da libertação da reflexão e do discurso político que foram aprisionados por um uso autoritário da interpretação e do discurso religioso. Para o francês Henri Laux, em seu livro *Imagination et Religion Chez Spinoza*, a exigência de tomar a língua como um objeto de estudo é condição para a realização do projeto político do TTP,

posto que a liberdade de filosofar, que esta obra propõe como condição da paz e da segurança, exige que as palavras sejam resgatadas de um aplano sobrenatural ao qual foram relegadas pela autoridade sacerdotal. Como o comentador nos explica:

L'opération qui se joue dans le choix d'une grammaire de la langue est donc de manière décisive la condition de possibilité de la rédaction du TTP: Spinoza n'a pu rédiger ce texte que parce que l'objectif ultime de la liberté de penser exigeait de déloger l'exceptionnel de toute réalité, à commencer par le niveau le plus élémentaire, celui du mot; et il ne le pouvait que si le mot était sustrait à l'autorité d'un ordre surnaturel et, em ce termes historiques, à l'institution terrestre prétendument régulatrice de cet ordre. Comme toute entité linguistique, le texte biblique est parcourable par une méthode qui lui permet d'être dans son être biblique parce qu'il lui permet d'être dans son être de texte (Laux, 1993. p. 100).

A dessacralização da língua permite assim que o texto seja tomado em sua materialidade histórica e política. Comentando a refutação espinosana da teocracia que pressupunha a falsa continuidade do Novo ao Antigo testamento, Marilena Chaui destaca que “a legitimidade da teocracia imposta pelo papado romano e, mais tarde, defendida pela ortodoxia calvinista dependia inteiramente da não diferença entre os Testamentos. Ao selar sua separação através da língua, o filólogo e gramático realiza um ato político” (Chauí, 1999. p. 30). E ela mesma completa mais no mesmo texto: “Diferentes por suas histórias e por suas políticas, o mundo judaico só pode ser repetido pelo cristão por um abuso de poder que se exerce, inicial e preferencialmente, pelo uso da palavra que,

no entanto, a linguagem nos ensina não ser a mesma” (Chauí, 1999. p. 31).

Resistindo à silenciamentos e falsificações, o bojo das experiências sociais que se sedimenta em palavras e regras gramaticais de um idioma se arvora ante aos olhos do filólogo atento. Muralha de valores, ideais, vicissitudes de um povo, a língua protege da voracidade do tempo e do desejo de dominação humana a verdade dos fatos, uma realidade política indisfarçável. Ainda naquele capítulo VII, Espinosa adverte sobre o descrédito de uma tradição de intérpretes, tanto fariseus quanto Pontífices Cristão, acrescentando que, contudo, somos “[...] obrigados pelo nosso método a supor como isenta de corrupção uma tradição judia, a saber, o significado das palavras da língua hebraica que deles [os judeus] recebemos [...]” (Espinosa, 2004. p. 239). É o significado destas palavras, que a ontologia demonstra ser produto de vivências corpóreas e a hermenêutica recupera no contexto de sentidos construídos numa determinada mensagem, que há de resistir contra as apropriações indevidas dos textos sagrados. Conquanto é fácil alterar o sentido de um texto, fazendo sombra sobre sua concretude particularizante, dificilmente se consegue com sucesso calar aquilo que nos conta uma palavra. Como lemos no mesmo trecho do *TTP*:

[...] quem tentasse alterar o significado de uma palavra teria simultaneamente de explicar, de acordo com a maneira de ser e a mentalidade de cada um, todos os autores que escreveram na mesma língua e que empregaram essa palavra na sua acepção tradicional, ou então teria de falsificar com a maior cautela (Espinosa, 2003. pp. 229-230).

Como nos explica, em seu livro *Geometria do Instituído*, Homero Santiago, esta tradição decorre de uma “força espontânea da língua” (Santiago, 2014. p. 57), capaz de ancorar não apenas o método (a despeito de todas as dificuldades impostas pela língua hebraica e a precariedade e quase escassez dos registros que dela sobram), mas igualmente às pretensões espinosanas de compor uma gramática geométrica da língua hebraica. Homero sublinha ainda como por uma tal tradição a língua se mostra capaz de superar a aparente contingência das composições imagéticas, mostrando-nos a necessidade presente nos signos linguísticos. Como o comentador nos explica:

[...] uma necessidade da língua que encontra sua fonte no próprio desdobrar-se da língua, na florescência de sua vida e uso, que a constituem perfeita no momento mesmo em que a perpetuam. A necessidade não é mais que esse movimento incessante de reprodução, repercussão de si mesma. E convém insistir: o motor necessitante das significações é o costume, o uso; é ele que confere incorruptibilidade às significações; o significado de uma palavra é necessário porque é usado, ele não é usado porque é necessário (Santiago, 2014. pp. 59-60).

É porque possui uma vida, porque exprime uma experiência usual determinada, que a língua é capaz de superar o acaso dos encontros e comunicar significados que possuem uma verdade concreta. Essa vida é a dos falantes, e nos direciona para a sua história como um corpo político dotado de coerência interna que permanece e deixa marcas no tempo, no seu documento. Sem dúvida não é a língua que singulariza uma nação, tendo em vista ser ela posterior

a fundação do estado. Como explica Espinosa noutro momento do *TTP*:

A natureza não cria nações, cria indivíduos, os quais são de nacionalidades distintas em virtude apenas da diversidade da língua, das leis e dos costumes, e só estes dois aspectos, as leis e os costumes, podem fazer com que cada nação tenha uma maneira de ser singular, uma condição singular e, finalmente, preconceitos singulares (Espinosa, 2004. p. 358).

Notamos, contudo, ser a língua que, exprimindo essa singularidade, nos permite compreendê-la em termos de uma experiência linguística e discursiva que se cristaliza na gramática e na tradição de palavras e expressões de um idioma. Tudo que passa pela língua tem a forma singular que lhe concedem os hábitos cultivados entre os falantes desta língua. Razão pela qual a “palavra de Deus” procurada nas escrituras é também a palavra dos homens que escolheram *aquelas* palavras, e não outras, para registram e traduzirem e o que lhes superava a compreensão, e o que sabiam ser a necessidade mais tangível para a boa vida de um povo.

Se nos voltarmos agora para o que firmou Espinosa sobre o fundamento psicofísico das relações entre mente e corpo, ou seja, para o desejo de um ser finito vivente que se exprime simultaneamente em ideias, afecções e afetos, poderemos tomar aquela expressividade da língua e permanência das particularidades de um idioma como esforço coletivo de um povo por ser e comunicar aos posteriores sua sina. Ecos de vidas ancestrais, a língua se mostra como o mais confiável registro dos fatos humanos, ainda que no meio dela eles pareçam se esconder. Esta relação

entre língua, corpo e afeto, contudo, pode ainda ser melhor esclarecida quando retomamos aqui as reflexões de Espinosa sobre linguagem, imaginação e desejo em sua obra *Ética*³.

Tomada como produto da atividade psicofísica simultânea da potência do *conatus* de uma coisa singular, a língua torna-se capaz de exprimir a essência de um estado, de uma nação... seus anseios fundadores, seus medos enfraquecedores e dissolutivos. Espinosa nos convida a entender que a língua é o produto das marcas e dos hábitos em torno de sucessivas afecções, da história mesma dos encontros entre os corpos, e dos afetos que os tomaram conjuntamente com as ideias de um tempo e as almas dos viventes. O corpo do texto é parte do corpo da língua. Formam eles, de fato, um só e mesmo corpo, um pedaço singular da história que permanece... Tal como a alma e o corpo de alguém, um ajuntado de pessoas da mesma nação, povo, um bando de gente. E isso tudo de uma forma tal que o sentido do texto não é senão o próprio sentido de sua língua. O “uso” da língua ao qual Espinosa dá tanta importância é, assim, o uso que os falantes fizeram de seus próprios corpos, de suas compreensões, mesmo que imagéticas, das coisas com que se relacionavam, daquele forte afeto que os determinou. No caso dos Hebreus, afeto de esperança nas profecias, no acolhimento de um estado seguro. A exigência por estudar a gramática da língua hebraica, numa proposta de reinterpretção do texto bíblico se justifica, assim

³ Para tanto, indicamos um outro artigo nosso onde a desenvolvemos preliminarmente: MONTEIRO, R. S. Linguagem e Política em Espinosa. *Cadernos Espinosanos* (USP), v. 37, p. 251 - 272, 2017. Digamos que aquele trabalho apresenta conclusões que nos dedicamos a provar aqui com argumentos retirados do *TTP*.

defendemos, quando entendemos que ela é também um esforço de Espinosa para fazer retornar o leitor àquela experiência discursiva, e afetiva, com os objetos e com as palavras presentes nos Textos Sagrados. Um convite para revisitar o corpo escriturístico, agora pelo corpo vivo da língua hebraica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*. Trad., interpr. e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1988.

CHAUI, Marilena de Souza. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. v. II: Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras.

CHAUI, Marilena de Souza. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LAUX, Henri. *Imagination et religion chez Spinoza: la potentia dans l'histoire*. Paris: Vrin, 1993.

VINCIGUERRA, Lorenzo. *Spinoza et le signe: la gènese de l'imagination*. Paris: Vrin, 2005.

NADLER, Steven. *Um livro forjado no inferno: o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

SANTIAGO, Homero. *Geometria do instituído: estudo sobre a gramática hebraica espinosana*. Fortaleza: EdUECE, 2014.

A TEORIA DOS AFETOS NA TERCEIRA PARTE DA OBRA *ÉTICA* DE SPINOZA

RENATA DE OLIVEIRA SILVA¹

MARIA LUCIANA DA SILVA²



INTRODUÇÃO

A filosofia spinozana é uma ética dos afetos, na qual visa mostrar que existe uma potência do corpo de afetar e ser afetado por outros corpos e uma potência da mente de perceber através do seu corpo esses afetos. Neste sentido, os afetos têm um papel fundamental na ética spinozana. O que o referido autor busca é justamente o entendimento dos afetos, e saber como eles surgem e permanecem no homem em sociedade, para que o ser humano conheça mais as verdadeiras causas destes, para ser mais potente. O ser humano para Spinoza age

1 Graduada em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ-(UECE). Bolsista CAPES do programa de pós-graduação em ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA. Membro do GT-BENEDICTUS DE SPINOZA (UECE).

2 Graduada em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ-(UECE). Pós-graduanda em gestão escolar e coordenação pedagógica pela (FATEG). Membro do GT-BENEDICTUS DE SPINOZA (UECE).

e padece simultaneamente. Aumentar a potência de agir do corpo é aumentar a capacidade de pensar da mente, assim, percebemos que mente e corpo são duas expressões finitas da substância única, pois somos parte de Deus³. Mas, antes que consigamos entender os afetos na terceira parte da *Ética* intitulada (*A Origem e a Natureza dos Afetos*) há a necessidade de explicar primeiramente a ontologia spinozana, na qual sua filosofia é conhecida pela imanência radical, que busca as causas e não os efeitos, ou seja, recusa todos os elementos da transcendência; bem como explicar a relação entre mente e corpo. Corpo e mente são uma só e mesma coisa que, entretanto, se exprimem de duas maneiras diferentes: ora sob o atributo Pensamento, ora sob o atributo Extensão. Para o autor da obra *Ética*, a substância é Deus, “o ente absolutamente infinito, que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime a essência eterna e infinita” (EIDef6) A obra *Ética* é demonstrada à maneira dos geômetras (*Ethica ordine geometrico demonstrata*)⁴, e está dividida em cinco partes: a primeira parte é intitulada *De Deus*; a segunda *A natureza e a origem da mente*; a terceira

3 Para Spinoza Deus é ente absolutamente infinito, sendo causa da existência de tudo o que nele existe, ao contrário do que pregava a tradição teológica cristã de um Deus transcendente que cria as coisas do nada e que é dotado de vontade livre. No sistema spinozano a única coisa que existe exclusivamente por sua essência é a Substância. Portanto ela se autoproduz, não por meio de uma vontade, porque Deus não tem carência, ele apenas produz necessariamente.

4 Para as citações da *Ética* utilizaremos a tradução portuguesa do Grupo de Estudos Espinosanos da USP e coordenação de Marilena Chauí. Nas citações da *Ética* de Spinoza utilizaremos algarismos romanos para indicar as partes e algarismos arábicos para indicar as definições (Def), axiomas (A), proposições (P), demonstrações (Dem), prefácios (Pref), apêndice (Apen) corolários (C), escólios (S) explicações (Expl) e postulados (Post), com seus respectivos números.

A origem e a natureza dos afetos; a quarta *A servidão humana ou a força dos afetos*; e a quinta parte *A potência do intelecto ou a liberdade humana*.

1 A ESTRUTURA ONTOLÓGICA SPINOZANA

A ontologia de Spinoza é constituída por três conceitos importantes em sua filosofia, a saber, a Substância, os atributos e os modos. Spinoza parte da noção de Substância, e a define como aquilo que é em si e é concebido por si e por si só é concebido, cujo o conceito não precisa do conceito de outra coisa (EIDef3). Os atributos são aquilo que, da substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência (EIDef4). Os modos são as afecções da substância, que existem em outra coisa, por meio da qual são também concebidos (EIDef5).

A realidade Ontológica spinozana é compreendida a partir daquilo que é em si (*in se*), a substância e seus atributos, ou em outro (*in alio*), os modos (EIA1). Portanto, “fora do intelecto nada é dado, exceto substâncias e suas afecções” (EIP4Dem). Spinoza postula nas proposições que seguem a EI, o que venha a ser esta realidade: “a substância é anterior por natureza a suas afecções” (EIP1). A anterioridade da substância a suas afecções, deve-se ao fato dela ser concebida por si, enquanto as afecções (os modos), são concebidos por outro, a saber, pela e na substância. Com isso, Spinoza dirá: “duas substâncias que têm atributos diversos nada têm em comum entre si” (EIP2), pois, cada uma delas deve ser em si e concebida por si (EIP2Dem). Assim, uma substância não pode ser causa da outra (EIP3).

Como a substância se autoproduz, conforme ela seja causa de si e concebida por si, a sua natureza pertence o existir (EIP7). Antes que se prove o contrário

dessa proposição, Spinoza acrescenta: para cada coisa, deve-se indicar a causa ou a razão pela qual ela existe ou não existe (EIP11D). Esta razão ou causa deve estar contida na própria natureza da coisa ou, então, fora dela (EIP11D). Assim, a causa da existência da substância deve ser dada na própria substância, pela sua essência que envolve existência, e não fora dela, pois seria o mesmo que afirmar a existência de outra substância (EIP11D). E como é definido que a existência da substância é dada nela mesma, logo, se não é dada nem uma razão ou causa que impeça que Deus exista (EIP11D), Spinoza conclui: Deus existe necessariamente. Além do mais, “quanto mais realidade ou ser cada coisa tem, tanto mais atributos lhe competem” (EIP9). Neste sentido, cada atributo exprime a natureza da substância, esta, por sua vez, é infinita, assim, quanto mais atributos é conferido em um ente absolutamente infinito, tanto mais existência e realidade ele tem.

Antes de fazermos as nossas observações finais acerca da natureza da substância, é importante entendermos que Deus em Spinoza é a causa imanente de todas as coisas, e não transitiva (EIP18). Assim, segundo o autor da *Ética*, Deus é a própria natureza (*Deus sive natura*), enquanto necessidade e potência. Deus é a própria realidade, onde nada pode existir nem ser concebido sem ele (EIP15), ou seja, fora de suas leis eternas e imutáveis. Deus é causa do existir e operar das coisas singulares. Neste sentido, só Deus é causa livre (EIP17C), visto que, só ele existe e age pela só necessidade de sua natureza. Ao contrário da concepção teológica cristã, de um Deus transcendente, em outras palavras, de um Deus que cria as coisas a partir do nada e segundo o se livre beneplácito. Então, Spinoza

faz uma crítica ao finalismo no apêndice da EI, segundo o qual Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, e que Deus fez todas as coisas em função do homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto (EIApen). Na EIP33S, lemos:

[...] Confesso que esta opinião que sujeita tudo a uma vontade indiferente de Deus e sustenta que tudo depende do seu beneplácito se afasta menos da verdade do que a daqueles que sustentam que Deus age em tudo em razão do bem. Pois, estes parecem colocar fora de Deus algo que de Deus não depende, a que, ao operar, Deus presta atenção como a um exemplar, ou a que visa como um certo escopo. O que seguramente não é nada outro que subjugar Deus ao destino, e nada mais absurdo pode ser sustentado acerca de Deus, que mostramos ser a primeira e única causa livre tanto da essência quanto da existência de todas as coisas [...] (EIP33S).

