



OLHARES ÉTICO E POLÍTICO SOBRE A FILOSOFIA DE BENEDICTUS DE SPINOZA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA
ORGANIZADORES

Coleção
Argentum nostrum



Ed
UECE

OLHARES ÉTICO E POLÍTICO
SOBRE A FILOSOFIA DE BENEDICTUS DE SPINOZA



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

JOSÉ JACKSON COELHO SAMPAIO

VICE-REITOR

HIDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

CENTRO DE HUMANIDADES

LETÍCIA ADRIANA PIRES FERREIRA DOS SANTOS

EDITORA DA UECE - EdUECE

ERASMO MIESSA RUIZ

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

RUY DE CARVALHO RODRIGUES JÚNIOR

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

GISAFRAN NAZARENO MOTA JUCÁ

JOSÉ FERREIRA NUNES

LIDUINA FARIAS ALMEIDA DA COSTA

LUCILI GRANGEIRO CORTEZ

LUIZ CRUZ LIMA

MANFREDO RAMOS

MARCELO GURGEL CARLOS DA SILVA

MARCONY SILVA CUNHA

MARIA DO SOCORRO FERREIRA OSTERNE

MARIA SALETE BESSA JORGE

SILVIA MARIA NÓBREGA-THERRIEN

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)

Coleção
Argentum nostrum

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA
ORGANIZADORES

**OLHARES ÉTICO E POLÍTICO
SOBRE A FILOSOFIA DE BENEDICTUS DE SPINOZA**



FORIALEZA
2016

OLHARES ÉTICO E POLÍTICO SOBRE
A FILOSOFIA DE BENEDICTUS DE SPINOZA
© 2016 Copyright by EDUECE/CMAF
EFETUADO DEPÓSITO LEGAL NA BIBLIOTECA NACIONAL

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Coleção
Argentum nostrum

Publicação da EdUECE em CO-EDIÇÃO COM O CMAF/UECE

EDITORA FILIADA À



CAPA

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EDITORAÇÃO

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Estadual do Ceará / Biblioteca Central do Centro de Humanidades
Bibliotecária - Doris Day Eliano França - CRB-3/726

O44 Olhares ético e político sobre a filosofia de Benedictus de Spinoza /
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Francisca Juliana
Barros Sousa Lima (org.). Fortaleza, Ce: EdUECE, 2016.

Disponível em formato PDF.

433 p. (Coleção *Argentum Nostrum*)

ISBN: 978-85-7826-409-3

1. Spinoza. 2. Filosofia. I. Fragoso, Emanuel Angelo da Rocha.
II. Lima, Francisca Juliana B. Sousa. III. Título.

CDD 193

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 do Itaperi
CEP: 60714-903 - Fortaleza - Ceará
Tel./Fax.: (85) 3101 9893
eduece@uece.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO p. 11

DEUS E NATUREZA EM ESPINOSA
JANINE HONORATO DE AQUINO, p. 13

AS SEMELHANÇAS ENTRE O DEUS ISLÂMICO E O DEUS DE SPINOZA
MARESSA PINHEIRO BARROS E DAVI CARDOSO BENEVIDES, p. 23

A LEI DE DEUS E A LEI DOS HOMENS NO TTP
ELISANDRA DA SILVA CARNEIRO E MITSUE ITO BARBOSA, p. 41

OS AFETOS (*AFFECTUS*) NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA
RAFAEL DOS SANTOS CASTRO, p. 59

DE VIR AFFECTIO:
A AFEÇÃO HUMANA SEGUNDO A ÉTICA DE BARUCH SPINOZA
GLAUBER HOLANDA CAVALCANTE, p. 73

AS INFLUÊNCIAS DOS AFETOS NO CONFLITO TEOLÓGICO-POLÍTICO
VALTERLAN TOMAZ CORREIA, p. 93

BENTO DE ESPINOSA:
**CONSIDERAÇÕES SOBRE O FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO IMERSO
NO PODER POLÍTICO MUNDIAL**
DARLYANNE DA SILVA COSTA, p. 109

ESPINOSA E A IMANÊNCIA:

EXISTÊNCIA E POTÊNCIA NAS MARGENS DO INFINITO

SAMUEL DE SOUZA FAGUNDES, p. 121

A LIBERDADE DIVINA NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, p. 129

**SPINOZA, LEIBNIZ E O PROBLEMA DA UNIDADE/MULTIPLICIDADE
SUBSTANCIAL**

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES, p. 153

**A CAUSA SUI DE ESPINOSA ATÉ A FORMAÇÃO DO CONCEITO EM
HEGEL E O REINO DA LIBERDADE**

HAROLDO PEIXOTO DA JUSTA JUNIOR, p. 173

SOBRE A CONSTITUIÇÃO DO ESTADO EM BENEDICTUS DE SPINOZA

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA, p. 185

SPINOZA: UMA DISTINÇÃO DELEUZIANA ENTRE ÉTICA & MORAL

JEFFERSON PINHEIRO LIMA, p. 201

PODER E POTÊNCIA NO *TRATADO POLÍTICO* DE SPINOZA

GUADALUPE MACÊDO MARQUES, p. 223

***ACQUIESCENTIA IN SE IPSO*: DA VAIDADE À GLÓRIA**

JAYME MATHIAS NETTO, p. 245

**BENEDICTUS DE SPINOZA NAS PRIMÍCIAS DO MOVIMENTO
HERMENÊUTICO EM FILOSOFIA: UM ESTUDO A PARTIR DO**

TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS

JONAS TORRES MEDEIROS, p. 267

A LIBERDADE HUMANA EM SPINOZA

KARINE VIEIRA MIRANDA, p. 285

ESPINOSA:

COMO FILOSOFAR COM A *PLURA SIMUL* DE CORPO E MENTE?

BÁRBARA LUCCHESI RAMACCIOTTI, p. 297

BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A EXTENSÃO, CORPO, MOVIMENTO E REPOUSO NA *ÉTICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

ADRIELE DA COSTA SILVA, p. 321

QUESTÕES SOBRE IDEIAS ADEQUADAS E INADEQUADAS EM SPINOZA

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA, p. 337

O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA QUESTÃO DA SERVIDÃO HUMANA NA *ETHICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

HENRIQUE LIMA DA SILVA, p. 343

O CONCEITO DE MULTIDÃO (*MULTITUDO*) NO *TRATADO POLÍTICO* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

ELAINY COSTA DA SILVA E DEMETRIUS OLIVEIRA TAHIM, p. 359

DA LIBERDADE ENTRE O INFINITO E FINITO:

UM SOBREVOO DE LEIBNIZ NA *ÉTICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

EVANDRO PEREIRA DA SILVA, p. 369

**A REALIDADE PARA ALÉM DOS MISTÉRIOS:
APROXIMAÇÕES ENTRE SPINOZA E O EPICURISMO**

ÍCARO GOMES SILVA, p. 391

O MAIS SUBLIME DOS VENENOS:

SPINOZA, INTERLOCUTOR DE NIETZSCHE

GUSTAVO BEZERRA DO N. COSTA, p. 417



APRESENTAÇÃO

Nos últimos anos a Filosofia de Benedictus de Spinoza (1632-1677) passou a ser evidenciada e estudada nas mais diversas áreas da formação humana, entre elas podemos destacar a ética e a política. Por isso esse livro se faz importante por divulgar as pesquisas atuais realizadas entre aqueles que se dedicam a estudar Spinoza.

Como fruto do trabalho do GRUPO DE PESQUISA EM BENEDICTUS DE SPINOZA (UECE), o V COLÓQUIO INTERNACIONAL BENEDICTUS DE SPINOZA foi pensado de forma a apresentar as pesquisas desenvolvidas sobre o filósofo holandês por discentes e docentes do Ceará e de outros estados brasileiros, bem como contribuir para a formação dos estudantes de Filosofia em geral. Esse espírito que conduziu os organizadores a compilarem esses trabalhos.

Entre os muitos textos que agora se publica e que foram apresentados no Colóquio, destacamos os dos professores Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Juliana Barros Sousa Lima, Jayme Mathias Netto, Bárbara Lucchesi Ramacciotti e Gustavo Bezerra do N. Costa.

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso analisa o conceito de liberdade na **Ética** de Spinoza. Partindo da definição de liberdade, encontrada na E1Def.7, dirige-se para uma refutação da liberdade como livre-arbítrio como também de uma “vontade como causa livre”. Por sua vez, Francisca Juliana Barros Sousa Lima enceta uma pesquisa

sobre a constituição do Estado em Spinoza, tendo como fio condutor a definição de Direito Natural. Dessa forma a pesquisadora conclui que o Estado é uma construção coletiva que possui suas raízes em práticas democráticas.

O trabalho do pesquisador Jayme Mathias Netto se detém em analisar os afetos de glória e vaidade presentes na **Ética** de Spinoza. Na sequência, o trabalho apresentado pela professora Bárbara Lucchesi Ramacciotti se dedica a conduzir o leitor em meio as discussões concernentes ao corpo e a mente em Spinoza. Para tanto Bárbara Ramacciotti tem como referência a teoria dos afetos e o conceito de imanência presentes na **Ética** do referido filósofo. Por último, o texto do professor Gustavo Bezerra do N. Costa, tecendo *sublimes* considerações sobre a interlocução entre Spinoza e Nietzsche.

Assim, diante da necessidade de dar sequência à pesquisa e as discussões que envolvem a filosofia de Benedictus de Spinoza, o GT-BENEDICTUS DE SPINOZA (2016), o Grupo de pesquisa A FUNDAMENTAÇÃO POLÍTICA EM SPINOZA e a **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, com a colaboração da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ traz ao público as produções apresentadas no V COLÓQUIO INTERNACIONAL BENEDICTUS DE SPINOZA.

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA
(Organizadores)

DEUS E NATUREZA EM ESPINOSA

JANINE HONORATO DE AQUINO*

Baruch de Espinosa, filósofo holandês de descendência portuguesa (1632-1677), acreditava que tudo é governado por uma necessidade de lógica absoluta. A ordem da natureza é geométrica. Nada há que ocorra por acaso no mundo físico; tudo o que acontece é uma manifestação da natureza imutável de Deus.

Em seu pensamento, a ideia de Deus é a de um ser que se confunde inteiramente com a natureza, quer seja esta criada ou crie-se a si mesma. As coisas acontecem mecanicamente, e o mecanismo é a razão, o mundo é a natureza e o que o movimenta é a razão e essa natureza é divina: Deus ou Natureza.

Da necessidade da natureza divina podem resultar coisas infinitas em número infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto divino. (Espinosa, **Ética**, Prop. XVI, p. 100).

Segundo o filósofo, Deus existe necessariamente. Cada coisa que existe é um modo, uma manifestação de Deus. *Natura naturante* é a própria substância, Deus e

* Graduada do curso de Filosofia da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE.

sua essência infinita; *Natura naturata* são os modos e as manifestações da essência divina: o Mundo. A natureza naturante, isto é, Deus; prolonga-se na matéria como modo de manifestação de Deus; este se basta a si mesmo no processo de auto manifestação contínua – Natureza Criadora.

No momento em que toda a natureza decorre necessariamente da essência de Deus, não existem imperfeições na natureza. Assim, na natureza, o poder pelo qual as coisas existem e atuam não é outro senão o poder eterno de Deus. Existir, ser e agir são a mesma coisa, e tudo o que existe é necessário, e não há contingência no universo.

Na natureza nada existe de contingente; antes, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo (Idem, prop. XXIII, L. I, p. 113).

Ainda segundo Espinosa, tudo o que existe depende de Deus, sem ele nada pode ser concebido; isso porque a natureza produz de diferentes modos, o conceito de substância na natureza é o de que tudo é bom, Deus é bom – que se vê não é o necessário, é o contingente, nada é estranho à Natureza divina, pois tudo faz parte de sua natureza, tudo está previsto no poder da substância criadora.

Este pensar conduz a uma visão da natureza onde ao sistema das causas mecânicas se superpõe um mundo regido por causas finais. Pois a multiplicidade dos modos (de Deus) não é contrária à unidade, porque esta se relaciona no seu ser e seu agir a ordem unitária de Deus.

De outro modo, as emoções não são separadas da natureza, são coisas naturais, e, assim, estão sujeitas às

leis da natureza. A Natureza, (Deus), age em virtude da necessidade da qual existe. Não há fins na natureza, mas necessidade intrínseca. A emoção é geralmente uma ideia confusa, o homem, como uma parte da natureza, sabe que tudo procede da natureza divina, e que tudo acontece segundo suas leis eternas. O homem sabe que é capaz de substituir a emoção pela razão, na medida em que tiver consciência de sua liberdade, e uma vez que tenha compreendido a natureza das emoções, compreenderá que a razão não é contrária à natureza; assim como as emoções, esta é uma tendência natural do homem.

O intelecto humano é parte do intelecto infinito de Deus, é uma ideia, um modo do atributo do pensamento, e todas as ideias ou corpos surgem como manifestação necessária de Deus. Para que o homem tenha um conhecimento total da unidade da mente com a totalidade da natureza é preciso que ele, ao mesmo tempo, conheça a si próprio e conheça a natureza: que é por extensão conhecer, ou reconhecer, a Deus.

Para que o homem se compreenda e compreenda o que lhe acontece é necessário relacionar os acontecimentos com a ideia de Deus, já que tudo é parte de Deus. Desse modo, o homem está sujeito a seguir e a obedecer a esta ordem necessária para manter em equilíbrio seu ser. Entretanto, o homem é apenas uma parte da natureza, e esta, naturalmente, não está restrita às necessidades humanas, mas a infinitas outras leis que se estendem à totalidade da natureza. O homem não pode, portanto, ser causa necessária de sua existência; logo, pode vir a sofrer mudanças exteriores à sua natureza, como, por exemplo, ser afetado pelas paixões.

A Natureza é pensante; este “pensar”, é a própria essência de Deus. Os atributos de Deus se fundamentam na unidade. A natureza é una, qualquer coisa, qualquer atributo de Deus resulta necessariamente de sua natureza absoluta. Assim, qualquer que seja o modo como concebamos a natureza, seja como extensão, pensamento ou qualquer outro atributo, sempre se encontra uma só ordem, uma única união de causas, uma só realidade: esta realidade é o mesmo que Deus.

Como Deus é a própria natureza, esta é, portanto, perfeitíssima e boa, porque o poder da natureza é o próprio poder de Deus e o direito natural o poder de Deus pelo direito que tem sobre todas as coisas. É somente pela liberdade absoluta desse poder que todo ser da natureza tem capacidade para existir e agir. Entretanto, Deus não é criador, pois isto suporia um limite a seu ser, Deus é a manifestação necessária de sua essência, ele é a sua própria causa, substância essencial, absoluta, única, infinita, a partir da qual tudo está determinado a existir, tanto em essência quanto em existência, ou seja, Deus se manifesta no existente, na totalidade da natureza, e esta manifesta a totalidade da existência e potência de Deus como causa eficiente imanente: pois a existência do mundo é a manifestação eterna, infinita e absoluta da essência de Deus.

A Natureza inteira é um só indivíduo cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo na sua totalidade'. (Idem, Prop. XIII, escólio, L. II, p. 155).

Necessariamente, somos levados, segundo Espinosa, a concluir que o amor a Deus deve ocupar o primeiro

lugar na mente do homem, pois esta troca amorosa no plano intelectual é parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo, e o bem mais alto que acaricia o espírito é o conhecimento desse amor *comparticipado*; a perfeita harmonização do uno: Deus, Natureza, Homem, ou seja, “Deus ou Natureza”.

Não existe nada na natureza que seja contrário a este amor intelectual, por outros termos, que o possa destruir’. (Idem, Prop. XXXVII, L. V, p. 303).

Spinoza defendeu que Deus e Natureza eram dois nomes para a mesma realidade, a saber, a única substância em que consiste o universo e do qual todas as entidades menores constituem modalidades ou modificações. Ele afirmou que *Deus sive Natura* (“Deus ou Natureza” em latim) era um ser de infinitos atributos, entre os quais a extensão (sob o conceito atual de matéria) e o pensamento eram apenas dois conhecidos por nós.

A sua visão da natureza da realidade, então, fez tratar os mundos físicos e mentais como dois mundos diferentes ou submundos paralelos que nem se sobrepõem nem interagem, mas coexistem em uma coisa só que é a substância. Esta formulação é uma solução pampsíquica relacionada à particular concepção panteísta de Spinoza: *Pampsiquismo* ou fenômeno psicofísico é, segundo *Umberto Padovani*, a influência recíproca entre alma e o corpo, concepção historicamente ligada ao monismo.

Spinoza também propunha uma espécie de determinismo, segundo o qual absolutamente tudo o que acontece ocorre através da operação da necessidade, e nunca da contingência. Para ele, até mesmo o comportamento humano seria totalmente determinado,

sendo então a liberdade a nossa capacidade de saber que somos determinados e compreender por que agimos como agimos. Deste modo, a liberdade para Spinoza não é a possibilidade de dizer “não” àquilo que nos acontece, mas sim a possibilidade de dizer “sim” e compreender completamente por que as coisas deverão acontecer de determinada maneira.

A filosofia de Spinoza tem muito em comum com o estoicismo, mas difere muito dos estoicos num aspecto importante: ele rejeitou fortemente a afirmação de que a razão pode dominar a emoção. Pelo contrário, defendeu que uma emoção pode ser ultrapassada apenas por uma emoção maior. A distinção crucial era, para ele, entre as emoções ativas e passivas, sendo as primeiras aquelas que são compreendidas racionalmente e as outras as que não o são.

Deus para Spinoza é o único motivo da existência de todas as coisas. Deus é a substância única e nenhuma outra realidade existe fora de Deus. Ele é a fonte única e Dele surgem todos os outros elementos. Deus existe em si e foi gerado por si, para existir ele não necessita de nenhuma outra realidade. A essência de Deus pressupõe a sua existência. A substância divina é infinita e não é limitada por nenhuma outra, ela é a causa de todas as coisas existentes, que por consequência são manifestações de Deus.

Assim sendo, nada existe fora de Deus, e tudo que existe é uma forma de Deus, não como uma criação sem regras ou espontânea, mas seguindo as leis da natureza e respeitando a possibilidade de agir com vontade própria.

Um dos propósitos de sua filosofia é esclarecer a identidade existente entre nossa mente e o conjunto

de todas as coisas da natureza. Para ele essa identidade somente vai acontecer quando conhecermos a nós mesmos e conhecermos também a natureza. O conhecimento da natureza se dá quando entendemos a essência dos objetos ou da sua causa mais próxima. Verdadeiro será o conhecimento que estiver em harmonia e se adaptar à ideia do objeto.

O filósofo estudou o homem e sua condição política, religiosa e moral. Para ele o ser humano é desprovido de vontade, como tudo procede de Deus, tudo também é determinado por Ele. Nós nos julgamos livres porque temos consciência da nossa vontade e achamos que é ela que nos guia, mas quem determina essa vontade é Deus.

Para Spinoza não existe uma finalidade para a existência do homem e nem para a existência da natureza. Deus não criou as coisas para o uso dos homens, nem para agradá-los nem para que os homens agradem a Deus. Pensar que Deus criou as coisas com algum objetivo, como o de que os homens lhe agradem, é o mesmo que dizer que Deus tem necessidade do agradecimento dos homens, e isso é tornar Deus imperfeito. Na natureza tudo é perfeito, pois tudo vem de Deus e é parte dele. Seguindo esse raciocínio, Spinoza descarta a possibilidade da existência de milagres, pois se a natureza é divina e perfeita, qualquer mudança na natureza vai contra a perfeição divina. O milagre é simplesmente um acontecimento natural do qual não conhecemos as causas.

Tudo o que existe tem propensão a se manter existindo como o que é. Nos homens esse instinto de conservação gera as emoções que são uma mistura desordenada das ideias. A alegria e a tristeza são as

principais emoções, a alegria conserva e a tristeza deprecia o ser. O amor e o ódio ocorrem quando a alegria e a tristeza se ligam a algo externo ao sujeito.

Sobre o direito, Spinoza afirma que existe no mundo um ordenamento essencial, e dele vem o direito natural que tem por origem Deus. O direito natural é para o filósofo as normas que dirigem a natureza. As regras através das quais a natureza se ordena estendem-se até o limite do seu poder. Se o homem seguir as leis da natureza, estará seguindo também as leis de Deus. Se os homens seguirem as regras e ensinamentos recomendados pela razão, o direito natural irá se expressar através dessa razão, que é a natureza do homem. Em sociedade o Estado é o detentor do poder e do direito, mas se o Estado seguir a razão que é própria de cada um dos indivíduos que o compõe ele também estará seguindo o direito natural. O estado limita o poder dos indivíduos, mas não invalida o seu direito natural. O direito do Estado é limitado pelas leis da natureza.

A fé é submeter-se à vontade de Deus, fé é ter uma conduta de obediência. Os pontos básicos da doutrina religiosa que fundamentam a fé universal para Spinoza são os seguintes: 1 – Deus existe e é justo e misericordioso; 2 – Deus é único; 3 – Deus está em toda parte e conhece tudo; 4 – Deus domina tudo e faz tudo; 5 – Cultuar a Deus é ser justo, caridoso e amar o próximo; 6 – Quem viver desse modo será salvo. O objetivo da fé é a obediência, o objetivo da filosofia é a verdade.

No verão de 1656, foi excomungado na Sinagoga Portuguesa de Amsterdã pelos seus postulados a respeito

de Deus em sua obra, defendendo que Deus é o mecanismo imanente da natureza e do universo, e a Bíblia uma obra metafórico-alegórica que não pede leitura racional e que não exprime a verdade sobre Deus.

Morreu num domingo, 20 de fevereiro de 1677, aos quarenta e quatro anos, vitimado pela tuberculose.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESPINOSA, Baruch. **Ética, Tratado Político**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

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



AS SEMELHANÇAS ENTRE O DEUS ISLÂMICO E O DEUS DE SPINOZA

MARESSA PINHEIRO BARROS*

DAVI CARDOSO BENEVIDES**

INTRODUÇÃO

É compreensível que muitos leitores considerem excessivo ou não habitual a proposta que se anuncia, mas considerando a atualidade mundial onde o preconceito e a intolerância para com a cultura e a religião islâmica a cada dia elevam-se, torna-se fundamental uma ruptura com a ignorância.

Ao se mencionar o Deus Islâmico (o Deus do *Alcorão*)¹, em mídias sociais, televisivas, jornais, e até mesmo no âmbito acadêmico, é perceptível a notável ignorância sobre o assunto tornando-se mais evidente ao associarem a concepção de Deus às guerras civis e ao

* Graduada em filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ. Bolsista de Iniciação Científica vinculada ao projeto de pesquisa “A liberdade ontológica como fundamentação da liberdade política em Benedictus de Spinoza” e integrante do GT Benedictus de Spinoza.

** Graduando em filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ. Vinculado à PRÓ-REITORIA DE POLÍTICAS ESTUDANTIS (PRAE) atuando como bolsista no Projeto de Extensão “A Estética e os novos desafios do presente: dispositivos para análises e diagnósticos dos fenômenos culturais e sociais”.

1 O Alcorão é composto de 114 capítulos ou suras e de 6.236 versículos. Nas citações, a numeração do capítulo aparece em primeiro lugar, seguida pela do versículo mencionado.

terrorismo. Deste modo, a grande massa acredita ser correto e válido o pensamento de que os muçulmanos matam em nome do seu deus.

Seria inviável e contraditório associar a filosofia de Baruch de Spinoza a algo que professe e incentive à barbárie, à violência moral ou à ignorância entre as sociedades humanas.

Ao final da primeira parte da obra *Tratado Político*, quinto capítulo, no artigo 5, (ano 2009) Spinoza precisa:

Quando então digo que o melhor Estado é aquele onde os homens passam sua vida na concórdia, entendo por isso uma vida humana, uma vida que não se define pela circulação do sangue e outras funções comuns a todos os animais, mas antes de tudo pela verdadeira vida do espírito; pela razão e pela virtude.

Na surata 105 do segundo livro do *Alcorão* (ano 1853, p. 38) encontra-se um registro que elimina da cultura islâmica os rastros de intolerância e violência que a cultura ocidental a credita:

Deve surgir dentre vós um povo que pregue o bem, chamando o que é honrado e proibindo o ilícito; este será o povo bem-aventurado. Não procedeis como aqueles que divergem e conflitam mesmo depois de terem sido esclarecidos. Para eles haverá terrível tormento.

A DISTINÇÃO ENTRE ÁRABES, ISLÂMICOS E MUÇULMANOS

Para compreendermos a concepção de Deus Islâmico, devemos primeiramente distinguir o que seja os árabes, os islâmicos e os muçulmanos. Os três por diversas vezes, erroneamente, tornam-se sinônimos. Basta ligarmos o noticiário da televisão para escutarmos

os jornalistas falarem do povo muçulmano como sinônimo de povo árabe.

O termo *árabe* deve ser usado no sentido da língua, de normas e costumes culturais, e da etnia, porém nunca no sentido religioso. O termo *islâmico*, esse sim, deve expressar o caráter religioso, e também do Estado ou da cultura, porém nunca da etnia. Já o termo muçulmano aplica-se às pessoas adeptas da religião islâmica.

É válido ressaltar que nem todo árabe é muçulmano, ou seja, adepto do islamismo. Existem árabes adeptos a todas as religiões, mas em sua maioria do cristianismo, de algumas práticas religiosas tribais. Deste modo, também é válido ressaltar que nem todo muçulmano é árabe. Existem brasileiros, franceses, americanos, japoneses que são adeptos e crentes da religião islâmica, tornando-se muçulmanos, não árabes, visto que o termo árabe esta associado à etnia e muçulmano ao adepto da doutrina islâmica.

O segundo passo para compreendermos o que seja o Deus islâmico, e quais são as semelhanças que correspondem a Spinoza será mais uma distinção: No capítulo 10 do livro do *Gênesis* (Velho Testamento), o povoamento da terra é apresentado pela descendência de Noé através de seus 3 filhos: *Sem, Cam e Jafé*. Os filhos de Noé foram os responsáveis pela origem dos povos Semitas, Xiitas e Sunitas.

Os semitas (que são o povo árabe descendente de Sem) correspondem ao que chamamos hoje de povo árabe, eles localizaram-se inicialmente após o dilúvio que consta nas escrituras da *Bíblia* e da *Torá*, na região da Mesopotâmia.

Ao longo dos séculos no povo Semita, comum a toda aglomeração de pessoas, formou-se uma cultura diferenciada por hábitos, trajes, normas e pela crença. A diferença desta cultura para as demais repercutidas no mundo é o fato dela basear-se em um livro denominado sagrado: o *Alcorão*.

O *Alcorão* corresponde a uma junção de livros escritos por um homem, que a sociedade semita denominou profeta, da qual se trata de um relato racional sobre a conduta dos homens e a existência de algo superior a eles.

O *Alcorão* foi escrito por Maomé (Muhammad/ 570-632 d.C.) em uma época em que o mundo deparava-se com fortes problemas religiosos, políticos, sociais e econômicos.

CONTEXTO HISTÓRICO: DA BARBÁRIE À ÉTICA

Na época de Maomé, havia dois impérios que comandavam nas terras do planeta: o Persa e o Bizantino, que dividiam o poder entre si. Apesar de suas sólidas forças militares, suas lutas políticas internas tiveram um papel preponderante no enfraquecimento de ambos.

A religião persa era a masdeísta. Ela havia atingido tal estágio de crença que o indivíduo vivia em restrição quanto à sua vida cotidiana. Adorava-se o Sol, a Lua, a água e o fogo e todos os indivíduos que atingia a idade de doze anos era obrigado a render cultos àquelas entidades durante a manhã, a tarde, bem como durante a lua cheia. Havia outros rituais prestados, invocando a proteção da noite e do dia; outros, quanto à ingestão do vinho e do leite; outros, ainda, quanto à consumação de frutos. Cada

um desses rituais tinha duração determinada e símbolos particulares.

Os bizantinos, por sua vez, sofriam as consequências de inúmeras guerras e pelas insubstituíveis perdas de homens e de materiais. O péssimo quadro político, social e econômico foi o agente que incapacitou o Império de suportar tal situação, fazendo com que não pudesse resolver o problema dos agricultores e dos pequenos proprietários, entre os habitantes das colônias. Os agricultores consideravam válido abandonar as suas terras por causa da impossibilidade de pagar os altos impostos.

A Península Arábica, onde nasceu Maomé e onde foi revelado o *Alcorão*, por sua vez, estava também dividida entre romanos e persas. As lutas internas e as discórdias a dizimavam. Cada facção ou tribo adorava um ídolo ou um elemento qualquer da natureza. A história cita que a idolatria era a religião dominante entre os árabes. Os cristãos nestorianos, por conseguinte, estavam espalhados pela cidade de Alhira e ao seu redor, pelas terras de Almanázira e por algumas regiões do Iêmen. Os iacobitas eram formados pelos ghasanitas e iemenitas. O catolicismo, ao seu turno, espalhava-se entre os árabes da semi península do Sinai. Os judeus escolheram Iacreb e suas vizinhanças e o sul da Arábia. Cada um destes grupos seguia, com fanatismo, seus ensinamentos dividindo-se, os cristãos e os judeus, em vários grupos e várias seitas, aumentando a inimizade entre os adeptos de cada religião e, ainda, entre os adeptos da mesma religião. A vida social da Península Arábica sofria também, por causa dos costumes que à razão e à consciência repugnavam.

Assassinavam as filhas; havia a poligamia, a poliandria, a herança de mulheres como um objeto qualquer, e a prática de obscenidades. Essa era a situação dos árabes antes de Maomé: grupos que disputavam entre si, tribos que combatiam entre si, e inúmeras seitas religiosas.