Sobre os atributos que constitui a existência de Deus, podemos aferir que estes são os mesmos que constitui sua própria essência, pois eles são simultaneamente em Deus. Entretanto, vimos que a substância tem infinitos atributos, mas dentre esses, o homem só pode conhecer dois: o atributo Pensamento e o atributo Extensão. Assim, o Pensamento e a Extensão exprimem a essência eterna e infinita de Deus. Com efeito, Deus é a coisa pensante (EIIP1) e a coisa extensa (EIIP2). Os atributos exprimem cada um por si, à realidade da substância (EIP10). Porém, mesmo que dois atributos sejam concebidos realmente distintos, isto é, um sem ajuda do outro, não podemos, com isso, concluir que eles constituem dois entes, ou seja, duas substâncias diferentes (EIP10S). Em contraste com a concepção dualista cartesiana, em que se estabelece como realidade ontológica a existência de duas substâncias: a

pensante e a extensa (*res cogitans e res extensa*)⁵. Spinoza admite a existência de uma única substância, como vimos na secção anterior, ela tem infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita, ou seja, a realidade da substância. Neste sentido, Spinoza escreve na EIP10S:

[...] é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si, visto que todos os atributos que ela tem sempre foram simultaneamente nela, e nenhum pôde ser produzido por outro, mas cada um exprime a realidade, ou seja, o ser da substância. (EIP10S).

Embora os atributos sejam eternos e infinitos e são concebidos por si, não são como a substância que é absolutamente infinita e causa de si. Com efeito, eles são concebidos por si, em virtude da natureza da substância, já que eles sempre existiram simultaneamente nela, e nenhum pode ter sido produzido por outro (EIP10Dem). Spinoza diz que os atributos são infinitos apenas em seus gêneros (EIP16D). Disso entendemos que um atributo é negado⁶ de um outro, através da distinção entre eles, de tal maneira que concebemos um ao negarmos tudo o

5 Marilena Chaui escreve: Descartes introduz uma separação radical entre corpo e alma, definindo-os como substâncias de essências diferentes a *res cogitans*, a alma; e a *res extensa*, o corpo, cada qual seguindo suas leis próprias, sem comunicação ou relação de causalidade mútua, pois uma substância é o que existe em si e por si e não se relaciona causalmente com outras de natureza diversa da sua. CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*.

6 Segundo Gilles Deleuze (1925-1995), a negação aqui não implica oposição alguma, nem privação. Como por exemplo: “[...] a extensão como tal não sofre imperfeição alguma ou limitação que dependeria da sua natureza [...]”. Deleuze, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. 2017, p. 18.

que pertence ao conceito do outro, pois, do que é infinito somente em seu gênero podemos negar uma infinidade de atributos (EIDef6Expl). Deleuze (2017), nos aponta que Spinoza não diz que os atributos são causa de si, mas somente a substância tem o privilégio de existir por si, neste sentido, cada atributo conecta sua essência, de tal maneira que a existência decorre necessariamente da essência constituída. Em outras palavras, os atributos não são dependentes um do outro, portanto, eles realizam suas atividades autonomamente, conforme nos acrescenta Chauí:

[...] o que um atributo realiza numa esfera de realidade é realizado de maneira diferente numa outra esfera por um outro atributo, e as atividades de ambos exprimem a mesma realidade sob perspectivas distintas porque são ações diferenciadas da mesma substância absolutamente complexa [...]. (CHAUI, 2011, p. 71).

Enquanto aos modos⁷, ao contrário da substância e dos atributos, não são em si nem são concebidos por si, são em outra coisa pela qual são concebidos (EIDef5). Dessa definição 5 entendemos que os modos são efeitos que se seguem de uma causa dada e determinada, a saber, da substância (E1A3). Então, os modos não podem ser concebidos sem a substância, eles só podem ser na natureza divina e só por ela ser concebidos (E1P15Dem). Deleuze (2017 p. 19) afirma: “[..] os modos envolvem o conceito de Deus, ao mesmo tempo em que o exprimem, de maneira que as próprias ideias correspondentes envolvem

7 Não entraremos na discussão sobre a doutrina dos modos em Spinoza, pois é uma leitura complexa que nem mesmo o filósofo holandês explicou com mais clareza. Existe apenas especulações a respeito disso, feitas por alguns comentadores de Spinoza. Portanto, Cf. Lívio Teixeira, 2001, p. 166.

a essência eterna de Deus”. Disso segue que por teoria dos modos é compreendido todas as coisas que não podem existir nem serem concebidas sem Deus, envolvendo tudo aquilo que existe necessariamente de uma causa dada eficiente, logo, o que existe por sua essência e definição é Deus e seus atributos, desta teoria são nomeados modos infinito imediato, infinito mediato e finitos.

2 MENTE E CORPO: O HOMEM

Na segunda parte da *Ética*, (*Da natureza e origem da mente*), Spinoza desenvolve, primeiramente, o que é o corpo, depois o que é a mente e, por fim, o homem, que é a totalidade dos modos finitos mente e corpo. O corpo é definido como uma estrutura complexa composta de muitíssimos indivíduos (E2Post1), e alguns são fluidos, outros moles e outros duros (E2Post2). A mente é definida como ideia do corpo e ideia da ideia do corpo (E2P21S). Assim, mente e corpo estão definidos como modos finitos dos atributos de uma única substância, Deus. Com efeito, a mente é definida como um modo que exprime de maneira certa e determinada a essência de Deus, enquanto considerado como coisa pensante (E2P1). Por vezes, o corpo é definido como um modo que exprime, de maneira certa e determinada, a essência de Deus, enquanto considerado como coisa extensa (E2P2).

O homem é um modo finito de Deus, no qual é também determinado por ele a operar de maneira certa e determinada (EIIP10S). A essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma de homem (EIIP10). Não existem duas substâncias de mesma natureza, como pode existir vários homens, logo o que constitui a forma do homem não é

o ser da substância (EIIP10S). É evidente, também em razão das outras propriedades da substância, por ela ser infinita, imutável e indivisível, não é como o homem. A substância envolve existência necessária (EIP7), e a essência do homem não envolve existência necessária (EIIA1). Com efeito, o homem é concebido por Deus e sem ele não pode existir, pois Deus é a única causa de todas as coisas, tanto da existência quanto da essência, e disso não se pode entender apenas sob o aspecto de seu vir a existir, mas também de seu ser (EIIP10S). A essência do homem é portanto algo que existe em Deus e sem Deus, não pode existir nem ser concebida (EIIP10Dem) ela é constituída por modificações definidas dos atributos de Deus (EIIP10C), por modos do pensar e dentre todos a ideia é, por natureza o primeiro, ela é a ideia de uma coisa existente em ato (EIIP11Dem), trata-se, portanto, do corpo (EIIP13), logo, a essência do homem é constituída por modos finitos mente e corpo dos atributos de Deus (Pensamento e Extensão).

Para compreendermos isso, veremos o que segue a (EIP25C), quando Spinoza fala das coisas particulares: “As coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada [...]” (EIP25C). Os atributos são concebidos por si, logo os modos envolvem o conceito de seu próprio atributo e não de outro (EIIP6Dem). O Pensamento por ser um atributo de Deus, significa que Deus é uma coisa pensante (EIIP1), ele pode pensar infinitas coisas, de infinitas maneiras e quanto mais coisas o ente pensante infinito pode pensar, mais realidade ou perfeição concebemos que ele contém (EIIP1Dem). A Extensão é um atributo de Deus, então ele

é coisa extensa (EIIP2), procede-se como na (EIIP1Dem) sobre o Pensamento. Com efeito, Deus pode formar uma ideia de sua essência e de tudo o que necessariamente dela se segue (EIIP3Dem).

Segundo Chantal Jaquet na *A Unidade do Corpo e da Mente- afetos, ações e paixões em Espinosa*, (2015) a relação entre mente e corpo é compreendida por uma igualdade simultânea em que ambos agem e padecem ao mesmo tempo. O que antes era conhecido por paralelismo, de acordo com a autora francesa o termo não explica corretamente a simultaneidade entre mente e corpo, a qual Spinoza se refere na *Ética*, pois “a doutrina do paralelismo não restitui a ideia de unidade presente na concepção espinosana, pois introduz uma forma de dualismo e de pluralidade irreduzíveis” (JAQUET, 2015, p. 26). Para Spinoza “a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (E2P7), ou seja, quando concebemos a natureza sob o atributo da extensão e sob o atributo do pensamento e sob qualquer outro atributo, encontraremos uma só e mesma ordem, ou seja, uma só e mesma conexão de causas, é as mesmas coisas seguindo-se umas das outras (EIIP7S). Com isso, Spinoza não afirma que há uma superioridade da mente sobre o corpo, tão pouco também que há uma superioridade do corpo sobre a mente, tal como fizera em outro momento a tradição⁸. Portanto, ambos são modos finitos que só podem ser limitados por outros da mesma natureza, como nos diz o autor:

8 Percebe-se a ruptura spinozana com a tradição, como bem lembra Chauí: “Espinosa pode recusar não só a ideia de união substancial cartesiana, como também a ideia platônica da alma piloto do corpo (a alma como dirigente do corpo) e a aristotélica do corpo órgão da alma (corpo como instrumento da alma)”. (CHAUI, 2011, p. 76.

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

Segundo Spinoza o corpo humano pode mover e arranjar os corpos exteriores de muitas maneiras (EIIPost.6). A mente é capaz de perceber muitas coisas [as afecções do corpo e a ideia dessas afecções], e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais o seu corpo pode ser arranjado (EIIIP14). Dentro dessas condições, a mente humana não conhece o próprio corpo humano senão pelas ideias das afecções do corpo (E2P19), a mente não conhece a si própria senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo (E2P23), e também somente por elas percebe os corpos externos (E2P26). E por isso, enquanto a mente tem as ideias de afecções, não tem de si própria (E2P29), nem de seu corpo (E2P27), nem dos corpos externos (E2P25) conhecimento adequado, mas apenas mutilado e confuso (E2P28). Com isso, podemos inferir que nós temos o conhecimento inadequado das coisas, o que isso implica em nossa vida prática? Nós a medida em que temos ideias inadequadas, temos conseqüentemente causas inadequadas, e ao contrário, se temos as ideias adequadas, temos causas adequadas⁹. Segue-se que

9 Uma ideia é inadequada quando essa é confusa e mutilada, ela está ligada a causa inadequada, a qual não pode ser compreendida por ela mesma e favorece o padecimento do ser humano. Ao contrário, a ideia adequada é clara e distinta e conseqüentemente está ligada a causa adequada, a qual favorece o agir do ser humano.

“agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, ao contrário, padecemos quando, do mesmo modo, sucede algo de que somos a causa inadequada” (EIIIDef.2). Se as condições nas quais temos ideias fazem com que estas sejam necessariamente inadequadas: ideia de si mesmo, ideia de seu corpo, ideia dos outros corpos, como nós podemos ser causa adequada de uma ideia adequada? É por meio do segundo e terceiro gênero de conhecimento, a saber, a razão e a intuição, pois com a razão podemos conhecer as noções comuns de uma relação, ou seja, entender as composições e as decomposições entre os corpos. Já com a intuição podemos conhecer a essência das coisas particulares, das quais depende essas relações de corpos. Enquanto que o conhecimento de primeiro gênero é inadequado, esse do qual tratamos antes, a saber, da imaginação e das ideias inadequadas, sendo a única causa da falsidade; o de segundo e de terceiro gênero é adequado, e por sua vez é a causa da verdade.

3 A TEORIA DOS AFETOS NA TERCEIRA PARTE DA *ÉTICA*

Na definição geral dos afetos na terceira parte da *Ética*, Spinoza nos diz que a mente padece na medida em que se tem ideias inadequadas, confusas e parciais. Com isso, o autor nos revela, que a ideia que constitui a forma dos afetos indica o estado atual do corpo ou de alguma de suas partes com relação a sua potência de agir e de pensar, logo, ela é estimulada ou refreada. Disso podemos dizer que a ideia expressa mais ou menos a realidade do nosso corpo. O corpo para Spinoza é uma potência em ato, uma força de existir, no entanto

desconhecemos as causas que o determina, assim como não há a possibilidade de prevê os encontros. Por sua vez, as afecções são modificações dos corpos sendo afetados com ou por outros corpos, segundo os encontros fortuitos. Somos corpos que nos relacionamos com os outros corpos, dessa maneira, a nossa potência aumenta ou diminui a capacidade de pensar e de agir, como o autor apresenta da seguinte forma; “o corpo humano, com efeito (pelos post.3 e 6), é afetado, de muitas maneiras, pelos corpos exteriores, e está arranjando de modo tal que afeta os corpos exteriores de muitas maneiras.” (EIIP14Dem.). Com isso os afetos são a transição de um estado a outro, ocorrendo no corpo ou também na mente, sendo afetado ou afetante. Logo, o corpo pode ser afetado de forma benéfica ou maléfica, e conseqüentemente nossa potência será aumentada ou diminuída. Portanto, os afetos variam passando de uma perfeição menor para uma maior ou de uma perfeição maior para uma menor: “por alegria compreenderei, daqui por diante, uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior. Por tristeza, em troca, compreenderei uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor” (EIIP11S).

Em um encontro, as relações podem se compor, aumentando a nossa capacidade de agir ou se decompor havendo a diminuição da mesma, com isso fica claro que estamos o tempo todo sujeitos tanto aos maus encontros quanto aos bons. Podemos afetar os seres positivamente ou negativamente, contudo estes afetos são inconstantes e não se pode depender deles, já que pode acontecer que aquilo que dava alegria pode em outro instante nos trazer tristeza, eles não dependem de nós, pois estamos sempre a mercê desses encontros fortuitos, devemos pois buscar

os melhores destes, para haver justamente o aumento do nosso *conatus*¹⁰, para que a força de pensar e de agir sejam aumentadas não havendo uma perda de potência, uma vez que todo corpo enquanto está em si persevera na sua existência. Assim os encontros é a relação de corpos com outros corpos, havendo sempre algo que afeta as partes envolvidas, modificamos e somos modificados, disso temos que Spinoza compreende que afetos são “afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (EIIIDef.3), onde, quando somos causa adequada de alguma afecção ela é uma ação e caso contrário uma paixão.

Para Spinoza existem três afetos primários que são alegria, tristeza e desejo. Deles nascem todos os outros. Um afeto de alegria acontece quando uma afecção nos leva para uma potência maior de pensar e de agir. Já um afeto de tristeza acontece quando uma afecção nos leva para uma condição menor de potência, entende-se também que “o afeto é um aumento ou uma diminuição da potência do corpo” (CHAUI, 2011, p.85) e da mente. O amor e o ódio, por exemplo, são afetos acompanhados de causas exteriores onde a mente tem a potência de pensar tanto maior quanto tem a capacidade de ser afetada de várias maneiras. O desejo aumenta ou diminui de acordo com o *conatus*. Esta potência do corpo de perseverar na existência vem de sua força para ser afetado o máximo possível pela alegria e evitar com a mesma força e intensidade os afetos tristes. O desejo é a própria essência do homem e consiste em perseverar no seu ser e na sua existência. Dessa forma devemos sempre

10 *Conatus* é a essência do ser, é o esforço de perseverar na existência.

ter essa necessidade de buscar os melhores encontros, evitando aqueles que são maus e desagradáveis para haver, portanto, o aumento do nosso *conatus*. Chaui nos fala com relação ao *conatus* que:

O *conatus* é a essência atual de um ente singular. O desejo, apetite de que temos consciência, é a essência atual de um homem. O desejo é, pois, *conatus*, movimento infinitesimal de autoconservação na existência. É o poder para existir e persistir na existência. É a pulsação de nosso ser entre os seres que nos afetam e são por nós afetados. (CHAUI, 2011, p. 46).

Para Spinoza o bom é aquilo que é útil para o homem perseverar na sua existência. Tanto o bem quanto o mal são relativos. Do ponto de vista do autor o absolutamente bem ou o absolutamente mau não existem. “Eis porque Espinosa afirma que algo não é desejado por nós por ser bom, mas é bom porque o desejamos.” (CHAUI, 2011, p.90), por isso nós temos a necessidade de conhecer o que há de bom e de mau nos afetos. Da tristeza, alegria e desejo surgem inúmeras combinações de afetos, de acordo com Chaui segue-se que:

[...] afetos alegres, tristes e desejantes se entrecruzam e se entrelaçam de formas múltiplas e variadas, Espinosa afirma que não possuímos um número suficiente de palavras para exprimir todos os afetos possíveis, pois são combinações infinitas de afetos alegres, tristes e desejantes (CHAUI, p. 93).

Nosso ser, segundo Spinoza é constituído por um sistema de forças de intensidades distintas, devido justamente a essas combinações de alegria, tristeza e desejos alegres e tristes. Vale ressaltar mais uma vez que a tristeza em Spinoza são os maus encontros e precisamos

evita-los ao máximo. Contudo não conseguimos sempre êxito, assim podemos notar que “a tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior a uma menor” (EIII Def. dos afetos 3) e conseqüentemente “a alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor a uma maior.” (EIIIDef. dos afetos 2), o afeto da alegria é muito importante, uma vez que existe essa busca constante pela felicidade, “o desejo que surge da alegria é, em igualdade de circunstâncias, mais forte que o desejo que surge da tristeza” (EIVP18), pois somente com uma paixão contrária e mais forte se vence uma paixão. Os afetos fazem parte da natureza humana, com isso ocorre as variações em nossa potência. Spinoza entende que não tem como atingir a razão sem a experiência afetiva¹¹, somos naturalmente afetos e desejos, enquanto deveríamos ser seres racionais. Deveríamos passar da passividade a atividade, ou seja, da paixão a ação, mas nossa natureza é passiva. Sabemos também que a alegria e desejo nascido da alegria são as paixões mais fortes. Enquanto que as paixões mais fracas serão sempre todas as formas de tristeza e dos desejos nascidos da tristeza.

Uma tristeza intensa é uma paixão fraca; uma alegria intensa, uma paixão forte, pois fraco e forte se referem à qualidade do *conatus* ou da potência de ser e agir, enquanto a intensidade se refere ao grau dessa potência. Passar dos desejos tristes aos alegres é passar da fraqueza a força. (CHAUI, 2011, p. 98).

11 Chauí escreve que: “a vida ética começa, assim, no interior das paixões, pelo fortalecimento das mais fortes e enfraquecimento das mais fracas, isto é, de todas as formas da tristeza e dos desejos nascidos da tristeza[...] À medida que as paixões tristes vão sendo afastadas e as alegres vão sendo reforçadas e ampliadas a força do *conatus* aumenta, de sorte que a alegria e o desejo dela nascido tendem, pouco a pouco, a diminuir nossa passividade e preparar-nos para atividade.” (CHAUI, 2011, pp. 98-99).

Não há oposição entre a razão e os afetos, mas entre a atividade e a passividade, neste sentido, nós podemos ser ativos ou passivos: os afetos passivos, também chamados de paixões, acontecem quando não se é inteiramente a causa de nossos afetos ou de nosso ser, podendo ser apenas causa parcial, ou seja, apenas causas externas que comandam de fora, isto é, somos passivos de corpo e mente na medida em que somos causas inadequadas. Já os afetos ativos, também chamados de ações – por ação entende-se que é nossa causalidade eficiente adequada – só podem ser alegres, porque o corpo sempre se esforça para aumentar a potência de agir. Somos causa total do que acontece em nós e fora de nós, dependendo somente do nosso ser. Quando o corpo age, ele age por sua própria natureza, que se esforça para ser cada vez mais forte, aumentando sua potência toda vez que é afetado por afetos alegres.

Ser causa inadequada é encontrar fora de si a causa de nosso desejo; ser causa adequada é encontrar na força interna do corpo e da mente a causa plena do desejo. Eis porque o desejo é definido por Spinoza como causa eficiente que pode ser determinada do exterior na paixão, e do interior, na ação. (CHAUI, 2011, p. 62).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos propomos a explicar a teoria dos afetos, na qual foi preciso entender antes a ontologia spinozana e em seguida os modos finitos mente e corpo que constitui a totalidade do homem. Ademais, conseguimos demonstrar um resultado sobre a questão que estabelecemos no início. Ora, o homem por ser modo finito é determinado por causas exteriores e está sujeito a afecções dos encontros, para o autor nós devemos buscar sempre os melhores

encontros, pois dessa forma haverá uma elevação do nosso *conatus* (esforço de perseverar na existência), ou seja, deve-se evitar ou refrear os afetos tristes na mesma intensidade com que buscamos os afetos alegres. O holandês busca entender os afetos humanos porque é a partir deles que o homem pode agir e padecer em sua existência, pois, nós estamos o tempo todo sendo expostos ao acaso de encontros fortuitos, alguns serão bons outros maus, mas sempre ocorrerão. Os afetos são em suma, são as afecções que aumentam ou diminuem a nossa potência de agir e de pensar.

Spinoza ao apresentar a nossa relação com os afetos acaba contribuindo para nossa ação na medida em que nos mostra a forma de sair da servidão humana, essa na qual estamos coagidos ao acaso dos encontros fortuitos, para que nos esforcemos e possamos, com isso, aumentar a nossa potência de agir para alcançar a liberdade. A finalidade da ética em Spinoza é a felicidade e é através dos afetos que o homem chegará ao conhecimento adequado, conhecendo as causas de composição e decomposição das relações. Sua *Ética* é uma busca por afetos ativos ao invés de afetos passivos, para assim podermos agir e pensar de maneira onde sempre haja o aumento de potência e elevação do nosso *conatus*. Para Spinoza, devemos conhecer os afetos e fazer o uso do conhecimento, pois é através deles que o homem se liberta das tristezas, medos e outros afetos que nos impede de sermos livres. O homem é um ser de ação e paixão, cabe a nós fazer com que as paixões não nos dominem, é através do conhecimento que podemos tentar nos manter fora delas, por meio também mais especificamente, do conhecimento de segundo e terceiro gênero que é a razão e a intuição intelectual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*; Tradução de Thomaz Tadeu. 2. ed. 4. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Espinosa: uma filosofia da liberdade* São Paulo: Moderna. 1995. (Coleção Logos)

DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Tradução Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene B. 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. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 432.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. As definições de causa sui, substância e atributos na *Ética* de Benedictus de Spinoza. *Revista Crítica*, v. 2, n. 1. Londrina: jun. 2001.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. Considerações acerca da teoria dos Modos na *Ética* de Spinoza. *Semina: Ci. Soc. Hum.*, Londrina, v. 22, set. 2001.

GLEIZER, Marcos André. *Espinosa e a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha; ITOKAZU, Ericka Marie; GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Mauricio.

Spinoza e as Américas: volume 1. Baptiste Noel Auguste Grasset. Fortaleza: EdUECE, 2014.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha; ITOKAZU, Ericka Marie; GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Mauricio. *Spinoza e as Américas*: volume 2. Baptiste Noel Auguste Grasset. Fortaleza: EdUECE, 2014.

O FINALISMO COMO FICÇÃO HUMANA: IGNORÂNCIA, IMAGINAÇÃO, PRECONCEITO E SUPERSTIÇÃO

VALTERLAN TOMAZ CORREIA¹



Quando o sol começou a ficar triste, todos os convivas entraram a bailar, e bailaram até que o cansaço e o vinho os prostraram no mais profundo sono.

[...] — Ilusão! exclamou ele; isto é impossível. Por que motivo não vi logo que o pajé era vítima de um sonho, ou desejava impor a sua privança com Tupã? Imortalidade! só Deus poderia dá-la, mas esse não a dá com certeza: a verdade é esta. Eia, Ruy de Leão, evoca o teu bom senso; não sejas tamoio em tudo. O pajé podia iludir aos outros, mas a mim!... Levantou-se, deu dois passos e parou contemplando o lugar onde estava enterrado o precioso vaso. — E contudo, disse ele, era tão bom possuir a imortalidade! Ver correr os séculos uns após outros; ver passar as gerações; o nascimento e a queda dos impérios, e ficar sobranceiro a tudo; zombar do tempo e dos homens!... Oh! seria

1 Mestre em Filosofia no programa de pós-graduação da UECE; membro do GT Benedictus de Spinoza no Projeto de Pesquisa A QUESTÃO DA LIBERDADE NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE.

uma grande ventura, e se realmente o elixir do pajé... Ouvia uns passos. Era Nanavi. — Pensas no teu país? perguntou a indígena. — O meu país é o teu, Nanavi, a minha pátria é o teu amor. Que teria eu lá mais do que tenho aqui? O sol é o mesmo; pisa-se a mesma terra; respira-se o mesmo ar. Vive-se a mesma vida; morre-se da mesma morte.

Ruy de Leão, de Marchado de Assis

Refletir a respeito do finalismo é, sem sombra de dúvida, um ponto muito relevante para o pensamento ético-político de Spinoza. O filósofo estava convencido que esta teoria não passava de uma invenção fabulosa dos homens. Na verdade, ele foi categórico na desarticulação desta ideia em virtude de uma explicação que fosse capaz de desmistificar toda e qualquer concepção equivocada da realidade. Significa dizer, que ele elucida a respeito da verdadeira natureza das coisas, tendo como base o próprio Deus-Natureza, num processo de encadeação de causas e efeitos, possível de compreendê-lo em suas nuances, em seus atributos e modos. Mas que se faz preciso recorrer à razão, pois é mais circumspecta que a imaginação.

Assim, a proposta deste texto é explicar através dos fundamentos filosóficos desse holandês racionalista a ideia de finalismo, a partir de um desdobramento lógico, levando em consideração a concatenação de ideias, que é a maneira mais adequada de compreensão do mundo, do homem e das coisas. Ora, as sensações primárias fazem com que os indivíduos ignorem as verdadeiras causas das coisas, o que implica numa série de erros que resulta em grandes problemas no âmbito social e na história da humanidade. Pois, ao ignorarem aquilo que é a única

**O FINALISMO COMO FICÇÃO HUMANA:
IGNORÂNCIA, IMAGINAÇÃO, PRECONCEITO E SUPERSTIÇÃO**

realidade possível, eles criam outra baseada numa mera imaginação (opinião) e distorcem a que de fato o é. Portanto, é preciso conhecer *Deus sive Natura*, pois é nele que reside toda explicação concreta do Real.

Para Spinoza, é fundamental entender que na produção necessária de Deus-Natureza ou substância, se desejar, contém todas as explicações importantes e que se precisa saber para não mais viver na ignorância, no preconceito e na superstição. Entretanto, são poucos os homens que conseguem trilhar os ditames da razão² a fim de encontrar-se e compreender esse supremo bem,³ apesar de sabermos que: “Pertence, pois (pela prop. 47 da P. 2), à essência da mente humana, ter um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus.” (E4P36DS). Além disso, em seu *Breve Tratado* Spinoza coloca que é possível conhecer Deus através de “uma intelecção clara e distinta.” (BT, Parte II, Capítulo I).

Em contra partida, os preconceitos transformam os homens racionais em irracionais e impedem que estes façam distinções entre o verdadeiro e o falso, o que é próprio da ignorância.⁴ Dessa forma, basta que algo pareça prodigioso ao homem para que este atribua a uma causa final, crendo unicamente naquilo que ouviu alguém dizer, ou levando em consideração um conhecimento parcial. “Seduzidos então pela ridícula opinião de que tudo o que veem é feito para eles [...]” (LUCAS, 2007, p. 77). O que não passa de credence e gera todo tipo de superstição.

Para Spinoza, os homens formam “certas noções para explicar a natureza das coisas tais como bem, mal,

2 Cf. TTPPref.

3 Cf. E4P36

4 Cf. E1A, TTPPref.

ordenação, confusão, calor, frio, beleza, feiura, etc.” (E1A). Em outras palavras, a maioria dos homens acredita que Deus cria cada coisa para determinado fim, e pensam serem, de alguma maneira, especiais em detrimento do restante da natureza e, acreditam ainda que tudo o mais tem um único propósito, a saber, servi-los para algum fim.

É interessante a forma que explica Ramond a este respeito, diz ele: “A causalidade divina nunca é final. Deus não pode causar em função de uma ideia que teria previamente, pois o próprio entendimento infinito pertence à Natureza Naturada”⁵ (RAMOND, 2010, p. 35). Para ele, ainda, isto quer dizer que Deus ao criar não se enche de intenções ou preocupações, o que seria um absurdo. Cabe aqui acrescentar também a forma que o professor Francisco Guimarães da PUC-Rio aborda o finalismo, diz ele: “Considera-se causa final aquilo em vista de que algo é ou ocorre. Assim, se o ser humano possui boca, para o finalismo suas finalidades intrínsecas são comer e falar.” (GUIMARÃENS, 2010, p. 72). De forma que esse exemplo se aplica a tudo, Guimarães ainda acrescenta, dizendo-nos:

Deus não pode produzir com o objetivo de realizar determinados fins porque ele não concebe antes de fazer, do contrário, caso assim operasse, algo faltaria a Deus, tornando-se necessário que Ele viesse a buscar fora de si aquilo de que carecesse. O finalismo não faz qualquer sentido para Spinoza. (Ibidem, 2010, p. 63).

O finalismo, nos parece, é a incapacidade racional de explicar algo que o sujeito não conhece adequadamente, ou seja, é ignorância e preconceito. Ora,

5 Para Spinoza Natureza Naturada são “os modos infinitos e finitos imanentes à substância divina, produzidos pela atividade dos atributos, que constituem o mundo em que vivemos [diferenciando de Natura Naturante]” (CHAUI, 1995, p. 108).

**O FINALISMO COMO FICÇÃO HUMANA:
IGNORÂNCIA, IMAGINAÇÃO, PRECONCEITO E SUPERSTIÇÃO**

“Aqueles que ignoram as causas físicas têm um temor natural que procede da dúvida em que eles vivem sobre se há uma potência capaz de lhes causar danos ou de ajudá-los.” (LUCAS, 2007, p. 71). Homens que presumem “um artífice supremo, transcendente e criador [...]” (OLIVEIRA, 2015, p. 3). Porém, esta potência é justamente a força inerente à produção de Deus ou Natureza, mas de maneira alguma tem como finalidade prejudicar ou ajudar quem quer que seja.

Dessa forma, o finalismo é acima de tudo um julgamento que se concebe a respeito da função de cada coisa no universo, mais do que isso, é quando este propósito está ligado ao que nos afigura ser o que não é, sendo apenas uma quimera. Isso tem sérias implicações, porque imputa ao irreal uma realidade que permite a validação de um discurso o qual proporciona uma abstração, onde é possível criar personagens e situações que ocupam o lugar das verdadeiras causas das coisas, isto é, das questões reais.

Nesse sentido, são os homens tomados pelas paixões que concedem uma finalidade para tudo que existe, entretanto, nos diz Spinoza com intrépida razão: “[...] a natureza não tem nenhum fim que lhe tenha sido prefixado e que todas as causas finais não passam de ficções humanas [...]”. (E1Pref.). Para o filósofo, a realidade deve ser demonstrada com conceitos claros e distintos, como ela é em si mesma. Assim, ele desvenda a teleologia da inadequação, ou se desejar, dessa imaginação distorcida da realidade, que se encontra no primeiro gênero de conhecimento, nas paixões humanas.

Ora, parece-nos que o verdadeiro problema do finalismo advém do fato deste reforçar a natureza supersticiosa dos homens, pois no finalismo existe uma

representação subjetiva daquilo que pode significar um mundo justo, de modo que os homens buscam basear-se neste modelo e passam a esperar por um resultado previsto, criando associações descabidas e que não estão de acordo com a natureza do mundo concreto. O finalismo cria expectativa que não condiz com o real, pois de fato não existe uma finalidade para as coisas, posto que na Natureza tudo decorra de uma produção aleatória e despreziosa, “Além disso, essa doutrina [finalismo] suprime a perfeição de Deus ou Natureza, pois se ele age em função de um fim, é porque necessariamente apetece algo que lhe falta.” (E1A). O que seria um equívoco já que ele é completo em seu ser.

Ademais, nos diz Spinoza no prefácio do *TTP*: “Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição.” (TTPPref.). Mas, como a insegurança e “os incertos benefícios da fortuna⁶ que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar seja no que for [...]” (Ibidem). É importante lembrar aqui, que para o filósofo, medo e esperança formam a superstição e esta submete a vida cotidiana de todos os homens.

Homero Santiago, nos chama à atenção para algo muito relevante a respeito da superstição. Porém, antes de adentrarmos em seus argumentos, cabe lembrar que esta se alia de algum modo à ignorância, à obediência, ao

6 Spinoza toma aqui a fortuna próxima da conotação empregada por Maquiavel, um termo que o florentino usava com frequência e, quase sempre acompanhada da virtude. Seu significado é condição, oportunidade, destino e sorte.

**O FINALISMO COMO FICÇÃO HUMANA:
IGNORÂNCIA, IMAGINAÇÃO, PRECONCEITO E SUPERSTIÇÃO**

finalismo, ao preconceito, ao livre-arbítrio,⁷ ao interesse (nesse caso sobre a capa de “desinteresse”), etc. Ficando, por isso evidente, a compreensão geral de seu poder sobre o homem, uma vez que esta o deixa em certa posição em que lhe seja permitido apenas render-se (servidão), aceitando uma condição miserável e esperando pela salvação que virá de algum modo, em algum tempo e em algum lugar para além desse que existe. Fazendo emergir toda espécie de medo e, evitando a vida presente em virtude de uma futura, uma vida perfeita por assim dizer. Posto isto, eis o que nos diz Homero em certo tom de imprescindibilidade:

[...] Devemos falar em superstição, naquele sentido forte invocado atrás, desde o momento em que se dá a extrapolação da moralidade inicialmente surgida entre os homens para o mundo, os céus e os próprios deuses, os quais se tornam o fiel transcendente da nova balança moral. Fixando assim o fundamento da vida neste mundo num outro mundo, ergue-se aos homens um panorama nada auspicioso, assombrado pela permanência do imperativo de ajustar a sua conduta e o seu próprio ser a um código rígido. [...] a superstição é toda uma vida, uma vida que se deve viver e um dever de vivê-la cuja observância maior ou menor decide sem apelação a nossa sorte. (SANTIAGO, 2009, p. 186).

Com efeito, essa orientação nos é importante em pelo menos dois aspectos. O primeiro é justamente buscar compreender e conseqüentemente combater a imposição moral na medida em que ela excede os limites do bom senso, levando em consideração que a superstição faz,

7 Segundo Marilena Chaui o livre-arbítrio é um “Conceito criado pelo cristianismo para explicar a causa do pecado original cometido por Adão e dos pecados que, depois dele, os homens cometem. É a liberdade da vontade para escolher entre várias opções.” (CHAUÍ, 1995, p. 107).

com demasiada sutileza, com que os homens “combatam pela servidão como se fosse pela salvação.” (TTPpref.). A superstição cria no homem falsas opiniões (ideias) que comprometem toda uma vida, ou como disse Nietzsche, num certo momento: “[...] juízos falsos equivalem a renunciar à vida, negar à vida” (NIETZSCHE, 2005, p. 11). Isso é funesto, posto que viole a própria vida humana em sua essência, que são desejos, impulsos naturais para o que nos são úteis e agradáveis, a elevação da potência no existir (*conatus*).