ISLÃ: A RUPTURA COM A IGNORÂNCIA

Os judeus e os cristãos não conseguiram, apesar da atividade de seus propagadores, reunir os árabes oriundos de Sem e constituí-los numa só nação. E no âmago desse caos religioso, social e político surgiu Maomé com o *Alcorão*, pregando o respeito ao ser humano, a valorização do pensamento e da mente, sugerindo uma ética, que elevaria o valor humano, negando as obscenidades e as imoralidades, relacionando a relação do homem com sua comunidade. E, durante a vida de Maomé, o *Alcorão* tornou-se um guia para os costumes, para o comportamento e para o caráter da sociedade árabe, resolvendo então os problemas religiosos, políticos, sociais, econômicos e culturais.

Era a cultura do Islã que estava exposta entre o povo semita, cultura esta que sobreviveu ao longo dos séculos e continua presente até os dias atuais.

A cultura islâmica significa a ruptura com a ignorância, seja ela em saberes ou ações. Islã significa submissão, às práticas e ensinamentos postulados pelo *Al corão*. Na atualidade, os grupos terroristas que se intitulam representantes do Estado Islâmico, em nada representam o Islã, visto que o *Alcorão* abomina qualquer prática imoral e violenta ao ser humano.

Para todos os muçulmanos, a violência, a brutalidade em palavras e ações, sejam direcionadas a homens ou mulheres, são todas posturas pré-islâmicas. Ou seja, posturas de quando o povo semita não conhecia a sabedoria e se assemelhavam a selvagens. Um dos principais ensinamentos do islamismo é a necessidade de distanciar-se das paixões e cotidianamente aprimorar nossos atos no convívio com o outro, visto que o que nos eleva não é o que fazemos apenas para si, mas o que fazemos para elevar também o outro, apenas desta forma nossa virtude poderá se aprimorar. Há uma ética imposta pelo Islamismo: “A ciência sem prática é loucura, não adianta logos, sem considerar a vida do próximo. (Alcorão, 645 d.C.)”.

A TEOLOGIA VERSUS FILOSOFIA ISLÂMICA

Foi necessária uma transcrição do termo grego *philosophia* para uma palavra de origem árabe, que resultou na palavra *falsafa*. Porém o significado grego da palavra referente à filosofia que indica amor/amizade a sabedoria, não se repete na palavra árabe.

Ao dividirmos a palavra grega *philosophia* em *philo* – *sophia*, podemos obter do termo *philo* as palavras em árabe: *hub*, *sadaqa* e *isq*, correspondentes a ternura, amizade, e amor (no sentido de paixão). Quanto ao termo *Sophia*, há igualmente três termos em árabe que estão relacionados ao sentido de sabedoria, ciência e conhecimento, são eles: *ilm*, *ma'rifa* e *hikma*. Entre os três termos o termo *hikma* é o que de acordo com a língua árabe mais se aproxima do significado de sabedoria.

A teologia é para o Islã uma via que tem como questão a defesa da *sunna*, ou seja, defesa da tradição dos meios pelo

que o profeta Muhammad aplicou e ensinou o Islã. Os teólogos tendem a considerar que o *Alcorão* pode ser interpretado apenas num sentido convencionalmente religioso.

Já para os sufistas, o *Alcorão* é um livro que os possibilita ter acesso à cultura mística do Islã no intuito de desenvolver uma relação íntima e contínua com Deus, utilizando das práticas espirituais transmitidas pelo profeta Maomé, como, por exemplo, as orações, os jejuns, os cânticos.

Para os sufistas do período clássico, o *Alcorão* é o documento codificado que contém a doutrina sufi. A distinção entre o sufismo e a teologia oriundas do *Alcorão* caracteriza-se por a teologia ser objeto das ações e leis e ordenamentos exteriores, já o sufismo à interioridade e à mística.

Para os sufistas do período clássico, o *Alcorão* é um documento codificado que contém a doutrina sufi. Teólogos tendem a considerar que ele pode ser interpretado apenas num sentido convencionalmente religioso; já os historiadores são inclinados a dele se acerrar como literatura antiga ou fontes religiosas; outros especialistas, a ali pesquisar a evidência de eventos contemporâneos refletida em suas páginas. Para os sufistas em geral, o *Alcorão* é um documento com diferentes níveis de mensagem, cada um dos quais com um significado correspondente à capacidade de compreensão do leitor. Essa atitude possível perante o livro viabilizou sua compreensão entre pessoas formalmente ligadas à tradição cristã, pagã, ou judaica – algo que um ortodoxo dificilmente poderia compreender. O *Alcorão* tem, portanto, de certa maneira, também uma importância psicológica. (CLEARY, Thomas. 1993 – O essencial do *Alcorão* – p. 11).

Quanto à filosofia, a falsafa, ela transformou paradigmas do mundo árabe-islâmico. Seus filósofos deram novos rumos à interpretação do sistema filosófico da antiguidade grega, ampliando-os e desenvolvendo-os. Apesar dos filósofos estarem imersos em uma cultura distinta da cultura clássica grega, verifica-se que este fato em nada prejudicou. Percebe-se que eles adotaram os princípios da filosofia através de demonstrações lógicas (principalmente para conhecer as vias do conhecimento humano) para superar os desafios impostos pelas inúmeras questões que se apresentavam a eles, incluindo questões éticas, morais, científicas e metafísicas expostas no *Alcorão*.

Os filósofos árabes conseguiram romper paradigmas ao unir o aristotelismo ao platonismo grego, visto que até então aparentavam inconciliáveis. Lembrando que essa herança grega não implicou na renúncia a um fundamento islâmico do saber. Visto que a cultura islâmica é inerente ao livro *Alcorão*.

O DEUS DO ISLÃ

No Islã, tanto quanto no *Alcorão*, há uma distinção entre os atributos de Deus e a essência divina. Suas características são: É uno, perene, sendo uno não gerou e não foi gerado. É indivisível, sem limitações ou dimensões, possui como atributo todas as coisas existentes, e o mais interessante por se tratar de uma concepção teológica, é o fato desse Deus não possuir corpo e não ser antropomorfizado.

Para Islã, o homem não pode fazer de deus o reflexo de si, pois isso é algo arrogante e ignorante para a concepção de deus e sabedoria. Os homens listaram no

Alcorão 999 nomes mais 1 para referir-se a Deus, porém estes nomes devem ser considerados como uma tentativa de nomear o inominável, visto que o Deus do Islã é uma totalidade e por ser totalidade a tudo engloba tornando as palavras uma representação nomeável da totalidade, devido a importância para compreensão no intelecto humano. O milésimo nome que se atribui a Deus é *Allah*.

O Deus do Islã não é paroquial, tribal ou local, Deus é universal. Ele é descrito nas páginas do *Alcorão* como um absoluto que integra a tudo e a todos, e que não corresponde a nada que altera a harmonia universal. Da qual todas as coisas existentes estão contidas nele e possuem uma potência de progredir e perseverar na existência. (o que muito se assemelha ao *conatus* de Spinoza).

BARUCH DE SPINOZA

Assim como René Descartes (1595-1650), pensador francês que inova ao tornar popular a utilização de um método que se propõe a clareza e a distinção na busca pela verdade baseando-se no rigor matemático à maneira dos geômetras, Benedictus de Spinoza (1632-1677) figura entre as grandes mentes do século XVII, por, particularmente, elevar às últimas consequências o pensamento racionalista de seu tempo, superando, assim, seu contemporâneo francês.

Nascido Baruch de Spinoza, no seio de uma família judia de origem portuguesa, conviveu desde cedo com o espectro da intolerância religiosa. Antes de seu nascimento, sua família foge de sua terra natal, Portugal, em direção à Holanda temendo que suas vidas caíssem

nas garras da Inquisição. Na sua mocidade em terras holandesas, país de maioria calvinista, Spinoza mantém, por um tempo, seu pensamento às escondidas devido ao temor diante da ignorância do povo calvinista mais radical, e, ainda assim, mesmo sem haver escrito qualquer obra, já era tido como alguém perigoso e pecaminoso por suas ideias que se espalhavam com frequência cada vez maior pelas ruas de seu bairro.

No entanto, além de sua relação com os calvinistas, há sua relação com a comunidade judaica à qual estava inserido. Os líderes desta, por sua vez, temiam Spinoza como alguém que poderia vir a corromper a mente da comunidade judaica com suas ideias racionalistas sobre Deus e a Natureza. Sendo assim, os rabinos da comunidade se reuniram, para tentar resolver o problema com as ideias de Spinoza e, em 27 de Julho de 1656, proclamam o *Cherém*, ou *Herém*, isto é, a punição máxima dentro da religião judaica, tornando Baruch de Spinoza um indivíduo teoricamente isolado da comunidade e amaldiçoado pelo *Deus de Israel*. Dado este acontecimento, Spinoza, abandona seu nome hebreu para adotar a forma latinizada, vindo a assinar suas cartas como Benedictus de Spinoza.

Sem dúvida, seus posicionamentos em relação a Deus, às Escrituras e aos homens tornou Spinoza alguém a ser temido e odiado. Prova disso foi a sua abordagem racionalista de Deus, igualando-o à Natureza; o caráter simbólico das Escrituras como relato de um tempo e sabedoria específicos de um povo; a crítica ao caráter finalista dado às coisas criadas por Deus e à noção de semelhança do homem para com a imagem do divino.

A presença da intolerância, para Spinoza, demonstrava o quanto à doutrinação religiosa deturpava a razão de seus seguidores ao ponto de negarem esta última e tecerem um entendimento completamente errôneo e equivocado do que necessariamente seria Deus. A toda intolerância religiosa protagonizada contra aqueles que ousavam pensar diferente a respeito de Deus, Spinoza responde, postumamente, naquela que seria sua obra máxima: a *Ética* demonstrada à maneira dos geômetras (1677).

O DEUS DA *ÉTICA* E O DEUS DE DESCARTES

A obra *Ética* é um marco em toda a história da filosofia e um marco no desenvolvimento da filosofia enquanto ciência que busca a verdade. Nela, Spinoza se utilizou do método euclidiano, matemático, dividindo-a em cinco partes, a saber, de Deus, a natureza e a origem da mente, a origem e a natureza dos afetos, a servidão humana ou a força dos afetos e a potência do intelecto ou a liberdade humana. Cada uma dessas partes iniciando com definições e axiomas, e, no interior das partes, proposições, demonstrações, escólios e corolários.

Observando especificamente a primeira parte, de Deus, expõe-se a ontologia spinozana enquanto estudo sobre Deus, ou a Substância, e a causa primeira de todas as coisas. Na elaboração da *Ética*, Spinoza cautela-se de não avançar em demasia nas proposições de modo que tenha que retornar bruscamente a um conceito anterior para, assim, prosseguir com a argumentação. Toda a argumentação expressa em forma de proposições segue uma ordem lógica, isto é, segue uma ordem que

cada proposição tem seu devido lugar na construção da explicação sobre o que é, no caso, Deus, ou a Substância.

Descartes, em suas *Meditações Metafísicas* (1641), versa sobre a existência de três substâncias, a saber: Deus tido como *res divina*; a alma, ou pensamento, tida como *res cogita*; e a extensão, tida como *res extensa*. Apesar de tecer um pensamento racional acerca de Deus e substâncias, Descartes encontra barreiras religiosas, visto que a Verdade religiosa não deveria ser exposta ao escrutínio. Spinoza, por outro lado, dada a sua situação teológica e política e a sua despreocupação diante desta, tem mais liberdade para afirmar a existência de apenas uma única substância, isto é, Deus.

Mas se para Descartes existem três substâncias, a saber, Deus, alma, ou pensamento, e extensão e para Spinoza existe apenas uma, que é Deus, o que se tornam, então, a alma, ou pensamento, e a extensão na filosofia spinozana? E por que estabelecer a unicidade substancial?

De acordo com a Definição 3 da primeira parte da *Ética*, Spinoza define que substância é algo que tem em si sua própria existência e que por si mesma é concebida, isto é, a substância não pode ser concebida e nem pode conceber outra substância (proposição 6). Caso uma substância pudesse produzir outra substância, esta não seria substância, visto que perde seu estatuto de *causa sui*. Portanto, só pode existir na natureza das coisas, somente uma única substância de mesma natureza (Proposição 5). Isto já põe a filosofia spinozana em ponto de diferenciação a respeito da(s) substância(s) em relação a Descartes.

Ao observarmos, na Definição 4, Spinoza estabelece que um atributo é aquilo que o intelecto pode perceber

como constituinte da substância, ou seja, o atributo é aquilo que faz parte e emana diretamente da essência da substância, sem ser a própria substância. Vale salientar que, para Spinoza, a Substância é permeada por infinitos atributos infinitos, e que, destes infinitos atributos infinitos, podemos perceber apenas dois, a saber, pensamento e extensão.

Para Descartes, estas duas substâncias, pensamento e extensão, tinham estatuto inferior à substância divina. Isto é, pensamento e extensão, mesmo sendo substâncias, eram criaturas da substância divina. Para Spinoza, isto seria impossível visto que substâncias, mesmo possuindo naturezas distintas, não poderiam estar subornadas a outras ou serem criadas por outras (Proposição 6). Spinoza resolve este problema estabelecendo pensamento e extensão como atributos que permeiam a essência da substância.

A diferenciação entre Deus como a única substância, e pensamento e extensão como atributos desta Substância, se dá pelo fato de Spinoza afirmar em seu *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar* (1660), considerado um esboço à *Ética*, a substância, sendo única, é, também infinita, perfeita, indivisível e imutável, não podendo ter, assim, a extensão, enquanto afetada por modos, por exemplo, semelhante estatuto de substância, visto que, se tratam das coisas físicas, que são imperfeitas, finitas, divisíveis e mutáveis. Ou seja, o problema reside na possibilidade da extensão sofrer a ação de divisão, o que contradiz a característica de indivisibilidade de uma substância, pois “não se pode verdadeiramente conceber nenhum atributo de uma substância do qual se siga que tal substância pode ser dividida” (Proposição 12).

Como atributo, a extensão tem sua existência em estreita relação com a Substância, pois sua existência se dá nela. Um tributo, de acordo com a proposição 10, deve ser concebido por si, isto é, sua existência se dá ao mesmo tempo da existência da Substância, pois os atributos são o que podemos perceber como constituinte da essência da Substância. Ora, de acordo com a proposição 7, “à natureza de uma substância pertence o existir”, isto é, a existência da Substância se faz necessária, e, se se faz necessária, a existência de seus atributos como constituintes de sua essência infinita e eterna também se fazem necessários, infinitos e eternos.

A NATUREZA E DEUS EM SPINOZA

Spinoza revoluciona ao proferir sua famosa frase que iguala Deus e Natureza: “*Deus sive natura*”. Deus, ou seja, a natureza. Tal frase marca a beleza do pensamento spinozano. “O Deus de Spinoza” em nada pode ser confundido com Deus na tradição cristã, tão popularizada à sua época. Diferentemente, Deus, em Spinoza, passa a ser causa imanente, isto é, “tudo o que existe, existe em Deus, e por meio de Deus deve ser concebido; portanto, Deus é a causa das coisas que Nele existem, [...]” (Proposição 18).

Em outras palavras, Deus deixa de ser um ente transcendente que cria todas as coisas *ex nihilo*, isto é, do nada, atuando exteriormente a toda a criação, e passa a ser um ente imanente onde “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” (Proposição 15) e, além disso, garante a permanência da existência. Tudo está Nele, e, com efeito, a totalidade de todas as coisas é Ele. Tudo é produção da essência de Deus,

pois “Deus age exclusivamente pelas leis de Sua natureza e sem ser coagido por ninguém” (Proposição 17).

É importante ressaltar que Spinoza não utiliza o verbo criar ao falar sobre as coisas, ou efeitos, que seguem de Deus. Tal posição denota a negação do pressuposto criação a partir do nada que a afirmativa da cristã carrega. O ato de produzir pressupõe que aquilo que é constituinte das coisas finitas já está na própria substância. Ou seja, coisa alguma poderia ter vindo do nada, pois do nada, nada vem, e tudo o que existe, existe Nele e sem Deus não poderia ser concebido. Essa mesma linha de raciocínio lógico, esta atribuída ao Deus do *Alcorão*. Spinoza nos diz que “a essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência” (Proposição 24). Ora, isto aponta o que Spinoza sempre faz questão de repetir: que apenas Deus tem sua existência necessária. Além disso, Deus apenas não é a causa de todas as coisas existirem, como também é causa de sua perseverança na natureza (Corolário da proposição 24).

Outra peculiaridade tange à questão da liberdade. Para Spinoza, o homem não é livre no sentido completo da palavra. Suas ações não se limitam ao que se queira fazer, mas ao que se possa fazer. Estabelece-se, portanto, que o agir do homem é limitado pela sua potência natural, o *conatus*. O único ser totalmente livre é Deus. “A potência é a sua própria essência” (Proposição 34). Ou seja, como Deus é o único ser que pode se conceber e conceber todo o resto sem estar sujeito a qualquer outra coisa exterior a ele, pois nada existe fora Dele, somente Ele é o único ser livre que opera dentro de suas próprias leis (Proposição 17).

Nós, seres finitos e determinados, isto é modos finitos, somos produção da potência divina, visto que à nossa existência, não pertence o existir (Proposição 24), pois somos determinados a existir por outro. Ora, se analisarmos o contexto teológico do século XVII, veremos que Spinoza toca no ego do homem religioso de seu tempo. Tal negação nos põe como meros seres acostumados à condição prepotente semelhança com o divino, e que agora se vê apenas como um modo determinado preso ao tempo e espaço. Ou seja, cai por terra toda a argumentação finalista de que o homem é superior a todos os outros animais e que todos os outros animais e seres diversos foram criados para servir aos fins do homem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Deve-se esquecer dos preconceitos para compreendermos o que seja o Deus Islâmico. Através das informações já explicitadas, percebe-se que há muito sobre a cultura islâmica para conhecermos.

Por mais que a concepção do deus islâmico esteja imerso em um discurso teológico, que nunca será filosófico, deve-se estudar para reconhecer que o discurso islâmico prega antes da crença, a racionalidade, a reflexão, a ética e a observação da natureza como um todo.

Seguindo a descrição de deus em Baruch de Spinoza, observando sua *Ética* e seu *Tratado teológico Político*, pode-se afirmar que o Deus de Spinoza e o Deus Islâmico correspondem quanto à unicidade e sua perenidade, pois não gerou e nem foi gerado, tornando-se indivisível. E sendo único não há outro a sua semelhança, não se torna limitado a dimensões, assim como não possui

corpo, portanto não se pode atribuí-lo características humanas, antropomorfizar Deus torna-se algo irracional e inviável. E ambos possuem como atributos todas as coisas existentes.

Com efeito, o Islã não demanda crença irracional. Convida, antes, à fé inteligente, ao desenvolvimento da observação, da contemplação e da reflexão, a começar por aquelas da natureza que nos circunda. Deste modo, o antagonismo entre religião e ciência, comum para os ocidentais, inexistente no Islã.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALI SHAH, Sirdar Ikbal. **Islamic Sufism**. Nova York: Samuel Weiser, 1971, p. 41 e 43.

BURCKHARDT, T.; CULME-SEYMOUR, A. **The Wisdom of the Prophets**. Gloucestershire: Beshara Publications, 1975.

ESPINOSA, Baruch de (1632-1677). **Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar**. Tradução e notas Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luís César Guimarães Oliva. 1. ed.; 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. (Coleção FILÔ/Espinosa).

ATTIE FILHO, Miguel. **Falsafa - A filosofia entre os árabes-uma herança esquecida**. São Paulo: Palas Athena, 2002.

HUSSEIN NASR, Seyyid. **Ideals and Realities of Islam**. Londres: Allen & Unwin, 1988, p. 47-48.

SPINOZA, Benedictus de (1632-1677) **Ética**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.



A LEI DE DEUS E A LEI DOS HOMENS NO TTP

ELISANDRA DA SILVA CARNEIRO *

MITSUE ITO BARBOSA **

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é fruto de um estudo, embasado primordialmente no eixo 3, Cap. XVI, voltado para as questões concernentes a lei natural e a lei humana, que faz parte do TTP (*Tratado Teológico Político*) de Benedictus de Spinoza (1632-1677), tratado esse que objetiva assegurar em relação às diversas modalidades de governo a preponderância da liberdade, tornando possíveis as condições para o bem viver e visando dar garantias de que o pensar possibilite uma vida verdadeiramente humana, sem a qual o livre pensar é impossibilitado, diante dessa necessidade de compreender os limites do pensar e dizer o que se pensa em um Estado constituído. Quais seriam os enfrentamentos para que seja mais sóbrio o espaço de sociabilidade na qual, a soberania do Estado, não seja repudiada, mais sim apreciada, já que em Spinoza, o objetivo do Estado é a liberdade?

Para tal, seguindo a lógica spinozista, tentar-se-á compreender essa questão, sob o viés da análise

* Graduada em filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE.

** Graduando em filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE.

de direito e instituição natural, bem como, as ideias que envolvem *conatus* e suas correlações com o estado civil. Assim, o presente trabalho tem por desígnio traçar ponderações sobre as concepções dos termos spinozistas anteriormente citados e como estes nos ajudam a compreender a passagem do estado natural para o estado civil, entendendo as mudanças oriundas desse processo de transição, bem como, percebendo as multifaces e a íntima conexão existente entre direito natural e *conatus*, uma vez que, o estado de natureza consiste em Spinoza na formulação que percorre e perpassa toda forma de vida, toda a existência: o desejo de preservação.

Para realizar tal intento, analisamos isoladamente o termo direito natural e *conatus* em linhas gerais e em suas inter-relações, de modo a perceber em sua intimidade relacional, as principais conexões entre eles e sua importância para o período em que viveu Spinoza e também um livre pensar o mundo e a sociedade contemporânea na qual habitamos.

Assim, esse trabalho convida-nos a reconhecer também a natureza humana como algo volúvel, que se modifica e que é afetada pelo que lhe é externo, mais que ainda assim, não é razão para desprezá-la, posto que esses entendimentos nos conduzem a um patamar decisivo da política, atrelada aos mecanismos que a envolvem.

1.0 O DIREITO NATURAL EM SPINOZA

O Tratado Teológico Político de Benedictus de Spinoza tem como intuito assegurar que em qualquer modalidade de governo, de modo mais específico, é exemplificado com o sistema democrático, deve garantir

a efetivação da liberdade, criando as condições para que o livre pensar seja plenamente possível. Para tal, em sua problemática inicial, apresenta a seguinte premissa: Quais os limites do pensar e do expressar essa fala em um Estado constituído? Para atingir as possíveis respostas a esse pressuposto, o mesmo apresenta que pautará suas análises no que concerne aos fundamentos do Estado e sobre o direito natural do indivíduo, do qual nos ateremos a esse último termo.

Desse modo, convêm informar que o referido autor, traz em suas obras duas definições de direito natural. Dentre as quais a primeira, de modo sucinto trata que seriam as regras que são inatas nos homens, validando a forma determinada pela natureza do seu existir, bem como, de suas ações, podendo ser compreendido também ao observar outros seres vivos, conforme exemplificado no TTP, por meio da seguinte colocação:

Por direito e instituição da natureza entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como 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 entre eles para comerem os mais pequenos, pelo que os peixes são, de pleno direito natural, donos da água, da mesma forma e com o mesmo direito com que os grandes comem os menores. (SPINOZA, XVI, 2003, p. 234).

Assim, poder-se-á dizer que por direito natural deve-se entender como as normas naturais, próprias de cada indivíduo, regras das quais não se pode fugir, posto que, de outro modo, não podíamos agir, já que somos sujeitos a elas. Além disso, na mesma obra é apontada

uma pertinente conceituação, à medida que elucida que o direito natural de cada homem não é determinado pela razão, mas pelo desejo e pela potência, já que foi a condição que lhes foi imposta. Assim, encontra-se uma conceituação paralela a essa no TP, na qual é claramente evidenciada em uma das possibilidades, que a natureza individual, implica necessariamente no considerar a presença de um elemento regulador, definição esta contida no TP:

Assim, por direito de natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência. (SPINOZA apud CAMPOS, 2011, p. 109).

Feitas essas primeiras ressalvas, cumpre dizer que a instituição natural constitui as regras segundo as quais estão submissos os indivíduos, quando compreendidos sobre uma vertente de ordenação universal. Partindo desse pressuposto, ou seja, analisando sobre um prisma mais global da realidade, o homem é tão somente uma expressão particular da potência, ou seja, inferior, quando comparada a potencia natural totalizante, caracterizada como potência de Deus.

Ainda na égide daquilo que é considerado como direito e instituição natural, é ponderado que nada que é sugerido pelo desejo deve causar asco ou interpretações do tipo, dado que a ordem perene de toda a natureza, da qual o homem é apenas uma parte. Assim, vê-se que quando se pauta analisar essa realidade por meio da razão, incorre-se em limitá-la ao ponto de vista da nossa própria natureza, da qual somos apenas parte, e não de modo totalizante.

Ainda assim, o indivíduo, ser dotado de potência tem direito a tudo quanto pode, por instituição natural. Podendo fazer uso de sua potencialidade, como qualquer outro ser existente. A isso se acresça que o mundo natural é concebido por Spinoza como o sistema no qual o principal mecanismo é o da autopreservação, expresso no trecho que se segue e que, no tópico seguinte será mais amplamente expresso:

O estado de natureza em Espinosa [...] apresenta como característica mais intrínseca a concepção do homem naquilo que lhe é mais essencial, sua tendência imanente à autoconservação. No estado de natureza, esse esforço de preservação é simplesmente irrestrito. (AQUINO, 2005, p. 115).

Assim, a existência do homem é marcada pela constante luta para sobreviver, de modo que, enquanto parte desse todo organizado tem anseio primário por sua própria preservação. Assim, em seu mundo natural confronta-se com a exigência de lutar para sobreviver. Nessas condições de existência ser livre implica sobrepor-se sobre os demais, enquanto defende-se para garantir a própria sobrevivência, usando para isso, os meios mais variados, incluindo meios bruscos. Desse modo, sua liberdade limita-se até o momento que encontra outro indivíduo que lhe sobreponha pela força. De modo que, no estado natural, há uma preponderância das leis físicas de força e habilidades. Nessa situação natural não há princípios morais ou noções de justiça. Ausente também são as leis e a religião.

Dessa forma, as leis humanas e as regras e normas que imperam no Estado, não fazem nenhum sentido dentro dessa concepção de Estado natural, haja vista,

que os impulsos, tão logo saciados, neles não imperam nenhuma restrição. Tal qual expresso a seguir:

O bem e o mal, assim como o pecado, são noções nascidas a partir da associação humana e da fundação do Estado: não tem o menor sentido agora que o homem permite livre correr aos impulsos de satisfação das necessidades individuais. Eis porque de tal estado, sendo cada um senhor e juiz de si, decorre uma instabilidade potencial e genérica, não havendo qualquer bem estar assegurado. A utilidade dá a ordem de comando, sendo que o móbil de todas as coisas se define pela ânsia de satisfação das pretensões pessoais, cada um agindo apenas conforme seus julgamentos particulares, não necessariamente levando em consideração, quaisquer desejos alheios, a não ser obviamente que a satisfação de tais desejos lhe interesse igualmente. (AQUINO, 2005, p. 115).

Considerando essas características do estado natural, se percebe que a vida nessa realidade é dificultosa para o homem, à medida que na imposição de uns sobre os outros é que garante sua própria sobrevivência, é de fato, uma verdadeira selva, sem paz, obedecendo à ordem da natureza, vivificada em perene luta. Nesse estado, o direito é estabelecido conforme a potencia, seu poder de agir e sendo seu direito e sua limitação medida conforme essa potencialidade. Que se evidencie o seguinte: “A instituição ou direito de natureza não proíbe senão o que o poder de cada qual não puder alcançar ou obter: noutras palavras, tudo é permitido, o poder é ter direito a”. (AQUINO, 2005, p. 115-116).

No Estado de natureza, indubitavelmente, a liberdade do homem é a maior possível, à medida que é absoluta e sem grilhões e limites, atente-se para tal que quando se vê por esse ângulo, se analisa apenas o

imediatismo dos acontecimentos e interesses, ainda assim permanece restrita e com marcações definidas, se não pela lei, própria do Estado civil, pela potencia alheia. De modo que se releve que tal liberdade, não é destacada enquanto considerando o medo que também a encarcera, diminuindo-a e tornando-a por certo ponto de vista enganosa e ilusória.

Para compreender melhor o desdobrar-se desses dizeres, é necessário que se compreenda que se deve entender o conceito de Conatus em Espinosa e as questões que o envolvem, que será mais desenvolvido no tópico seguinte. Para daí fazer algumas considerações sobre o Estado de natureza, considerando que ele apenas se modifica, já que o homem não pode abandonar a sua natureza, podendo apenas modificar sua relação com ela.

Desse modo, só haveria um único caminho para evadir do Estado natural de insegurança, que seria a união dos indivíduos em um Estado. Essa nova situação exigiria e só seria justificado em um Estado estabelecido pelo homem, que sob as luzes da razão, estabeleceriam critérios e garantias para um bem viver, baseado em máximas populares, como: “Não faça ao outro o que não quer que lhe seja feito.”