Em segundo lugar, não menos importante que o primeiro, é como se livrar da superstição e se tornar um ser autônomo? É possível? Se sim, em que medida? Geralmente, a ignorância, os preconceitos, a ganância são os maiores empecilhos no que diz respeito a desvencilhar o homem do poder supersticioso que o coloca numa condição de servo, não sendo capaz de compreender o mundo real por aquilo que lhe corresponde, pois “os homens são conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão.” (TP2§5). Para Spinoza, todo homem é vítima, de uma maneira ou de outra, da superstição. Mas certamente aqueles que não conhecem as causas dos seus afetos dificilmente podem compreender essa sujeição. No que tange ao desejo cego, como concebê-los, quer dizer, quais são eles? Ora, e se pensarmos nele como induzido de fora para dentro, isto é, da cultura para o homem. Mais uma vez, voltemos a Homero:

Com a superstição, os próprios desejos humanos e todo esforço que os subjaz são sacrificados em prol dos desejos divinos; o dever é cultuar e agradar ao mesmo mestre e dirigente do mundo; vida presente torna-se menos importante que os ganhos futuros possíveis (já que se criou um mundo transcendente, o além

**O FINALISMO COMO FICÇÃO HUMANA:
IGNORÂNCIA, IMAGINAÇÃO, PRECONCEITO E SUPERSTIÇÃO**

dos dirigentes da natureza, bastará determinar a vida eterna nesse além). Por uma inversão perversa, mas de forma alguma incompreensível, o que se conseguiu foi o oposto do que se queria. A realização de um desejo de liberdade foi a descoberta de um comandante; o preço da ilusão do livre-arbítrio será a servidão. A piedade – imperativo maior desse novo universo – é a anulação do desejo, ou então, em termos mais exatos, é a obrigação de desejar-se o desejo de outro: o homem deve desejar o objeto do desejo divino, o qual assim desejou que fossem as coisas. Como dito há pouco, no que concerne mais diretamente ao homem, a superstição é um modelo de vida; é toda uma vida que passa a ser vivida, tristemente, conforme é desejada por um desejo alheio. (SANTIAGO, 2009, p. 187).

A superstição, de fato faz criar um mundo fictício no qual as pessoas têm a sensação de segurança, liberdade e felicidade, entretanto, esquecem-se que devido a tanto sofrimento, tristeza e incertezas políticas e sociais, ou até crises existenciais, elas próprias invertem a lógica desse mundo em virtude desses anseios. A dor, o desespero, a coerção cultural e outras coisas semelhantes levam os homens a se afastarem do mundo real em direção ao que seria o mundo ideal de “alívio” e “delícias”, como foi no período de Moisés em busca da terra prometida, que na verdade era apenas um lugar localizado logo depois do Jordão (Cf. DEUTERONÔMIO 31:1-2). Mas que também se imaginou para além deste, isto é, um lugar fora desse universo, regido por leis perfeitas e naturais. Isso nos parece, o ponto central da religião, bem como da política quando imbricada nesta.

Nesse sentido, a imaginação flui a fim de aliviar os males da vida, de todas as desgraças sobrevindas e que não se sabe seu real motivo (causa). Isto porque as

vicissitudes da vida poderiam ser resolvidas, poder-se-ia pensar, na instituição de uma terra perfeita. O que inferimos disso, é que essa questão não é apenas religiosa, mas também política, porque é a experiência humana em seu esforço no existir, em ser. Então, mais do que uma crença numa promessa divina, por exemplo, os hebreus almejavam uma condição social que lhe proporcionassem aquilo que nunca tiveram, pois sua experiência social até aquele momento era de sujeição e sofrimento, a terra prometida não era nada mais que o Estado civil que se desejava em sua utilidade para todos, lugar bom e agradável de viver.

Como podemos observar, precisamente no livro de *Números* capítulo 20,⁸ o qual relata que o povo estava sofrendo de escassez de água e Moisés pressionado por eles é forçado a descumprir uma ordem direta de Deus. Ora, é nesse episódio que o “Príncipe do Egito” tomado de ímpeto fere uma rocha e obtém água em abundância, porém ele subverte uma ordem direta de Deus e, sua desobediência, sua descrença suscita a ira deste, a ponto de proibir todo aquele povo, juntamente com ele e seu irmão Arão, de entrarem na terra prometida. Entretanto, a terra a qual eles receberam a promessa de entrar era geograficamente existente,⁹ como nos mostra a Bíblia:

8 Usamos as abreviaturas Lv para indicar Levíticos, Dt para Deuterônomo, Êx para indicar Êxodo, seguida de capítulo e versículo (s). (Bíblia de estudo de Genebra, 2009 – índice geral).

9 Evidente que existe uma analogia utópica aqui referente à outra “terra” (a nova Jerusalém, ou Canaã), a questão é que a base dela é a imaginação – por isso utópica como nos referimos acima. O fato, é que ela está ancorada em sonhos, promessas, em imaginações. Não queremos, contudo, desqualificar a fé, mas apenas ressaltar uma notável incoerência lógica.

**O FINALISMO COMO FICÇÃO HUMANA:
IGNORÂNCIA, IMAGINAÇÃO, PRECONCEITO E SUPERSTIÇÃO**

“passando o Jordão” (Dt 30:18). Veja ainda o que diz o livro de Êxodo:

Disse ainda o Senhor: Certamente, vi a aflição do meu povo, que está no Egito, ouvi o seu clamor por causa dos exatores. Conheço-lhe o sofrimento; por isso, descí a fim de livrá-lo da mão dos egípcios e para fazê-lo subir daquela terra a uma terra boa e ampla, terra que mana leite e mel; o lugar do cananeu, do heteu, do amorreu, do ferezeu, do heveu e do jebuseu. Pois o clamor dos filhos de Israel chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo. (Êx 3:7-9).

Ora, quem viu a aflição dos hebreus, senão Moisés e Arão? Pois estes de fato estavam lá, presenciando cada ato opressor contra aquela gente. Que terra prometida era essa senão aquela cruzando o Jordão, terra que mana leite e mel, o lugar do cananeu, do heteu, do amorreu, do ferezeu, do heveu e do jebuseu; senão uma terra de homens vivos, uma terra fértil e agradável e de melhores condições para se viver. E, uma vez prometida a essa gente, os deixam entusiasmados, a ponto de seguirem quem quer que fosse rumo a ela. Era uma terra possível de ser alcançada sim, mas para tanto, era preciso seguir alguém que tivesse o conhecimento geográfico, político, cultural, etc., os meios necessários para se chegar a essa terra de modo seguro e com a esperança de uma vida melhor. E não era Moisés um homem instruído e visionário, capaz de levá-los para além do Jordão?

O fato é que logo que surgem as agruras comuns da vida vêm junto as incertezas, a falta de sentido, a necessidade de se salvar, isso faz com que o homem busque amparo em qualquer coisa ou em alguém que lhe possibilite tal salvação. Este é um ponto chave, pois naturalmente o homem quer salvar-se de ser

eternamente infeliz, ainda que num mundo que só exista em sua imaginação, ainda que ao invés do conhecimento adequado das coisas valha a imposição moral e uma vida rígida, na qual nada faz sentido e o que é fantasioso e trivial passam a ser o real, como observou André Martins:

Se esperamos um mundo ideal, se julgamos que a verdade está em outro mundo, se idealizamos as coisas e queremos lhes impor um julgamento moral, somente encontraremos desprazer nas coisas reais, e delas somente tiraremos insatisfação e sofrimento [...]. (MARTINS, 2009, p. XII).

Esse mundo ideal, da maneira que é colocado, só existe no campo da imaginação, da utopia ou do delírio, e isso se dá justamente porque se estranha o mundo efetivo, no qual se alega insatisfação, indignação, enfim, sentimentos de tristezas, que para Spinoza “é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma perfeição menor” (E3AD2). Tristeza que o deixa vulnerável, impotente, passivo e amedrontado. A oportunidade que faltava para o tirano, pois para Spinoza, como observa Ana Luiza Saramago Stern em sua obra intitulada *A imaginação no poder: Obediência política e servidão em Espinosa*: “Dominada por paixões tristes, a multidão pode desejar ser governada por um tirano se, dominada pelo medo, imaginar ver aí sua salvação.” (STERN, 2016, p. 22).

No capítulo um do *TTP*, onde Spinoza nos esclarece a respeito da profecia, fica claro que esta só é tida em alta estima pelos hebreus porque estes lhe atribuem causas que não lhe são próprias. Quando falam de conhecimento profético, não o relacionam com o conhecimento natural, ainda que tudo que ocorra corresponda a fatos na Natureza, jamais separados dela, no entanto o vulgo “[...] está sempre desejoso de coisas raras e alheias à sua

natureza, ao mesmo tempo que despreza os dons naturais [...]” (TTP1§2). E como não compreendem as causas das coisas, não cogitam ao menos relacionar os fenômenos naturais a tais acontecimentos extraordinários, os quais eles chamam de milagres.

Como podemos observar no livro de *2 Reis*, o qual nos conta que um certo moço vai ao campo e colhe algumas ervas, porém entre elas apanha também uma trepadeira silvestre para fazer um cozido, então toma todas elas e as joga na panela envenenando aqueles que comeram. É descrito que eles gritavam: “Morte na panela, ó homem de Deus!” se referindo ao profeta Eliseu que de imediato manda lhe trazer farinha e o faz despejar na panela, cessando o seu efeito tóxico. Ora, o que podemos inferir dessa passagem, senão que ele tinha um conhecimento, ainda que mínimo, daquele veneno e de seu antídoto. É preciso para tanto, nos perguntar o que compunha Eliseu para que ele viesse a ter aquele certo conhecimento, isto é, que tipo de experiência ele viveu para que pudesse saber sobre aquela planta e conseqüentemente eliminar os efeitos daquele veneno? É preciso ter uma visão geral de quem foi Eliseu, e isso pouco nos informa as Sagradas Escrituras.¹⁰

Depreende-se disso outro ponto de vista para entendermos como se dão as composições afetivas,

10 O pouco que está registrado sobre a vida do profeta Eliseu não nos dá um conhecimento adequado de como ele viveu, seu aprendizado, suas influências, etc. Entretanto, está registrado em *1 Reis* 19:19-21 que Elias o encontra andando “lavrando com dose juntas de bois [...]” E talvez só esta informação nos baste, pois mostra que ele era um homem dado à Natureza e provavelmente conhecia muito desta, tal como um sertanejo iletrado que percebe a virada climática e conhece as estações do ano como poucos. Ora, dificilmente Josué, por exemplo, que tinha apenas habilidades militares, pudesse salvar aqueles homens do veneno causado pela trepadeira silvestre.

de como elas estão ligadas as experiências culturais, geográficas, doutrinárias, históricas, condicionais, etc. O homem é forjado em seu meio e é o resultado deste estado de coisas que o envolve e que o torna distinto. Como podemos observar especificamente na história dos hebreus, o amor a Deus e a obediência as suas leis e normas, justamente, como característica particular, esses estatutos regulavam os desejos sancionados pela moral, quando esses manifestavam suas tendências supersticiosas, seus excessos e pecados.

Esta condição passa a ser um “trunfo” nas mãos de muitos líderes religiosos e mesmo políticos, que por meio de suas tradições pretendem instituir uma obediência cega, a exemplo disso Spinoza nos conta a respeito dos Turcos: “[...] isso foi tão bem sucedido que até o simples discutir eles consideram crime, deixando a inteligência de cada um ocupada com tantos preconceitos que não há mais lugar na mente para a reta razão, nem sequer para duvidar.”¹¹ Preponderando cada vez mais a obediência como pressuposto para a salvação, pois pensam estarem protegidos por um ser divino e que são por este motivo especiais, crendo que Deus é quem lhes instituem um soberano religioso ou político que lhes preservará, beneficiará e lhes punirá. Como podemos ler no livro de Levítico: “Mas se ouvirdes e não cumprirdes todos estes mandamentos [...] então, eu vos farei isto: porei sobre vós terror.” (Lv 26:14-16).¹² E com razão nos diz Maquiavel: “É da natureza dos homens sentirem-se tão obrigados pelos

11 Cf. TTPPref.

12 Usamos as abreviaturas Sl para indicar *Salmos* e de Lv para indicar *Levíticos*, seguida de capítulo e versículo (s). *Bíblia de estudo de genebra*, 2009, pp. 177-178 e 757-758.

benefícios que fazem como por aqueles que recebem.” (MAQUIAVEL, 2017, p. 157). É importante ressaltar que religião e política agem com a mesma estratégia e estão ancoradas nas superstições dos homens.

Dessa forma, medo e esperança são usados para manipular, amedrontar, enganar, distrair, acalmar os ânimos, quiçá impedir as pessoas de raciocinarem adequadamente e serem o quanto podem livres. Eles servem como ferramenta de dominação, fazendo com que os homens estejam sempre oscilando “[...] entre a esperança e o medo” (TTPpref.), seguindo qualquer pessoa e acreditam em tudo que ouvem. Steven Nadler nos diz em *Um livro forjado no inferno* que homens religiosos dados ao poder “exploram a ingenuidade dos cidadãos, aproveitando-se de suas esperanças e de seus temores em face das vicissitudes da natureza e da imprevisibilidade do destino para obter controle sobre suas crenças e suas vidas cotidianas.” (NADLER, 2013, p. 53). Entretanto, esse assunto não diz respeito apenas aos Clérigos ávidos de poder, mas também aos políticos, como havíamos salientando. Sobre esse aspecto Ana Luiza Saramago Stern argumenta:

[...] Imersos em ideias mutiladas e confusas, conclusões sem premissas, afetados por paixões e mergulhados na passividade, é na imaginação que se constitui o campo político. A política está inexoravelmente mergulhada na imaginação, e as paixões são seu substrato necessário. Superstição, medos, ódios, amores servis, tristezas, delírios coletivos, o que de pior nos torna humanos – nada disso pode ser desprezado ao se pensar o político. [...] A política, nosso filósofo afirma, não é o campo de teorias racionais ou de elucubrações filosófica, mas da experiência bruta dos conflitos, das paixões e da imaginação. (STERN, 2016, pp. 20-21).

Desta forma, a maneira como as pessoas entendem, lidam e aceitam as dificuldades próprias da vida, ou como as interpretam soam um tanto superficial para Spinoza, isto é, tais pessoas pensam de maneira inadequada ou parcial¹³, dito de outro modo, seu conhecimento está mais relacionado com o campo da imaginação que da racionalidade, pois os homens estão mais inclinados para os bens incertos que para a causa de seus afetos, ou Deus-Natureza, e por isso, se perdem em devaneios e acreditam que os reveses que lhes acometem são próprios de uma divindade legisladora. Neste sentido, Spinoza esclarece bem a maneira pela qual o homem se deixa levar pela fantasia, demonstrando que suas percepções sobre o que os afeta influenciam diretamente na configuração acerca do mundo, prejudicando seu discernimento.

A imaginação fértil a qual o homem traz consigo o leva a esquecer-se por vezes da realidade que o cerca. A razão, que deveria predominar no intuito de levá-los à verdade dos fatos, fica comprometida, impedida de testificar a vida. Ao invés disso, ela faz com que ele se incline sobre uma falsa ideia proveniente de uma condição irrefletida da vida, do mundo, das coisas e das emoções, que tem muito mais a ver com costumes, cultura e tradição (inclusive religiosa). Evidentemente, este posicionamento implicará numa forma de vida sujeitada e limitada.

Todavia, na ótica de Spinoza, a imaginação, esse primeiro gênero de conhecimento, também tem

13 Causa inadequada para Spinoza é: “[...] aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só” (E3Def1). Ou ainda: “[...] quanto mais ideias inadequadas a mente tem, tanto maior é o número de paixões a que é submetida”. (E3P1C.).

sua importância, pois segundo o filósofo: “a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presente.” (E172S). No entanto, ele não poderia concebê-la efetivamente como algo “real” ou “coerente”, sobre isso Marilena Chaui explica em seu livro intitulado *Espinosa: uma filosofia da liberdade* o seguinte: “[...] a imagem é verdadeira enquanto imagem e é falsa enquanto ideia” (CHAUI, 1995, p. 39). Isso porque a mente do homem se confunde com a quantidade das imagens com que é afetado o corpo, o que para Chaui gerará “imagens confusas e obscuras”. E assim, uma imagem confusa “opera com as ideias inadequadas” (1995, p.38). Talvez seja este o erro que Spinoza identifica na imaginação, que lhe parece um tanto vago e insuficiente, uma alegoria que faz o homem enveredar-se num caminho inconsistente, próprio de quem não investiga os fatos, passando a viver o fictício e não a realidade.

Dessa maneira, esta potência de imaginar que todos os homens possuem é facilmente influenciada por ideias inadequadas. Spinoza dirá que “[...] uma imaginação é uma ideia que indica mais o estado presente do corpo humano do que a natureza do corpo exterior.” (E4P1). A potência de pensar só é atingida quando se é capaz de formar uma ideia clara e distinta dos afetos, separando-os da causa exterior vinculando-se a pensamentos verdadeiros que constituem a causa adequada. (Cf. E5P4S). O que nos leva a apresentar os três gêneros de conhecimento ou modos de percepção definidos por Spinoza, assim estabelecemos uma tabela a fim de permitir uma comparação entre eles.

<p>Primeiro Gênero de conhecimento</p> <ul style="list-style-type: none"> ✓ Imaginação ✓ Opinião ✓ Conjectura ✓ Convicção ✓ Crença ✓ Suposição 	<p>O primeiro gênero ao qual ele faz referência é identificado como opinião ou imaginação, e tem por base os signos, ou seja, o ouvir dizer, ver através de figuras ou ler certas palavras. Nisto o homem por meio da memória grava tais percepções e cria associações que envolvem apenas uma ideia vaga da experiência vivida. Ora, isto pode fazer com que o homem estabeleça relações com essas ideias em outros momentos apenas pelo fato de já ter tido um primeiro e breve contato com o objeto afetivo. Neste momento, o homem está sujeito ao erro. (E2P18S; E2P40S2; TTP1; KVII/2/2)</p>
<p>Segundo Gênero de conhecimento</p> <ul style="list-style-type: none"> ✓ Razão ✓ Adequação ✓ Noções comuns ✓ Ordem e conexão de ideias 	<p>O segundo gênero envolve o intelecto, trata-se, portanto, de um meio para se chegar à distinção entre o verdadeiro e o falso. Nesse sentindo, os elementos são percebidos de forma clara e distinta, isto é, adequadamente. (E2P42D).</p>
<p>Terceiro Gênero de conhecimento</p> <ul style="list-style-type: none"> ✓ Intuição ✓ Adequação ✓ Imediatez ✓ Ordem e conexão de ideias ✓ Intelecção do real 	<p>O terceiro gênero de conhecimento procede da idéia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas [...] e quanto mais compreendemos as coisas dessa maneira, tanto mais [...] compreendemos a Deus. E, por isso, [...] a virtude suprema da mente, isto é, sua potência ou natureza, ou seja, seu esforço supremo consiste em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento. (E5P25D).</p> <p>A intuição exprime a compreensão da essência atual das coisas singulares e da essência de Deus. Trata-se de um modo de conhecimento pelo qual entendemos a nós mesmos, aos outros e à totalidade da natureza. (GUIMARAENS, 2010, p. 282).</p>

Fonte: elaborado pelo autor.

**O FINALISMO COMO FICÇÃO HUMANA:
IGNORÂNCIA, IMAGINAÇÃO, PRECONCEITO E SUPERSTIÇÃO**

Nesse sentido, considera-se a imaginação como sendo uma opinião, pois a partir dela adquirimos concepções sobre o mundo baseadas em ideias inadequadas relacionadas com cada experiência de vida. O filósofo esclarece esse ponto de vista ao tratar da certeza profética em seu *TTP*, para ele, os sinais que cada profeta pedia a Deus como confirmação serviam apenas àquele profeta e não seria capaz de convencer a nenhum outro, pois “[...] a própria revelação [...] variava de profeta para profeta, conforme seu temperamento, a sua imaginação e as opiniões que anteriormente perfilava.” (*TTP*2§6). Isso significa que estas revelações estavam muito mais associadas ao estado afetivo, à experiência de vida particular e cultural do que a qualquer outra coisa. Este é mais um processo que não está relacionado apenas ao âmbito religioso, mas também ao meio secular.

Desta forma, Spinoza identifica que é pelo viés imaginativo que se constrói e se vive uma ideia falsa de realidade, de maneira que o real se transfigura numa abstração equivocada onde não se tem a distinção entre o verdadeiro e o falso, o que no sentido ontológico “[...] consiste exatamente em atribuímos realidade ao que, por estar separado do grande Todo, não pode ter realidade alguma. [o que] resulta de pensarmos qualquer coisa fora da ordem universal das causas e efeitos.” (TEIXEIRA, 2001, p.46). Ora, a ideia que pretendemos extrair do que foi apresentado até aqui é a de que o fato do homem se deparar com algo diferente na Natureza pode fazê-lo atribuir a um erro dela própria, uma anomalia, o que justificaria um determinado padrão de ser dos modos finitos que implica em todo tipo de preconceitos. No social isto pode levar a uma segregação que não necessariamente é explícita, pois pode ser velada, o que,

aliás, é mais comum, tendo em vista a própria cultura sustentada pelos costumes, na qual o medo e a esperança submetem os homens a uma vida de servidão. É preciso para tanto que os homens abandonem suas superstições, como podemos observar nas palavras de Spinoza em carta a Albert Burgh “[...] reconheci a razão que Deus vos deu; cultivai-a se não quereis vos alinhar entre os brutos. Cessai, repito-o, de chamar mistérios a erros absurdos, e de confundir lastimavelmente o desconhecido, o não conhecido [...]” (Ep76).

Trouxemos essas passagens bíblicas a fim de refletir sobre o prisma da imaginação, que é se não o cerne da questão spinozista, um ponto relevante, porque é a faculdade criadora, independente de conformidade entre a ideia e o objeto. Além do mais, ela não tem o papel de compreender as coisas como elas são em si mesmas, mas tão somente o de imaginar, e esta é a maneira, ao que nos parece, mais instintiva do homem perseverar em seu existir, quer dizer que a imaginação é o primeiro recurso ao qual o homem recorre e não o mais verdadeiro, mas o mais simples e acessível. Como bem colocou Diogo Pires Aurélio em seu artigo intitulado *A política na correspondência de Espinosa*: “É sobre esta ação imaginativa da mente que se constrói toda arquitetura do político. A vontade de sobreviver leva à vontade de poder [...]” (AURÉLIO, 2000, p. 239).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AURÉLIO, Diogo Pires. A política na correspondência de Espinosa. *Revista Discurso*, São Paulo, n. 31, p. 229-257, 2000.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2017.

BÍBLIA. *Bíblia de Estudo de Genebra*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

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

GUIMARAENS, Francisco de Guimaraens, Francisco. *Direito, Ética e Política em Spinoza: uma cartografia da imanência*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

LUCAS, Jean-Maximilien. *A vida e o espírito de Baruch de Espinosa: Tratado dos três impostores*. São Paulo: Martins, 2007.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: 34, 2017.

NADLER, Stiven. *Um livro forjado no inferno: o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

OLIVEIRA, Fernando Bonadia. Espinosa comunista: o corpo comum da multidão. Texto-base da comunicação apresentada na Universidade de São Paulo. In: *Encontro de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo*, 2., São Paulo, 2015. *Anais...* São Paulo: USP, 2015.

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

ROCHA, André Martins. *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo, Martins Fontes, 2009.

SANTIAGO, Homero. Superstição e ordem moral do mundo. In: ROCHA, André Martins. *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo, Martins Fontes, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SPINOZA, Benedictus de. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Trad. Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso, Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Trad. Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Teológico-Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SPINOZA, Benedictus de. *Spinoza: obra completa II: Correspondência completa e vida*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

STERN, Ana Luiza Saramago. *A imaginação no poder: Obediência política e servidão em Espinosa*. Rio de Janeiro: PUC, 2016.

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

O ESFORÇO HUMANO POR ENCONTROS E AFETOS ALEGRES NA TERCEIRA PARTE DA *ÉTICA* DE SPINOZA

VIVIANE SILVEIRA MACHADO¹



INTRODUÇÃO

A filosofia com o passar dos séculos passa a ser pensada racionalmente e problematizada através da linguagem e da argumentação. Ou seja, das questões que envolvem a natureza do ser e do saber. A filosofia, por sua vez, procura abrir novos caminhos a partir da necessidade de estabelecer leis justas administradas por homens virtuosos desde seu nascimento na Grécia seguindo até os dias de hoje com a mesma questão: buscar as virtudes e refrear os apetites dos homens para que eles possam conviver em harmonia entre si. Daí surge a necessidade de pensar a possibilidade de criar um bom governo que seja capaz de conduzir, ou seja, não somente de orientar os deveres dos cidadãos, mas, de estabelecer direitos e de criar leis para um bom convívio em sociedade. Ademais,

¹ Graduanda em Filosofia Licenciatura Plena e participante do GT BENEDICTUS DE SPINOZA (UECE).

estabelecer limites que possam trazer harmonia e paz para o bem de todos com moderação e justiça.

O filósofo holandês Benedictus de Spinoza² (1632-1677) nos traz essa reflexão. Ao estudarmos atentamente sua filosofia podemos perceber que seus conceitos perdurarão por muitos séculos. Seu pensamento filosófico nos conduz a trilhar os caminhos necessários para se alcançar a moderação e a boa convivência em sociedade. Não é tarefa demasiadamente fácil refletir sobre a ordem da igualdade e do agir humano. Contudo, não é impossível. A *Ética* de Spinoza mostra a possibilidade de ordenar e concatenar o pensamento com clareza e distinção através de uma *Ética* elaborada geometricamente, ou seja, *demonstrada segundo a ordem geométrica*: ampla e extensiva. Sua leitura torna-se agradável uma vez que, seu formato bem elaborado, preciso e claro permite-nos a possibilidade de uma observação segura e harmoniosa, que estabelece pressupostos e critérios necessários para podermos aprender a moderar nossas ações, ou seja, pensarmos com clareza e distinção. Ademais, a leitura clássica das páginas da *Ética de Spinoza* mostra que cada página escrita abre caminhos para novos conhecimentos.

Através de uma atenta leitura, observa-se que o filósofo utiliza de definições, postulados, proposições, escólios, apêndices, demonstrações, corolários e axiomas

2 No dia 24 de novembro de 1632, em Amsterdam, nasceu Baruch (ou Bento em português, ou Benedictus em latim). Nasceu marcado pelo conflito de suas origens: judeu, porque recebido na comunidade de Abraão e por receber educação rabínica; português (e com o catolicismo implícito nesse fato), porque seus pais eram emigrantes portugueses, o português sua língua materna; holandês, porque nasceu em Amsterdam, morreu em Haia e porque participou da vida política e cultural dos Países-Baixos. Cf. CHAUI, M. Vida e Obra, *Spinoza*, 1979, p. VI.

para que assim, possamos ter a compreensão dos objetivos propostos que sua obra nos traz. O alvo principal deste capítulo é o entendimento melhor possível através de uma pequena análise no que trata o esforço humano por encontros e afetos alegres na terceira parte da *Ética* de Spinoza: *A origem e a natureza dos afetos*. Também serão abordadas outras partes, uma vez que a obra de Spinoza é um fluxo contínuo de associação entre a primeira e as demais partes, o que seria impossível falar apenas de uma delas no presente capítulo. De fato, buscar os caminhos que levam a sabedoria requer na vida de alguém muita dedicação, leitura, amor, observação e requer ainda mais a certeza que dia após dia aprenderemos um pouco mais. Que sempre poderá surgir uma nova possibilidade de fazer algo melhor para si e para o outro, ações que possam construir uma sociedade melhor.

Segundo Spinoza, é somente através do conhecimento verdadeiro, claro e distinto que o indivíduo pode optar pela decisão mais adequada a ser feita, e assim trazer uma maior liberdade em seu viver. Para Spinoza, vários pressupostos que envolvem o conhecimento estão muito bem elaborados em sua obra, uma vez que, para ele, a *Ética* não normatiza, mas estabelece uma reflexão do agir que leva o homem a seguir sua vida por um caminho mais sólido, reto e virtuoso. Não se trata de um conhecimento qualquer, mas de um conhecimento verdadeiro através da luz da razão e do pensar adequado, um pensar capaz de ensinar, conscientizar e transformar o homem, uma vez que este, *a priori* por não ter o entendimento correto age muitas vezes, através de ideias inadequadas que se formam em seu pensamento. Ademais, na maioria das vezes, o homem é atraído por seus afetos passivos o que o torna vulnerável aos sentimentos inferiores, bem como

aos desejos passivos, e, conseqüentemente, desconhece a verdadeira liberdade. Portanto, o homem sábio é aquele que busca o caminho para a liberdade através do conhecimento da ética, da busca de encontros alegres e do aperfeiçoamento de suas virtudes. Ademais, conforme Spinoza, “Não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida.” (E4P67).

O filósofo holandês Benedictus de Spinoza enfatiza em sua obra a *Ética* que é somente através do conhecimento claro e distinto, ou seja, conduzido pela razão que o homem pode então se tornar um ser capaz de pensar adequadamente e, conseqüentemente conduzido pela razão saber encontrar uma moderação entre a alegria e a tristeza, o amor e o ódio, o bem e o mal, a esperança e o medo, a virtude e o vício; a paz e a guerra, e assim, na medida em que se possa e ao máximo possível buscar encontros alegres de forma prudente e virtuosa.

Conforme o postulado 1 da parte III “O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir nem maior nem menor”. Segundo Spinoza, “todos os afetos estão relacionados ao desejo, à alegria ou à tristeza (E3P57)³”. Isto abre caminho para o ser humano

3 “Todos os afetos estão relacionados ao desejo, à alegria ou à tristeza, como mostram as definições que deles foram dadas. Ora, o desejo é a própria natureza ou essência de cada um [...] Portanto, o desejo de um indivíduo discrepa do desejo de outro, tanto quanto a natureza ou essência de um difere da essência do outro. Além disso a alegria e a tristeza são paixões pelas quais a potência de cada um – ou seja, o esforço por perseverar no seu ser – é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada [...]”

sempre buscar através do conhecimento verdadeiro, claro e distinto as virtudes essenciais para alcançar tal objetivo. Maneiras de se tornar um ser melhor para si e para o outro; um ser que almeje sempre uma forma de viver em contentamento consigo mesmo, consciente e prudente, ou seja, ponderando suas ações para consigo e para com o outro. Spinoza cita que o homem por não conhecer a si próprio na maioria das vezes age por seus desejos⁴ e pela ideia imaginária que tem desses desejos passivos ou não racionais, o que pode ser um grande problema sendo muitas vezes o próprio homem a causa de suas alegrias, mas também, de suas grandes tristezas e frustrações guiadas por causa de suas ideias inadequadas.

A proposição 65 da parte IV afirma que “conduzidos pela razão, buscaremos entre dois bens, o maior, e entre dois males, o menor.” Ademais, a clareza e a distinção para Spinoza são a marca da verdade. Seu objetivo é abrir novos caminhos que conduzam ao conhecimento verdadeiro à luz da razão e descobrir a melhor forma de pensar para o homem resolver suas questões, e de como agir diante delas. Sendo assim, conhecer as causas, o processo e o verdadeiro sentido da palavra liberdade é algo de muita importância. Por conseguinte, ao passo que o homem se julga livre, pode suceder muitas vezes se deixar guiar por caminhos tortuosos sendo a causa de

4 “O desejo é a própria essência do homem enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira. [...] Compreendo aqui, portanto pelo nome de desejo todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir.” (E3P59DEF1).

muitos arrependimentos. Importa ressaltar, que só Deus⁵ é causa livre. A proposição 17 da Parte I diz que “Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém.” Ademais, é bem verdade, que por falta de um conhecimento verdadeiro, os homens de fato, enganam-se quando se julgam livres, uma vez que segundo Spinoza, na maioria das vezes, os homens ignoram as causas pelas quais suas ações são determinadas conforme E2P35E⁶.

Segundo Spinoza, essa agitação de sentimentos e pensamentos é própria da mente humana como diz a proposição 14 da Parte II “A mente humana é capaz de perceber muitas coisas, e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado.” Isto prova que o corpo humano e sua natureza podem de fato ser afetados por situações externas e distintas onde a mente percebe e guarda tais afetos na memória, pois cada um julga segundo a inconstância de seu juízo. Também é da natureza do homem julgar as coisas segundo seus afetos, muito embora a mente humana seja uma parte do intelecto divino; e justamente por ela ser parte e não todo é que ela difere tanto no juízo quanto no afeto o que faz surgir no homem suas

5 “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” (E1DEF6). Conforme, (E1P11) Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente. Portanto, só Deus é infinito e existe necessariamente.

6 “[...] Os homens enganam-se ao se julgarem livres, julgamento a que chegam apenas porque estão conscientes de suas ações, mas ignoram as causas pelas quais são determinadas. É por ignorarem a causa de suas ações que os homens têm essa ideia de liberdade. [...]”

limitações. Ademais, a proposição 17 da Parte II em sua demonstração afirma que:

Se o corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de algum corpo exterior, a mente humana considerará esse corpo exterior como existente em ato ou como algo que lhe está presente, até que o corpo seja afetado de um afeto que exclua a existência ou presença desse corpo.

Pode-se observar o quanto os acontecimentos externos de fato causam de alguma forma, alterações, sentimentos e emoções alegres ou tristes, sensações boas ou ruins, transformações significativas ou não na vida do ser humano, que podem afetar a maneira de seu agir. Mas, acima de tudo criam ideias, e estas, por sua vez, ficam armazenadas na memória e no pensamento por um tempo determinado. Para Spinoza, as ideias que obtemos de algo só são verdadeiras quando referidas a Deus conforme E2P32⁷ e, adequadas e perfeitas conforme E2P34⁸. Podemos observar também que a ideia pode ser afetada por outra ideia conforme E2P18⁹, uma vez que o corpo pode ser afetado de várias formas, ou seja, por outra ideia ou por outro corpo mesmo tendo preservado na memória como diz o escólio da proposição acima referida, uma ideia antiga, o que de certa forma, não exclui a possibilidade de mudança para uma nova ideia uma vez que estas são afecções do corpo. Na medida em que temos um conhecimento verdadeiro de uma coisa

7 “Todas as ideias enquanto estão referidas a Deus, são verdadeiras.”