Os indivíduos, quando se unem, com o objetivo de viverem sobre os ditames do Estado e do direito civil, em função de tentarem evitar os temerosos desencontros das ações particulares, passando a viver em uma mutualidade sem a qual lhes permite viver em segurança. Trata, portanto que só vivemos sobre as leis e os rigorosos ditames da razão em função dos nossos medos, ao passo que, viver com outros homens torna-nos mais fortes e nos possibilita viver melhor, uma espécie de lei da sobrevivência. Assim,

a vivência, em Estado civil, faz parte, de uma tentativa natural do indivíduo, para se auto preservar.

Assim, quando se pensa a fundação do Estado civil, percebem-se suas vertentes positivas, à medida que se direciona em conformidade com a perpetuação, e, portanto, conforme a razão, que aspira a paz e por maiores que sejam os males advindos do Estado, o não estabelecimento dele, acarretaria males muito mais consideráveis. Para efeito de esclarecimento, entenda-se:

O nascimento da sociedade é o nascimento da possibilidade de aumento da vitalidade de todos unidos numa só pessoa, e o meio pelo qual os homens firmam seu comum acordo é decerto um preceito racional, uma vez que os apetites e as inclinações arrastariam novamente os indivíduos à desavença e desencontro de interesses: somente a razão pode ser vista como conciliadora das ambições conflitantes. (AQUINO, 2005, p. 118).

Vale salientar, que o princípio obedecido pela razão, é também um princípio utilitarista, posto que, visando a autoconservação foi que os homens modificaram o Estado natural, em virtude de ansiar um bem maior, ou de um mal menor, advindos do desejo de que fossem cessados os temores oriundos desse Estado de natureza, expresso na relação entre os indivíduos. Assim, o espaço da civilidade, que busca o que lhe é útil, tendo a razão como baluarte, buscando os adequados meios para preservar-se, acaba sendo um elemento estruturante de estímulo de ajuda entre os indivíduos. Também, à medida que nossa potência ganha maiores dimensões, que a *priori*, enxergamos sob um viés puramente individualista, nos é mostrada sobre o manto da necessidade da civilidade, ainda que constitua um meio de atender ao desejo da

natureza para conservar-se. A respeito disso, acresça-se a seguinte ponderação:

Nada mais útil ao homem – diz-nos a ética – que o homem. Temos, por conseguinte, uma espécie de flutuação ou, precisamente, tensão entre a razão utilitária que procura o mais seguro meio de preservação, e a finalidade procurada que permanece passional, motivada pelo medo perante o presente inseguro momento, e a esperança de uma futura melhor situação [...]. Em sociedade, acumulam-se as forças, sobrepõem-se as qualidades, somam-se as capacidades e dividem-se as tarefas. Não que em sociedade a passionalidade perca toda realidade, somente passa a ser canalizada e direcionada pelas restrições típicas da organização social, passa a ser controlada e submetida numa espécie de “comportamento geral”. (AQUINO, 2005, p. 119).

No *Tratado Teológico Político*, luzes nos são trazidas sobre o direito natural, e paralelamente, apresenta-nos uma vertente bastante conclusiva e pertinente, enquanto é mostrada a importância dos pactos estabelecidos, que valida sua força em função de sua utilidade, e que abolida esta, o pacto fica desprovido de sentido. Reitera ainda que se os homens pudessem guiar-se unicamente pela razão, reconhecendo as razões e utilidades da existência do Estado, buscariam conservá-lo, detestando o que fosse oposto a sua manutenção, mantendo os contratos e palavras, mas advoga que longe estamos de podermos nos conduzir estritamente pela razão:

Uma vez unidos em sociedade os indivíduos tem como alienado seu direito e poder naturais, em prol de uma soberania comum: é esta a força do pacto, pelo qual todos concordam em abdicar do direito anterior de ação irrestrita, submetendo a um poder

maior, o poder soberano, sua condição de autonomia individual, individualista. O poder, antes absoluto, de todos tudo poderem fazer, agora é desviado para a soberania detentora do encargo de regência da ordem comunitária: e somente o novo poder supremo haverá de manter, doravante, seu direito natural. (AQUINO, 2005, p. 119-120).

O *Tratado Teológico Político*, trata ainda da condição para que uma sociedade se constitua sem contradizer-se com o direito natural. Assim, o pacto estabelecido seria que cada indivíduo deveria transferir sua própria potência, por si mesma, sobre os demais, o direito supremo da natureza, o qual deve ser obedecido por todos, tal direito é efetivado na Democracia.

O TTP aponta ainda, que só é livre aquele que se deixa conduzir pela razão e que obedecer a certas regras e certas restrições a liberdade, não torna-nos escravos, pois o estado deve considerar-se apenas como súdito, não como escravo, visto que, a finalidade de sua ação é também a utilidade de quem a pratica e visando o bem estar de todos. O súdito agiria e teria certos limites, mas visando também o que é útil ao bem coletivo e o que é útil a si próprio. Conforme se acrescenta:

Se de certa maneira ocorre alguma diminuição da liberdade natural anterior (do ponto de vista individual), ocorre igualmente uma sua expansão numa nova vitalidade (do ponto de vista coletivo). A obediência ao soberano passa a ser ponto decisivo para a construção da liberdade comum. (AQUINO, 2005, p. 121).

Esclarece ainda que apresenta como exemplo o regime democrático, pois nele se mostra a utilidade para o Estado da manutenção da liberdade.

2.0 SOBRE CONATUS EM SPINOZA

No pensamento spinozista, o termo autoconservação, que envolve a noção de *conatus*, não se refere apenas a busca para manter-se na existência, mas está entrelaçado ao conceito de *conatus* com uma diferença peculiar em relação a outros autores, que ligavam o termo somente a uma ideia mecanicista de inércia. Spinoza vai retomar essa ideia, porém com aspectos diferentes, de modo que o *conatus* não somente se reduz a elementos físicos, mas também a princípios metafísicos, relacionando os seres finitos à potência de Deus; assim, o termo autoconservação é definido como um esforço interno e natural do ser para perseverar-se na existência, cuja verdadeira compreensão desse esforço depende do homem tornar-se causa adequada de suas ideias, atitudes e sentimentos.

Conatus, segundo Spinoza é a autopreservação, ou seja, é a tendência natural e espontânea para permanecer na existência, e tudo aquilo que contribua para mantê-la como seu aprimoramento da potência humana na busca de uma perfeição maior; logo, não se refere apenas ao fato de manter-se vivo, mas também se atribui o caráter de atividade. Ao pensar o homem torna-se ativo, já que suas ações e ideias provêm de sua natureza.

Além disso, os homens estão sempre buscando aquilo que os proporcionam alegrias, e esta busca é mais bem sucedida através da razão. O *Conatus* é algo positivo, pois, o homem é uma parte do todo e o todo é a substância, ou seja, Deus, e se o homem deriva do ser perfeito nele deve haver caráter positivo. Em outras palavras, o homem não é autodestrutivo, apenas as causas externas podem leva-lo a se destruir.

Todos os seres apresentam *conatus*, no entanto, no homem há uma pequena diferença, somente os seres humanos tem a consciência da autopreservação. “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser”. (EIIIP6 apud GPESC).

É da natureza do homem, ou seja, da sua essência, se opor a qualquer coisa que venha a querer destruí-lo e tudo que deseja sucumbir sua existência, assim ele se esforça para preservar seu ser. Esse desejo, essa força natural de manter firme a própria existência é uma força interna, peculiar de cada individuo de conservar-se nela, regido por forças de caráter positivos e alegres. “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual”. (EIIIP7 apud GPESC).

É oportuno destacar que todas as coisas estão determinadas pela natureza, então o esforço ou potência que elas fazem para preservar-se em si é a chamada essência atual. Assim, o *conatus* é a essência atual do corpo e da mente que segundo Spinoza é essencialmente vida. A morte não faz parte da essência dos seres humanos e de nenhum ser, já que o *conatus* é uma força ilimitada, até que uma causa externa venha destruí-lo. “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior”. (EIIIP4 apud GPESC).

Os seres têm essência e são determinados pela potência, assim podendo existir sem delimitação, até que uma causa externa o destrua, pois esse é o único meio de destruir-se; porém, se as coisas são de naturezas opostas elas são capazes de se destruir, pois se em um ser existem coisas de naturezas opostas, então ele pode também se autodestruir. “À medida que uma coisa pode destruir

uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito”. (EIIIP6 apud GPESC).

Em virtude disso, pode-se dizer que o *conatus* não é apenas uma tentativa de sobrevivência, mas é a própria essência da coisa, ou seja, o esforço para perseverar em seu ser. Assim, o *conatus* é a conservação da individualidade. Segundo Spinoza, o *conatus* não se separa da essência da coisa singular, ao contrário, ele é a própria essência da coisa, sendo uma potência natural e intrínseca relutante a destruição, sempre atual e positivo, expressando-se de diversas formas.

2.1 Conatus e a liberdade

Os homens em geral acreditam que são livres porque normalmente fazem suas escolhas a partir de suas vontades, mas não conhecem de fato as causas que lhe fazem tomar tais escolhas. Só se torna livre agindo no mundo segundo sua própria natureza, que não é outra coisa senão parte da natureza divina. Só há uma substância, e ela é Deus, ou a natureza, da qual fazemos parte também.

Além disso, o Deus em Spinoza é diferente do Deus cristão, pois ele não é transcendente e sim imanente, tendo seu principio em si mesmo. Outro aspecto é que o Deus spinozista é natureza, então ele é um Deus produtivo e não um Deus criador. O que seria o Deus produtivo? Aquele que produz tudo, o todo; é extensão.

Dessa maneira, quanto mais nos conhecemos e descobrimos como a natureza à nossa volta interage conosco, mais podemos descobrir sobre coisas que aumentam a nossa potência. É entendendo a natureza

divina, e agindo segundo nossa essência, que nos tornamos cada vez mais livres. Logo, na liberdade em *conatus*, diz-se que somente é livre, aquele que se torna o sujeito de suas ações, segundo a causalidade interna. Assim, quando o homem se torna responsável de suas ações, sendo autodeterminante, esse esforço remete a sua liberdade, já que a autoconservação, enquanto ação aumenta a potência, diminuindo a possibilidade de o homem ser sucumbido por causas externas. Spinoza entende a liberdade como autodeterminação.

Portanto, o ser ativo, de atividade, é o principal ponto para o entendimento da ligação entre autoconservação e liberdade, já que esta definição de individualidade apresenta um indivíduo autônomo e ativo. Por conseguinte, a autoconservação do indivíduo baseia-se na conservação de sua própria individualidade e na sua capacidade de ser ativo, implicando no aumento de sua própria potência.

Logo, já que este esforço realizado de maneira adequada torna o ser cada vez mais ativo e, assim, na perspectiva spinozista, remete e conservar a sua individualidade, estando imediatamente vinculado ao aumento de sua potência.

Sem mais delongas, poder-se-á dizer que a liberdade é um meio de tornar o homem mais ativo através do conhecimento verdadeiro de suas ações e de seus afetos; o indivíduo que pouco se interliga com as causas externas, aumenta a potência de agir do seu corpo e da sua mente. Assim, ao conservar a sua capacidade de ser ativo, o homem implica em um esforço para aumentar sua própria potência, se tornando mais ativo e

consequentemente livre, pois segundo Spinoza a liberdade identifica-se com a autodeterminação. A ideia do homem que é autoprodutor de si mesmo, que tem interiormente uma força determinante, este é capaz de alcançar a liberdade, não sendo servo das forças exteriores.

A liberdade absoluta não existe, no entanto à medida que o homem conhece as causas que o determina pode se deixar determinar na medida do possível, apenas por forças que estejam relacionadas à sua preservação. A liberdade em Spinoza está vinculada ao conhecimento das causas conscientes e inconscientes que nos levam a perceber e a agir.

Como somos um grau de potência da natureza, podemos sempre estar aumentando este grau de potência e assim, ser livres a cada dia, desde que nos esforcemos para nos conhecer melhor tanto em mente como em corpo. Mas, jamais poderemos ter a expectativa de uma liberdade interior absoluta, visto que somos partes limitadas da natureza.

CONCLUSÃO

O trabalho superou nossas expectativas, pois quando o iniciamos tínhamos apenas a convicção de que era fundamental compreender os conceitos e como estes explicavam as mudanças entre o Estado de natureza e o Estado Civil, bem como, suas correlações com *conatus* e liberdade. À medida que pesquisamos e fomos dando a isso concatenações lógicas, compreendemos o quão vasta é essa pesquisa e as várias dimensões dos estudos de Benedictus de Spinoza e em nós ganhou novas dimensões à curiosidade de conhecer mais filosoficamente as coisas e os conceitos tomaram maiores proporções.

De modo geral, sobre as ideias abordadas, é válido destacar as que se seguem, que se refere ao fato de Spinoza enfatizar em seu TTP a Democracia, como sistema de governo. De modo que, em um Estado no qual o indivíduo deve buscar o bem comum, esse “bem” que é garantido pelas leis, o Direito Civil, é o *conatus*, status no qual o Homem como potência, deve alcançar, conciliando as “paixões”, paixões essas que o tornam melhor, quando o levam a conhecer suas causas, as chamadas “paixões alegres”.

Esse direito assegurado pelas leis se deve pelo Estado Natural que, embora seja próprio do Homem lutar por sua sobrevivência, o Estado, tem como obrigação lhe garantir, pois o indivíduo alcançou o modelo democrático através do coletivo, do comunitário.

Assim, a filosofia de Benedictus de Spinoza, constante no TTP, é de fundamental importância e nos inspirou a buscar nos situar no tempo em que viveu o autor, compreendendo que essa busca dele inspira a compreender a diversidade do pensamento de cada filósofo e suas peculiaridades, bem como, a nos situarmos e buscarmos compreender nossa realidade atual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CADERNOS ESPINOSANOS. N. XIX. São Paulo: USP, 1996-2008.

CAMPOS, André Santos. **Imanência e Inerência nos Direitos Naturais em Spinoza**. Lisboa: CFUL, 2011.

SILVA, Elainy Costa. **Conatus: da essência humana à fundamentação do Estado na Ética de Benedictus de Spinoza**.

2011. 130F. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Filosofia), Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2011.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SITES RELACIONADOS

AQUINO, Jefferson Alves de. **Direito e Poder em Spinoza** – *Os fundamentos da liberdade política*. V.2, N.4, 2005. Disponível em <<http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V2N4-Direito-e-poder-em-spinoza.pdf>>. Acesso em: 25 Set. 2015.

GPESC (Grupo de Pesquisa em Semiótica Crítica). **Ficha de Leitura: Ética – Spinoza**. Disponível em <<https://gpesc.wordpress.com/2014/04/08/spinoza-benedictus-de-etica-trad-tomaz-tadeu-belo-horizonte-autentica-2009>>. Acesso em: 25 Set. 2015.



OS AFETOS (*AFFECTUS*) NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA

RAFAEL DOS SANTOS CASTRO*

INTRODUÇÃO

Benedictus de Spinoza é holandês, nasceu em 1632 e morreu em 1677; Jean Colerus sobre a morte dele afirma: “ele tinha a idade de quarenta e quatro anos, dois meses e vinte e sete dias. Ele morreu a 21 de fevereiro de 1677, e foi enterrado a 25 do mesmo mês¹.” Spinoza é considerado por muitos estudiosos da filosofia como um filósofo difícil; realmente é, a começar pela grafia correta do próprio nome dele. A discussão sobre a grafia correta, ocorre desde o século XIX, devido a divergência de vários registros e derivados. A grafia normalmente oscilava entre Spinoza e Spinosa. Nesse artigo, preferimos optar pela grafia Spinoza e os derivados: spinozista, spinozismo e spinozano².

Essa escolha não tem fundamentação histórica ou filológica, muito menos qualquer coerência editorial,

* Acadêmico do 8º semestre do curso de licenciatura em Filosofia da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE, e bolsista do PIBIC.

1 COLERUS, Jean. **Vida de Spinoza**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>>. Acesso em: 08 jan. 2016. p. 22.

2 Apesar de não utilizarmos todos esses derivados ao longo desse artigo.

como queria Francisco Xavier Peña Echeverria que afirmava que existia uma forma mais usual entre os autores espanhóis. Mas, optamos em seguir – em relação a grafia *Spinoza* – o estudioso Luís Machado de Abreu, pois este afirma, que a maioria dos registros sobre o filósofo tratado, aparecem com o nome Spinoza. Porém não concordamos com Abreu em relação aos derivados: espinosismo, espinosista e espinosano. Pois esses derivados foram baseados no acordo ortográfico vigente em Portugal na época. Então, escolhemos pelos derivados: spinozista, spinozismo e spinozano. Já que é mais coerente com o português falado e escrito no Brasil, pois,

Os derivados portugueses de nomes próprios estrangeiros devem escrever-se de acordo com as formas primitivas: frankliniano, kantismo, Darwinismo, wagneriano, zwinglianista, byroniano, taylorista, etc.³.

Outra dificuldade que podemos encontrar no filósofo tratado é em relação aos seus conceitos, pois muitos destes são tomados em um sentido muito singular, que nenhum filósofo anterior a ele os tomou, por isso, a grande causa de confusão na compreensão e tradução dos seus escritos. Nesse artigo, iremos falar particularmente de um destes conceitos: o afeto (*affectus*). Pois, compreender bem este conceito é fundamental para o entendimento da ética spinozana, visto que, ele ocupa um papel central nesta. Além disso, esse conceito, atualmente, tem grande relevância nos estudos da neurociência, tendo como principal pesquisador dos afetos o neurocientista Antônio Damásio.

3 BECHARA, Evanildo. **Moderna Gramática Portuguesa**. Revista, ampliada e atualizada conforme o novo acordo ortográfico: Evanildo Bechara. 37. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira e Lucerna; 2009. *Verbete* ortografia.

1.0 As ÚNICAS COISAS QUE MODIFICAM O PENSAR E O AGIR SÃO OS AFETOS

Vale ressaltar que o artigo pretende explicar sobre o conceito de afetos (*affectus*) na obra “Ética” de Benedictus de Spinoza, então não será dado ênfase no conceito de afecção (*affection*). A diferença terminológica entre os dois conceitos foi realizada por Gilles Deleuze⁴, pois alguns autores traduziram esses conceitos como se fossem sinônimos, o que para esse autor constituía uma “bizarrice”, porém não é possível separá-los completamente, pois eles encontram-se ligados, por isso, a causa da confusão na tradução. Assim, como em francês (língua a qual Deleuze escreveu) existe palavras para diferenciar *affectus* e *affection*, também em português há, que são respectivamente afetos e afecção. Nesse artigo, será sempre usado a palavra afeto para traduzir *affectus* e a palavra afecção para traduzir *affection*.

Os afetos possuem um papel central na ética de Spinoza, pois eles possibilitam a passagem de um ponto de vista teórico para um ponto de vista prático. Além da passagem do âmbito objetivo para o âmbito subjetivo da experiência.

É importante saber que, nesse filósofo, o conjunto de relações que compõe o homem estão conforme as leis naturais da natureza, constituindo um único plano de imanência. Logo, não existe uma díade entre

4 Ver: DELEUZE, Gilles. **Cursos de Gilles Deleuze Sobre Spinoza**. 2. ed. Vincennes, 1978-1981. Seleção e introdução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Jr. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso et al. Fortaleza: EdUECE, 2009.

sujeito e objeto, mas sim uma unidade entre esses dois na natureza; sendo esta separação em dois meramente lógica para explicar dois aspectos de uma única natureza. Também em Georg Wilhelm Friedrich, leitor de Spinoza, não há essa díade, a citação a seguir de Hegel esclarece a compreensão do que já foi dito sobre sujeito e objeto:

O espírito subjetivo, porque aqui o espírito ainda está em seu conceito não-desenvolvido – não tornou ainda objetivo para si o seu conceito. Mas, nessa sua subjetividade, o espírito ao mesmo tempo é objetivo, tem uma realidade imediata; só mediante a suprassunção (*aufheben*) dela o espírito vem a ser para si mesmo, alcança a si mesmo, a compreensão de seu conceito, de sua subjetividade. Por isso se poderia dizer igualmente que o espírito é primeiro objetivo e deve tornar-se subjetivo, como vice-versa, que é primeiro subjetivo e tem de fazer-se objetivo⁵.

Vale destacar que no pensamento spinozano alma e corpo formam um único ser, “cujas propriedades são, como ele se exprime, a de pensar e a de ser extensão⁶”. Isto é chamado por alguns comentadores o paralelismo spinozano, pois no pensador tratado, mente e corpo formam um único indivíduo, e nem este exerce domínio sobre esse, e nem vice-versa. Assim, Spinoza rejeita o pensamento tradicional que o corpo é o “cárcere” da alma. Esta forma de pensar tem como representante principal Platão, no livro “Fédon” – que tem como temática a defesa da imortalidade da alma – ele escreve:

5 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**: a Filosofia do Espírito. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, p. 38.

6 COLERUS, Jean, op. cit., p. 12.

A alma, com efeito, nada mais tem consigo, quando chega ao Hades, do que sua formação moral e seu regime de vida – o que aliás, segundo a tradição, é justamente o que mais vale ou prejudica ao morto, desde o início da viagem que o conduz ao além⁷.

Desse modo, a razão, em Spinoza, não se separa da experiência afetiva, uma vez que este entende que não se atinge uma sem a outra. Na sua teoria dos gêneros do conhecimento não há uma progressão em que o estágio anterior é suprimido pelo um estágio mais elaborado. Por exemplo, a imaginação (primeiro gênero) nunca é suprimida no indivíduo, mesmo que esse alcance o conhecimento das essências (terceiro gênero). Assim, esses gêneros do conhecimento coexistem simultaneamente no ser humano.

Já que a razão não se separa da experiência afetiva, assim o pensar e o agir só são modificados por uma experiência afetiva em jogo, já que “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado⁸.” Nunca por uma ideia – pensamento enquanto representativo de uma Coisa -, mesmo que a ideia seja verdadeira. Desse modo, “Nem o corpo pode determinar a Alma a pensar, nem a Alma determinar o Corpo ao movimento ou ao repouso ou qualquer outra coisa (se acaso exista outra coisa)⁹”. Assim, não há um domínio do pensar sobre o agir, ou vice-versa, mas eles são duas expressões particulares da potência da natureza, e a única coisa que os modifica são os afetos. Atualmente, a neurociência, com o avanço

7 PLATÃO. Platão – Diálogos. In: **Fédon**, tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, São Paulo: Nova Cultural, 1972. (Coleção os Pensadores), p. 121

8 **Ética**, Parte IV, Proposição VII.

9 **Ética**, Parte III, Proposição II.

tecnológico, conseguiu comprovar cientificamente aquilo que Spinoza já tinha em mente no século XVII, as emoções exercem influência no pensamento e no corpo do humano. O português António Damásio, um dos maiores nomes da neurociência na atualidade e escritor do livro “Em busca de Espinosa” (2003), fala sobre esta influência das emoções:

Quando há uma situação de medo, elas aconselham (as emoções) um entre dois tipos de decisão: correr para longe do perigo ou permanecer quieto para não ser notado. Há também decisões muito mais complexas, como, por exemplo, aceitar ou não um convite para jantar. Nesse caso, a emoção tem um papel de primeiro conselheiro, um primeiro indicador do que se deve fazer. Você pode querer ir, mas ao mesmo tempo há qualquer coisa no comportamento da pessoa que o faz desconfiar de que ela pode não ser sincera. E o que é isto? É uma reação emotiva, a emoção participando da sua decisão¹⁰.

Damásio também fala da influência delas sobre o corpo, pois elas fazem aparecer respostas motoras no corpo provocadas por alguma situação ou evento; por exemplo, aumento da frequência respiratória, aceleração ou desaceleração do batimento cardíaco, tensão ou relaxamento muscular, entre outras respostas. Existe um conjunto de respostas para cada tipo de emoção.

2.0 A DIFERENÇA ENTRE AFETO E IDEIA

Para entendermos melhor o conceito de afeto, é preciso entender o conceito de ideia presente no

10 DAMÁSIO, Antônio. O homem está evoluindo para conciliar a emoção e a razão. **Veja**, jun. 2013. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/noticia/ciencia/os-sentimentos-sao-fundamentais-para-a-sociedade-diz-antonio-damasio>>. Acesso em 25 jun. 1998.

pensamento spinozano. Spinoza entende por ideia aquilo que a História da Filosofia sempre a tomou, um modo de pensamento representativo de uma Coisa, isso também é chamado de “realidade objetiva” da ideia. “Por exemplo, a ideia do triângulo é o modo de pensamento que representa o triângulo¹¹.” Logo, “a ideia é um modo de pensar definido por seu caráter representativo¹²”. Aqui está uma diferença entre a ideia e o afeto, pois este é todo modo do pensamento que não representa nada, enquanto aquele, como vimos, é todo modo do pensamento que representa qualquer Coisa.

O que significa dizer que o afeto é todo modo que não representa nada? Uma esperança, uma angústia ou um amor, não conseguimos representar esses sentimentos, logo são afetos. Apesar de podermos ter uma ideia da pessoa amada ou uma ideia do acontecimento que esperamos ou uma ideia do fato que está nos angustiando, mas não podemos representar o amor, a esperança e a angústia como elas realmente são.

No pensamento spinozista, a um primado lógico e cronológico da ideia sobre o afeto, pois é necessário ter uma ideia mesmo que seja confusa, por mais indeterminada que seja – do objeto amado, do acontecimento esperado ou do fato que nos provoca angústia –, pois não é possível sentir afeto por nada. Como podemos perceber, o afeto pressupõe a ideia. Mas, estes não podem ser entendidos como uma mesma espécie de modo do pensamento, pois isso seria um reducionismo, já que eles se diferem enquanto natureza. Visto que existe uma diferença em

11 DELEUZE, Gilles, op. cit., 2009, p. 26.

12 Ibid, 2009, p. 27.

representar o objeto do meu querer e o querer em si, que não é ideia, mas afeto. Aqui, está a principal diferença entre afeto e afecção, pois esta é ideia, enquanto, aquele não é.

Para entendemos o conceito de afetos em Spinoza temos que entender a relação existente entre ideia-afeto. Já foi falado que a ideia possui uma “realidade objetiva”, mas ela também possui uma “realidade formal”, que é a perfeição que a ideia tem enquanto tal. Isso ocorre quando esta é tomada como objeto. Por exemplo, quando Heráclito escreveu que “ (Sobre a grandeza do sol) sua largura é a de um pé humano¹³”, ele estava expressando que o sol parece ser do tamanho do nosso pé visto de longe, pois se deitarmos e levantamos o pé podemos constatar que o sol tem a mesma largura desse. Assim, a ideia que temos de sol pode não corresponder com a “realidade”.

Desse modo, a ideia possui grau de realidade ou de perfeição em relação ao objeto que é representado. Logo, o exemplo que foi dado acima sobre a representação do sol, essa representação possui pouco grau de perfeição, já que não corresponde muito com a realidade do objeto que representa. Logo, a ideia também é um objeto em si mesmo, pois exprime a realidade e ao mesmo tempo nossa própria limitação em compreender a realidade.

Outro exemplo do grau de perfeição da ideia é quando encontro Juliana por quem estou apaixonado, assim desse encontro será gerado uma ideia agradável em mim, pois ela me provoca alegria, logo minha

13 HERÁCLITO, de Éfeso. Os pré-socráticos: vida e obra. In: **Sobre a Natureza** (fragmentos), tradução de José Cavalcante de Souza, São Paulo: Nova Cultura, 1996. (Coleção os Pensadores), p. 96.

potência de agir e de pensar ou minha força de existir será aumentada, mas se encontro Paulo a quem detesto, pois ele me provoca tristeza, minha potência de agir e de pensar será diminuída.

Portanto, a ideia de Juliana tem um grau de perfeição maior em relação a mim, já que me causa alegria, do que a de Paulo, que me causa tristeza. Assim, se durante a manhã vejo Juliana minha potência aumenta, mas se vejo Paulo a tarde minha potência diminui, porém se volto a ver essa a noite minha potência aumenta novamente, logo, essa variação da força de existir é contínua durante toda a vida. Aqui está outra definição de afeto spinozano para Deleuze: “o *affectus* em Spinoza é a variação (ele fala por minha boca; não o disse porque morreu demasiado jovem [...]), é a variação contínua da força de existir, enquanto esta variação é determinada pelas ideias que se tem¹⁴.”

3.0 Os AFETOS “CONDUZEM” A VIDA HUMANA

Para “comprovar” seu argumento que só os afetos (mais fortes) “conduzem” o homem, Spinoza escreve na terceira parte da “Ética”, que os sonâmbulos durante o sono fazem coisas que não ousariam fazer se estivessem em vigília, e que essas experiências espantam a razão deles. Outra “anomalia” no sono, que espanta a razão dos cientistas atualmente são os casos de terrores noturnos:

Quando uma pessoa em meio a um terror noturno começa a se sentir ameaçada ou sexualmente excitada — duas das experiências de terror noturno mais comuns —, ela reage de acordo com os hábitos associados a esses estímulos. Já

14 DELEUZE, Gilles, op. cit., 2009, p. 33.

houve pessoas durante terrores noturnos que pularam de telhados altos porque acreditavam estar fugindo de agressores. Já houve as que mataram seus próprios bebês porque acreditavam estar lutando com animais selvagens. Já houve as que estupraram seus cônjuges, mesmo enquanto a vítima implorava que elas parassem, pois, uma vez que a pessoa dormindo ficou excitada, ela seguiu o hábito arraigado de satisfazer o impulso. O sonambulismo parece permitir alguma escolha, alguma participação de nosso cérebro mais elevado que nos manda ficar longe da beira do telhado. Alguém em meio a um terror noturno, no entanto, simplesmente segue o *loop* do hábito até onde quer que ele leve¹⁵.

Em Spinoza, os afetos não são necessariamente paixões, assim não exercem uma influência perturbadora ao intelecto, como é na concepção cartesiana;

Para *Spinoza*, inteligência e sensibilidade não são faculdades distintas, sendo o esforço no sentido da sua harmonização justamente o caminho para a liberação, que é descrito pelo filósofo na quinta parte da “Ética” (Macherey, 1998). Agimos quando somos causa interna dos efeitos que produzimos dentro e fora de nós, da mesma forma que padecemos quando a causa dos efeitos que produzimos nos é exterior. A diferença ética traçada por *Spinoza* é entre atividade e passividade, e não entre razão e paixão, pois a razão não (con)vence os afetos em hipótese alguma, por mais que se trate de uma ideia verdadeira¹⁶.

15 DUHIGG, Charles. **O Poder do Hábito**: Porque fazemos o que fazemos na vida e nos negócios. Tradução Rafael Mantovani. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, p. 172.

16 MARQUES, Ribeiro Mariana. **Afeto e sensorialidade no pensamento de B. Espinosa, S. Freud e D.W. Winnicott**. Rio de Janeiro. PUC-Rio, 2012, 135f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Faculdade de Psicologia. Pontifícia Universidade Católica

Assim, quando o afeto é ativo mais potência teremos para agir e para pensar, por exemplo, a alegria é a passagem de um estado menos potente para um mais potente, já quando o afeto é passivo menos potência teremos para agir e para pensar, por exemplo, a tristeza é a passagem de um estado mais potente para um menos potente.

Para o filósofo tratado, alegria e tristeza são as paixões fundamentais. Ele não toma essas paixões no sentido vago, tanto que Deleuze fala: “Vocês compreendem bem que ele não toma a tristeza num sentido vago, ele toma a tristeza no sentido rigoroso que ele soube lhe dar: a tristeza é o afeto enquanto envolve a diminuição da potência de agir¹⁷.” Podemos constatar esse sentido rigoroso no Tratado Político de Spinoza, onde este escreve que para o déspota e para o sacerdote é necessário a tristeza dos seus indivíduos. Assim, as paixões tristes são necessárias ao exercício do poder.

CONCLUSÃO

Desse modo, os afetos influenciam diretamente na vida humana, já que nunca podem ser suprimidos; nem mesmo por uma ideia, mesmo que seja verdadeira; pois um afeto só pode ser refreado por um afeto contrário e mais forte. Portanto, os afetos modificam o nosso pensar e o nosso agir – aumentando ou diminuindo a nossa força de existir – já que o pensar e o agir nunca se separam da experiência afetiva, mas são modificados por esta. Vale a pena ressaltar, que no pensamento spinozista, nem o corpo exerce domínio sobre a *alma* e nem a *alma* sobre o

do Rio de Janeiro, 2012, pag. 14.

17 DELEUZE, Gilles, op. cit., 2009, p. 34

corpo, em Spinoza, tanto um como o outro são imanentes e constituem os “lados da mesma moeda”.

Esse conceito spinozano por ser atual deve ser estudo melhor pela filosofia contemporânea, pois ele está ganhando cada vez mais espaço nos estudos da neurociência, tendo como principal representante da pesquisa sobre os afetos o neurocientista português Damásio, este afirma que o trabalho do homem contemporâneo é conciliar as emoções com a razão, pois ao longo dos milênios estas foram vistas como “rivais”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): a Filosofia do Espírito**. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ESPINOZA, Bento de. **Ética**. Tradução, introdução e nota: Joaquim de Carvalho. Lisboa: Relógio D'água, 1992.

DUHIGG, Charles. **O Poder do Hábito: Porque fazemos o que fazemos na vida e nos negócios**. Tradução Rafael Mantovani. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

DELEUZE, Gilles. **Cursos de Gilles Deleuze Sobre Spinoza**. 2. ed. Vincennes, 1978-1981. Tradução, seleção e introdução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Hélio Rebello Cardoso Jr. et al. Fortaleza: EdUECE, 2009.

MARQUES, Ribeiro Mariana. **Afeto e sensorialidade no pensamento de B. Espinosa, S. Freud e D.W.**

Winnicott. Rio de Janeiro. PUC-Rio, 2012, 135f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Faculdade de Psicologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2012.

DESCARTES, René. Descartes – Vida e Obra. In: **As Paixões da Alma**. Tradução de Enrico Corvisieri, São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção os Pensadores).

COLERUS, Jean. **Vida de Spinoza**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>>. Acesso em: 08 jan. 2016.

GUIMARAENS, Francisco de. **Cartografia da Imanência: Spinoza e as fundações ontológicas e éticas da política e do direito**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2007, 387 f. Tese (Doutor em Direito). Faculdade de Direito. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2007.

PLATÃO. Platão – Diálogos. In: **Fédon**. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, São Paulo: Nova Cultural, 1972. (Coleção os Pensadores).

HERÁCLITO, de Éfeso. “Os pré-socráticos: vida e obra”. In: **Sobre a Natureza**. (Fragmentos). Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultura, 1996. (Coleção os Pensadores).

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado Político**. Revisão Homero Santiago. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BECHARA, Evanildo. **Moderna Gramática Portuguesa**. Revista, ampliada e atualizada conforme o novo acordo

ortográfico. 37. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira e Lucerna, 2009.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. **O nome de Spinoza**. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/o-nome-spinoza.html>>. Acesso em: 01 jan. 2016.

DAMÁSIO, Antônio. *O homem está evoluindo para conciliar a emoção e a razão*. **Veja**, jun. 2013. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/noticia/ciencia/os-sentimentos-sao-fundamentais-para-a-sociedade-diz-antonio-damasio>>. Acesso em 25 jun. 1998.



DE VIR AFFECTIO: A AFECÇÃO HUMANA SEGUNDO A ÉTICA DE BARUCH SPINOZA

GLAUBER HOLANDA CAVALCANTE*

ESTOU SURPREENDIDO, ENCANTADO... QUASE NÃO CONHECIA SPINOZA; SE ACABO DE SENTIR NECESSIDADE DELE, É (FRUTO DE) UM ATO INSTINTIVO.

Nietzsche, **Carta a Overbeck**

INTRODUÇÃO

Os estudos desenvolvidos por Baruch Spinoza são verdadeiramente filosóficos, por isso a perseguição teológica-estadista. Assim como a repulsa de um carrapato (parasita) sobre aquele que vai morrer, pode ainda ser capaz de jejuar por longo tempo. Esse duplo comportamento, antagônicos em si, trazem a tona os estudos *etológicos* (que definem os corpos, os animais ou os homens, a partir dos respectivos afetos de que os são capazes). Dada à impossibilidade de o homem (ou alguém) ou outro animal, de alcançar, de forma antecipada, os possíveis afetos que virão. Diante de uma longa *história da experiência*, a prudência filosófica nos leva

* Mestrando em Ética e Filosofia Política pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ-UFC. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES. Graduado em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE.

a um determinado conhecimento particular, oriundo da sabedoria de Spinoza, por se tratar tanto do sentido de um plano de imanência, como também no plano da consistência científica.

O conhecimento de Spinoza não cabe somente aos *operários da filosofia*, mas também aos cineastas, atores, poetas, músicos, literatos, pintores e leitores, pois se tratará de uma questão prática. Por exemplo, Goethe e Hegel, sob certos aspectos puderam passar por ensinamentos dele, mas não o são verdadeiramente, por se tratar de uma consideração na qual ambos nunca deixaram de vincular o *plano* à organização de Forma e à formação do sujeito¹. Nesse Ponto, Spinoza estaria melhor representado por pensadores como Nietzsche (1844-1900)², Hölderline (1770-1843)³ e até mesmo Kleist (1777-1811)⁴, por se tratar de filósofos que trabalham com termos de *velocidade, lentidão, potência, elementos não formados e os afetos não subjetivados*.

Contudo, no que tange a *Ética*, Spinoza concebe certas composições na ordem das velocidades e lentidões, mais precisamente, dos poderes que a matéria tem de afetar e ser afetada, tanto no plano restrito imanente, no qual o homem não sabe até onde podem chegar suas ações, como também no plano bipolar entre bem e mal. O que pode fazer um corpo (ou alma) diante de uma combinação de encontros simultâneos entre diferentes?

1 Ver Deleuze, Conclusão Manuscrita em *Espinosa: filosofia prática*.

2 Friedrich Wilhelm Nietzsche, filósofo e filólogo do século XIX.

3 Johann Christian Friedrich Hölderlin, poeta lírico de relevância na Alemanha.

4 Bernd Heinrich Wilhelm von Kleist, poeta e dramaturgo alemão.

Esse questionamento nos remete a característica fundamental dos estudos *etológicos*, que é o fato de tratar especificamente de cada coisa (particular), porém, sem esquecer suas relações e poderes, nem tampouco que possuem termos emprestados de outras ciências como *amplitude*⁵, *variações*⁶ ou até mesmo *transformações próprias*⁷. Para tanto, o rigor epistêmico, atrelados a uma filosofia prática, levam os estudiosos desta rica ciência, *selecionar na Natureza (ou no mundo) algo correspondente à coisa, ou seja, o que afeta ou é afetado, o que move a coisa ou é movido por ela*⁸.

1.0 AFFECTIO ET AFFECTUS⁹

Iniciaremos nossa pesquisa com uma questão filológica pertinente acerca do conceito “afecção” no texto *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*¹⁰. No texto original, publicado em latim, deparamo-nos com dois termos distintos: *affectio* e *affectus*. Na tradução dos alunos do estudioso português Joaquim de Carvalho, publicada na coleção *Os Pensadores* (1983), equivocadamente, os dois conceitos foram traduzidos como um só: *afecção*. Para o filósofo francês, Gilles Deleuze¹¹ (1925-1995), este tipo de

5 Termo da ciência Geográfica.

6 Termo da ciência Física.

7 Termo da ciência Metafísica.

8 DELEUZE, 2003.p. 130.

9 “Afecção e afeto”.

10 *Ética Demonstrada Segundo a Ordem dos Geômetras*.

11 Gilles Deleuze, filósofo francês, desenvolveu pesquisas interpretando filósofos modernos, entre eles Spinoza, Kant e Nietzsche, como também abordou temas filosóficos diversos com foco na produção de conceitos. A filosofia de Deleuze busca uma contribuir no âmbito da imanência, ou seja, uma filosofia da vida e da pura afirmação como saída das fronteiras do sujeito. Possui também contribuições no que tange o

tradução é uma catástrofe, no que tange a filologia, como também trazendo danos para a filosofia e o pensamento de Spinoza. Nefasto erro que prejudica também para a comunidade acadêmica e novos filósofos que possam vir a fundamentar suas pesquisas neste falso paradigma.

Segundo Deleuze, o idioma francês fornece-nos facilmente dois termos que correspondem rigorosamente a *affectio* e a *affectus*, que são *affection* (afecção) para *affectio* e *affect* (afeto) para *affectus*. Por um lado, quando empregarmos o *afeto* estaremos remetendo ao conceito de *affectio*, e por outro, de *affectibus*. Seguindo a interpretação de Deleuze sobre esta problemática de filosofia prática, perceberemos que Spinoza distingue, na *Ética*, três espécies de ideias formuladas. Primeiramente as ideias-afecções (*affectio*), em segundo vêm as ideias que Spinoza denomina *noções*, e por fim, as ideias de essência; Contudo, esta pesquisa se limita ao *affectio*, ou seja, as ideias-afecções e sua relação com os *affectibus* (afetos). Seguiremos o fio condutor de esclarecimento acerca do *affectum viribus: as afecções humanas segundo a Ética de Spinoza*. Para tanto, por um lado temos *affectio*, por outro, temos *affectum*. Afinal, no que tange à *Ética*, o que é uma afecção (*affectio*), segundo Spinoza?

2.0 GENUS PRIMUM: COGNITIONIS¹²

Seguindo o fio condutor da pesquisa, o questionamento do tópico anterior remete-nos a *Pars Tertia – De Origine et Natura Affectuum*¹³, contida nos estudos de Filosofia

diálogo com o cinema como forma de exposição do pensamento, a partir de conceitos de imagem-movimento e imagem-tempo.

12 “Primeiro gênero: conhecimento”.

13 Terceira Parte – A Origem e a Natureza dos Afetos.

Prática, na qual Spinoza define o princípio e a essência do afeto (poder). Segundo o autor, [...] *per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, iuvatur vel coercetur, et simul harum affectionum ideas* (Liv. III; Def. 3)¹⁴.

Em determinado primeiro momento, a afecção, não demonstra uma ligação com uma ideia, nem tampouco pode ser confundida com um afeto, dado que, no tópico anterior, determinamos o afeto (*affectus*) como a variação da potência de agir, restando ao homem o fato de inclusive ser causa adequada de uma dessas afecções e por afeto se entende ação, podendo inclusive ser denominada *passionem*¹⁵ (paixão). Para tanto, como Spinoza trata a afecção, segundo a *Ética*?

Na *Ética*, [...] *res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur*¹⁶. Para Spinoza é evidente que as particularidades das coisas são afecções atribuídas por Deus. Mesmo que não fosse assim, Spinoza desconhecia a razão pela qual a matéria seria indigna da natureza divina, dado que nada pode haver fora de Deus que não possa ser afetada, ou seja:

Omnia, inquam, in Deo sunt et omnia, quae fiunt, per solas leges infinitae Dei naturae fiunt et ex necessitate eius essentiae (ut mox ostendam) sequuntur. Quare

14 “Por afeto entendo as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as ideias dessas afecções”.

15 “Paixão”.

16 “As coisas particulares não são mais que afecções dos atributos de Deus, ou, por outras palavras, modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada [...]”.

nulla ratione dici potest, Deum ab alio pati, aut substantiam extensam divina natura indignam esse; tametsi divisibilis supponatur, dummodo aeterna et infinita concedatur. Sed de his impraesentiarum satis¹⁷.

Segundo Spinoza, afetar e ser afetado são características comuns a tudo que existe, para tanto, resta assim a definição de afecções da substância, o que ele denomina *modum* (modo), ou seja, o que existe em outra coisa pela qual também é concebido¹⁸. Pela óptica de Deleuze, *os modos são as afecções da substância de seus atributos. Estas afecções são necessariamente ativas, já que se explicam pela natureza de Deus como causa adequada, e porque Deus não pode padecer*¹⁹.

Ora, se em uma primeira determinação, a afecção é o estado de um corpo considerado, enquanto capaz de sofrer a ação de outro corpo. Nesse ponto, recorreremos ainda ao exemplo de Deleuze e o sol, no qual ele pode sentir um raio de sol sobre si, como também um raio de sol pousar sobre outra pessoa: ambas serão uma afecção do corpo. Mas, o que é uma afecção do corpo? Nesse caso, não seria o sol, mas a ação do sol ou o efeito do sol sobre o corpo, ou seja, um efeito, ou a ação que um corpo produz sobre outro²⁰. A afecção (*affectio*) é uma mistura de dois

17 “Tudo, digo, existe em Deus, e tudo o que acontece somente acontece pelas leis da infinita natureza de Deus e resulta (como já irei mostrar) da necessidade da sua essência. Pelo que não se pode dizer de maneira alguma que Deus é afetado por outra coisa ou que a substância extensa é indigna da natureza divina, ainda que se suponha divisível, contanto que se conceda que ela é eterna e infinita”.

18 Ver Livro I, Definição V.

19 DELEUZE, 2003, p. 55.

20 Deleuze chama atenção para o fato de que Spinoza, por razões decorrentes de sua física, não acredita em uma ação à distância: a ação implica sempre um contato, ou seja, uma mistura de corpos.

corpos, um corpo que se diz agir sobre outro, e um corpo que recolhe o traço do primeiro, logo, toda mistura de corpos é denominada de afecção.

Ao mantermos o rigor da terminologia de Spinoza, optamos por entender *affectio* como algo no âmbito de que mais para a natureza do corpo afetado do que a natureza do corpo afetante, pois envolve a natureza do corpo afetante. Podemos dizer que, para Spinoza, o primeiro tipo de ideia é todo modo de pensamento que representa uma afecção do corpo; ou seja, a mistura de um corpo com outro, ou então o traço de um corpo sobre outro corpo expressa o que Spinoza define como ideia de afecção (em latim).

Com isso, poderemos defender que o primeiro tipo de ideias é a ideia-afecção. E esse primeiro tipo de ideias corresponde ao que Spinoza chama de *primum cognitionis genus*²¹. O que leva Spinoza a classificá-lo assim? Pelo fato de tratar as ideias de afecção limitada a conhecer as coisas a partir de seus efeitos. Como no caso do homem que sente a afecção do sol sobre si, o traço do sol sobre si. Contudo, é o efeito do sol sobre o corpo do homem. Porém quais as causas? Spinoza sugere saber, por um lado, o que é o corpo do homem, por outro, o que é o corpo do sol e a relação entre os dois corpos, a ponto de produzir sobre o outro um determinado efeito ao invés de produzir outra coisa.

3.0 GENUS SECUNDUM: AFFECTIBUS²²

O fio condutor, desta pesquisa, leva-nos à um segundo grau das afecções, contidos na *Ética* de Spinoza. Se por um lado, o autor designa o que acontece ao modo,

21 Trad. Br. Primeiro gênero de conhecimento.

22 “Segundo gênero: afecções”.

por outro, as modificações do modo, quer sejam sofridas ou causadas, em sentido de que os efeitos dos outros modos ajam sobre este primeiro. E de fato, Spinoza aborda estas *affectibus* (afecções) como imagens ou marcas corporais²³; e suas *ideias* englobam ao mesmo tempo a natureza do corpo afetado e do corpo exterior afetante²⁴. Citemos a proposição XVII do Livro II:

Si humanum corpus affectum est modo, qui naturam corporis alicuius externi involvit, mens humana idem corpus externum ut actu existens, vel ut sibi praesens contemplabitur, donec corpus afficiatur affectu, qui eiusdem corporis existentiam vel praesentiam secludat (Livro II, Proposição XVII)²⁵.

Para tanto, esse poder possui intensidade tão grande que até mesmo quando uma parte plasmática da matéria (corpo humano) é determinada por outro corpo exterior, a ponto de chegarem a se chocar com matéria *não-sólida*, vem a ter sua superfície transformada, superfície esta que é impressa como *veluti quaedam corporis externi impellentis vestigia eidem imprimi* (II, post V)²⁶.

Para Spinoza, o segundo grau torna-se evidente, pois o autor demonstra, com efeito, o intervalo de tempo no qual o corpo humano é afetado desta forma. A alma humana²⁷,

23 Ver Livro II, Postulado V.

24 Ver livro III, postulado II.

25 “Se o corpo humano é afetado de um modo que envolve a natureza de um corpo exterior, a alma humana vai considerar este corpo exterior como existente em ato ou até mesmo sendo presente a ele, até que o corpo seja afetado por uma afecção que exclua a existência ou a presença desse corpo”.

26 “[...] certos vestígios do corpo exterior que a impele”.

27 Ver proposição XII da Parte II.

por sua vez, considerará essa afecção como restrita ao corpo, ou seja, terá a ideia de um modo existente em ato. Para tanto, este modo existente envolve a natureza do corpo exterior, em sentido de que terá uma ideia na qual não exclui a existência ou a presença da natureza do corpo exterior, mas que, ao contrário, vem a afirmá-la. Por fim, a alma considerará o corpo exterior como existindo em ato, ou como presente, limitada até o momento em que seja afetada, assim sucessivamente em outras. Citemos Spinoza: [...] *corpus humanum multas pati potest mutationes, et nihilominus retinere obiectorum impressiones seu vestigia, [...] et consequenter easdem rerum imagines* (III, post. II)²⁸.

4.0 GENUS TERTIUM: AFFECTIBUS IMAGINES²⁹

O fio condutor leva-nos ao terceiro gênero contido a *Ética* de Spinoza. Segundo as palavras do autor, essas *affectibus imagines*³⁰ (ou ideias) formam certo estado (constitutivo), tanto do corpo como do espírito afetados, que implicam perfeição em maior ou menor escala que a contida no estado precedente³¹. De uma imagem (ou ideia) a outra, ou de um estado a outro, há certas transições, portanto, certas passagens vivenciadas com durações mediante as quais passamos para uma perfeição maior ou menor. Ainda mais, quando se trata desses estados particulares, essas afecções, imagens ou ideias, são elas

28 “[...] O corpo humano pode sofrer numerosas transformações e conservar, todavia, as impressões ou vestígios dos objetos, [...] e, conseqüentemente, as imagens das coisas”.

29 “Terceiro gênero: afecções-imagens”.

30 “Afecções-imagens”.

31 Ver Deleuze 3º significado de Afecção.

inseparáveis do intervalo de tempo que as conectam ao estado precedente e as sucedem ao próximo estado induzido. Spinoza denomina esses intervalos de tempo (ou variações contínuas de perfeição) também são chamadas *affectus*³².

Como já vimos nos tópicos anteriores, em via de regra geral, a *affectio*³³ referia de forma direta, de forma que *affectus*³⁴ se referia a alma humana. Contudo, a verdadeira evidência que diferencia os dois ainda não é esta, pois ela existe entre a afecção do corpo. Essa ideia que acaba por envolver a natureza do corpo exterior, ao mesmo tempo em que o afeto implica tanto para o corpo como para o espírito, quer seja no aumento ou na diminuição da potência de agir.

Compreendemos que, na *Ética*, a *affectio* remete a um estado do corpo afetado, o que implica a presença do corpo afetante, que por sua vez o *affectus* remete à transição entre estados, levando em conta a diversificação correlativa dos corpos afetantes. Existe, pois, uma diferença da natureza entre as afecções-imagens ou ideias, e os afetos-sentimentos? Podem, então, os afetos-sentimentos ser apresentados como um tipo particular de ideias ou afecções? Vejamos as palavras de Spinoza:

Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicumque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur nisi in eodem individuo detur idea rei amatae, desideratae, etc. At idea dari potest, quamvis nullus alius detur cogitandi modus (Livro II, Ax. III)³⁵.

32 “Afetos” ou “Sentimentos”.

33 “Afecção”.

34 “Afeto”.

35 “Os modos de pensar, como [no caso] do amor, do desejo ou qualquer outro sentimento da alma, qualquer que seja o nome pelo

Ora, se uma ideia pode existir sem que exista qualquer outro modo de pensar, o terceiro gênero nos remete a dimensão onde o afeto acaba por supor uma imagem (ou ideia), e dela deriva como que de sua própria causa. Nesse caso, nota-se que *o afeto não se reduz a ela, pois possui outra natureza, sendo puramente transitivo, e não indicativo ou representativo sendo experimentado na duração vivida que abarca a diferença entre dois estados*³⁶.

Esta é a resposta pela qual Spinoza demonstra que o afeto não é uma *comparação de ideias*, e recusa assim toda interpretação intelectualista ligada a isto. Quando ele aborda a questão que trata de uma força de existir, em maior ou menor grau que o momento precedente, ele quer dizer que não entende que o espírito se compare ao estado atual do corpo em relação com o antecedente, mas que a ideia que constitui a forma do afeto afirma do corpo algo que envolve efetivamente mais ou menos realidade que antes³⁷.

5.0 AFFECTIBUS SERVITUTEM: LAETITIA ET TRISTIA³⁸

Seguindo o fio condutor, na *Ética*, um modo existente define-se por certo poder de ser afetado. Para Spinoza, quando o modo encontra outro, pode ocorrer que esse outro modo seja *bom* para ele, isto é, se funda a ele, ou ao contrário, seja *mau* para ele e também se funda a ele. No primeiro caso, o modo existente passa a

qual é designado, não podem existir num indivíduo senão enquanto se verifica nesse mesmo indivíduo, uma ideia da coisa amada, desejada, etc. Mas uma ideia pode existir sem que exista qualquer outro modo de pensar”.

36 DELEUZE, 2003.p. 56.

37 Ver Livro III, Def. Geral.

38 “Servidão dos afetos: alegria e tristeza”.

uma perfeição maior, no segundo caso, menor. Podemos afirmar que, de acordo com o caso, no qual a sua potência de agir ou sua força de existir aumente ou diminua, vistos que a potência de outro modo se lhe aderir, ou ao contrário, se lhe subtrair, tornando-a imóvel (ou fixa).

Aqui, Spinoza propõe que [...] *cupiditas, quae ex laetitia oritur, ceteris paribus fortior est cupiditate, quae ex tristitia oritur*³⁹, o que nos faz entender o desejo como a própria essência deste jogo que nos move, ou seja, um esforço pelo qual o homem se dispõe por perseverar no seu ser. Por isso, o desejo que nasce da alegria, é aumentado ou favorecido pelo próprio afeto da alegria. O mesmo acontece com o desejo que nasce da tristeza é diminuída ou refreada pelo próprio afeto da tristeza, o por consequência, a força do desejo que nasce da alegria deve ser definido pela potência humana e simultaneamente pela potência da causa externa. Porém, a que nasce da tristeza deve ser definida só pela potência humana, o que nos leva a postular que o primeiro é mais forte que o segundo.

Spinoza compreende potência e virtude pela mesma coisa, isto é, a essência está na própria natureza humana. Ora, se por um lado, a passagem à perfeição maior, no sentido de um aumento da potência de agir, o autor denomina este *afectu*⁴⁰ como um sentimento de *laetitia*⁴¹ alegria; por outro, a passagem a uma perfeição menor ou diminuição da potência de agir, *tristitia*⁴². Nesse

39 “A vontade [o desejo] que nasce da alegria [felicidade] em igualdade de circunstâncias, é mais forte que o desejo que nasce da tristeza”.

40 “Afeto”.

41 “Alegria”.

42 “Tristeza, malogro, outros”.

sentido, a potência de agir varia em função das causas exteriores, para um mesmo poder de ser afetado⁴³. Sobre isso, vejamos como Deleuze trata disso:

[...] na medida em que nossos afetos [sentimentos] provêm de um encontro exterior com outros modos existentes, eles explicam-se pela natureza do corpo afetante e pela ideia necessariamente inadequada desse corpo, imagem confusa envolvida no nosso estado tais afetos são paixões, visto que não somos a sua causa adequada⁴⁴.

Para Spinoza, até mesmo os afetos oriundos da alegria, que se definem pelo aumento da potência de agir, são paixões. Segundo o autor, *ad omnes actiones, ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possumus absque eo a ratione determinari*⁴⁵. Sendo a alegria uma paixão, em sentido de potência no agir, o homem não alcançou a grandeza, a ponto de conceber-se adequadamente, tanto no que diz respeito a si mesmo, como também de suas próprias ações⁴⁶. Mesmo que nossa potência de agir venha a crescer materialmente, nem por isso deixamos de ser passivos, separados dessa potência, na medida em que não a dominamos formalmente, isto é, a servidão.

Portanto, segundo a *Ética*, agir de acordo com a Razão é realizar o que resulta da necessidade da natureza, considerada só em si mesma. Ora, no caso da tristeza, na medida em que é má, produz a diminuição desta capacidade

43 Ver Livro III, Proposição LVI.

44 DELEUZE, 2003. p. 57.

45 “Todas as ações às quais somos determinados por um afeto, que é uma paixão, podemos ser determinados pela Razão, independentemente desse afeto”.

46 Ver Livro IV, proposição LIX.

humana de agir, ou seja, entendemos este afeto, no qual não podemos ser determinados a nenhuma ação de difícil *controle* se o homem fosse conduzido pela Razão. Contudo, para Spinoza, a alegria pode ser má, na medida em que impede a aptidão do homem para agir; por conseguinte, o homem não pode ser determinado a alguma ação que não pode dominar caso fosse conduzido pela Razão.

Na medida em que a *laetitia*⁴⁷ é boa, ela está de acordo com a Razão. Portanto, Spinoza defende a ideia de que o homem para agir bem, deve consistir na capacidade de agir do homem onde o poder é aumentado ou favorecido. Sobre este tema da alegria, vejamos como Deleuze interpreta sobre a *Ética*:

[...] e ela [a alegria] não é a paixão senão na medida em que ela não aumenta a capacidade de agir do homem até o ponto de se conceber a si mesmo adequadamente e às suas ações. Por isso, se um homem afetado pela alegria fosse levado a tão grande perfeição que se concebesse adequadamente a si mesmo e às suas ações, seria apto para essas mesmas ações às quais ele já é determinado pelos afetos, que são paixões, mais ainda, seria mais apto⁴⁸.

Outra característica dos afetos é que todos eles tem relação com as paixões, quer seja com a alegria, tristeza ou desejo. Para Spinoza, o desejo não é próprio esforço para a ação; logo, a servidão se mostra quando todas as ações para as quais os homens são determinados por afetos. Porém, poderia o homem ser conduzidos somente pela Razão, independentemente das paixões?

47 “Alegria”.

48 DELEUZE, 2003.p. 57.

No que tange uma ação qualquer, que se diz má, na medida em que origina-se do fato de que os homens são afetados pelo ódio, ou por outro afeto mal. Para Spinoza, nenhuma ação, considerada só em si mesma, é boa ou má, mas uma só e a mesma ação é por vezes boa, outras má. Com isso, pode o homem ser levado pela Razão a esta mesma ação que é presentemente má, por outros termos, que nasce de algum afeto mal?

Do ponto de vista dos afetos, este questionamento leva-nos ao *por que* da distinção fundamental entre *dois tipos de paixão*, e *as ações*. Ora, segundo a *Ética*, sempre decorrem afetos de uma ideia como a de *affectio*. Por isso, se a ideia não for obscura, mas for adequada, e ela porventura for a ideia de uma *affectio* interna [ou de uma auto-afeção] que marca a essência humana *individual*, das outras essências (particulares), e por fim, da essência de Deus (universal). Vejamos as palavras de Spinoza: [...] *mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur; nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur* (Livro III, Pr. I)⁴⁹.