8 “Toda ideia que é, em nós, absoluta, ou seja, adequada e perfeita, é verdadeira.”

9 “Se o corpo humano foi, uma vez afetado, simultaneamente, por dois ou mais corpos, sempre que, mais tarde, a mente imaginar um desses corpos, imediatamente se recordará também dos outros.”

podemos então perceber que temos uma ideia verdadeira conforme E2P43¹⁰, tendo como causa este conhecimento verdadeiro o que impossibilita a dúvida, a contradição, pois sabe diferenciar o verdadeiro do falso conforme E2P42¹¹ e assim se afastar da possibilidade de causa de falsidade e das ideias inadequadas conforme E2P41.¹² Uma vez que, para Spinoza, as ideias adequadas, claras e distintas levam o homem ao conhecimento verdadeiro e a agir corretamente ao passo que as ideias inadequadas fazem o homem padecer, conforme E3P1¹³. Ou seja, transmitem exatamente o contrário em relação ao conhecimento verdadeiro. Vale ressaltar, que é do pensamento que os homens imaginam muito mais do que compreendem.

I O ESFORÇO HUMANO POR ENCONTROS E AFETOS ALEGRES NA TERCEIRA PARTE DA ÉTICA DE SPINOZA

Como tratado no item anterior, o que fascina em nós seres humanos é essa capacidade incrível que temos de memorizar, aprender e pensar racionalmente, também de refazer nossa história a cada instante. Segundo Aristóteles, todos os homens têm por natureza o desejo

10 “Quem tem uma ideia verdadeira sabe, ao mesmo tempo, que tem uma ideia verdadeira, e não pode duvidar da verdade da coisa.”

11 “O conhecimento de segundo e terceiro gênero, e não o de primeiro, nos ensina a distinguir o verdadeiro do falso.”

12 “O conhecimento de primeiro gênero é a única causa de falsidade, enquanto o conhecimento de segundo gênero e o de terceiro é necessariamente verdadeiro.” O primeiro gênero se refere às ideias inadequadas e confusas conforme Spinoza.

13 “A nossa mente algumas vezes age; outras, na verdade padece. Mais especificamente, à medida que têm ideias adequadas, ela necessariamente age; à medida que têm ideias inadequadas, ela necessariamente padece.”

de conhecer¹⁴. O que prova termos curiosidade pelas sensações e facilidade de mantermos muitas lembranças em nossa memória. Isto obviamente nos distingue dos animais uma vez que estes não têm a razão como principal fundamento para seu pensamento/conhecimento, embora também tenham sensações. Em outras palavras, somente o homem tem a capacidade de exercer um pensamento racional, claro, distinto e verdadeiro. Por conseguinte, quanto mais a mente adquire conhecimento, mais ela pensa de forma racional e coerente afastando-se da dúvida e do engano, ou seja, da passividade. Conforme a proposição 9 da Parte II “A mente, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida, e está consciente desse seu esforço.” Logo, observa-se que a mente se esforça por perseverar em seu ser, uma vez que sua essência é constituída tanto de ideais adequadas quanto de ideias inadequadas. Talvez o viés principal da questão seja justamente que a mente ao pensar corretamente terá maiores possibilidades de sentir alegrias, de sentir contentamento uma vez que seu agir se dá conforme a razão, e não conforme suas paixões. Ademais, quando a mente age de forma adequada, passará de um estado passivo para o estado ativo, ou seja, estará contemplando uma perfeição maior ao raciocinar conforme E3P53¹⁵ onde também demonstra que ainda maior será sua alegria ao perceber a sua capacidade ao esforçar-se, ao passo que muitos se admirarão de

14 Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 1984, p. 3.

15 “Quando a mente se considera a si própria e sua potência de agir, ela se alegra, alegrando-se tanto mais quanto distintamente imagina a si própria e a sua potência de agir.”

sua sabedoria pela sua potência de agir, devido ao seu pensamento adequado.

Importa saber que, conforme a proposição 1 da Parte II “o pensamento é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante” e conforme a proposição 3 da Parte II: “[...] Deus, com efeito (pela prop. 1), pode pensar infinitas coisas, de infinitas maneiras [...]”. Também conforme a proposição 20 do corolário 1, “que a existência de Deus tal como sua essência é uma verdade eterna”. O que o difere do homem uma vez que, segundo Spinoza, “[...] o homem é causa da existência de outro homem, mas não causa de sua própria essência, pois esta última é uma verdade eterna.¹⁶ Observamos que, enquanto o homem se constitui como ser limitado, Deus se faz causa de si verdadeira e eterna o que comprova afirmado pelo mesmo corolário que o intelecto de Deus sendo tanto causa como essência se difere do nosso intelecto. Para tanto, segundo Spinoza, “Todas as ideias enquanto estão referidas a Deus, são verdadeiras¹⁷” e “Toda ideia que é em nós absoluta, ou seja, adequada e perfeita é verdadeira¹⁸”.

Por sua vez, através de um estudo preciso e detalhado o filósofo demonstra de maneira clara, minuciosa e sucinta que usar a capacidade de pensar a nosso favor e ao favor dos outros, que, nos esforçarmos para pensarmos cada vez mais, através do verdadeiro conhecimento que se dá através da luz da razão, pode trazer a sociedade uma forma de viver melhor, uma vez que, as ações da mente tem origem tão somente das

16 Cf. E1P17C2.

17 Cf. E2P32.

18 Cf. E2P34.

ideias adequadas conforme E3P3.¹⁹ Dessa maneira, na medida em que o indivíduo busca, e com o máximo de esforço persevera em seu ser almejando encontros alegres e evitando assim as ideias inadequadas e nocivas que fazem o homem padecer, o processo de transformação no agir da sociedade passa a fazer parte da realidade. As experiências de encontros alegres, ou seja, situações que nos possibilitam um ânimo alegre são em relação aos outros e a nós mesmos perceptíveis na maioria das vezes, pois afetam simultaneamente nosso corpo e mente uma vez que corpo e mente segundo Spinoza são uma só e mesma coisa. Os pensamentos inadequados podem causar flutuações de ânimo conforme E3P17E²⁰ que diz que, uma vez que não existe um *conatus* negativo em Spinoza, e sim a passagem de uma perfeição maior para uma perfeição menor, o que não impede que o ser humano venha a se sentir negativamente infeliz. Assim, ao conhecermos e entendermos o que de fato é bom e verdadeiro garantimos a possibilidade de buscar o que verdadeiramente pode nos trazer alegria, o que pode nos trazer felicidade.

Importa saber, que nosso corpo e nossa mente podem ser afetados de várias formas, uma vez que são justamente os corpos exteriores que podem através das afecções do corpo, causar-nos determinados afetos. Ou seja, é através de um afeto que envolve e conseqüentemente afeta a natureza de nossos corpos,

19 “As ações da mente provêm exclusivamente das ideias adequadas, enquanto as paixões dependem exclusivamente das ideias inadequadas.”

20 “O estado da mente que provém de dois afetos contrários é chamado de flutuação de animo e está para o afeto assim como a dúvida está para a imaginação. [...]”

na medida em que temos ideias inadequadas, que somos afetados. Assim, padecemos pela natureza deste corpo exterior, conforme E3P56²¹. Logo, se algo nos causa tristeza ou dor, maior será a nossa vontade de se afastar do sentimento que causa tristeza ou dor. Logo, não teremos vontade de estar perto dela, nem apetite, mas tristeza. Portanto, buscaremos ao máximo uma forma de evitar sentir tal sentimento. A mesma coisa acontece quando existe um sentimento de alegria, de gozo, e ao contrário, muito maior será o desejo e a alegria em relação a este sentimento. E ainda maior será o desejo, o esforço e o apetite em tê-la. O que mostra uma proporcionalidade tanto no sentimento de amor quanto no de ódio. Tal alegria ou tristeza pode durar na medida em que conheço o que é certo, não contraditório, não excessivo, mas na medida adequada assim como trata a *Ética* da qual Spinoza expõe com riqueza de detalhes que o desejo é um esforço, que está relacionado também à medida que compreendemos, à medida que agimos (E3P58)²².

Conforme Spinoza, o esforço em buscar encontros alegres é a forma mais autêntica, mais bela da essência do *conatus* perseverar na sua existência, que por sua vez faz parte do agir humano que tem a capacidade de pensar racionalmente e tem capacidade para refletir em busca de um pensamento mais libertador, ou seja, que busca pela liberdade consciente embora esta não seja totalmente possível, uma vez que o homem, muitas vezes nega o

21“Há tantas espécies de alegria de tristeza e de desejo, e consequentemente, tantas espécies de cada um dos afetos que desses são compostos (tal como a flutuação de ânimo) ou derivados (tais como o amor, o ódio, a esperança, o medo, etc.), quanto às espécies de objetos pelos quais somos afetados.”

22 “Além da alegria e do desejo que são paixões, há outros afetos de alegria e de desejo que á nós estão relacionados à medida que agimos.”

conhecimento que se dá através da luz da razão. Assim, para o filósofo, quanto maior for seu conhecimento em relação ao que é certo e justo para si e para o outro, maior será sua capacidade na tomada de decisões, uma vez que o homem precisa estar consciente de seus atos, de seus afetos e de suas consequências em relação a suas ações. Para tanto, se faz necessário primeiramente, desprender-se das amarras da ignorância e das superstições, sendo estas talvez, as maiores causadoras de ideias inadequadas e de ações muitas vezes injustas ou conflituosas no meio da sociedade. Dessa maneira, torna-se imprescindível ordenar e concatenar adequadamente as afecções do corpo, segundo Spinoza. Para o filósofo holandês, a possibilidade de ordenação do intelecto se dá através da compreensão, ou seja, de um princípio correto de viver, que nos auxilia enquanto não percebemos de forma clara e distinta o conhecimento total de nossos afetos.

CONCLUSÃO

Dado o exposto, Spinoza enfatiza que existem afetos que de fato são prejudiciais ao homem, que lhe são nocivos, que contribuem para seu padecer e que trazem sofrimentos por diversas vezes em seu caminhar. Não conseguir regular tais afetos leva o homem à servidão humana de seus próprios desejos e ideias inadequadas, uma vez que, para Spinoza, corpo e mente padecem simultaneamente, quer seja afetado de alegria quer seja afetado de tristeza, que a potência do corpo pode ser aumentada ou diminuída de acordo com sua afecção; que a mente se esforça tanto quanto pode para manter, para fazer perseverar aquilo que estimula sua potência. Que também é da natureza do homem julgar as coisas por seus

afetos, uma vez que desconhece o que é verdadeiro. Ou seja, cada um julga segundo a inconstância de seu juízo. Spinoza também esclarece que o homem sábio é aquele que alcança a capacidade de regular seus afetos: desejos, alegrias e tristezas. Sendo assim, podemos observar que algo excelso a todo sentimento capaz de transformar e mudar a vida e o pensamento dos seres humanos, capaz de fazer sucumbir o ódio e a tristeza, capaz de fazer nascer e brotar uma pequena semente do novo, do justo, que se chama amor. A proposição 44 da Parte II diz que “O ódio que é inteiramente vencido pelo amor converte-se em amor; e o amor é, por isso, maior do que se o ódio não o tivesse precedido.” Isto mostra que o amor pode ser o novo e melhor horizonte para o bem viver da humanidade, uma vez que o amor trás estímulos como: a alegria, a paz, a compreensão, a moderação, o equilíbrio, a consciência e afasta a tristeza o tanto quanto se possa afastá-la. Ademais, Spinoza mostra em sua obra que “o amor é uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior” (E3P59DEF6). E cada um se esforçará para conservar este sentimento de alegria que somente o amor pode trazer através das virtudes, segundo Spinoza. Para tanto, observa-se que o esforço pela busca de momentos ou encontros bons, bem como, o esforço de perseverar dos mesmos podem nos condicionar, ou seja, nos auxiliar em uma vida mais ética, mais satisfatória e moderada não só para o homem em si, mas agindo através de ideias adequadas para o bem de todos. Assim, através da leitura e do estudo da *Ética* de Spinoza, a prática da boa convivência através do exercício constante das virtudes buscadas pelos indivíduos, se fundamenta como um pressuposto necessário e fundamental para a realização do bom convívio para todos na sociedade e da harmonia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

CHAUÍ, M. Vida e Obra. In: SPINOZA, B. *Espinosa*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. Os Pensadores), p. VI.

SPINOZA, B. *Ética*. Tradução e notas de Tomás Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SPINOZA: SOMENTE O SÁBIO É LIVRE

WANDEILSON SILVA DE MIRANDA ¹



1 INTRODUÇÃO

Algo inegavelmente está presente na filosofia de Spinoza: um conceito somente tem sentido e poder se ele é capaz de transformar a existência. Como Pierre-François Moreau (1994, p. 527-529) resumiu, a ação da alma sobre corpo é o nome dado a nossa ignorância, decifrar essa relação é exatamente decifrar a ignorância de si abaixo da segurança de seu ato. Para Moreau, é nesse sentido que o sentir e o experimentar devem ser considerados inseparáveis do saber, ou na expressão de Henri Meschonnic, (2015, 209) “de uma poética do afeto”. Deste modo, como ler Spinoza se não utilizarmos seus conceitos para transformar a própria vida? Spinoza no *Tratado da reforma da Inteligência* afirma:

Depois que a experiência me ensinou que tudo o que aconteceu na vida ordinária é vão e fútil, e vi que tudo

¹ Professor da UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO.

que era para mim objeto ou causa de medo não tinha em si nada de bom nem de mau, a não ser na medida em que nos comove o ânimo, decidi, finalmente, indagar se exista algo que fosse um bem verdadeiro, capaz de comunicar-se, e que, rejeitados todos os outros, fosse o único a afetar a alma (*animus*); algo que, uma vez descoberto e adquirido, me desse para sempre o gozo de contínua e suprema felicidade. (TIE, §1)

Desde o início Spinoza tem em mente que todo seu esforço intelectual está voltado para a compreensão de um saber onde a “mente com a Natureza inteira” (TIE, § 12) estão em co-pertença. Ao olharmos para esta afirmação, poder-se-ia acreditar de imediato que a sua filosofia estaria atrelada a uma mera contemplação e demonstração das verdades eternas, a uma preocupação com os bens abstratos da razão, porém, talvez, tenhamos que encontrar nessa passagem um movimento mais intenso da própria filosofia spinozista, que a relaciona com os processos de subjetivação do pensamento antigo, aquilo que Foucault chamou de uma “estética da existência”, e Pierre Hadot definiu com “exercícios espirituais”². De qualquer modo, deve-se observar que esta possível relação não é apenas uma intuição, mas um elemento já observado por comentaristas e outros filósofos. Um dos primeiros foi Pierre Bayle em seu *Dictionnaire, Historique et critique* (1692), onde a filosofia de Spinoza é aproximada da “teologia budista”. Sabe-se o quanto o *Dictionnaire* foi responsável por muitas das confusões e falsas interpretações que se fez de Spinoza, do

2 Hadot (2016, 171) não concorda com a expressão utilizada por Foucault, para ele Foucault confunde a ética antiga ao generalizar a concepção do prazer; uma estética da existência, segundo Hadot, pode ser “uma nova forma de dandismo”.

mesmo modo se sabe que Pierre Bayle não compreendeu de todo a filosofia de Spinoza, ainda assim, como lembra Paul Wienpahl (1990, p. 92-98), Bayle compreendeu que não haveria como comparar a filosofia de Spinoza com as demais filosofias ocidentais, especialmente porque ele desconstruía a noção de substância da metafísica clássica. Esta estranha aproximação nos oferece alguns pontos de compreensão da filosofia de Spinoza que nos afastaria daquela afirmação de Fichte de que Spinoza podia pensar sua filosofia, mas não crer nela. O principal da filosofia de Spinoza é que ela não é apenas algo para se pensar, ou crer, mas se efetiva nas condições imediatas da existência.

2 O MÉTODO DA ALMA

Parte da compreensão do poder da filosofia de Spinoza, ou seja, do trabalho de busca da “suprema felicidade”, se perde quando se mergulha na arquitetura conceitual de sua filosofia e se restringe sua força aos elementos abstratos. Talvez, a leitura de Deleuze seja interessante pois ele não condiciona a concepção filosófica de Spinoza aos *constructos* racionais de sua doutrina, pelo contrário, ele parece nos convocar para olhar uma poesia, uma linha de potência que atravessa a obra de Spinoza e, para compreender essa linha, devemos nos encontrar completamente com essa poesia intensa de sua filosofia. Poesia bem distante daquela prenunciada pelos românticos alemães que transformaram o racionalismo de Spinoza em uma mística, pois leram a *Ética* como um poema, construindo uma assimilação da obra de Spinoza que o colocava ao lado de Dante e de Homero, esse

amálgama eles denominaram de “*symphilosophia*”. Não se pode reduzir a *Ética* a um “absoluto literário” e o *mos geometricus* à problemática do fragmento poético³. Poesia significa a sistematicidade do pensamento, o *continnum* entre a menor e a maior unidade da existência, na qual a escritura da *Ética* é a junção do conceito e do afeto, expressão tenaz da linguagem ao esbater-se nos limites do Ser.