Spinoza sugere, a partir de *ideas adaequatas*⁵⁰, que os afetos que venham da essência de Deus, possuem-na (a essência) nas próprias ações humanas, ou seja, diretamente conectada com o *tertium cognitionis genus*⁵¹. Segundo a *Ética*, os afetos ativos (sentimentos) podem

49 “A nossa mente age (é ativa) em determinadas situações, porém em outras, sofre (é passiva), isto é, enquanto tem ideias adequadas, é necessariamente ativa em certas coisas; porém, durante as ideias inadequadas, é necessariamente passiva”.

50 “Ideias adequadas”

51 “Terceiro gênero do conhecimento”.

ser *laetitia*⁵² alegrias num primeiro momento, dado que não são fundamentalmente definidos por um aumento da perfeição humana ou potência de agir, mas sim no sentido de plena posse formal dessas virtudes (potência ou perfeição).

Nemo potest cupere beatum esse, bene agere et bene vivere, qui simul non cupiat esse, agere et viverem hoc estm actu existere (Livro IV, Pr. XXI)⁵³. Por *beatitudo*⁵⁴, Spinoza entende como *alegrias ativas*, ou seja, elas aparentemente dominam e se desenvolvem em certa duração, tal quais as alegrias passivas. Por fim, na realidade, são eternas e não se explicam mais por questão de duração, isto é, elas exprimem-se de modo *ad eterno*⁵⁵, pois o mesmo acontece com *ideas adaequatas*⁵⁶ de onde são oriundas.

Tertium cognitionis genus pendet a mente, tamquam a formali causa, quatenus mens ipsa aeterna est. [...] quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur, et quidem concomitante idea Dei tamquam causa. [...] amor Dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur, est aeternus (Livro V, Pr. 31-33)⁵⁷.

52 “Alegria”.

53 “Ninguém pode desejar ser feliz, agir bem e viver bem que não deseje ao mesmo tempo ser, agir e viver, isto é, existir em ato”.

54 “Felicidade”.

55 “Pela eternidade”.

56 “Ideias adequadas”.

57 “O terceiro gênero de conhecimento depende da mente, como de sua causa formal, dado que a própria mente é eterna. [...] tudo o que compreendemos pelo terceiro gênero de conhecimento, regozijamos com ele e isto (vem) com uma alegria acompanhada da ideia de Deus como causa. [...] o amor intelectual de Deus, oriundo do terceiro gênero de conhecimento, é eterno”.

6.0 CONCLUSÃO

Tratamos nesta pesquisa um plano ético, no qual ao tratar da imanência, Spinoza extingue a necessidade de uma realidade suplementar. Dado que o autor sugere que o processo de composição deve ser captado por si mesmo, mediante aquilo que se dá. Contudo, abordamos um plano de composição, e não de organização ou desenvolvimento.

É possível que as cores que ilustram o primeiro plano, enquanto a música, o som e o silêncio pertençam a este no qual referimos na pesquisa. Para Spinoza, não existe mais *sujeito*, em sentido de que restam apenas estados afetivos individuais e de força anônima. Para tanto, o plano só retém movimentos e repousos, isto é, cargas afetivas. Portanto, esta pesquisa se limitou a definição de afecção (*affectio*) como uma relação e mistura de corpos, no qual fica indicada a *natureza do corpo modificado*, ou seja, a natureza do corpo *aficionado* ou afetado. Nesse sentido, a afecção está ligada muito mais a natureza do corpo afetado do que a natureza do corpo afetante, como fora demonstrado no exemplo do sol e a aparência de proximidade em relação ao olhar dos homens.

Isso é uma *affectio* ou, ao menos, é a percepção de uma *affectio*, pois segundo Spinoza, fica *provado* que a percepção humana do sol indica muito mais a constituição do próprio corpo humano, dada a situação pela qual o corpo encontra-se constituído, do que a maneira pela qual o sol está constituído. Assim, o homem percebe o sol em virtude do estado de suas próprias percepções sensíveis. Como nessas palavras de Spinoza: [...] *humanam impotentiam in moderandis et coercendis affectibus servitutum voco* (Livro IV, PREFATIO).

Assim, dada a impotência humana, por um lado na tristeza não estaremos bem, pois esses afetos tem necessidade de que seus servos sejam tristes. Quando se tem um afeto triste é sinal de que outro corpo age sobre o primeiro, ou seja, uma alma agindo sobre outra de forma dominante; nada na tristeza pode induzi-los a formar a noção comum, isto é, a ideia de algo em comum entre os dois corpos e as duas almas.

Por outro lado, o homem afetado de alegria tem sua potência de agir é aumentada, o que também não significa estar de posse dela. O fato de que o homem sendo afetado de alegria tem por significado a indicação de que o corpo ou a alma que venha afetá-lo, desse modo, afeta você sob uma relação que se combina com a primeira.

O método geométrico tem como fundamento a demonstração, porém, Spinoza trata de uma dimensão evidente no que tange a experiência de vida. Há um apelo evidente a maneira sensível, mas também sobre um modo de viver. Faz-se necessário ao homem ter um ódio às paixões tristes⁵⁸. Para o autor, tanto a ideia de recompensa envolve uma paixão triste, tanto quanto a ideia de orgulho e a culpabilidade.

Por fim, é como se os afetos de alegria funcionassem como propulsores fazendo o homem passar por alguma coisa pela qual jamais poderiam passar caso existissem apenas as tristezas. Uma alegria, mesmo que pequena, lança-nos num plano de ideias concretas que varreu os afetos tristes ou está prestes a combatê-los, tudo isso faz parte da variação contínua. Ao mesmo tempo, essa alegria nos move de alguma forma para fora da variação

58 Na *Ética*, Spinoza descreve uma lista diversa de paixões tristes.

contínua, ela nos faz adquirir a potencialidade de uma noção comum. Segundo Spinoza, o “eu entendi” que se diz é, por vezes, o momento em que o homem forma uma noção comum.

Contudo, Spinoza sugere que ser ético, racional, ou r sábio, é uma questão de devir, em sentido de que tudo muda singularmente o conteúdo do conceito de razão. No que tange esta pesquisa, é preciso buscar encontros que sejam convenientes aos homens, pois não há quem jamais poderá dizer que é bom para si algo que ultrapassa seu poder de ser afetado.

Podemos concluir que a beleza humana consiste em viver no limite do próprio poder humano de ser afetado, à ponto de que seja um limite alegre, dado que há o limite de tristeza. Porém, tudo o que excede esse poder de ser afetado é feio. O que justifica, as afecções que são boas para o homem, não necessariamente servirá às moscas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE SPINOZA

SPINOZA, B. von. *Opera Posthuma, Quorum series post Præfationem exhibetur*. [Amsterdam], [Rieuwertsz], 1677 (facsimile available, amongst others, from the Wolfenbütteler Digitale Bibliothek of the Herzog August Bibliothek, Germany and the Posner Memorial Collection of Carnegie Mellon University).

OBRAS SECUNDÁRIAS

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. Trad. Br. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

FRAGOSO, E. A. R. *A definição de Deus na Ética de Benedictus Spinoza*. **Kalagatos**, Fortaleza, v. 2, n. 4, verão 2005, p. 11-31.

_____. *Salvação, beatitude e liberdade em Spinoza segundo Ferdinand Alquié*. **Kalagatos** - Revista de Filosofia, Fortaleza, v. 8, n. 15, p. 83-99, inverno 2011.

SANTIAGO, Homero. *A negação da ordem moral do mundo*. In: MARTINS, André (ORG.). **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.



AS INFLUÊNCIAS DOS AFETOS NO CONFLITO TEOLÓGICO-POLÍTICO

VALTERLAN TOMAZ CORREIA*

INTRODUÇÃO

Pensar a questão dos afetos ou paixões¹ no que tange ao teológico-político nos remete aos teóricos políticos da

* Mestrando 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.

1 Spinoza define o conceito de afeto por “afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”. (EIIIIDEF3). Spinoza ainda esclarece em sua *Ética*: “A natureza ou essência dos afetos não pode ser explicada exclusivamente por meio de nossa essência ou natureza (pelas def. 1 e 2 da P. 3). Ela deve ser definida, em vez disso, pela potência, isto é (pela prop. 7 da P. 3), pela natureza das causas exteriores, considerada em comparação com a nossa. Disso resulta que há tantas espécies de afetos quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados (veja-se a prop. 56 da P. 3); e que os homens são afetados de diferentes maneiras por um único e mesmo objeto (veja-se a prop. 51 P. 3), e sob essas condições, discrepam em natureza; e, finalmente, que um único e mesmo homem (pela mesma prop. 51 da P. 3) é afetado de diferentes maneiras relativamente a um mesmo objeto e, sob tal condição ele é volúvel, etc. C.Q.D. (EIVP33D). Marilena Chaui dirá em seu livro *Espinosa uma filosofia da liberdade* que afecção pode ser entendida por: “Toda mudança, alteração, ou modificação de alguma coisa, seja produzida por ela mesma, seja causada por outra coisa. (CHAUI, 1995, p. 105).

modernidade, entretanto gostaríamos de nos atentar mais precisamente a segunda metade do século XVII em Amsterdã, onde o holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677) observa e aponta a incompatibilidade na relação entre religião e política. Certamente o filósofo visava à liberdade política e filosófica², pois estas não eram levadas em consideração no sistema teocrático de governo, onde a obediência às leis estava mais ligada à obediência religiosa do que propriamente pela razão. Nesse sentido, Spinoza tece uma crítica à superstição religiosa, política e até filosófica, pois para ele a superstição é a junção de medo e esperança³, pressupostos de uma vida de sujeição ou

2 Usamos aqui o termo liberdade política e filosófica para diferenciar de liberdade ontológica, que obviamente envolve outra linha de raciocínio que não nos permitirá trabalhar com profundidade e nem é o foco deste trabalho. No entanto, gostaríamos de lembrar que para Spinoza, o homem livre é aquele que compreende a natureza das emoções, isto é, a origem dos seus afetos ou paixões, é aquele que busca conhecer as causas, o maior número possíveis delas, é ainda, aquele que se empenha em conhecer Deus ou a Natureza em sua imanência e totalidade; como que num amor intelectual. E só a partir daí, poderá o homem, alcançar um nível mais elevado de liberdade, não que ele esteja isento das influências externas, e por assim dizer, das paixões. Porém, passou a compreendê-las pela razão ou pela intuição – segundo e terceiro gênero de conhecimento – as coisas que lhe acomete. Chamamos à atenção para as considerações de Fragoso em seu artigo intitulado *Considerações Sobre a Definição VII Da Parte I da Ética de Benedictus de Spinoza* “Ser livre para Spinoza significa ser determinado a agir somente por si mesmo ou ter determinação interna [...]”. (FRAGOSO, 2004, p. 111).

3 Segundo Marilena Chaui: “[...] Têm medo de que males lhes aconteçam e de que bens não lhes aconteçam, assim como têm esperança de que bens lhes aconteçam e de que males não lhes aconteçam. Como, além disso, desejam imoderadamente coisas que lhes parecem depender inteiramente da fortuna e desejam ter a posse exclusiva delas, afastando todos os outros e, enfim, como

servidão, consequência do acreditar piamente em ideias preconcebidas sem que haja a averiguação adequada dos fatos. Nasce a partir desse emaranhado um processo de desarticulação em prol de uma ideia clara e distinta dos fatos para que o homem não se deixe levar por meias palavras ou imagens distorcidas da realidade, fruto da paixão humana, ou ainda, para que deixe de ter apenas uma ideia inadequada, o que faria com que desconhecesse e ignorasse as verdadeiras causas das coisas, o que implicaria numa série de erros. Pois para o filósofo, saber a causa dos afetos é de extrema importância para entendermos as questões políticas e religiosas em suas implicações, como ele bem coloca: “[...] Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o acaso, [...] a tal ponto sujeitado que é, muito mais vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior [...]” (EIVPref). Trata-se, portanto, da natureza do homem, que é determinada por algo maior e mais potente. No prefácio da parte III da obra *Ética*, a saber, *A origem e a natureza dos afetos*, Spinoza traz uma crítica a respeito do modo como esta relação foi abordada até aquele momento:

Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora delas. Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza, como um império num império. Pois acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma

reconhecem que tais coisas são efêmeras, seu medo e sua esperança não acabam nunca [...]”. (CHAUI, 2003, pp. 10-11).

potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio.⁴

A abordagem de Spinoza é cabível, pois apesar dos sujeitos atuarem de maneira aparentemente dominadora, isto é, acreditando estar no controle de suas paixões ou ações, e por assim dizer de suas produções, na verdade não estão. Os homens não são dotados de total liberdade, eles têm necessidades determinadas pela sua natureza que não nasce de dentro para fora, mas de fora para dentro, ou seja, que independe deles, pois é o revolver imanente do próprio Deus ou Natureza que as causa em prol de sua única exclusiva manutenção, isto se dá pela própria atuação de Deus ou Natureza.⁵ Ademais, tal movimento, que é o mesmo que sua produção, não é perceptível senão pela razão num processo contemplativo e necessário que busca apreender a verdade, o que nos parece ser pela via da ordem⁶, como coloca

4 EIIIPref.

5 Para melhor compreensão da Natureza ou Deus, gostaríamos de fazer referência ao esclarecimento de Charles Ramond, segundo ele: “[...] para Espinosa, não existem várias realidades, existe apenas uma. Nosso universo, com suas estrelas, suas galáxias mais longínquas, é apenas um ‘modo’ (o ‘modo infinito mediado’) de um dos ‘atributos’ infinitos (o atributo ‘extensão’) da ‘substância’, que Espinosa chama, também, ‘causa de si’ <causa sui>, ‘Deus’ ou ‘Natureza’ (carta 64). A célebre expressão ‘Deus ou a Natureza’, Deus sive Natura (IVpref.: ‘esse ser eterno e infinito que chamamos Deus ou Natureza age e existe com a mesma necessidade’ – ver também IV 4 dem.), resume, assim, um mundo sem exterioridade, sem transcendência, um mundo que não tem Deuses porque ele é Deus – dupla determinação que permite compreender, em certa medida, o duplo movimento de entusiasmo e de escândalo historicamente suscitado pela filosofia de Espinosa. (CHARLES, 2010, pp. 33-34).

6 Segundo Charles Ramond: “A palavra ‘ordem’ aparece no subtítulo da *Ética* ‘demonstrada segundo a ordem geométrica’ <Ethica/**Ordine** Geometrico Demonstrata>. A exposição segundo a ordem geométrica da

o próprio Spinoza na *Ética*: “A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas.” (EIIP7). Charles Ramond dirá ainda, ao definir o termo ordem:

[...] o acesso a essa ordem real e racional se vê dificultado na própria medida em que superpomos a ela uma ordem imaginária e fictícia, fundamentada nos hábitos, nos preconceitos etc. e que nos leva a classificações ou a agrupamentos ilusórios.⁷

E assim, levando em conta esses aspectos enunciados, cientes de que é nesse processo de compreensão da ordem proveniente de Deus na sua própria lógica geométrica, no que se refere às leis da natureza, no seu movimento “transformador”,⁸ que a Substância se refaz porque é causa de si mesma, ou nas palavras do próprio Spinoza: “Uma substância é, por natureza, primeira, relativamente às suas afecções.”⁹ (EIP1). Podemos perceber que a determinação que provém de Deus ou a Natureza afeta o homem e lhe impele a agir, portanto, compreender a dinâmica entre Natureza e homem, causa e efeito é fundamental para entender as relações dos homens no Estado civil. Uma vez que a vida em sociedade é claramente influenciada pelas paixões que geram ações em cada sujeito e de maneiras diferentes, é importante entender o que impulsiona essas

racionalidade concorda em profundidade com a ordem da natureza, ela mesma racional, necessária, fundamentada em Deus (I 33). (Ibidem).
7 CHARLES, 2010, p. 60.

8 Buscamos aqui nos desvencilhar de toda e qualquer conotação religiosa, uma vez que essa traz pressupostos imaginários decorrentes das fortes paixões. O sentido de transformação é relativo à modificação da própria substância.

9 Recorrer à nota 2 para esclarecimento do termo afecção.

ações. Logo, são questões ontológicas e antropológicas que num emaranhado de emoções são facilmente confundidas com outras questões e nesse contexto são usadas como ferramenta de manipulação a serviço dos interesses daqueles que detêm o poder, seja religioso ou político, o que acaba por entrelaçar ideologias que pelo uso da razão não se fundiriam, mas que o interesse e a ignorância do homem são capazes de unir.

OS EFEITOS DOS AFETOS NA NATUREZA HUMANA

Spinoza parte, portanto, em seu *Tratado Teológico-Político* (TTP) de uma discussão filosófica no âmbito da religião e da política, buscando esclarecer os limites de atuação de cada uma no Estado civil. O filósofo, por meio de um exame minucioso da história dos hebreus e de sua organização social relatada na bíblia, mostra o quanto a religião é influenciada pelas paixões, prova disso são as variações de interpretações dos profetas¹⁰, fortemente ligadas às suas experiências e contexto social, às suas observâncias de Deus ou Natureza,¹¹

10 No *Tratado Teológico-Político*, capítulo 1, Da profecia. Spinoza nos ensina que “O profeta, por conseguinte, é o que interpreta as coisas que Deus revela para aqueles que delas não podem ter um conhecimento certo e que, por isso, só pela fé as podem perflhar. Entre os hebreus, efetivamente, o profeta chama-se *nabi*, quer dizer, orador e interprete, e na Escritura ele é sempre tomado por intérprete de Deus [...]” Spinoza ainda dirá “[...] pode chamar profecia ao conhecimento natural, pois o que conhecemos pela luz natural depende exclusivamente do conhecimento de Deus e dos seus eternos decretos.” (TTP1).

11 É interessante lembrar aqui o argumento de Diogo Pires Aurélio, em sua obra *A vontade de sistema*, quando diz: “O conceito espinosista de Deus [...] ocupa um lugar intermédio entre a intuição da natureza como um cosmos vivo e a sua concepção como ordem regida por puras leis lógicas e geométricas. A luta entre estas duas concepções, que não chegam nunca harmonizar-se [...]” (AURÉLIO, 1998, p.

além de seus anseios. Spinoza identifica nos profetas um fértil poder imaginativo, como por exemplo, a voz ouvida por Abimelec:

Com efeito, diz-se no Gênesis, cap. XX, 6: e Deus disse-lhe em sonhos, etc. Não foi, portanto, quando estava acordado, mas só em sonhos(ou seja, na altura em que a imaginação está naturalmente mais propensa a imaginar coisas que não existem) que pôde imaginar a vontade de Deus.¹²

Ou ainda a respeito do profeta Samuel, no que caracteriza as vozes confusas que julgou ter escutado. Sobre esse fato elucida Spinoza:

[...] Poder-se-ia supor que fosse verdadeira a voz com que Deus chamou Samuel, pois em Samuel, I cap. III, último versículo, afirma-se: e Deus apareceu de novo a Samuel em Silo, porque em Silo Deus se manifestou a Samuel pela sua palavra. É como se disséssemos que a aparição de Deus a Samuel consistiu apenas em manifestar-se-lhe pela palavra, ou, dito de outro modo, não foi senão o fato de Samuel ouvir Deus falar. No entanto, e porque somos obrigados a distinguir a profecia de Moisés da dos restantes profetas, deve acrescentar-se que essa voz ouvida por Samuel era imaginária. O que se compreende, de resto, pois era parecida com a voz de Heli, que Samuel costumava ouvir frequentemente e podia, portanto, imaginar com facilidade: se virmos bem, três vezes Deus o chamou e

113). O que certamente fará uma grande confusão interpretativa de Deus, da Natureza, do homem, das coisas no geral. Mas, sobretudo, Deus, pois uma vez que se imagina este de um modo que ele não é efetivamente, todo o resto é posto em dúvida, podendo ser um delírio, um sonho, algo falso.

12 TTP1.

três vezes ele julgou que era Heli que o chamava.¹³

O que assim se processa é, então, a constatação de que nem os profetas, nem os discípulos ou qualquer personagem bíblico fugiu à regra, esses foram também homens de paixões, o próprio Jesus Cristo o fora. Suas vidas foram tomadas de sentimentos dos mais variados possíveis: repulsa, dor, ódio, saudade, alegria, tristeza, solidão, orgulho, desespero, amor, etc. Nasce daí, uma infinidade de sensações que podem facilmente ter suas causas e efeitos confundidos. Isto se dá porque cada homem é atraído pelo que lhe parece bom e procura repelir o que lhe parece mau como esclarece Spinoza: “Cada um necessariamente apetece ou rejeita, pelas leis de sua natureza, aquilo, que julga ser bom ou mau”. (EIVP19). Portanto, não só a voz de Heli parecia boa e agradável para Samuel, mas ainda mais a voz de Deus. Talvez fosse isto que ele tanto almejava, porém não correspondia aos fatos. Nesse sentido, Spinoza dirá ainda:

O afeto, que se diz [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a forma de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele, ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra.¹⁴

Ora, além disso, Spinoza percebe que as leis divinas reveladas a todo o gênero humano não se diferencia em nada da luz natural, daquilo que está dado ao homem desde que nasceu, a saber, Deus ou a Natureza, e o seu conhecimento deveria ser buscado através da

13 Ibidem.

14 EIIIIDEF.

compreensão das causas, o que não acontece, pois os homens estão tão suscetíveis aos afetos que se deixam levar por qualquer impressão que lhes dê esperança. O filósofo ainda dirá que:

[...] os profetas só ensinaram coisas simples extremamente simples e acessíveis a todos, além de recorrerem ao estilo e à argumentação que melhor pudessem incitar os ânimos da multidão à devoção para com Deus.¹⁵

Verifica-se que a natureza humana é suscetível aos afetos e que muito da interpretação do mundo se baseia em um ponto de vista de um determinado grupo ou sujeito, criando assim um único modelo interpretativo de vida que desconsidera os demais. Modelo este que por sua influência e força argumentativa (retórica) se utiliza da ignorância alheia em favor dos seus interesses, trazendo, portanto, vantagens a determinados homens e prejuízos àqueles que não conseguem por si próprio pensar e entender a realidade e sua própria natureza “[...] porque a multidão não se rege pela razão, rege-se pelas paixões” (TTP17). Ora, quando isso ocorre em um contexto onde a religião serve à política e vice-versa vemos estabelecer-se não o que é melhor para o bem comum, não a prevalência por conhecer tudo aquilo que envolve o homem, e sim, a dominação, a opressão, a tirania e a exploração de uns sobre os outros. Uma junção insensata, pois tende a inibir a potencialidade do homem e sua liberdade de pensamento, podendo assim criminalizar opiniões. Acrescente-se a isso, que tal criminalização das opiniões prejudica o desenvolvimento humano no que tange as experimentações das coisas da vida e de si próprio, enquanto seres no mundo, de tudo aquilo

15 TTPPref.

que o compõe enquanto tal,¹⁶ e porque não dizer daquilo que o interessa, que pulsa ferozmente e produz abundante vida, nesse que é sujeito racional e afetivo ao mesmo instante, e por este motivo precisam estar em equilíbrio, ou seja, o homem não deve estar invariavelmente inclinado apenas para as paixões como também não deve viver só no âmbito da razão. Assim, contrabalancear esses dois elementos comuns a nossa natureza é de suma importância para adquirirmos a harmonia necessária para o bem-estar, é aí que nasce o discernimento. É nesse sentido que Marilena Chaui faz uma ressalva em sua obra intitulada *Política em Espinosa*, a saber: “[...] São dois excessos igualmente perigosos, excluir a razão e só admitir a razão.” (CHAUI, 2013, p. 82).

Retomando, portanto, os importantes exemplos bíblicos dados por Spinoza, verifica-se que o mesmo ocorre na vida secular dos homens. Os mesmos sentimentos que envolvem o cenário religioso abarcam também o campo político, sobretudo a salvação¹⁷ do homem que está relacionada ao medo, a esperança e a obediência, esta última instaurada pela lei, numa compactação que não admite erros – politicamente falando – ou pecado – religiosamente falando – que prejudique o coletivo, que viole o direito do outro. É possível notar que pelo regimento da lei erros e pecados trazem a mesma concepção, ambos lembram ao homem que eles são falíveis, imperfeitos, egoístas, e que por isso não seguem regras para a boa convivência se não estiverem sob a lei ou os preceitos religiosos. “[...] posto

16 Trata-se aqui da potencialidade do homem que só pode ser adquirida pela efetivação da liberdade política, como por exemplo, a liberdade de opinião ou de filosofar sobre qualquer coisa.

17 Usa-se aqui o termo salvação para se referir aos medos os quais o homem deseja superar e não a salvação no sentido religioso.

que os termos lei e pecado costumam dizer respeito aos direitos [...] de todas as coisas naturais, e principalmente as regras comuns da razão” (TPIV§4). Nesse sentido, não há isenção de homem algum quanto aos afetos, eles atingem o homem enquanto homem religioso, político, filósofo e todos os demais papéis que qualquer sujeito pode desempenhar em uma sociedade, correndo o risco de, por um determinado afeto, juntar um interesse particular com um interesse coletivo, por isso é necessária a busca da definição real¹⁸ de cada afeto, pois esta, talvez, seja a única forma de não cometer esta junção de interesses.

A IMPARCIALIDADE DA POLÍTICA E A SUBJETIVIDADE DA RELIGIÃO

A religião e a política entrelaçam-se na história dos hebreus quando surge a figura de Moisés como aquele que estabelece leis e normas, o que seria a organização institucional para uma multidão, instituindo assim o Estado hebreu. Moisés deixou de ser apenas um profeta e passou a exercer uma função política, conforme elucidada Marilena Chaui em sua obra intitulada *Política em Espinosa* em referência à leitura do *Tratado Teológico-Político* (TTP):

Até o capítulo v, Moisés aparece como um profeta, ainda que o maior dentre todos. No capítulo v, porém, sua superioridade profética assume uma nova dimensão e Moisés aparece como fundador político. A palavra mosaica, diz Espinosa, não é a de um doutor (isto é, não ensina por meio de raciocínios), nem a de um profeta (isto é, não procura a eficácia de sinais):

18 Marilena Chaui explica que a definição real é: “A que descreve o modo como o objeto definido foi produzido, determinando suas causas necessárias; o predicado explicita a causa da qual o sujeito definido é o efeito”. (CHAUÍ, 1995, p. 106).

Moisés ordena. É um legislador que tem em vista o bem coletivo e que conhece a natureza rebelde do povo a ser dirigido, povo que não se submeteria a um outro homem, mas apenas ao poder do próprio Jeová.¹⁹

Ora, no contexto do povo hebreu a autoridade política de Moisés foi aceita em decorrência dessa representatividade da figura divina no profeta e, embora isso tenha contribuído para a formação de um Estado, devido às paixões humanas essa conjuntura deve ser evitada. Ressaltamos ainda que, na visão de Spinoza, a formação de um Estado não advém de um embasamento religioso, – embora isto tenha contribuído no caso dos hebreus – mas das precauções imprescindíveis para com as fortes paixões, permitindo a concórdia entre os homens. Logo, como afirma Marilena Chaui: “O Estado não é resultado da ação racional dos homens, mas dos choques de suas paixões [...]” (CHAUÍ, 1979, p XXII).

No que se refere à imprescindível imparcialidade política, na visão espiritualizada de Moisés, isto é, em sua subjetividade – o que seria uma política sim, mas uma política direcionada para o mundo religioso, um povo ou grupo específico – ela simplesmente não existiria para todos, nem seria democrática. Neste caso, o entrave maior está na não laicidade do Estado, onde todos devem submeter-se aos dogmas estabelecidos pelo profeta-político independente da crença professada. Não há, portanto, como conjecturar, mensurar ou ao menos tolerar tamanho contra-senso, uma vez que tais dogmas representariam uma interpretação religiosa do modo como a vida civil poderia ser.

Diante disso, devemos lembrar ainda da implícita

19 CHAUÍ, 2003, p. 38.

subjetividade que a religião carrega em si, de sua ramificação que a diversifica, mas que também por isso, levam os homens a digladiarem entre si, por vezes sem compreender que buscam o mesmo objetivo e que suas crenças estão ramificadas na mesma e única raiz, não entendem que isso é fruto de suas paixões, do afeto que os modificou e os tornou únicos. Ora, é justamente por essa subjetividade que não há como aceitar a religião como fundamento político, tendo em vista que esta jamais poderia ser imparcial. Como bem coloca Petronella Maria Boonen no seu artigo intitulado *Práticas emancipatórias na construção do justo e da justiça*:

Portanto uma ação política adequada pede que nos desliguemos de nossos gostos e desgostos pessoais e de nossos interesses para estabelecer, em cada situação determinada, o que é justo, de olho na humanidade como um todo.²⁰

Afinal, não é isso verdadeiramente que buscam os homens, seja pela via política ou religiosa; a justiça, paz, segurança, felicidade e até mesmo a liberdade, ainda que limitada? Vê-se, portanto, que o homem busca, antes de tudo, salvar-se de seus temores, de suas mazelas em prol de uma vida de satisfação. A religião e a política têm importantes papéis neste contexto, mas jamais podem unificar-se, pois elas trilham diferentes caminhos para o alcance do bem-estar do homem. E é exatamente dessa forma que elas devem permanecer, isto é, separadas, pois em algum momento seus interesses entrarão em conflito e aquilo que em uma circunstância é correto na religião não pode ser aplicado à política. Tendo em vista que o intuito religioso é tão somente garantir nessa vida

20 BOONEN, 2015, p. 101.

uma vida futura, isto é, o céu (paraíso) como recompensa de todos os seus sacrifícios, limita-se assim a incentivar as ações que contribuem unicamente para seu propósito, pois “A causa de sua ação é seu desejo”. (CHAUI, 1979, p. XVII). Ora, se refletirmos um pouco chegaremos à conclusão de que a religião tem seus pressupostos praticamente imutáveis, o que não pode ocorrer na política de modo algum, tendo em vista que esta deve se renovar em favor do bem coletivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os afetos estão sempre presentes na vida dos homens, eles influenciam suas ações, são fruto da produção de Deus ou Natureza e esta dinâmica é perfeitamente natural. O que vem a ser o ponto chave é o fato de o ser humano buscar a realização de seus interesses em detrimento do interesse alheio, por vezes explorando a boa-fé ou a boa vontade. Este problema encontra um campo fértil para se desenvolver quando religião e política se unem.

O conflito teológico-político advém justamente dos diferentes objetivos que possuem a teologia e a política, pois a religião é dotada de aspectos morais que tem como base fundamentos históricos e por vezes imaginários, sendo de difícil mutabilidade. No entanto, a política tem a necessidade de evoluir juntamente com as potencialidades de todos aqueles que integram o Estado civil, portanto, ela precisa e deve mudar constantemente. Torna-se, assim, evidente que esse conflito ou impasse inevitavelmente se dê em algum momento.

O que é preciso considerar é que os afetos existem com suas causas reais, e existe o homem sobre o qual

incide tal afeto. O homem é, portanto, o meio por onde essas sensações são processadas e nesta dinâmica torna-se difícil a compreensão sensata destas paixões. É por esta razão que muitos se valem da ignorância do vulgo para influenciá-lo, aproveitando-se de tal carência da natureza humana apresentam aos homens uma forma de interpretar e entender as paixões que os afligem, o que em grande parte é apenas uma fachada. Por este motivo é imprescindível para um Estado que a religião e a política não estejam unidas. A política deve ser imparcial ao buscar os melhores meios para construção de uma sociedade, nela não deve haver traços de religiosidade e isto é necessário até mesmo para a própria manutenção da religião, seja ela qual for. E por sua vez a religião tem o papel espiritual e que por isso não cabe a ela interferir no âmbito político.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AURÉLIO, Diogo Pires. **A Vontade de Sistema: Estudos sobre filosofia e política.** Composição de José Campos de carvalho. Lisboa: Edições Cosmo, 1998.

BOONEN, Petronella Maria. *Prática emancipatórias na construção do justo e da justiça.* In: ROCHA, André; CALDERONI, David; JUSTO, Marcelo Gomes (Org.). **Construções da felicidade.** São Paulo: Autêntica, 2015. (Coleção Invenções Democráticas, v. 5). p. 99-109.

CHAUI, Marilena. **Política em Espinosa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

———. **Espinosa: Uma filosofia da liberdade.** São Paulo: Moderna, 1995.

COLERUS, Jean. **Vida de Spinoza**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>>. Acesso em: 29 fev. 2016.

FRAGOSO, E. A. R. *Considerações sobre a definição VII da parte I da Ética de Benedictus de Spinoza*. **Kalagatos**, Fortaleza, v. 1, n.1, p. 107-128. Inverno 2004. Disponível em: <[http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/Consideracoes-sobre-a%20Definicao VII-da-ParteI-da-Etica.pdf](http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/Consideracoes-sobre-a%20Definicao%20VII-da-ParteI-da-Etica.pdf)> Acesso em: 12 ago. 2015.

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

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

———. **Tratado Teológico-Político**. 2. ed. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (TTP).

———. **Tratado Político**. 1. ed. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

———. **Espinosa**. Seleção de textos de Marilena Chauí; traduções por Marilena Chauí et al. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).



BENTO DE ESPINOSA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO IMERSO NO PODER POLÍTICO MUNDIAL

DARLYANNE DA SILVA COSTA*

INTRODUÇÃO

O presente artigo abordará algumas considerações e perspectivas do pensador Benedito de Espinosa (1632-1677) tendo como base a sua obra *Tratado Teológico-Político* (1670) e abordando alguns conceitos expressos pelo mesmo em seus escritos como *o poder, o direito, a liberdade e a moral*, buscando relacioná-los com a nossa realidade política mundial atual.

Com o intuito de propor uma reflexão sobre o pensamento de Espinosa, buscarei expor algumas de suas observações críticas sobre temas como política, estado e fundamentalismo religioso. Vale ressaltar que a atuação deste último se torna bastante perceptível ao longo dos séculos na história da política mundial.

Para Espinosa, o regime democrático seria o regime governamental mais favorável ao convívio pacífico dos homens, isso porque ele parte do pressuposto de que este seja o único regime que coincide com o inato desejo dos

* Licencianda em Ciências Sociais na UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC.

Homens de não serem governados, porém governar. Dessa forma, Espinosa considerará o fundamentalismo religioso como um dos principais obstáculos a essa democracia.

Pensando nisso, refletiremos um pouco sobre quais os ônus e bônus que a ideologia religiosa oferece aos Homens ao tornar-se, com caráter hereditário cultural, um dos principais pilares de sustentação do poder político mundial e porque Espinosa considera o fundamentalismo religioso um crescente perigo à política, a paz e a liberdade entre os homens.

ESPINOSA E O *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO* (1670)

O *Tratado Teológico Político* foi uma das primeiras obras de exegese bíblica escrita e publicada por Espinosa em 1670, quando o mesmo tinha 37 anos. Foi escrito em tempos de instabilidade política e desavenças religiosas. Em sua época, a Monarquia absoluta era defendida como garantia de estabilidade e paz para a sociedade, o que Espinosa discordava totalmente.

Nessa obra, ele se utiliza de métodos racionais de crítica histórico-filosófica e seus profundos conhecimentos sobre o *Antigo Testamento* para defender incisiva e exaustivamente a liberdade de pensamento e de expressão, além da liberdade religiosa e política.

Vale ressaltar que na época em que foi publicada, Espinosa havia sido excomungado há alguns anos e essa obra foi considerada venenosa e abominável pela Igreja Católica que acabou banindo e proibindo sua impressão e divulgação por um longo período.

De modo geral, Espinosa não se propôs a provar a existência ou inexistência de Deus. Para ele, Deus é

necessidade absoluta na medida em que o mundo é a consequência “necessária” de Deus. Ou seja, o autor identifica Deus à matéria, considerando nós como sendo formas de Deus e todo o universo também sendo forma de Deus, ao mesmo tempo em que Deus é causa eficiente imanente de todas essas formas.

Partindo de um conhecimento empírico, racional e intuitivo, Espinosa deduz que agimos necessariamente pela vontade de Deus (ou pelo impulso/vontade da matéria). Para ele, somos movidos pelas nossas paixões e não temos controle sobre elas. Portanto, estas paixões não podem e nem devem ser condenadas, mas explicadas e compreendidas.

Dessa forma, o autor define que a nossa mente equivale a nossa vontade e o nosso corpo equivale ao nosso apetite, podendo ter um valor positivo que seria quando nos sentimos alegres, ou um valor negativo que seria quando sentimos dor. Sendo assim, as paixões tendem a permanecer no próprio ser e a realidade do mundo corresponderá as nossas percepções.

Seguindo essa linha de pensamento, Espinosa nos leva a perceber que os homens estão sempre sujeitos às paixões e iras, sendo inimigos uns dos outros por sua própria natureza. O *Estado* seria, portanto, uma forma de firmar um pacto entre os homens e fazer com que a convivência entre eles se mantenha em um estado de relativa paz e o regime ideal para que isso ocorresse com êxito seria a *democracia*.

Para Espinosa, a Democracia é o regime de governo mais favorável ao convívio dos homens e ele justifica seu ponto de vista nos dizendo que apenas no regime democrático é que todos teriam garantidos os

mesmos direitos, ninguém teria o direito de oprimir ou ser oprimido por seus iguais e o Estado deveria assegurar a liberdade de todos.

Porém, o autor vai considerar também que há dois principais obstáculos à vida democrática, sendo estes: a superstição e a divisão social. A superstição porque acaba se tornando um álibi para regimes que buscam se fundamentar nas religiões. A divisão da sociedade em classes, por sua vez, acaba por excluir partes menos favorecidas das decisões políticas que deveriam ser tomadas por todos e não apenas por uma parcela dominante da sociedade.

Sobre a superstição, podemos traçar uma espécie de *gênese da superstição*. Os Homens, como já foi dito anteriormente, são movidos por paixões. Na verdade, Espinosa vai nos dizer que “se os homens pudessem ter o domínio de todas as circunstâncias de suas vidas, com certeza não se sentiriam a mercê dos caprichos da sorte.” (1988) Portanto, duas paixões o movem para ser mais exata: o medo e a esperança. O medo de que as coisas ruins aconteçam, de que as coisas boas não aconteçam. A esperança de que as coisas boas aconteçam e que as coisas ruins não aconteçam.

Dessa forma, os homens ao começarem a ter a percepção de que as coisas são efêmeras e que o tempo é descontínuo, passa a se encher de incertezas e inseguranças que acabará suscitando no mesmo a vontade de superar esse estado, essa angústia. A forma que muitas vezes eles encontram de superar essa situação é partindo da credulidade em presságios, crenças e poderes sobrenaturais, e de uma forma bem resumida, a partir disso é que surgirá a *religião*.

ESPINOSA E A CRÍTICA AO FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO

Para Espinosa, o poderio religioso se tornaria ainda mais forte se os diferentes poderes que governam o mundo fossem unificados num único poder onipotente. Nesse caso, ele nos dizia que entre o monoteísmo e o politeísmo, o primeiro se coloca como uma enorme potência em comparação com o último.

Se analisarmos as três principais potências monoteístas que desde muito tempo rondam e impulsionam a grande maioria das civilizações ao redor do mundo, sendo elas: o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo. Sob a ótica de Espinosa podemos traçar algumas semelhanças entre essas religiões e compreender o porquê que são consideradas potências monoteístas.

A princípio, todas essas religiões surgem com os ideais de um Deus e uma verdade revelada a um povo que seria considerado como o eleito por esse próprio Deus. Essa verdade revelada traria à tona a promessa de uma profecia que se cumprirá futuramente se este povo eleito seguir os mandamentos e leis divinas estabelecidas por Deus. Tais mandamentos vão se configurar e determinar os costumes, hábitos, formas de vida e de conduta, e conseqüentemente, a forma de governar dos homens. Dessa forma, há o nascimento dos regimes teocráticos no qual o governante governa por vontade de Deus.

O que torna essas religiões como verdadeiras potências na nossa sociedade é que todas essas premissas de um Deus revelado com seus mandamentos e leis divinas fazem com que aquelas nossas incertezas e inseguranças se transformem em uma unidade e estabilidade que vão

fixar o medo e a esperança suscitados pelas nossas paixões e incapacidade de controlá-las totalmente.

Para Espinosa, os escritos sagrados serão as principais fontes do poder teocrático e serão utilizados frequentemente como pretexto para se iniciar guerras e disputas pelo poder. Isso acontece principalmente porque cada religião e conseqüentemente, cada individuo que a segue terão interpretações múltiplas acerca do que seria a *vontade de Deus*. O livro sagrado, portanto, vai ser considerado como um conjunto de preceitos para a vida religiosa e moral cuja filosofia é o conhecimento da essência e potência de Deus.

O autor, porém, enxerga os escritos sagrados da seguinte forma: o *Antigo Testamento* trata-se de um documento histórico sobre um povo e seu Estado, conhecido como a Teocracia Hebraica. O *Novo Testamento* trata-se de um relato histórico sobre a vinda de um salvador e suas histórias.

Ao basear-se na Teologia para direcionar a forma que um povo deveria ser governado, Espinosa vai nos dizer que isso é um perigo para a política e que trás diversos danos a sociedade, pois a teologia impossibilita o trabalho dos conflitos sociais em vista da paz, da segurança e da liberdade dos cidadãos. Para ele, o teólogo visa somente à obtenção do desejo de poder, partindo dos ideais de obedecer e de servir em prol da vontade de Deus e das leis divinas.

Por isso que toda teologia é política e a política não pode ser considerada religião ou teologia secularizada. Ao contrário, a religião e a teologia é que são políticas sacralizadas. A política, dessa forma, é atividade humana imanente ao social e este é instituído pela lógica das ações humanas em condições determinadas.

A crítica que Espinosa faz a respeito da teologia política é que em primeiro lugar esta é considerada por ele inútil para a fé, pois os livros sagrados não contêm verdades teóricas. Em segundo lugar, interpretar os livros sagrados é uma questão apenas de filologia e não de teologia. E por fim, toda tentativa teológica de manter a teocracia como forma política ordenada por Deus para governar uma sociedade é considerada pelo mesmo uma fraude e um terrível engano.

Isso porque, o poder teológico político é visto por ele como algo duplamente violento. Primeiramente porque pretende roubar dos homens a origem de suas ações sociais e políticas em prol do cumprimento de mandamentos divinos inexplicáveis. Em segundo, as leis divinas reveladas impedem o exercício da liberdade, pois não regulam apenas usos e costumes, mas também a linguagem e o pensamento, procurando não somente dominar os corpos, mas também e com mais intensidade ainda os seus espíritos, as suas almas.

Dessa forma, podemos partir de dois princípios: o *imaginário da transcendência*, no qual a teocracia será tida como o poder ordenado pela vontade divina e que deve ser obedecido pelos homens. E o *pensamento da imanência* proposto por Espinosa, no qual a democracia será considerada por ele como a forma mais pura e superior da política.

O fundamentalismo religioso impede a soberania do direito defendida por Espinosa na medida em que a religião se oferece como sustentáculo ideológico do poder de Deus. A crença de que os governantes representam o poder divino e governam a “mando” de Deus acaba se tornando uma justificativa para censurar, prender,

interrogar, torturar, matar e exercer qualquer outro tipo de arbitrariedade contra todos aqueles que se colocarem contrários à ordem divina e aos seus respectivos preceitos.

A democracia, portanto, é o mais natural dos regimes políticos, como já foi dito anteriormente, pois é o único que satisfaz ao desejo inato de todo ser humano de governar e não ser governado. A prática política dessa forma pode ser considerada como uma invenção nascida a partir dos nossos desejos e das nossas paixões.

Para o autor, a felicidade só será possível num estado que permita a manifestação da liberdade de pensamento e opinião em todos os níveis e na igualdade de direitos entre os homens.

ESPINOSA E O FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO NOS DIAS DE HOJE

Seria interessante ressaltar que o próprio Espinosa provou das ações fundamentalistas religiosas ao afirmar esses seus pensamentos. Mesmo sendo crente, ele não pôde pensar e expressar ideias diferentes das que eram pregadas por sua religião sem sofrer retaliações. Acredito que esse foi um dos principais motivos dele escrever o *Tratado Teológico-Político*.

Ao simplesmente trazer uma nova perspectiva da ideia de Deus passou a ser considerado ateu. Ao defender que a vida deveria ser aproveitada e bem vivida passou a ser considerado uma ameaça a ordem social vigente na época. Como consequência acabou sendo excomungado e sua obra banida por bastante tempo. Infelizmente ele não foi o único.

A verdade é que o fundamentalismo religioso assombra a sociedade e se faz presente até hoje. A intolerância religiosa de determinados povos, a intolerância cultural de algumas

civilizações com relação a outras, o terrorismo, as guerras e as invasões que ocorrem proclamadas em nome de uma ordem divina são exemplos disso.

A intolerância religiosa e cultural, com certeza, é uma das principais motivações para guerras, escravizações e invasões entre os povos desde muito tempo. Atualmente, no Oriente Médio essa situação vem repercutindo com maior intensidade ainda devido à política e a religião andarem de mãos dadas. Levando em conta que essa história é bem antiga e que socialmente se construiu sobre o pilar de intolerância e egoísmo, as chamadas Guerras Santas foram e são responsáveis por inúmeras mortes e catástrofes simplesmente por querer convencer a força de que todo o restante do mundo também deve possuir e trilhar sob a sua forma de governo, a sua cultura e consequentemente, sob o seu Deus.

No Brasil, muito se afirma que somos um país livre e que o Estado é Laico, mas de forma contraditória, muitos governantes acabam confundindo religião e política e tentam de inúmeras formas possíveis governarem a partir dos preceitos religiosos do qual fazem parte. Para ilustrar melhor, podemos citar a tentativa recente de implantação do projeto “cura gay” e a criminalização do aborto.

Espinosa nos diria que ao tentar impor que alguém seja ou aja de determinada forma só porque não é capaz de aceitar o seu jeito de ser e as suas escolhas ou ao privar uma mulher de ter o poder e domínio sobre o seu próprio corpo e ainda por cima lhe impor punições caso não cumpra o que o Estado de certa forma espera dela é no mínimo uma violência e um atentado a liberdade individual, um aprisionamento do ser e do agir daquela pessoa.

Isso porque Espinosa defende que todos possam ter o direito de ser, pensar e se expressar da forma que quiserem, levando em conta inclusive sua opção sexual, religiosa, cultural e de querer ou não ter um filho. A lei do aborto, por exemplo, seria amplamente defendida por ele, pois apesar de se considerar crente e ser contra ao aborto, a lei do aborto não é necessariamente a favor de que as mulheres abortem, mas é um suporte para que elas não se sintam desamparadas diante de suas escolhas e possam ter o seus direitos assegurados levando em conta seus sentimentos e as circunstâncias em que elas estão inseridas.

Outro exemplo que ocorreu no Brasil, no mês de junho de 2015, no Rio de Janeiro, uma menina de 11 anos, praticante de candomblé, foi apedrejada na cabeça e insultada por dois homens que portavam Bíblias na mão e que se diziam pertencer a seitas cristãs evangélicas ou neopentecostais. Esse fato é só um entre milhares que ocorrem a cada dia e que são espelho da intolerância religiosa e cultural presentes na nossa sociedade desde sempre e que se utilizam da religião e dos escritos sagrados para justificar suas atitudes racistas, homofóbicas e intolerantes tanto cultural quanto religiosamente.

Ofatoé quemundialmentefalando, ofundamentalismo religioso se coloca como uma enorme dificuldade para que a sociedade funcione da forma harmônica e democrática, e essa é uma questão amplamente defendida por Espinosa. Na verdade, apesar da democracia estar presente em boa parte dos estados e civilizações no mundo, acredita-se que essa é uma forma de governo que infelizmente ainda não dá conta sozinha de manter relativa paz entre os povos, pois muitas vezes a democracia pode ser injusta ao levar em

conta apenas a vontade da maioria e os que se colocaram contra acabam tendo que se adequar a nova realidade. E isso também não ocorre no fundamentalismo religioso?

Mas com certeza, a democracia é a que se encontraria mais perto deste objetivo na medida em que buscasse garantir a liberdade e autonomia dos indivíduos sociais e não impor e nem oprimir que eles sejam e ajam de forma “a” ou “b” mas que tenham o direito de escolher ser quem quiser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo procurou mostrar alguns dos principais pensamentos de Benedito de Espinosa acerca do fundamentalismo religioso buscando relacionar o modo como este se vincula com a nossa realidade política atual, refletindo sobre os seus impactos no mundo moderno.

Para tanto, foram abordados alguns conceitos presentes em sua filosofia e em sua obra *Tratado Teológico-político* como, por exemplo, a sua defesa pela democracia, a crítica ao fundamentalismo religioso, a Teologia, a liberdade e o direito.

O contexto da época em que o autor viveu e escreveu essa obra é de extrema importância para compreender seu pensamento sobre política, Estado, Deus e as paixões que movem os homens. Além de podermos refletir sobre como o medo e a esperança podem ser cruciais para se entender como as pessoas se inclinam a crer no sobrenatural e em divindades a fim de encontrar unidade e estabilidade em suas vidas.

Podemos perceber também de que forma Espinosa desenvolveu a sua crítica à teologia política afirmando

sobre o quão violenta ela pode ser ao impor e tentar regular não apenas os corpos mas também as almas dos indivíduos.

Da mesma forma, também vimos a sua defesa em favor da democracia sendo considerada pelo autor como a única forma política capaz de satisfazer ao desejo inato dos homens de governar e não ser governado. Podendo assim alcançar a felicidade a partir da garantia da igualdade de direitos e da manifestação da liberdade de pensamento de todos os homens.

Por fim, podemos correlacionar o pensamento de Espinosa a respeito do fundamentalismo religioso com alguns casos que ocorreram e ocorrem ainda hoje no mundo e principalmente no Brasil a fim de refletir sobre a dificuldade que temos em exercer uma democracia que garanta os princípios de igualdade e liberdade tanto defendidos por Espinosa e se realmente é possível chegarmos à consequente felicidade, que seria o fruto dessa verdadeira democracia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESPINOSA, Baruch. **Tratado Teológico-Político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988.

CHAUI, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

NADLER, Steven. **Espinosa: Vida e Obra**. Mem-Martins: Europa-América, 2003.



ESPINOSA E A IMANÊNCIA: EXISTÊNCIA E POTÊNCIA NAS MARGENS DO INFINITO

SAMUEL DE SOUZA FAGUNDES

Não existe o *fora*. Essa imagem é sempre oriunda de uma perspectiva particularizada por um corpo singular. Numa linguagem espinosista, o *fora* é uma ideia inadequada que surge das afecções de um ser apaixonado. Tudo o que existe possui sua realidade no interior da natureza. A própria imagem do nosso corpo só é possível de ser visualizada em decorrência dos encontros que fazemos com outros corpos. A força dos afetos nos atravessam a todo instante, por vezes compondo, por outras decompondo as partes que, em relação, constituem este ou aquele corpo, portanto, continuamente nos modificam numa velocidade assustadora, impensável. O que podemos conhecer de nossos corpos são apenas as modificações que sofrem. E é das marcas produzidas nesses encontros que nossa consciência é formada. Consciência que é sempre tardia. Inúmeros processos de ordem molecular se dão incessantemente: encontros de micro corpos, formados e formando-se com outros corpos, ao infinito, e que só temos consciência deles de forma inadequada, parcial, e muito tempo depois de terem ocorrido. Tudo o que a nossa percepção nos permite conhecer está no passado.

Embora os corpos estejam realizando frequentemente encontros que compõem e encontros que decompõem, a perspectiva do *desfazer* dos corpos, ou seja, de um constrangimento que implique na diminuição da própria potência de agir de um corpo, só pode ser pensada ao nível de um indivíduo. O que o corpo pode agora, talvez não o possa depois, não sabemos ao certo, pois tal potência está em variação contínua, vulnerável ao acaso dos encontros. Encontros que podem fortalecer, até mesmo aterrorizar, que ora nos trazem alegria, ora remetem ao indivíduo um mundo de dores. Um corpo pode ser constrangido de tal modo, que as relações de forças que o caracterizam podem mesmo serem desfeitas em sua totalidade, fazendo com que tal corpo não mais exista. Mas, não obstante, a *decomposição* é um acontecimento que existe apenas para tal ou qual constituição corpórea, pois para a natureza há apenas *composição de corpos*.

Tanto imaginar o próprio corpo, quanto os processos de decomposição são modelos que servem para nos aproximar da ideia de que o infinito não pode ser apreendido sem o abandono de um certo modo de vida. É preciso ultrapassar o modelo de consciência fundado na imaginação, pelo qual as superstições e as tolices nos assolam, para atingir o conhecimento do funcionamento da natureza. O conhecimento das noções comuns. O aumento da nossa capacidade de compreensão. O saber das causas, das forças que, num turbilhão de afetos, nos produzem a todo instante. É a partir da imaginação que criamos as ideias das transcendências. O fora é apenas uma ideia inadequada. Quando percorremos outros gêneros, superiores, de conhecimento, os que nos possibilitam um

entendimento das causas, agora não mais imaginárias, mas inteiramente adequadas, começamos a perceber que a beleza, embora tão rara quanto preciosa, todos os afetos, as paixões e as forças, nossos medos e delírios, melancolias e alegrias de corpo inteiro, são partes de sínteses absolutamente imanentes.

Para existir, não é suficiente que um ser possua uma definição. Embora possamos encontrar inúmeras proposições que realizarão a *essência* de algo, pois essência é sinônimo de definição, essas descrições não tornarão necessária a existência desse mesmo ser. As definições apenas nos servirão para conhecermos as propriedades da coisa. Logicamente, se tais proposições não trouxerem consigo indícios que firam os princípios de contradição, a existência do objeto mencionado será considerada *possível*, mas, ainda assim, a realidade de tal ser não será necessária. Isso, que está sendo conceituado, poderá existir ou não. Ou seja, a existência não se esgota na essência.

Ultrapassaremos a distinção clássica de essência. A ideia, além de seu caráter formal, ou seja, meramente conceitual, terá uma existência eterna e em si mesma, independente de qualquer relação com o seu objeto, sendo ainda, exterior as coisas, portanto transcendente. A essência de um ser não encontra-se *fora* dele, ou, ainda menos, seus traços serão extrínsecos à multiplicidade da natureza. Aquilo que faz com que um corpo exista, também o impele a perseverar nessa mesma existência. A essência de um ser está ligada diretamente com um esforço que encontra-se em variação contínua da sua potência de existir. Assim ocorre uma precisa distinção de ordem qualitativa que nos possibilita compreender as

particularidades entre ética e moral. Esta última implica necessariamente valores transcendentos, enquanto a primeira está relacionada a compreensão dos modos de vida imanentes. Enquanto a moral visa um aperfeiçoamento da vida, um dever-ser que toma como fundamentos modelos perfeitos e eternos, Espinosa, em contraponto, elabora uma teoria muito sensual sobre a existência ao apresentar-nos uma ética que objetiva o aumento da nossa capacidade de compreensão sobre as conexões que dão-se na natureza, mostrando-nos que a vida pode ser pensada enquanto um encontro de corpos.

O existir está enredado por uma potência. O existente não apenas age, mas também se esforça para continuar existindo. Esforço que é expressão da potência de existir. Somos o que podemos. No entanto, a causa da existência desse corpo não está nele mesmo. O que possibilita existir nos é anterior, mas também, coexistente, e a concatenação dos elementos constitutivos do corpo é sempre levada ao infinito. A existência envolve uma necessidade de existir, sendo a produção e a conservação partes de um único e mesmo processo imanente às coisas e, em essência, uma causa que permanece imanente e não exterior à sua produção. Essa causa imanente é a própria natureza, isso em que a essência envolve a existência, ou seja, que existe inteiramente por uma necessidade intrínseca de existir. A natureza é absolutamente eterna e infinita, como é também necessidade pura e não há possibilidade de coerção externa em seu ato produtivo. Sua existência, produção e conservação ocorrem por inteira necessidade. Entretanto, tudo o que na natureza há de essência, é também existência. Toda necessidade do seu ser é correlata ao que pode, portanto, sua potência é existir.

Desta potência seguirá seu caráter livre. Não tomaremos a definição de liberdade ligada à vontade, mas a pensaremos enquanto ausência de constrangimento. A natureza age por si mesma e existe exclusivamente como expressão de sua própria essência, portanto ela é absolutamente livre. Os entes, os demais modos de existência da natureza, não podem ser totalmente livres, pois estão claramente sujeitos a paixões externas que os impedem de efetuar sua própria potência. Ao falar da servidão humana, ou da força dos afetos, Espinosa utiliza a inaudita metáfora do grande mar. Há uma enorme quantidade de ventos contrários que varrem o mar por todos os lados. Estas forças que vêm de fora causam ondas sobre o mar. É notável que tais efeitos não provém do próprio mar, mas do encontro que os ventos fazem com o mar. Assim é o homem sobre o domínio dos afetos. É perturbado por causas exteriores, jogado de um lado para o outro como uma folha ao vento. Precisamos ser um mar que produza as suas próprias ondas.

A causa da existência de um corpo qualquer não lhe é exterior, mas, pelo contrário, permanece imanente. Podemos dizer em outras palavras que tal ente permanece no íntimo daquilo que o causou. O que estamos chamando de natureza, essa causa imanente, tem como expressão de sua potência os *modos*. São modificações que se dão no âmago da própria natureza, e que decorrem de sua essência. A natureza é uma potência genética. Ela produz tudo o que existe a partir de infinitas transformações que sucedem em seu interior. A natureza é Eros e repetição. É a ligação energética da excitação e das conexões biológicas entre as células, o momento de repetição da vida. União necessária até para

os unicelulares¹. A *natura naturans* e se exprime numa infinidade de seres finitos, e essa potência infinita não encontra-se separada da potência singular dos seus modos, *natura naturata*, ela é simultaneamente causa e essência.

Os modos não existem neles mesmos, mas em outra coisa. Um corpo é formado por outros corpos, e, estes, por corpos ainda menores, e assim sucessivamente ao *infinito*. Sendo formado por outros é também por eles determinado a agir e a existir, e acima das causas parciais, possui em seu interior uma fração da potência da natureza. Os seres finitos são uma potência limitada, por isso sua liberdade também é limitada, enquanto a natureza é uma potência absoluta. Existir é agir. A essência de um ser é sua potência. E esse infinito de potência não é outra coisa senão a própria natureza em sua eternidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução de Thomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

ZIRK, Hadi. **Compreender Spinoza**. Tradução de Jaime A. Clasen. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2010. (Coleção Compreender).

ULPIANO, Cláudio. **Gilles Deleuze: A grande aventura do pensamento**. 1. ed. Rio de Janeiro: Funemac Livros, 2013.