A poesia, seguindo Deleuze, está na própria “malícia” de Spinoza, no mundo que ele cria com a sua ontologia:

A pedra, o insensato, o racional, o animal, de um certo ponto de vista, do ponto de vista do ser, eles valem. Cada um é tanto quanto é em si, e o ser se diz em um só e mesmo sentido da pedra, do homem, do louco, do racional. É uma bela ideia. Uma espécie de mundo mais selvagem. (DELEUZE, 2012, p. 119).

O que Spinoza elabora, por meio da sua ética é precisamente a definição dos seres não pelo que eles são, mas o que cada um pode ser. As pessoas, os animais, os seres em geral se distinguem pelo que eles podem, ou seja, cada ser pode uma coisa diferente, isso significa que os seres não estão *a priori* definidos pela substância identitativa que determina seu ser a partir das propriedades: gênero, espécie, forma, classes, nomes, etc., e que restringe o ente a uma determinada definição. Ao contrário disso, Spinoza pressupõe os modos de existência, sempre intercambiáveis, sempre em relação, sempre em movimento, reinando uma diferença contínua entre os seres, – toda identidade é relativa –,

3 Cf., VAYSSE, Jean-Marie. *Totalité et subjectivité: Spinoza dans l'idealismo Allemand*, p. 143.

como Spinoza afirma na Parte I da *Ética*, proposição 5: “Não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais (*due aut plures*) substâncias de mesma natureza ou de mesmo atributo”, ou seja, Spinoza abandona a noção tradicional de identidade em prol de um nova noção na qual permite pensar/produzir um universo mais livre, onde a essência é a potência quantitativa de cada ser. Spinoza não diz que um homem é racional, tal não é a sua essência, isso é algo que ele pode, assim como ele pode ser irracional, a distinção entre os seres se dá na diferença dos afetos, é deste modo que surge um problema mais geral e mais complexo que é o da ordem dos afetos⁴. Logo, ao perguntarmos pelo que cada ser pode, significa nos dispormos diante dos problemas dos modos de existência, ou seja, o que cada coisa pode suportar, animado ou inanimado, a dinâmica das paixões de cada ser e, por isso, o horizonte de experiência a que a cada um está relacionado. Cada ente está relacionado a uma dinâmica que desconstrói a concepção de estrutura e coloca no lugar a pluralidade das relações, o que cada coisa pode fazer, o que cada coisa pode suportar, a potência aqui já não é aquela que é objeto da vontade, do querer potência, mas a potência mesma que é a que já se possui e que nos situa na escala quantitativa dos seres⁵. Aqui se encontra a grande intuição de Spinoza, ao compreender que a realidade é *Ser*, e não como substância ou substância agindo e contendo propriedades, ele inscreve a noção de potência na imanência como condição de uma potência infinita, pois o real desenha-se efetivamente a partir

4 Cf., DELEUZE, Gilles. *Curso sobre Spinoza*, p. 113.

5 Cf., DELEUZE, Gilles. *Curso sobre Spinoza*, p. 131-133.

dos processos naturais, da produtividade interior de cada ser⁶, a Natureza Divina é compreendida enquanto a infinidade de coisas fluindo em infinitos modos⁷.

Há muitos modos de se fazer a leitura de Spinoza, nisso a tradição exegética de sua fortuna vem há tempos explorando. A mais difundida dentro da filosofia é aquela utilizada, por exemplo, por Émile Boutroux que começa a análise da liberdade a partir da substância⁸. Esse é, evidentemente, o modo filosófico clássico. Mas existem outros meios, como é o caso de Deleuze, que já inicia sua leitura com outra estratégia. Para Deleuze, ler Spinoza sem encontrar nele o procedimento transitivo da consciência, ou o riso que afirma uma ética (o humor) de um exercício criativo de libertação seria como desfigurar o sentido mesmo do pensamento de Spinoza. O modo como ele estabelece a leitura nos leva ao método que ele utiliza para operar com essa experiência da poesia spinozista. Em *Diálogos* ele afirma que sua leitura de Spinoza começa pelo *meio*, e não pelo primeiro princípio (a substância), para ele Spinoza foi o pensador que mais entendeu, e mais utilizou, um sentimento original da conjunção “e”: corpo e alma, finito e infinito, ou seja, cada indivíduo está numa relação composta de uma infinidade de partes: “Eis a questão: o que é que pode um corpo? De que afectos é

6 É deste modo que a filosofia de Spinoza exige uma disposição de pensamento e uma prática que não se limita ao procedimento lógico categorial, a filosofia não habilita o filósofo a viver a poesia de Spinoza, ou como Deleuze afirma no final do *Spinoza filosofia prática* (p. 134), escritores, músicos, poetas, cineastas, pintores, inclusive eventuais leitores podem tornar-se spinozistas, mais do que filósofos de profissão.

7 Cf., WIENPAHL, Paul. *Por un Spinoza radical*, p. 91.

8 Cf., BOUTROUX, Émile. *Exposição da doutrina de Spinoza sobre a liberdade*, p. 77-126.

que são capazes? Experimentem, *mas é necessária muita prudência para experimentar.*” (DELEUZE, 2004, p. 79 grifo nosso).

A experiência exige prudência, pois a expressão da vida plena sempre é ameaçada por seus inimigos. Zourabichvili (1993, p. 238) ao tratar da leitura e relação entre Deleuze e Spinoza lembra o quanto a experiência está posta em perigo pelo menos em três dimensões concretas dos indivíduos: diante do *Poder* que visa envenenar, despotencializar; da *Transcendência*, que visa desqualificar a imanência em prol de uma dimensão suplementar; e o erro entre *teoria-prática* que constituiu a elaboração das filosofias ocidentais. Deleuze vê em Spinoza o filósofo que por meio da afirmação da imanência procedeu uma crítica a esses três grandes obstáculos do pensamento. Segundo Deleuze, o pensamento spinozista somente adquire sua plenitude quando há o encontro entre conceito e vida. Por isso, pode-se dizer que há, em Spinoza, uma conexão completamente autêntica entre ética e ontologia, distinguindo assim seu procedimento filosófico das concepções judicativas, os “sistemas de julgamento”⁹, deste modo a teoria da individuação do Spinoza não é apenas uma teoria, antes de tudo é uma prática.

Os indivíduos se distinguem pelo que eles podem, ou seja, ao não poderem a mesma coisa possuem eles diferenças intrínsecas aos seus modos de ser, um moralista jamais faria tal definição ele define previamente os indivíduos, ele instituirá uma essência nos objetos e nos homens. Spinoza elabora um plano de imanência fora do mundo moral, e, como bem o disse Deleuze, há entre ele e o modelo mais acabado dessa moralidade que é o sistema

9 Cf., DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza*, p. 128-129.

de Kant, um abismo. Nos ficaria, então, de imediato, a seguinte questão: a filosofia de Spinoza é uma experiência, porém, há de se ter cuidado com essa palavra, pois pode nos levar a incorreções. Lembrando a passagem acima citada do *Tratado da Reforma da Inteligência*, a operação de tradução da experiência passa por um eu, não exatamente um eu, mas um nós, lembra Chantal Jaquet¹⁰. Nela não há confidências íntimas, futilidades, parcialidades, suas palavras recorrem ao universo amplo da experiência dos homens, aos movimentos de sua meditação, os choques e desencontros dessa experiência buscam ensinar a todos, e todos podem experimentar essa busca. Antes de qualquer ponto de ancoragem meramente abstrata e conceitual, Spinoza precisou colocar “sua” vida no meio da construção da sua filosofia, é pela experiência da tristeza, da dúvida, e ao deixar o certo pelo incerto (TIE, § 2), que se inicia o procedimento spinozista, por meio de uma constatação, uma atenção dirigida ao clamor da alma. Não há nada do método cartesiano aqui: não há uma dúvida radical, uma redução ao absurdo, a busca pelas ideias claras e distintas se atem aos elementos mesmo da experiência, mesmo que essa experiência não defina a essência da coisa, Spinoza busca a qualidade dos bens que transparecem por sua permanência. Novamente, não é a experiência o que define o ser, mas são as relações delas que introduzem o homem no amor a Deus. Spinoza (TIE, § 10):

Mas o amor das coisas eternas e infinitas nutre a alma (*animus*) de puro gozo, isento de qualquer tristeza; isso é que é de desejar-se grandemente, e se deve buscar com todas as forças. Não foi, em verdade, sem razão que usei estas palavras “na medida em que pudesse

10 Cf., JAQUET, Chantal. *Spinoza o la prudência*, p. 26.

ponderar profundamente”. Porque, embora vendo estas coisas com clareza em meu espírito (*mens*), não podia, contudo, livrar-me da sensualidade, da avareza e do amor da glória.

É louvável o modo como Spinoza, na linha final, dirige-se a si mesmo reconhecendo a fragilidade da sua alma e, ao mesmo tempo, a perseverança no método (TIE, 36). Método, que possui profundas raízes no exame da interioridade praticada nas escolas greco-latinas onde o processo de transformação da existência era uma transformação da visão de mundo e de si. Spinoza apresenta o verdadeiro método não como a busca por critérios de verdade após a aquisição das ideias, mas a perfeição das essências objetivas, o método deve necessariamente falar de raciocinar e de entender, mas não é simplesmente o raciocinar para entender a causa das coisas e muito menos é o entendimento das causas das coisas, mas é entender o que seja a ideia verdadeira, diz ele “Será, pois um bom método o que mostra como a mente deve ser dirigida segundo a norma da ideia verdadeira”. (TIE, § 38). O método não pretende buscar a ideia verdadeira, mas dirigir a mente a partir dela.

Mas onde se deve buscar essa ideia verdadeira? Responde Spinoza: na alma. No método, a verdade das ideias não reside nas coisas, o conhecimento das ideias demarca a certeza da essência objetiva, ou seja, no próprio ato de pensar e não no objeto do pensamento. Tal procedimento de encontrar o critério da verdade para justificar o método (regressão ao infinito) é evitado ao colocar a ideia em relação ativa com outras ideias. O exemplo do martelo que Spinoza utiliza para apresentar seu método é emblemático, diz ele:

Assim, para forjar o ferro é necessário um martelo e, para ter um martelo, é necessário fabricá-lo, para o que são necessários outros martelos e outros instrumentos, os quais, por sua vez, para que os possuíssemos, exigiriam ainda outros instrumentos, e assim ao infinito, e desta maneira se poderia, vãmente, querer provar que os homens não têm nenhum poder de forjar o ferro. (TIE, §30).

Porém, assegura Spinoza, os homens, mesmo de modo imperfeito, puderam produzir instrumentos naturais, e desses instrumentos fabricaram outras coisas mais difíceis, padrões de complexidade são obtidas dos elementos mais simples. Spinoza ilustra com essa ideia de que mesmo do elemento mais simples, contanto que esteja assentado sobre a essência adequada, é capaz de produzir o passo necessário para a condução das ideias, poderoso o suficiente para firmar as condições da verdade das ideias. Assim, tal como no exemplo do martelo, a inteligência pela força natural (a força nativa e seus instrumentos inatos) fabrica instrumentos intelectuais. No essencial, para Spinoza, importa começar a forjar, pois o processo revela o que sei e o que não sei, o que permite ir adiante e o que não permite levar adiante o intelecto, o que fortalece ou o que enfraquece o poder objetivo das ideias. A sabedoria exige uma ordenação dos graus de realidade de cada ideia. Duas coisas aqui nos interessam, a primeira é a disposição de Spinoza de colocar o pensamento sempre em tensão com a realidade, o pensamento é deste modo uma operação com a realidade dada:

Donde podemos ver que, antes de mais nada, é necessário que sempre deduzamos nossas ideias a partir das coisas físicas, ou seja, dos seres reais, avançando, quanto for possível, segundo a série das causas, de um

ser real para outro ser real, para que desse modo não nos desviemos para as ideias abstratas e universais, a fim de aceitarmos concluir delas algo real ou, também, que de algo real tiremos ideias abstratas, pois que tanto uma coisa como outra interrompe o verdadeiro progresso da inteligência. (TIE, § 99).

A segunda questão do método é menos evidente, porém, também é mais objetivo. Existe um processo do conhecimento (autoconhecimento) estribado na força da mente, porém, a mente mesma é uma ideia. Isso, significa que o trabalho da ordenação das ideias exige o cuidadoso processo do artesão “sobre o cristal ou o barro”,¹¹ aferindo as ideias verdadeiras que progridem da correta distância entre as ideias da mente e da averiguação das ideias de acordo com as ferramentas utilizadas, lógicas, retóricas e práticas que constituem também parte do método. Spinoza, tal como Epicteto, pode afirmar que a matéria sobre a qual se tem que trabalhar é o pensamento (*dianoia*), tal como o carpinteiro trabalha a madeira e o sapateiro, o couro¹². Voltando à primeira citação do *Tratado da Reforma do Inteligência*, já citado, fica-nos o seguinte ponto: quando tomada a decisão de inquirir pelos verdadeiros e supremos bens, parece que de alguma forma, já na decisão se revela, mesmo parcialmente, mesmo que de modo fragmentado, a luz essencial do que se procura. O saber (mesmo mutilado) revela o caminho do saber. Tautologia? Seria se, permanecêssemos na esfera da lógica, a prática e o uso dos remédios que

11 CANTO, Rafael. *Os remédios da alma: terapêutica em Spinoza*, p. 204. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/19132>.

12 Cf., HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, p. 20.

apacem essa cegueira se mostram eficazes quando postos na relação com o mundo:

Uma coisa, entretanto, eu percebia: quando a mente (*mens*) se ocupava com estes pensamentos, então ela se afastava daquelas coisas e seriamente de novo se punha a pensar na instituição de uma vida nova; isso foi-me de grande conforto. Porque via que aqueles males não eram dos que não cedem a nenhum remédio. E ainda que, a princípio, esses intervalos fossem raros e durassem muito pouco tempo, entretanto, na medida em que o verdadeiro bem se apresentava cada vez mais claro, eles se tornaram mais frequentes e mais longos. (TIE, § 11).

Ou como afirma Deleuze em seu tom jocoso, ninguém está condenado ao primeiro gênero de conhecimento, mesmo o “último dos miseráveis”, mesmo “o pior dos palhaços”, em certo momento deixa de ser palhaço, pode ser algo minúsculo, uma fagulha qualquer no meio da noite, e então consiga surgir uma compreensão, uma poderosa intuição de uma pequena coisa, mesmo tentando esquecer, aquilo permanece, aquilo impressiona, pois ele topou com a intuição de algo essencial ou de um essencial.¹³

3 SPINOZA: A SABEDORIA DE SER E A LIBERDADE

A nossa argumentação até aqui pretendeu demonstrar que existe um procedimento fundamental na filosofia spinozista, que se não levada em conta, pede-se o essencial mesmo do método: o exame da alma. E, é esse exame, precisamente que faz de sua filosofia uma experiência mais profunda da filosofia, pois coloca em questão não apenas as condições conceituais, lógicos e

13 Cf., DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza*, p. 258-259.

gramaticais do pensamento, antes busca no movimento do próprio pensamento sua expressão e relação com mundo. A mudança de visão que Spinoza evoca no *Tratado da Reforma da Inteligência* refere-se a essa atenção objetiva (*prosoché*), uma atitude espiritual, uma vigilância ou presença contínua da consciência na condução das ideias que são ordenadas.¹⁴

A sábia condução da existência, explica Deleuze, estabelece o plano dos afetos ativos, é o plano das intensidades puras (terceiro gênero de conhecimento),¹⁵ o amor do indivíduo por si mesmo, o amor pelas coisas além, o amor de Deus e o amor que Deus tem por si mesmo, em uma palavra: beatitude. A filosofia aqui adquire a capacidade de exercitar o viver, numa relação de ultrapassamento da individualidade, das particularidades que determinam o sujeito, pois a experiência da beatitude demonstra o aspecto supremo da existência. Spinoza já alertara que os seres se definem pelos que eles podem, a definição a partir de tais ou tais propriedades mantém

14 Fazendo um rápido paralelo com as práticas e exercícios espirituais encontraremos numa lista apresentada por Filo de Alexandria um panorama dessa aproximação: pesquisa (*zetesis*), o exame aprofundado (*skepsis*), a leitura, a audição (*akroasis*), a atenção (*prosoché*), o domínio de si (*enkratei*) a indiferença à coisas indiferentes; as terapias das paixões, as meditações (*meletai*). Tais exercícios convergem para aspectos do método spinozista (especialmente no *Tratado da Reforma da Inteligência*), pois a condição do aperfeiçoamento da mente ressalta a transformação da alma, ancorada em certas regras, tal como a gramática ou a aritmética que aplicamos a casos particulares, também os princípios ordenados pela razão devem servir como regras de vida (*kanon*), para aplicar com precisão na condução da existência. (Para maiores esclarecimentos cf., HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, p. 24-28).