BERGSON, Henri. *Spinoza*. Tradução e notas de Paulo Domenech Oneto. In: **Imagens da Imanência**. Escritos em memória de H. Bergson. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 27-38.

1 Deleuze, Gilles. *Sacher-Masoch: O Frio e o Cruel*. O autor está comentando sobre o que é o instinto de morte, a partir do texto de Freud intitulado “Para além do princípio de prazer”.

FERREIRA, Amauri. **Introdução à Filosofia de Spinoza.**

1. ed. São Paulo: Quebra Nozes, 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs.**

Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2012. v. 3. (Coleção TRANS).

_____. **O Anti-Édipo.** Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2011. (Coleção TRANS).

_____. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3. ed. São Paulo: Ed. 34, 2010. (Coleção TRANS).

DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta e outros textos.**

Edição preparada por David Lapou-jade, organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi (Vários tradutores). 1. ed. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Conversações.** Tradução de Peter Pál Pelbart. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2010. (Coleção TRANS).

_____. **Cursos sobre Spinoza.** Vários Tradutores. 2. ed. Fortaleza: EdUECE, 2009. (Coleção *Argentum Nostrum*).

_____. **Sacher-Masoch: O Frio e o Cruel.** Tradução de Jorge Bastos. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. **Crítica e Clínica.** Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. São Paulo: Ed. 34, 1997.

_____. **Spinoza: Filosofia Prática.** Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. 1. ed. São Paulo: Escuta, 2002.



A LIBERDADE DIVINA NA *ÉTICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

1.0 QUESTÕES SOBRE A LIBERDADE DIVINA

Vamos considerar a liberdade divina a partir da definição 7, da Parte 1 da *Ética*, e seus desdobramentos, como, por exemplo, a questão do livre-arbítrio e os desenvolvimentos desta definição inicial em suas relações com a vontade, o entendimento, os modos finitos e, por fim, com a necessidade.

1.1 A definição de liberdade

A principal conceituação da liberdade na *Ética* de Spinoza encontra-se na definição 7 da Parte 1. Mas não só, pois ao longo desta obra, nesta mesma parte e nas partes subsequentes, bem como em outras obras – como, por exemplo, nas Cartas – encontramos outras referências ou explicações do conceito de liberdade, fundamentadas nessa definição. Dentre estas, a explicação dada por Spinoza a G. H. Schuller, na Carta 58, acerca do correto sentido desta definição. Assim também, por exemplo, encontramos ainda na Parte 1, uma explicação acerca da livre causalidade de Deus nos corolários da proposição 17 ou acerca da necessidade de uma causa que determine

a vontade, o que faz com que ela não seja “livre”, no enunciado da proposição 32; na refutação do entendimento criador, no escólio 2 da proposição 33. Encontramos na Parte 2 explicações sobre a liberdade da imaginação, no escólio da proposição 17. E, por fim, encontramos na Parte 3, na proposição 49, um desenvolvimento sobre a maior ou menor imputação de alegria ou de tristeza, envolvidos no amor e no ódio, respectivamente, à coisa livre ou necessária.

1.1.1 A definição 7 da Parte 1 da Ética

Diz-se coisa *livre* o que existe unicamente pela necessidade de sua natureza e por si só é *determinada* a agir: também necessária, ou antes, constringida, a que é *determinada por outro* a existir e a operar *de certa e determinada maneira*. (E1def7¹, grifo nosso)².

O termo “livre” nesta definição comporta dois sentidos: o primeiro é o da coisa ser causa de si mesma

1 Para a citação das obras de Spinoza, utilizaremos a sigla E para a *Ética*. Quanto às citações referentes às divisões internas da *Ética*, indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (def), axiomas (ax), proposições (P), prefácios (Pref), corolários (C) e escólios (S), com seus respectivos números. 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**, *Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972, 4v*, cuja sigla será SO, seguida do número correspondente ao volume (1 a 4), em algarismo arábico.

2 Cf. o original: “*Ea res libera dicitur quæ ex sola suæ naturæ necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel*

ou autocausada, ou, ainda, aquilo que não é causado por algo além de si mesmo; o segundo sentido, ou o contrário do anterior, é a coisa que é causada por outra coisa além de si mesma. Neste sentido, esta definição refere-se às duas categorias ontológicas do sistema spinozista: o que existe em si e é por si concebido (substância) e o que existe noutra coisa pela qual é também concebido (modos), isto é, ao real, visto o real em Spinoza ser constituído justamente destas duas categorias, segundo o axioma 1 da Parte 1 da *Ética* – “Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa.” (E1ax1). A rigor, o termo “livre” no primeiro sentido dado por esta definição só é aplicável à substância absoluta ou Deus. Pois, se somente Deus é causa de si e existe pela única necessidade de sua natureza (E1P11 e E1P14C1), se, afora Deus nada pode existir nem ser concebido (E1P14), se tudo o que existe, existe em Deus (E1P15), então, somente Deus pode agir segundo a necessidade de sua própria natureza, pois nada existe de externo a ele que possa constrangê-lo. O segundo sentido aplica-se aos modos ou modificações da substância absolutamente infinita, aos quais é reservada a condição de “constrangidos”, sendo eles determinados a qualquer ação por Deus; pois, se eles existem em Deus, se existem por causa de Deus, se são concebidos por Deus, então segue-se necessariamente que os modos finitos têm Deus como causa eficiente de sua essência e de sua existência.

Da mesma maneira, o termo “determinada” (*determinatur*) comporta dois sentidos: no primeiro ele está sendo empregado no sentido causal, no sentido daquilo que põe a coisa em ação. Como, por exemplo, conforme

potius coacta quæ ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.” (E1def7, SO2, p. 46).

o sentido dos termos latinos encontrados no corolário 1, da proposição 17 da Parte 1, quando da consideração de Deus como causa livre: *incitet ad agendum* (*incite a agir*). Por sua vez, o segundo sentido, enquanto aplicado à coisa constringida (*determinata*), significa uma não determinação desta coisa, uma indeterminação, ou, como escreve Gueroult, como uma condição predeterminada, “[...] isto é, que esta condição (ou lei) segundo a qual a coisa posta em ação é, por oposição a uma condição (ou lei) qualquer, indeterminável ou ‘indeterminada’, [...]” (1997, v. 1, p. 75). Entretanto, este segundo sentido, enquanto utilizado na expressão *certa ac determinata ratione* (*certa e determinada maneira*), também pode significar como “determinada de uma maneira específica”. E, se considerarmos que seu uso na definição concerne à ação determinada de fora por outra coisa, que, por sua vez, também é determinada, ou seja, pela cadeia infinita das causas ou dos modos finitos, este segundo sentido pode ser interpretado como *limitado, finito*. Por exemplo, segundo o enunciado ³ da proposição 28, da Parte 1 da *Ética*.

Donde, liberdade em Spinoza significa autodeterminação, ou determinação interna, ou, ainda, a capacidade de se autodeterminar; oposta, por sua vez, não à necessidade, mas à coação, ao constringimento. Assim, quando aplicada especificamente a Deus, de maneira

3 “Qualquer coisa singular, ou melhor, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir, nem ser determinada à ação se não é determinada a existir e a agir por outra causa, a qual é também finita e tem existência determinada; e, por sua vez, esta causa também não pode existir nem ser determinada à ação se não é determinada a existir e a agir por outra causa, a qual também é finita e tem existência determinada, e assim ao infinito.” (E1P28, SO2, p. 69).

nenhuma significa absoluta indeterminação em oposição à necessidade, ou seja, Deus não é livre porque age com absoluta indeterminação. Pelo mesmo raciocínio aplicado ao seu contrário, os modos não são constrangidos apenas porque são determinados a agir. Ser livre para Spinoza significa ser determinado a agir somente por si mesmo ou ter determinação interna; ao contrário, ser constrangido significa ser determinado a agir por outra coisa além de si mesmo ou ter determinação externa.

Esta consideração spinozista da liberdade em função da necessidade e não da vontade ou do entendimento, terá como consequências imediatas a refutação da definição de liberdade em função do entendimento, que constitui o que Gueroult denomina de “entendimento criador”, isto é, a concepção de um Deus que “[...] por sua livre vontade cria as coisas aconselhado por sua sabedoria ou por seu entendimento.” (1997, v. 1, p. 361). Além desta, podemos assinalar como consequência a negação do livre-arbítrio, tanto em relação a Deus quanto em relação aos modos finitos, ou seja, Deus não tem livre-arbítrio para criar ou não tudo o que existe, ele existe e produz necessariamente a existência de todas as coisas; e os modos finitos não agem única e exclusivamente em função da própria vontade, eles são determinados à existência e à ação por Deus.

1.2 A liberdade divina e a vontade

Entretanto, se, como vimos acima, no spinozismo não é lícito aplicar a Deus o termo “constrangido”, não é menos lícito considerá-lo como totalmente livre, no sentido usual em que utilizamos estes termos: total liberdade de escolha de suas ações e decisões, agindo

de forma incondicional, ou seja, no sentido similar ao de um ser todo poderoso que age unicamente em função de sua vontade absoluta. Ao contrário, após negar a contingência, no escólio 1 da proposição 33 da Parte 1 da *Ética*, Spinoza escreve no escólio 2 desta mesma proposição que “[...] as coisas foram produzidas por Deus com a suma perfeição, visto resultarem *necessariamente* de uma natureza que é dada como perfeita.” (E1P33S2, grifo nosso), ou seja, Deus ou a substância absolutamente infinita não é livre porque tem a vontade absolutamente infinita. A liberdade é uma propriedade exclusiva de Deus porque advém de sua livre necessidade, pois somente Deus existe única e exclusivamente por causa de sua própria essência. Onde, o Deus spinozista está submetido somente à necessidade de sua própria essência e nada o constrange – “Deus age somente segundo as leis da sua natureza, sem ser constrangido por ninguém.” (E1P17) – pois nada existe de exterior a ele que possa constrangê-lo. Ou, como escreve Spinoza ao explicar a definição de liberdade a Schuller, na Carta 58:

Deus, por exemplo, existe livremente embora exista necessariamente, porque existe pela única necessidade de sua natureza. Assim também Deus se entende a si mesmo e todas as coisas de forma absolutamente livre, porque é somente da necessidade de sua natureza que se segue que entende todas as coisas. Veja que não ponho a liberdade no livre decreto, mas sim na livre necessidade. (Carta 58, SO4, p. 265).

Tradicionalmente, a liberdade é definida em função de sua relação com a vontade em duas formas: a primeira, concebe a liberdade como o poder de uma

vontade absoluta de optar ou mesmo de criar qualquer coisa que queira – liberdade de indiferença⁴ ou livre-arbítrio divino; a segunda, concebe-a como o poder de se regular por um modelo e de o realizar – liberdade esclarecida. Para Deleuze, “Todo o esforço da *Ética* consiste em romper a relação tradicional existente entre a liberdade e a vontade [...]” (2002, p. 88). Este esforço de refutação desta relação tradicional será empreendido por Spinoza a partir da negação da vontade de Deus como absoluta em ambos os aspectos por ela abrangidos, seja o aspecto do agir ou do criar.

A *liberdade de indiferença* ou livre-arbítrio consiste em considerar a liberdade de Deus semelhante à de um tirano, dotado de uma vontade absoluta que pode ou não realizar as coisas que estão em seu poder realizar ou que resultam de sua natureza, isto é, fazer com que as coisas não sejam produzidas por ele (E1P17S). O principal argumento desta tese é a possibilidade de esgotamento da potência divina, ou seja, se Deus tivesse criado tudo o que existe de possível em seu intelecto, Deus não poderia criar mais nada, ele teria como que esgotado seu potencial de criar e passaria à condição de imperfeito, pois nada mais poderia criar. Mas, como tal tese é contrária à onipotência de Deus, os que a defendem, na tentativa de restabelecer a perfeição de Deus, optam por admitir

4 Charles Appuhn afirma que esta noção de um Deus indiferente é originária do cartesianismo. Além disso, escreve que Spinoza observa, no escólio 2 da proposição 33 da Parte 1 da *Ética*, que esta noção difere menos da sua do que a noção de um Deus agindo em vista de um bem, *sub ratione boni*. Segundo Appuhn, “No julgamento de Spinoza, os finalistas destruíram inteiramente a liberdade de Deus; Descartes é somente inconsequente na sua maneira de a conceber.” (*Éthique*, 1983, p. 409).

um Deus indiferente a tudo e que não pode realizar tudo aquilo que permite o seu poder, realizando tão somente o que decretou criar por uma espécie de vontade absoluta. Elaborar tal tese significa estabelecer a relação entre Deus e a contingência física, introduzindo a inconstância na potência de Deus, pois ele poderia ter criado outra coisa no lugar da que ele criou; por exemplo, o mundo tal como o conhecemos é apenas contingente, pois Deus poderia ter criado um mundo diferente deste que conhecemos. (DELEUZE, 2002, p. 88).

A *liberdade esclarecida* consiste em considerar a liberdade de Deus semelhante à de um legislador, que sempre toma decisões e age em razão de um bem, isto é, Deus, ao produzir seja o que for, presta atenção ao bem como um modelo a seguir ou como um objetivo fixo a ser atingido (E1P33S2). Em outras palavras: a liberdade de Deus consiste nas decisões e ações da vontade livre aconselhada pelo entendimento ou sabedoria que estabelece os modelos a serem seguidos (como o bem e o melhor, por exemplo). Os que defendem esta tese, ao considerar Deus como um legislador, estão relacionando-o com a possibilidade lógica, introduzindo a impotência no ser divino, pois sua potência encontra-se limitada por modelos de possibilidade, ou seja, Deus só pode criar o que está anteriormente concebido, seja pelo entendimento ou pela sabedoria, como um possível bem.

Segundo Spinoza, por ignorarem o noção de necessidade, aqueles que defendem a tese da liberdade de indiferença, bem como os que defendem a tese da liberdade esclarecida de Deus, empregam a definição tradicional de contingente – aquilo cujo contrário é possível

– como fundamento em seu principal argumento, a tese da possibilidade de esgotamento da potência divina e a tese de que Deus toma decisões e age livremente segundo os conselhos de seu entendimento ou de sua sabedoria, que estabelece os modelos a serem seguidos. Tanto na liberdade de indiferença quanto na liberdade esclarecida, introduzem a existência do contrário como um possível, seja como um real substituto ao que existe, seja como uma possibilidade lógica de existir algo distinto do real existente.

Spinoza refuta estas teses, subvertendo o sentido de contingente, a partir de sua consideração da liberdade em relação com a necessidade e não com a vontade: “Diz-se que uma coisa é necessária, quer em razão da sua essência, quer em razão da causa.” (E1P33S1). Com efeito, a existência seja do que for, resulta necessariamente ou da respectiva essência e definição ou de uma dada causa eficiente. Uma coisa se diz impossível, ou porque a respectiva essência ou definição implica contradição, ou porque não existe qualquer causa externa a esta coisa que seja determinada a produzi-la. Mas, não há outra razão para se dizer que uma coisa é contingente do que a carência de nosso conhecimento, pois uma coisa da qual se ignore que a respectiva essência ou definição implica contradição, ou da qual se saiba retamente que não envolve qualquer contradição, mas a respeito de sua existência nada de certo se pode afirmar por ignorar a ordem das causas, se ela impõe ou exclui sua existência, não pode ser considerada nem necessária e nem impossível, mas tão somente contingente ou possível (E1P33S1). Donde, neste caso, a noção spinozista de contingente abrange a de possível, significando ambas aquilo que pode existir

ou deixar de existir sob qualquer ponto de vista. Por conseguinte, contingência ou possível são sinônimos de ignorância, ou seja, para Spinoza contingente e possível são termos que utilizamos apenas porque desconhecemos a ordem das causas, resultando daí que não existe absolutamente nada nas coisas em virtude do que se diga que elas são contingentes ou possíveis em si mesmas (E1P33S1).

1.2.1 A refutação da “vontade como causa livre”

Segundo Gueroult, “[...] demonstrar que nenhuma vontade pode ser causa livre, é demonstrar que nenhuma vontade pode ser criadora.” (1997, v. 1, p. 361). Onde, considerada à luz da relação entre a liberdade e a vontade, a refutação spinozista da “vontade absoluta” está intimamente ligada à refutação do “entendimento criador”, pois tanto a vontade quanto o entendimento são considerados como modos do pensar (E1P31 e E1P32). Spinoza vai refutar a vontade absoluta de Deus, em sua dupla relação, considerada sob o aspecto estático da relação entre os modos e a substância, que é definida independentemente da causalidade ⁵, e o aspecto dinâmico da relação entre a causa e o efeito, na qual a vontade é considerada como um certo modo de pensar ou ideia, que remete à existência e, por consequência, à causalidade ⁶.

5 A este respeito, Gueroult assinala a referência às proposições 15 e 29, da Parte 1 da *Ética*, relativas à imanência dos modos à substância. (1997, v. 1, p. 362).

6 A este respeito, escreve Gueroult: “Isto porque as proposições sob as quais ela se apoia concernem às condições determinantes da causa produtiva dos modos, sejam infinitos (E1P23), sejam finitos (E1P28). (1997, v. 1, p. 362).

No enunciado ⁷ da proposição 31, da parte 1 da *Ética*, Spinoza nega a vontade de Deus como absoluta, utilizando como argumento o estabelecimento da vontade como um modo do atributo pensamento – neste caso, uma ideia – que deve ser referido à natureza Naturada e não à natureza Naturante (E1P31). Ressalte-se que na demonstração desta proposição, Spinoza não faz referência à vontade especificamente, mas tão somente ao entendimento. A referência à vontade de forma direta ocorre apenas no enunciado da proposição, e, mesmo assim, de maneira genérica, citado apenas como mais um, dentre os diversos “modos de Pensar”.

Se a vontade é apenas um certo modo de pensar distinto dos outros – assim como o entendimento, a apetição, o amor, etc. – e se pelo “entendimento” não podemos entender o pensamento em termos absolutos, significa que por ela também não poderemos entendê-lo dessa forma. Segue-se que a vontade, bem como os outros modos de pensar do qual ela apenas se distingue, deve ter sido concebida por algum atributo divino que exprime a essência eterna e infinita do pensamento, de tal modo que sem este atributo não possa existir nem ser concebida. Por consequência, a vontade como um modo, seja finito ou infinito, é sempre determinada por uma outra causa, ainda que esta causa seja a natureza de Deus expressa sob o atributo pensamento (E1P32D). Donde, como um modo que deve ser referido à natureza Naturada, ela não é anterior às coisas criadas; anterioridade esta inerente à

7 “O entendimento em ato, quer ele seja finito quer infinito, assim como a vontade, a apetição, o amor etc. devem ser referidos à natureza Naturada, e não a natureza Naturante.” (E1P31, grifo nosso).

natureza Naturante e necessária a uma vontade que se pretende absoluta e criadora. Podemos então concluir que a vontade de Deus vista sob a perspectiva da relação modos/substância não pode ser absoluta.

A negação spinozista da vontade divina como absoluta sob o aspecto dinâmico da relação entre a causa e o efeito, ou relação de causalidade, encontra-se no enunciado ⁸ da proposição 32, da parte 1 da *Ética*. Nesta refutação, que é inteiramente independente da proposição anterior, Spinoza utiliza um argumento mais complexo do que o anterior, que exige um desenvolvimento em duas etapas, conforme trate da vontade infinita ou da vontade finita, refutando-a como causa livre ou demonstrando-a como necessária, respectivamente. Ressalte-se que também nesta proposição Spinoza considera a vontade e o entendimento como modos do pensar, sendo por isso que cita somente a vontade no enunciado da proposição, e inclui o entendimento no início da demonstração e na conclusão do corolário 2.

Além disso, o fato de Spinoza ter se referido a vontade de forma indireta ou genérica no enunciado da proposição 31, e, ao contrário, no enunciado e na demonstração da proposição 32, ter-se referido a ela de forma direta, muito provavelmente deve-se à consideração de que nesta última proposição, ele está analisando a vontade sob a relação dinâmica da causalidade, na qual ela é vista como “[...] um modo cujo próprio é ser atividade, afim de determinar sua natureza, isto é, de descobrir se é livre arbítrio ou necessidade.” (GUEROULT, 1997, v.1, p. 362).

8 “A vontade não pode ser chamada causa livre, mas somente causa necessária.” (E1P32).

Esta consideração da vontade relacionada com a causalidade vai introduzir na argumentação spinozista uma distinção na causalidade de Deus, enquanto ela se exprime no modo finito ou enquanto se exprime no modo infinito, ou seja, a vontade finita, tendo uma causa finita não tem o mesmo significado que a vontade infinita, tendo uma causa infinita. Por um lado, se a vontade finita ou causa finita é determinada a existir e agir pelo nexu causal infinito de causas finitas (E1P28), então ela é necessária e constringida. Por outro lado, se a vontade infinita não pode ser determinada a existir e a agir pelo *infinitus causarum nexus*, por ser infinita, segue-se então que será determinada pelo atributo infinito do qual é modo, o atributo pensamento; pois como modo não pode determinar-se a si mesmo ou tornar-se indeterminada (E1P26 e E1P27). Donde, a vontade infinita também não é livre, mas necessária e constringida (E1P32).

Portanto, a vontade finita ou infinita é um modo do atributo pensamento e como tal não pode ser considerada como causa livre. Apenas Deus pode ser considerado causa livre porque sua ação é livre ⁹, ainda que necessária. De fato, Deus é o único ser que está submetido somente às leis de sua natureza (E1P17C2), realizando necessariamente tudo o que dela decorre; ao contrário, a vontade finita não pode ser causa livre, pois é determinada a existir e a agir pelo nexu infinito de causas finitas; e a vontade infinita também não pode ser considerada causa livre, porque é determinada a existir e a agir pelo atributo infinito do qual é apenas um modo. Temos assim refutada a possibilidade

⁹ Alexandre Koyré afirma que este “[...] é o único sentido legítimo que podemos dar à noção de liberdade divina.” (1991, p. 73).

de um Deus criador que age livremente pela sua vontade absoluta, seja com a “liberdade de indiferença” (livre-arbítrio), seja com a “liberdade esclarecida” (considerada do ponto de vista da vontade).

1.2.2 A refutação do “entendimento criador”

No escólio da proposição 17 da Parte 1 da *Ética*, Spinoza faz notar que se Deus tem uma potência arbitrária de criar as coisas, ou um entendimento criador, nós devemos considerar como pertencentes a sua natureza – ou a sua essência – uma vontade e um entendimento infinito que “[...] deveriam diferir sem fim do nosso entendimento e da nossa vontade, e não poderiam ter de comum com eles senão o nome, tal qual o que há de comum entre o Cão, constelação celeste, e o cão, animal que ladra.” (E1P17S) ¹⁰, pois este entendimento infinito e criador necessariamente deveria ser anterior ou ao menos simultâneo às coisas criadas, ao contrário do entendimento finito que, por representar às coisas dadas, deve necessariamente ser-lhes posterior. A primeira etapa da refutação spinozista do entendimento criador ocorre na proposição 30 da Parte 1, estando implícita a consideração desta condição: Spinoza vai refutar a tese do entendimento criador através da demonstração de

¹⁰ Adotamos para esta passagem do escólio da proposição 17 (E1P17S) a interpretação de Alexandre Koyré, que recusa a interpretação tradicional defendida por diversos estudiosos do spinozismo, dentre os quais cita Kuno Fischer, Victor Brochard, Victor Delbos, Léon Brunschvicg, Harry Austryn Wolfson, dentre outros, que, segundo ele, interpretaram equivocadamente esta passagem. Como escreve Koyré: “Habitualmente os historiadores de Spinoza interpretam esta passagem como expressão da recusa decidida de qualquer espécie de analogia

que o entendimento infinito não precede às coisas, mas é posterior a estas, apenas refletindo as coisas da mesma maneira que o entendimento finito (E1P30), ou segundo Gueroult, “[...] o entendimento infinito, não somente tem os mesmos objetos que o entendimento finito, mas que os conhece da mesma maneira que ele, as ideias não fazendo, tanto em um como no outro, mais do que representar às coisas dadas.” (1997, v. 1, p. 357).

No enunciado da proposição 30 da Parte 1, Spinoza inicia a primeira etapa da refutação, deduzindo o conteúdo necessário do entendimento puro, isto é, separado da imaginação e como ligação das ideias claras e distintas, tanto do entendimento finito quanto do infinito: se toda ideia verdadeira deve convir com o objeto do qual ela é ideia (E1ax6), então a realidade objetiva das ideias contidas no entendimento, isto é, o que é dado representativamente

entre Deus e o homem, como afirmação de sua heterogeneidade absoluta e como constatação da impossibilidade de aplicar a Deus qualquer dos conceitos que se aplicam ao homem.” (1991, p. 70). Para Koyré, este escólio é polêmico e não tético (que formula algo enquanto existente), e, ao contrário do que se interpreta, “Não é uma exposição da doutrina spinozista, mas uma refutação por absurdo - o que os historiadores que citei anteriormente não observaram: daí o seu equívoco - das concepções tradicionais dos teólogos.” (*Ibid.*, p. 72). De nossa parte, acrescentaríamos a interpretação de Joaquim de Carvalho, que, acompanhando os autores citados por Koyré, em sua tradução da *Ética* para o português na Nota explicativa referente a esta passagem, escreve “[...] significa que os termos somente comportam um sentido *unívoco*, e, portanto, é *equivoco* o emprego de termos comuns em sentidos diferentes, e inadmissível a *analogia*, [...]” (*Ética*, 1983, Nota 85, p. 96, grifo do autor). Ressalte-se que Martial Gueroult discorda de Koyré acerca de Victor Delbos ter se equivocado na interpretação desta passagem. (1997, v.1, p. 562).

na ideia, deve necessariamente ser a fiel representação da natureza – isto é, das coisas dadas; se na natureza só existe uma substância única ou Deus (E1P14), e não existem outros modos além dos seus, se tudo o que existe, existe em Deus e sem Deus nada pode existir nem ser concebido (E1P15), então o entendimento em ato, isto é, o que o constitui essencialmente ou a ação de conhecer, seja do entendimento finito ou infinito, deve conter as ideias de Deus, ou de seus atributos e as de suas afecções, e nada mais. (GUEROULT, 1997, v. 1, p. 357-358).

Spinoza nega todo e qualquer privilégio, quanto à natureza, do entendimento infinito sobre o entendimento finito, pois ambos têm a mesma natureza ou constituição essencial própria comum a todo entendimento. Segundo Gueroult, “[...] o entendimento humano é alçado ao nível do entendimento divino, visto que as coisas que ele conhece são as coisas que o próprio Deus conhece, e que as conhece da mesma maneira e com a mesma verdade que Deus, [...]” (1997, v. 1, p. 358), apesar do entendimento humano não conhecer todas as coisas que o entendimento divino conhece. Da mesma maneira, o entendimento infinito é reconduzido ao nível do entendimento finito, devendo sempre representar as coisas dadas, sendo-lhes posterior e nunca antecedendo-as. Segundo Gueroult, “[...] visto que, como aquele, ele não pode ter as ideias das coisas antes que as coisas sejam, mas somente se as coisas são dadas;” (1997, v. 1, p. 358). Assim, tanto o entendimento finito quanto o infinito têm a necessidade de sempre representar as coisas, sem jamais as preceder. (GUEROULT, 1997, v. 1, p. 358).

A segunda etapa da refutação se encontra no enunciado da proposição 31 da Parte 1, utilizando o mesmo argumento anteriormente empregado para refutar a vontade como absoluta: a demonstração de que tanto o entendimento finito quanto o entendimento infinito são apenas modos ou afecções de Deus, não podendo portanto, referirem-se à natureza Naturante ou a Deus como causa, mas sim à natureza Naturada ou a Deus como efeito (E1P31). Se o entendimento é apenas um certo modo de pensar do atributo pensamento – neste caso, uma ideia – distinto dos outros, tais como a vontade, a apetição, o amor, etc. significa que, assim como ocorreu com a vontade, não podemos por ele entender o pensamento em termos absolutos. Segue-se que o entendimento, bem como a vontade e os outros modos de pensar do qual ele apenas se distingue, deve ter sido concebido por algum atributo divino que exprime a essência eterna e infinita do pensamento, de tal modo que sem este atributo não possa existir nem ser concebido. Assim como concluímos anteriormente em relação à vontade, o entendimento, seja finito ou infinito, é sempre determinado por uma outra causa, ainda que esta causa seja a natureza de Deus expressa sob o atributo pensamento (E1P32D). Donde, como um modo ele deve sempre ser referido à natureza Naturada, pois está privado da necessária anterioridade às coisas criadas que tudo o que se refere à natureza Naturante deve ter; ademais, como vimos acima, o entendimento puro, seja finito ou infinito, por serem semelhantes quanto à constituição essencial própria, também estão privados da anterioridade às coisas, pois devem sempre representar às coisas dadas,

sendo-lhes posterior. Portanto, podemos concluir que o entendimento divino, pelos mesmos argumentos que interdita a vontade como absoluta, também não pode ser considerado causa livre ou “criador”.

1.2.3 O Livre-arbítrio

Uma das principais consequências da refutação spinozista da vontade absoluta em Deus é a refutação do livre-arbítrio. Como vimos anteriormente, Spinoza refuta estas teses, subvertendo o sentido tradicional de contingente, a partir de sua consideração da liberdade em relação com a necessidade e não com a vontade. Concluindo, por um lado, que a existência, seja do que for, resulta necessariamente ou de sua respectiva essência e definição ou de uma dada causa eficiente; por outro lado, a vontade finita ou infinita é um modo do atributo pensamento e como tal não pode ser considerada como causa livre, pois está determinada por uma outra causa, ainda que esta seja a natureza de Deus sob o atributo pensamento (E1P32). Portanto, se a liberdade não pode ser propriedade da vontade, isto impossibilita o agir sem causa, ou agir indeterminado, cuja única causa residiria na independência da vontade, ou seja, no livre-arbítrio.