15 Cf., DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza*, p. 62.

o pensamento prisioneiro da metafísica da identidade, ultrapassar essa noção é uma forma de praticar o método:

Assim, na vida, é útil, sobretudo, aperfeiçoar, tanto quanto pudermos, o intelecto ou a razão, e nisso, exclusivamente, consiste a suprema felicidade ou beatitude do homem. Pois, a beatitude não é senão a própria satisfação do ânimo que provém do conhecimento intuitivo de Deus. E, da mesma maneira, aperfeiçoar o intelecto não é senão compreender a Deus, os seus atributos e as ações que se seguem da necessidade de sua natureza. (EIVApp4).

Logo, cabe ao homem, segundo Spinoza, a excelsa condução da razão, convindo moderar todos os demais desejos que atrapalhem ou impeçam o conhecimento de Deus e das coisas que o seu intelecto pode abarcar.¹⁶

Epicuro e Lucrécio, assim como Spinoza, compreendem o prazer, o supremo gozo, na contemplação da natureza e das verdades do ser, a felicidade e a liberdade

16 Não poderemos, com certeza, denominar Spinoza de estoico, porém, elementos do epicurismo, parecem atravessar suas palavras e o seu método de meditação. Quando observamos que o ferrenho naturalismo de Spinoza ecoa o modo epicurista de contemplar o mundo físico e deixa na margem dos acontecimentos imediatos o horizonte infinito do ser. Essa concepção apresenta um universo vívido de cores e de transformações, universo completamente aberto, a extensão enquanto atributo que expressa o que é eternamente e infinitamente, algo como o que foi expresso por Lucrécio em *De Natura Rerum* (III, 16-30): “Mal que a tua razão clamou sublime/ Que os nunes o universo não crearam;/Da alma logo os terrores se sumiram,/Ao mundo ampliou-se o círculo dos muros,/E a criação surgir vejo no espaço./A quieta corte avista-se dos nunes:/Aos repêlões do vento não se abala,/A nuvem tempestuosa não enluta,/ Nem pelo frio cortador concretos/Da neve os brancos flocos a profanam;/[...] /Nestas meditações todo engolfado/Sinto tomar-me de prazer divino/Por ver que ao teu esforço a natureza/Descobriu por inteiro os seus arcanos.”

estão relacionadas com essa condição do conhecimento absoluto da verdade da natureza, diz Spinoza: “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas.” (EIP8). O essencial é o exame de nossas ideias que devem ser colocadas sempre no âmbito universal de sua validade. Porém, quanto mais universal em Spinoza, mais há uma tonalidade natural, um *ethos* revelado nos modos de ser dos indivíduos, por isso ele pode dizer, referente aos afetos no prefácio da III parte da *Ética*, que os filósofos falam de coisas fora da natureza, desprezando o que não podem desprezar, valorizando o que não possui real sentido para o modo de existir dos homens. Ao buscar na natureza, e aqui não entraremos no tema do teor desse materialismo, Spinoza encontra o meio pelo qual constrói uma verdadeira “física” das paixões, estabelece o plano de ação dessas paixões, e a lógica relacional que produz afetos não subjetivados. Tudo é uma questão de velocidade entre partículas ínfimas de matérias não formadas: “Não há mais sujeito, mas apenas estados afetivos individuantes da força anônima” (DELEUZE, 2002, p. 133). Os seres, como alerta Deleuze, não estão dispostos no par matéria/forma (tese aristotélica), mas no par matéria/força, pacotes de energia, repousos absolutos e velocidades absolutas numa multiplicidade de formas: “O ser parece ausente no spinozismo, não conhece mais do que acontecimentos: o ser e o singular, infinitamente repetido e variado (modificado)” (ZOURABICHVILI, 1993, p. 239). Spinoza substitui alguns dos conceitos centrais da teologia e da filosofia moral, pois ao substituir a vontade livre pela potência imanente ele constitui um novo procedimento para a condução da ação; por outro lado, as causas simples, a liberdade do querer,

a autoprodução de afecções já não constituem modelo em sua filosofia, o convívio humano é determinado pela causa *immanens*, e por fim, a teoria do poder da alma sobre o corpo, fundamento da representação moral é esvaziada¹⁷. Como foi dito acima, a filosofia de Spinoza já não atende aos critérios do poder, à finalidade da transcendência e a obediência equivocada em relação à teoria e à prática. Tal procedimento evidentemente coloca em risco as instituições montadas sobre os valores morais ou culturalmente condicionados, os elementos tradicionais pré-fixados das sociedades, – porém, talvez menos como Diógenes e mais como Pirro, Spinoza seguia os preceitos instituídos.

Para Spinoza, a filosofia pode adquirir o poder de retirar o homem das paixões tristes, do temor das coisas que ele não conhece, dos desejos vis e das perturbações da alma, deste modo há na condução do método de Spinoza um procedimento de conhecimento e trabalho com as paixões. Deleuze nos diz que nessa condição de polaridade spinozista, alegria/tristeza, velocidade/reposo, não há como evitar “tomar partido”, ou seja, “num verdadeiro sentido de Epicuro consiste em um procedimento de seleção” (DELEUZE, 2008, p. 300). Não há como crer que a tristeza seja boa, ela é má (ou seja diminui sua potência de agir), isso não significa que possamos evitar, tanto como a morte ou os sofrimentos em geral, mas quando alguém assegura o contrário disso, quando procura demonstrar que ela é útil e profunda, então tal sujeito torna-se um inimigo, pois somente um tirano ou um aliado do tirano, tem necessidade de assentar o seu poder promovendo a tristeza. Spinoza, diz Deleuze

17 Cf., HORNÄK, Sara. *Espinosa e Vermeer*, p. 189-190.

(2008, p. 300), assim como Epicuro, denunciam o tirano, a religião, “Spinoza é um grande adepto de Epicuro”.¹⁸ A ênfase de Deleuze é sobre o caráter fundamental da filosofia de Spinoza que reside na força da unidade do *afecto-concepto* e *Natura*, essa unidade expressa não a igualdade de essência, porém a igualdade de ser para as essências desiguais. Tal ontologia impede o repouso do terror, do medo e da covardia no coração humano, ela anuncia que não há modo de viver que não seja aquela que não se ocupe com a sua liberdade¹⁹.

Caso levemos em conta a sentença atribuída a Epicuro, “é vazio o discurso do filósofo se não contribui para tratar uma paixão do homem”, então essencialmente o método spinozista nos leva ao interior dessa terapêutica, onde a verdade encontrada é conduzida pelo exame da alma. O procedimento do exame e da condução da mente pelos graus de perfeição das ideias exige, por fim a conversão à verdade, não pela crença em algo abstrato, mas pela ordenação exigida pela razão que inquire a existência do ser perfeitíssimo. A questão do exame da alma passa a ter importância na teoria spinozista, pois quando ele afirma que “*sentimus, experimurque, nos aeternos esse*” (EVP23Sch), estamos na experiência que Deleuze chama de “ponta mística” do spinozismo. Essa declaração deixou, como bem lembra Pierre-François Moreau, os comentadores atônitos, ou divididos: Spinoza, por fim, revelar-se-ia um místico, o método

18 Deleuze aqui faz referência à carta 56, na qual Spinoza se refere a Epicuro, Lucrécio e Demócrito. Tal como Spinoza, Epicuro também produziu uma “física das paixões” polarizadas entre o prazer e a dor, daí os gradientes possíveis são virtualmente infinitos.

19 Cf., DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza*, p. 207.

geométrico é abandonado aqui em prol de uma outra filosofia ou método? Moreau alerta que a fórmula tem um duplo mérito: 1) concentra todas as dificuldades de interpretação da parte V e da coerência com o conjunto da obra; 2) ela indica o papel essencial da experiência, noção omnipresente na pena de Spinoza, mas ainda pouco estudada, seja porque se acredita poder reduzir à experimentação científica, seja porque se tem pensado que um racionalismo absoluto deva negligenciar a experiência, necessariamente ligada à imaginação e ao erro, e acrescenta que normalmente se tem reduzido a lógica spinozista ao método geométrico e representado isso sob uma só forma de dedução demonstrativa²⁰. Se há fios soltos (ou aparentemente soltos) pode-se entender que a *Ética*, talvez não seja um livro onde Spinoza encerra seu sistema, mas onde ele de modo metódico apresentou uma intuição essencial de sua experiência. Como nos fala Moreau e Deleuze, a questão da experiência ainda é algo não de todo explicado dentro da filosofia de Spinoza.

Paul Wienpahl ao defender a tese de que a *Ética* não é uma obra de dedução, completamente definida e cerrada em suas proposições e demonstrações, levanta a hipótese de que ela é antes um passo decisivo de Spinoza para apresentar a sua visão de Deus. Sabemos que parte das obras de Spinoza não foram concluídas, por abandono do autor ou por não poder finalizá-la de acordo com as suas pretensões até quando da sua morte prematura. A proposição “sentimos e experimentamos que somos eternos”, põe em suspenso o uso imediato que a filosofia faz de Spinoza. A *Ética*, talvez tenha que ser lida

20 Cf., MOREAU, Pierre-François. *Spinoza l'expérience et l'éternité*, introduction, p. v.

acompanhada de um duplo movimento dentro do texto: por um lado ela designa as condições de entendimento de Deus, ou seja, da realidade a partir de uma condição completamente heterodoxa, com relação à tradição. Por outro lado, ela inquire e apresenta as condições pessoais e experiência do próprio Spinoza que deve confiar em sua experiência, aquela que ele iniciou nos seus primeiros escritos e nela se manteve até sua morte. Logo, a *Ética* é um manual de ação, mas quando digo manual isso não significa que se está a diminuir o valor da obra ou da filosofia de Spinoza, especialmente quando se sabe que a *Ética* é o mais profundo livro de metafísica, capaz de reconstruir nossa experiência confrontando o esquema ou o hábito da mente filosófica. Tal afirmação parte da própria impossibilidade de se colocar na escrita, por mais que a doutrina seja rigorosamente expressa, todos os condicionantes, todos os limites e relações daquilo que é exposto pelo autor. No entanto, essa leitura não estaria levando Spinoza para as margens do misticismo e dos profetas que ele tanto acusou de ingenuidade e confusão mental? Deleuze demonstra que essa passagem é uma das mais difíceis pois ela exige sair da lógica demonstrativa da *Ética*. Por outro lado, o termo místico deve adquirir um novo significado quando se fala de Spinoza se levarmos em conta o trabalho sobre si mesmo que o spinozismo exige. Nesse sentido cito Hadot (2014, p. 57):

Todo exercício espiritual, portanto, é fundamentalmente um retorno a si mesmo, que liberta o eu da alienação na qual as preocupações, as paixões, os desejos o haviam enredado. O eu assim liberto não é mais nossa individualidade egoísta e passional, é nossa personalidade moral, aberta à universalidade e à objetividade, participando da natureza ou do pensamento universais.

Esse exercício não significa a apreensão por parte do entendimento da verdade absoluta, ele é o passo sem o qual não se dá o entendimento, porém, ele é o passo inicial para a experiência desse absoluto. O exercício espiritual é uma preparação realizada ao lado do trabalho do conhecimento, da construção progressiva das ideias. Para podermos compreender essa questão retomo a aproximação de Spinoza com Epicuro, já aventada por outros autores e especialmente pelo próprio Spinoza em sua carta 56, quando afirma não encontrar na autoridade de Platão e Aristóteles peso algum e estar mais próximo de Epicuro, Demócrito e Lucrécio.

Epicuro, o filósofo do jardim, aquele que considerado um “deus” por Lucrécio ensinou os homens a trilharem para dentro da filosofia, melhor dizendo, para dentro de uma meditação que extrapola a filosofia. Na *Carta sobre a felicidade* Epicuro (2002, p. 45), após alertar a Meneceu sobre o bom uso dos prazeres e como melhor selecioná-los para que perturbações não aflijam a mente, Epicuro introduz o tema da prudência, ela, segundo ele, teria mais valor que a própria filosofia: “de todas as coisas, a prudência é o princípio e o supremo bem, razão pela qual ela é mais preciosa do que a própria filosofia; é dela que originam todas as demais virtudes”. Inicialmente poderia parecer estranho um filósofo falar isso, no entanto, Epicuro reconhece que as doutrinas filosóficas fixam normas e princípios, estabelecem verdades. Ele reconhece de antemão que a filosofia pode permanecer escrava de seus conceitos, torna-se signatária dos poderes instituídos, disso ele sabe pela própria experiência, pois parte de sua filosofia foi atacada via os seguidores de Platão e Aristóteles (depois pelo

cristianismo). O conceito, tal como uma ferramenta pode muito antes criar uma dificuldade entre o exame da alma e o mundo, preso ao conceito, a intuição ou o sentido do estranhamento, esperneia na jaula da determinação conceitual. Parece-nos que Epicuro está bem consciente disso, se não fala explicitamente, ao menos sugere esse cuidado ao tratar das coisas da vida. Já no final da carta ele faz uso da prudência ao negar o Destino inexorável defendidos por alguns ou na sorte (acaso) o que resulta ou na concepção fatalista ou na vontade da liberdade humana, a esparrela de tais teorias ou doutrinas apenas levam os homens a se fixarem nas ilusões e na ignorância; para ele melhor um desafortunado sábio, a ser afortunado tolo. O “*egpismo da filosofia*” como diria Nietzsche, ombreia com os piores dogmatismos religiosos. Melhor uso faz o homem da prudência, quando o *pensamento vivo* movimenta-se na busca ordeira das ideias, por meio de procedimentos claros e mais abertos, assim é a prudência que ensina “que não existe vida feliz sem prudência, beleza e justiça, e que não existe prudência, beleza e justiça sem felicidade.” (EPICURO, 2001, p. 45). Paradoxalmente, enquanto a filosofia é uma falta, uma aspiração a..., o amante que caminha para..., o ideal de tornar-se sábio, em Epicuro²¹ e Spinoza essa sabedoria se realiza completamente, permite a Epicuro convidar Meneceu a meditar nas palavras envidas a ele, a se demorar dia e noite, pois elas retirarão as perturbações de sua alma e poderá, enfim, viver como um deus entre os homens “porque não se assemelha absolutamente a um mortal o homem que vive entre bens imortais” (EPICURO,

21 Entre as escolas greco-helênicas Hadot (2014, p. 58) separa os epicuristas.

2002, p. 51). Essa beatitude, ponho nesses termos para definir a felicidade epicurista, também é o caminho do sábio spinozista, pois este não se deixa “perturbar”, e nunca deixando de ser, desfruta da verdadeira satisfação de ânimo (EVP 42Sch). Por fim, para eles a filosofia, entendida aqui com outras chaves conceituais teriam essa capacidade de produzir a suma felicidade na alma. O método filosófico segue procedimentos, mesmo diante das variações filosóficas, de uma prática abstrata e teórica (herança da Idade Média), o que revela o fundo comum das filosofias ocidentais. Spinoza, ao se aliar a Epicuro, leva-nos a entender que a filosofia é uma preparação para a sabedoria, porém, somente a sabedoria possibilita o indivíduo criar a experiência da liberdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOUTROUX, Émile. Exposição da doutrina de Spinoza sobre a liberdade, (comentada por Jules Lachelier). In.: *Spinoza: cinco ensaios*. (orgs) Emanuel A. da Rocha Fragoso. Londrina: Eduel, 2004.

CANTO, Rafael. *Os remédios da alma: terapêutica em Spinoza*. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/19132>.

DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza* (Vincenne, 1978-1981). Tradução Emanuel Angelo da Rocha Fragoso et al. Fortaleza: Ed. UECE, 2012.

DELEUZE, Gilles. *En medio de Spinoza*. Traducción y notas equipo Editorial Cactus. Buenos Aires: Editora Cactus, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa, filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução de José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio D'água, 2004.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade* (a Meneceu). Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver* (entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson). Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

HORNÄK, Sara. *Espinosa e Vermeer: imanência na filosofia e na pintura*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Paulus, 2010.

JACQUET, Chantal. *Spinoza o la prudencia*. Traducción de Axel Cherniavsky. Buenos Aires: Tinta Limón, 2008.

LUCRÉCIO. *Da Natureza*. Tradução de Antônio José de Lima Leitão. São Paulo: Edições Cultura, 1941.

MESCHONNIC, Henri. *Spinoza, poema del pensamiento*. Traducción de Hugo Savino. Buenos Aires: coed. Tinta Limón, Cactus, 2015.

MOREAU, Pierre-François. *Spinoza, l'expérience et l'éternité*. Paris: P.U.F., 1994.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SPINOZA, Benedictus de. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

VAYSSE, Jean-Marie. *Totalité et subjectivité: Spinoza dans l'idealismo Allemand*. Paris: VRIN, 1994.

WIENPAHL, Paul. *Por um Spinoza Radical*. Traducción de Adolfo Castañón et al. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1990.

ZOURABICHVILI, François. Deleuze et Spinoza. In. *Spinoza au XX^e Siècle*. Présentation par Olivier Bloch, directeur du centre, avec la collaboration de Pierre Macherey, Hélène Politis et Jean Salem. Paris: P.U.F, 1993.

Esta obra foi composta pela *Argentum Nostrum* em Charter BT, Lombabold, Davys Dingbats 1, Cambria, Swis721 e Davys Other Dingbats, em plataforma PDF para a EdUECE e o CMAF em maio de 2020.



Coleção
Argentum nostrum



REVISTA
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA



Ed
UECE



978-65-86445-02-2



9 786586 445022