O fato de Spinoza negar a vontade como absoluta, não implica que ele negue o ato de escolha. Ele tão somente o afirma ilusório, se acreditamos que sua origem seja o livre-arbítrio, pois este é realmente produto da ignorância das causas de minha decisão, pois, no momento em que escolhemos uma coisa e não outra, necessariamente não pensamos no que levou a esta escolha precisa, nós temos a tendência a acreditar que esta volição veio de uma

vontade que pode produzir uma infinidade de volições a partir do nada. É a ilusão do livre-arbítrio. O livre-arbítrio não é mais do que a ilusão de escolha, ignorando as causas que determinam minha escolha. E é justamente devido a esta ignorância que, por exemplo, acreditamos na vontade como uma potência indeterminada, que por si só é capaz de se determinar.

No caso de Deus, esta indeterminação da vontade divina considerada como uma positividade, vincula-se ao fato de que, tradicionalmente, o ato de escolher ou a decisão da escolha indica a ideia de que a vontade funciona de forma indeterminada, sendo a decisão tomada única e exclusivamente em função de si própria. Isto implicaria, como vimos acima, na vontade como dotada de uma potência indeterminada, que por si só é capaz de se determinar. Mas, se “Uma coisa que é determinada a qualquer ação foi necessariamente determinada a isso por Deus; e a que não é determinada por Deus não pode determinar-se por si própria à ação.” (E1P26), ou ainda, “Uma coisa que é determinada por Deus a qualquer ação não pode tornar-se a si própria indeterminada.” (E1P29), a vontade só poderia ser indeterminada ou fonte de decisão, ou ainda, potência positiva, se fosse causa livre. Como vimos, anteriormente, a vontade é sempre determinada, e constitui então mais um efeito do que uma verdadeira causa livre ou suficiente.

Por outro lado, ser absolutamente infinito significa ser positividade pura, a pura afirmação e não ter nenhuma negatividade, seja internamente ou externamente. Mas, na suposição da indeterminação da vontade ser uma positividade, negar a Deus a vontade absoluta e o agir

indeterminado, não é negar a onipotência divina? Em absoluto, pois a indeterminação não é uma causa, ela não é uma potência, então não é uma positividade; e como tal, ela não pode produzir nada, do nada não pode advir o ser. Ademais, assim como a vontade, ela não pertence à natureza de Deus. Donde, negar o livre-arbítrio a Deus não é realmente negar alguma coisa. Assim, não há contradição com a onipotência divina afirmar que Deus não age de forma indeterminada, baseado numa vontade absoluta.

Ser finito, ao contrário, consiste em ser limitado em sua natureza por um outro ser finito, a finitude nela mesma significa negação. Spinoza vai referir-se à liberdade dos homens entendida nos moldes da tradição, isto é, em relação com a vontade, como um engano ou ilusão. Se os homens, enquanto modos finitos determinados, acreditam serem livres é porque estão “[...] cômicos das suas volições e das suas apetências, e nem por sonhos lhes passa pela cabeça a ideia das causas que os dispõem a apetecer e a querer, visto que as ignoram.” (E1A), ou ainda, os “[...] homens enganam-se quando se julgam livres, e esta opinião consiste apenas em que eles têm consciência das suas ações e são ignorantes das causas pelas quais são determinados.” (E2P35S), isto é, “[...] o que constitui, portanto, a ideia da sua liberdade é que eles não conhecem nenhuma causa das suas ações.” (E2P35S). Segundo a interpretação de Deleuze, esta liberdade ilusória em que os homens creem é uma “[...] ilusão fundamental da consciência, na medida em que ignora as causas, imagina o possível ou o contingente, e crê na ação voluntária da mente sobre o corpo.” (2002, p. 89).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARVALHO, Joaquim de. *Introdução à Ética de Espinosa*. In: **Obra Completa de Joaquim de Carvalho**. 2. ed. I – Filosofia e História da Filosofia – 1939-1955. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 223-299, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Cursos Sobre Spinoza. Vincennes, 1978-1981**. 2. ed. Tradução, Seleção e introdução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Hélio Rebello Cardoso Jr. et al. Fortaleza: EdUECE, 2012.

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

_____. **Spinoza - Philosophie Pratique**. Paris: Éditions de Minuit, 1981.

_____. **Spinoza et le Problème de l'Expression**. Paris: Éditions de Minuit, 1985. (Arguments).

DESCARTES, René. **Œuvres**. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: C.N.R.S. et J. Vrin, v. I (1987), v. II, III (1988), v. IV (1989), v. V (1974), v. VI, VIII-1, IX-1 (1982), v. VII (1983), v. VIII-2 (1987), v. X, XI (1986), v. IX-2 (1978). 13 v.

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

_____. **Spinoza**. v. 2 (L'Âme). Paris: Aubier-Montaigne, 1997. (Analyse et Raisons).

KOYRÉ, Alexandre. *O Cão Constelação Celeste, e o Cão Animal que Late*. In: **Estudos de História do Pensamento Filosófico**. Tradução de Maria de

Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 70-78, 1991. (Coleção Campo Teórico).

SPINOZA, Benedictus de. **Breve Tratado**. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

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

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

_____. **Éthique**. Texte Latin, traduction Nouvelle avec notice et notes par Charles Appuhn. Paris: J. Vrin, 1983. 2 v. em 1. (Bibliothèque des Textes Philosophiques).

_____. **Ética**. In: **Espinosa**. Tradução e notas da Parte I de Joaquim de Carvalho, tradução das Partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das Partes IV e V de Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 3. ed., 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Œuvres de Spinoza**. Traduites et annotées par Charles Appuhn. Paris: Garnier, [ca. 1950]. Reimpressão, Paris: Garnier- Flammarion, 1964-6, 4 v.

_____. **Principios de la Filosofia Cartesiana. Pensamientos Metafísicos**. Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988b. (inclui TIE).

_____. **Spinoza Œuvres Complètes**. Texte traduite, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine

Francès et Robert Misrahi. Paris: Gallimard, 1954, 1 v.
(Bibliothèque de la Pléiade).

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

_____. **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: 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: 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: 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: Tratado Breve**. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1990.

_____. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilíngue. Tradução de Abílio Queirós. Prefácio

e Notas de Alexandre Koyré. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos).

_____. **Tratado Teológico-Político**. 3. ed. Integralmente revista. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.



SPINOZA, LEIBNIZ E O PROBLEMA DA UNIDADE/MULTIPLICIDADE SUBSTANCIAL

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES*

Leibniz e Espinosa não estavam discutindo o ‘sexo dos anjos’ quando refletiam sobre Deus. O que está em jogo nesse diálogo entre os dois filósofos ou na leitura que Leibniz faz de Espinosa é o lugar da contingência e da necessidade. (LACERDA, 2011, p. 101).

Esta pesquisa tem como finalidade, a partir dos chamados racionalistas do século XVII, precisamente, Spinoza e Leibniz, expor o problema da unidade e da multiplicidade como duas propriedades distintas atribuídas à noção de substância. Entendida desde a tradição grega como o sujeito dos predicados (Aristóteles), a substância foi retomada pela filosofia moderna com Descartes, sobretudo para a demonstração metafísica de Deus enquanto substância infinita e criadora de outras duas substâncias: uma extensa (*res extensa*) e pensante (*res cogitans*) para definir os atributos extensão e pensamento do homem, por exemplo, constituído de um corpo e de uma mente.

Numa crítica ao dualismo substancial cartesiano, Spinoza elaborou, em sua *Ética*, uma ontologia segundo

* Mestrando em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC. Bolsista da CAPES. Membro do GT BENEDICTUS DE SPINOZA (UECE).

a qual só existe uma Substância constituída de infinitos atributos infinitos dos quais o homem só conhece dois deles, os atributos extensão e pensamento. Esta substância única seria Deus ou o ente absolutamente infinito. Neste sentido, não se trata mais de substâncias distintas com seus respectivos atributos distintos, pois, segundo Spinoza, seria uma contradição para a existência necessária da Substância, que existe em si e por si, coexistir com outra de natureza semelhante. Por conseguinte, provado a unidade substancial na filosofia da imanência de Spinoza, Leibniz aparece como o último filósofo do chamado “o grande racionalismo” como disse Merleau-Ponty com a tarefa de elaborar uma metafísica da contingência.

Leibniz em *A Monadologia* defende várias teses metafísicas discutidas também em outras obras como a *Teodicéia* e *Princípios da Natureza e da Graça*, para explicar a teoria das mônadas que seriam múltiplas substâncias simples, ou seja, substâncias sem partes e que juntas compõem, segundo uma harmonia universal, o “espelho do universo”. A partir deste princípio, Leibniz explica a natureza de um Deus transcendente razão suficiente ou última de suas criaturas. Assim, este Deus é capaz, com seus atributos como a bondade, a sabedoria e o poder, de criar o “melhor dos mundos” dentre vários outros possíveis também conforme o critério de sua perfeição.

Este trabalho foi dividido em 3 tópicos para uma melhor sistematização do que será abordado. No primeiro tópico [*A unidade ontológica da substância na ética de Spinoza*], explicitaremos a teoria ontológica fundamental de Spinoza exposta na Parte I (*Deus*), isto é, a Substância (Deus) com suas propriedades (atributos

e modos) e a prova de sua unidade que repercutiu negativamente para a filosofia posterior. No segundo [*Do sistema metafísico das mônadas ou substâncias simples em Leibniz*], apresentaremos a obra *A Monadologia* de Leibniz onde este trabalha a metafísica das mônadas e a demonstração da existência de Deus, dos seres criados e de um mundo transcendente e contingente segundo o qual reina a possibilidade. Por fim, no terceiro, à guisa de conclusão, [*Encontros e Desencontros filosóficos entre Spinoza e Leibniz*], discutiremos, a partir de um paralelo histórico-filosófico entre Spinoza e Leibniz, suas afinidades e discordâncias a partir de suas correspondências, de suas leituras e de um encontro pessoal de ambos.

1.0 A UNIDADE ONTOLÓGICA DA SUBSTÂNCIA NA ÉTICA DE SPINOZA

A *Ética*, seguida do título *demonstrada segundo a ordem geométrica*, é a obra máxima de Spinoza publicada postumamente em 1677 (*Opera Posthuma*) pelos seus amigos. Foi escrita em latim e segundo a ordem geométrica (*ordine geometrico*) dos *Elementos de Geometria* de Euclides. Spinoza a escreveu segundo a ordem matemática, utilizando definições, axiomas, proposições, demonstrações, escólios, corolários, etc. A *Ética* foi dividida em cinco partes dos quais tratam os seguintes temas: 1) Deus, 2) Mente e Corpo, 3) Afetos, 4) Servidão humana e Força dos Afetos e 5) a Liberdade Humana¹.

1 Tratam-se respectivamente da Parte I (*Deus*), Parte II (*A Natureza e origem da Mente*), Parte III (*A origem e natureza dos Afetos*), Parte IV (*A Servidão humana ou a Força dos Afetos*) e Parte V (*A potência do intelecto ou a Liberdade Humana*).

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

Primeiramente, devemos compreender que a filosofia de Spinoza, fundamentada na ordem geométrica, também segue o plano da imanência² e da ontologia. “A idéia fundamental de imanência se junta, ao projeto de uma explicação integral das coisas por elas mesmas [...]”. (RIZK, 2006, p. 40). A filosofia spinozana, alvo de

2 Cf. CHAUI. Marilena. *A Nervura do Real - Imanência e Liberdade em Espinosa*. v. 1 (Imanência). São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 901: “Imanência é a Natureza dando-se espontaneamente uma ordem, ordenando-se a si mesma por uma necessidade que é o mais natural em si mesmo, diferenciando-se a si mesma sem fragmentar-se nem separar-se de si, conservando-se presente em cada uma de suas expressões.”

críticas que, entre elas, acusada de panteísmo³, ateísmo e misticismo, na verdade defendeu a ideia do monismo que tem como possível influência o estoicismo. Para Spinoza, existe apenas uma substância que é expressa todo, ou seja, uma realidade autoprodutiva no qual tudo está contido e imanente numa só coisa. Diferentemente da concepção monoteísta da religião judaico-cristã de que Deus é um ser transcendente criador de todas as coisas, a Substância, segundo Spinoza, está para uma realidade (o ser) que produz as coisas (que são seus modos). Assim, o filósofo holandês retoma a terminologia escolástica de *Natura Naturans* e *Natura Naturata* para designar o Ser, seus atributos e seus modos, ou seja, a natureza que produz e aquilo que é produzido pela natureza.

Spinoza definiu com precisão a Substância: “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 da qual deva ser formado.” (E1Def3). Das proposições de 1 à 8 da Parte I da *Ética*, há a demonstração da prova da univocidade da Substância. Segundo Spinoza: “Não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza ou de mesmo atributo.” (E1P7). A razão desta

3 Segundo Abbagnano (2014), do grego, *Pan* (Todo), *Theos* (Deus), o “Panteísmo” foi um termo utilizado pela primeira vez em 1705 por John Toland (1679-1722) para explicitar a identidade de Deus e o Mundo ou a natureza. Segundo os spinozistas, o termo não seria adequado para tratar da Substância imanente, uma vez que, para Spinoza, Deus não é tudo, mas tudo está em Deus. Por conseguinte, a ontologia spinozana se assemelharia a concepção de “Paneteísmo”, termo utilizado por Christian Krause (1781-1832) para designar a síntese do teísmo e o panteísmo ao afirmar que tudo está em Deus.

proposição é que, para Spinoza, duas coisas infinitas e perfeitas (como a Substância) não podem existir simultaneamente uma vez que haveria uma limitação entre ambas, o que é absurdo (E1P6S). Além disso, Spinoza postula a unidade da Substância à medida que considera seu agir, sua essência e sua existência uma só coisa. Por conseguinte, a questão da Substância necessariamente nos leva a outra questão que é Deus. Diz Spinoza: “Por Deus 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).

Antes de apresentar as propriedades gerais de Deus enquanto uma substância absolutamente infinita⁴, Spinoza tinha definido a *causa sui*: “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.” (E1Def1). Segundo Hadi Rizk (2006, p. 25): “o ser absolutamente infinito existe necessariamente, no sentido de uma relação intrínseca entre sua essência, concebida como potência infinita, e sua existência.” “Deus, ou seja, a Natureza”⁵ (*Deus sive natura*) é a máxima spinozana do conceito de Deus ora representado pela noção de causa primeira de todas as coisas e as leis universais da natureza, pois conforme Spinoza: “Tudo

4 Para uma leitura mais aprofunda desta questão cf. o já citado CHAUI. Marilena. *A Nervura do Real - Imanência e Liberdade em Espinosa*. v. 1 (Imanência). São Paulo: Companhia das Letras, 1999, sobretudo o Capítulo 6 (O ser absolutamente infinito e as coisas singulares).

5 Conforme disse o filósofo holandês, “[...] esse ser eterno e infinito que chamamos Deus ou a natureza age e existe com a mesma necessidade [...]” (E4Pref).

que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido.”(E1P15). Examinando em partes o *Deus sive Natura* (E4Pref), devemos entender que Spinoza se refere à natureza de um modo geral, a própria realidade ou o universo e não os elementos particulares da natureza como um mar, uma floresta, uma terra, etc. Não é que tudo seria Deus (Panteísmo), mas que apenas Deus existe provando que todas as outras coisas que são finitas (as que dependem de outras coisas para existirem) são modificações ou expressões substanciais infinitas. Resta dizer que Deus não é um ser pessoal, ou seja, trata-se da crítica ao antropomorfismo de Deus segundo o qual se atribuem as vontades, as ações e as leis humanas a Deus. Deus não é um criador que castiga e manda para o inferno, mas produtor e imanente ao todo, pois fora deste, não há nada. Spinoza rompe com a concepção judaico-cristã da transcendência de Deus, ao afirmar que “Deus é causa imanente de todas as coisas, e não transitiva.”(E1P18). Deus é um ente cuja existência é necessária, pois não depende de outra coisa para existir. Por conseguinte, Deus não tem finalismos, pois, se, por exemplo, escolhesse criar o homem e determinado do nada, cairia numa carência e num antropomorfismo, isto por que Deus é causa de si, necessário por si e não é coagido por ninguém.

Outra questão importante que Spinoza rompe com os preceitos da tradição judaico-cristã refere-se ao problema da Liberdade e do Livre-arbítrio. Se Deus, por exemplo, não é antropomórfico, então podemos dizer que ele nem nos ama nem nos odeia e não tem livre-arbítrio para criar as coisas (como veremos adiante, ao contrário

de Spinoza, Leibniz em sua teoria do melhor dos mundos possíveis defende que Deus escolheu nosso mundo como o melhor possível). Por conseguinte, para Spinoza somente Deus é livre porque “[...] existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir.” (E1Def7).

2.0 DO SISTEMA METAFÍSICO DAS MÔNADAS OU SUBSTÂNCIAS SIMPLES EM LEIBNIZ

Em sua *A Monadologia* ou Princípios da Filosofia, composta em 1714 e publicada postumamente, Leibniz escreveu em 90 aforismos, uma metafísica sobre as mônadas que teve como base a teoria dos átomos e a nova física mecânica⁶ uma vez que as mônadas existem e agem como elementos essenciais nos fenômenos físicos do universo. “A mônada da qual vamos falar aqui não é senão uma substância simples, que entra nos compostos. Simples quer dizer sem partes.” (LEIBNIZ, §1, 2009, p. 25). O composto, segundo Leibniz, tem aqui o sentido do que é amontoado ou agregado dos simples (§2). Por conseguinte, a união das substâncias simples é o que constitui uma substância composta. Segundo Charlie Huenemann (2012, p. 160), as matérias não são compostas de mônadas, como os castelos de areia são compostos de areia, pois, as mônadas não se encontram em um espaço qualquer. Huenemann (2012), dá o seguinte exemplo: visitamos “sites” na web para descobrirmos novos lugares através do “ciberespaço”, mas esta web não é algo físico

⁶ Segundo Huenemann (2012, p. 156), Leibniz se apresentou como o novo Aquino do século XVII ao sintetizar a nova mecânica de Galileu, de Descartes e de Huygens com as formas protestante e católica do cristianismo.

real, pois, representa apenas outros elementos de vários outros computadores. Assim, nosso mundo real é o virtual e aparente produzido pelas mônadas. Uma mônada não pode ser concebida por composição naturalmente, pois elas “só podem começar e acabar instantaneamente, isto é, só podem começar por criação e acabar por aniquilação, ao passo que o composto começa e acaba por partes.” (§6, *ibid*). Numa crítica à metafísica dos escolásticos, Leibniz (§7, 2009 p. 25-26) não viu as mônadas como janelas as quais se pudesse entrar ou sair algo, pois, os “acidentes não podem destacar-se, nem passear fora das substâncias, como faziam outrora as espécies sensíveis dos Escolásticos.” Segundo Huenemann (2012, p. 165), esta não abertura refere-se a informação que não entra ou sai delas.

Outra propriedade de cada mônada é que ela seja diferente de qualquer outra, pois que na natureza não existe dois seres perfeitamente idênticos “dos quais não seja possível encontrar uma diferença interna, ou fundada em uma denominação intrínseca.” (LEIBNIZ, §9, 2009, p. 26). Assim como, cada ser criado está sujeito às mudanças, também são as mônadas. No que se refere aos seus movimentos, “[...] as mônadas não se movem de maneira arbitrária e descoordenada. Elas estão sincronizadas e coordenadas por Deus em tal maneira que concordam uma com a outra em suas representações.” (HUENEMANN, 2012, p. 166). Além do princípio da mudança, diz Leibniz, há uma variedade de substâncias simples; trata-se de uma “multiplicidade na unidade ou no simples”. Neste sentido, embora as coisas mudem algo sempre permanece. Este estado de

transição que ocorre nesta multiplicidade na unidade é o que o filósofo alemão chamou de Percepção que difere da apercepção ou da consciência. (LEIBNIZ, §14, 2009, p. 27). A passagem de uma Percepção a outra é o que Leibniz chama de Apetição. (§15). É através do apetite que obtemos alguma parte da percepção.

Mais adiante, Leibniz (§18, 2009, p. 28) coloca o problema das Enteléquias que são “substâncias simples ou Mônadas criadas, pois contém em si uma certa perfeição (*ekhousi to enteles*); [...]”. Neste sentido, ele denominou Alma tudo aquilo que possui percepções e apetites, assim como, as substâncias simples ou Mônadas criadas. Por fim, denominam-se almas, aquelas cuja percepção é distinta e acompanhada de memória. (§19). Leibniz dá o exemplo de quando estamos desfalecidos ou em sono profundo onde a alma não recorda de nada e, só nesse momento, ela não difere sensivelmente de um mônada, mas por não ser um estado duradouro, a Alma deve emerge-se, pois deve ser alguma coisa mais. Por sua vez, o despertar de um atordoamento da substância simples faz com que se aperceba de suas percepções visto que uma percepção provém de outra percepção, assim como, o movimento de outro movimento. (§23). Segundo Leibniz, o fato de permanecermos em constante atordoamento é explicado pelo chamado estado das Mônadas nuas.

No que se refere à diferença entre os simples animais e o homem (como ser possuidor de razão e de ciência), Leibniz colocou o conhecimento das verdades necessárias e eternas dos homens como uma forma deste se elevar a “um conhecimento de nós mesmos e

de Deus. É isso que, em nós, denomina-se Alma Racional ou Espírito.” (LEIBNIZ, §26, 2009, p. 30). Em seguida, Leibniz estabeleceu alguns princípios em que nosso raciocínio está fundado: 1) contradição (o falso envolve a contradição), 2) o verdadeiro (oposto ao falso) e 3) Razão suficiente (quando consideramos que nenhum fato deve ser tomado como verdadeiro ou existente sem que haja uma razão suficiente, mesmo que não possa ser conhecida por nós). Além disso, distinguiu alguns tipos de Verdades (§33): 1) a Razão (as coisas necessárias) e seu oposto que é o impossível e 2) os Fatos que são os contingentes e seu oposto que é o possível. Somada a estas, Leibniz (§36, 2009, p. 31) fala da 3) razão suficiente que abrange as verdades contingentes e de fatos, além das coisas dispersas no universo das Criaturas. Esta razão última deve estar contida numa substância necessária “[...] na qual o detalhe das mudanças só esteja eminentemente, como em sua origem; e isto é o que denominamos Deus (Teodicéia §7).” (LEIBNIZ, §38, 2009, p. 32). Segundo Leibniz, só há um Deus, pois este Deus é suficiente (§39) e incapaz de conter limites; é uma substância suprema, única, universal e necessária. (§40).

As criaturas devem sua perfeição a Deus, mas suas imperfeições aos próprios limites de suas naturezas. Segundo Leibniz, há uma “imperfeição original” das coisas relacionada à inércia natural dos corpos. (§42). Sem Deus nada seria possível, pois ele está tanto no campo das verdades eternas como no que há de real entre as possibilidades. Se Deus é possível, ele existe. A razão de existência, necessária e última dos seres contingentes

é Deus enquanto ser necessário e esta prova ontológica remonta desde Anselmo segundo a qual é necessário, por natureza, que Deus exista. A diferença é que Leibniz se preocupou com a necessidade de nós mesmos afirmarmos que Deus é genuinamente possível e como o único ser provido de todas as perfeições.

Segundo o pensador alemão (§48), os atributos de Deus são a Potência (fonte de tudo), o Conhecimento (detalhe das ideias) e a Vontade (produção segundo o princípio do melhor). Leibniz, no que se refere à perfeição ou imperfeição das Mônadas criadas, diz que estas têm uma ação quando têm percepções distintas, ao contrário, têm paixão se tiverem percepções confusas. (§49). O atributo de Deus de poder escolher (por uma razão suficiente) o melhor dos mundos possíveis, é explicado por Leibniz (§53, 2009, p. 34) desta forma: “Ora, como há uma infinidade de Universos possíveis nas Idéias de Deus e apenas um único pode existir, tem de haver uma razão suficiente da escolha de Deus, que O determina a um em vez de outro [...]”. Por conseguinte, tudo depende de um grau de perfeição destes mundos possíveis, pois, um mundo tem direito à existência em função de sua perfeição envolvida. Deus, assim, escolhe o melhor para existir conforme sua bondade, sua sabedoria e seu poder.

Ainda sobre as mônadas ou substâncias simples, Leibniz (§56, 2009, p. 35) demonstrou que há certo vínculo ou acomodação de todas as coisas criadas a cada uma e vice-versa onde cada substância simples teria relações que exprimem todas as outras constituindo um “perpétuo espelho vivo do universo”⁷. Trata-se da

7 Conforme afirmou Huenemann (2012, p. 159), cada mônada contém dentro de si todos os seus estados passados, presente e

teoria da “Harmonia universal preestabelecida” segundo a qual uma quantidade infinita de substâncias simples é a perspectiva de uma só a partir de pontos de vistas diferentes de cada mônada. Assim, toda substância exprimiria exatamente todas as outras pelas relações nelas contidas. Segundo Leibniz, assim como o corpo que exprime todo o universo pelas conexões materiais, a alma também representa este todo no universo. O corpo “constitui com a Enteléquia o que se pode denominar um vivente, e com a Alma, aquilo que se pode denominar um animal.” (LEIBNIZ, §63, 2009, p. 37).

Influenciado pelo cientista holandês Anton van Leeuwenhoek (1632-1723), responsável pelo desenvolvimento dos microscópios no século XVII e descobridor dos microrganismos, Leibniz (§67, 2009, p. 37-38), defende a ideia de que a matéria é divisível ao infinito ou subdividida sem-fim, parte por parte de modo que a cada porção de matéria pode ser concebido um jardim repleto de plantas e como um lago repleto de peixes. Neste sentido, Leibniz chegou a conclusão de que existem “animáculos”, ou seja, pequenas almas e organismos em todos os lugares. Sobre as almas, Leibniz afirmou que não existe metempsicose ou transmigração de alma, além disso, nenhuma alma é inteiramente separada do corpo, pois, somente Deus está inteiramente desprovido de corpo. Neste sentido, o filósofo alemão explicou que a geração é o desenvolvimento e acréscimo dos corpos, por outro lado, a morte é o envolvimento e a diminuição dos corpos. É a partir destes princípios que

futuro, além disso, nela há um estoque de informação sobre todas as outras mônadas.

Leibniz explicou a união ou a conformidade da alma com o corpo, pois, mesmo com suas leis particulares, a alma e o corpo se ajustam conforme a harmonia preestabelecida entre as substâncias (representações de um mesmo universo). As almas agem por causas finais (apetições, fins e meios); os corpos, segundo a causa eficiente ou o movimento. (§79).

No que toca aos chamados Espíritos ou Almas racionais, Leibniz estabeleceu que, mesmo que existam em todo corpo vivente e animal, pertencem aos animais racionais. Os pequenos animais espermáticos, por exemplo, têm apenas almas ordinárias e sensitivas, mas passado à concepção atual da natureza humana, estas almas sensitivas se tornam almas racionais ou espíritos. (§82). Se por um lado as almas são os espelhos vivos ou as imagens do universo das criaturas, os Espíritos seriam as imagens da Divindade ou uma “pequena divindade.” (§83). “Donde se conclui facilmente que a reunião de todos os Espíritos deve compor a Cidade de Deus, isto é, o mais perfeito estado possível sob o mais perfeito dos Monarcas [...]” (LEIBNIZ, §85, 2009, p. 41). Esta cidade de Deus é uma Monarquia universal, segundo Leibniz, “Mundo moral num Mundo natural” onde Deus reina conforme seus atributos: bondade, sabedoria e poder. Por conseguinte, se trata de uma Harmonia entre dois reinos naturais: das causas eficientes e das causas finais. Além disso, Leibniz fala da harmonia entre o reino físico da natureza e o Reino moral da Graça, ou seja, de Deus como Arquiteto da Máquina do universo e como monarca da Cidade divina dos Espíritos. (§87). Como um governo perfeito, na Cidade de Deus, “tudo deve resultar para o bem dos bons [...]” (LEIBNIZ, §90, 2009, p. 42).

3.0 À GUIZA DE CONCLUSÃO: ENCONTROS E DESENCONTROS FILOSÓFICOS ENTRE SPINOZA E LEIBNIZ

Numa correspondência⁸ de Leibniz a Spinoza datada de 5 de outubro de 1671, temos o seguinte:

[...] Entre outros méritos que o renome vos atribui, fui informado que tendes um notável conhecimento da óptica. Daí por que eu quis vos endereçar certo ensaio meu [*Notícia Sobre Óptica Superior*]: eu teria dificuldade em encontrar melhor juiz na matéria. (Ep45).

Spinoza teve como ofício o polimento e a fabricação de lentes daí porque tivesse certa habilidade na óptica. Tempos depois, Spinoza responde à Leibniz: “[...] prefiro suspender meu julgamento sobre todos esses pontos até que me tenhais explicado mais claramente vosso pensamento, assim como eu vos rogo encarecidamente que o faça.” (Ep46). Nesta mesma carta, Spinoza havia prometido a Leibniz o envio de seu *Tratado Teológico-Político* (1670).

Em Paris, Leibniz fez contatos com os membros do “círculo spinozista” ou os Colegiantes (grupo de cientistas, religiosos, intelectuais e filósofos), entre eles, o cientista e matemático Tschirnhaus, que permitiu os primeiros contatos com a obra maior de Spinoza, “o manuscrito da *Ética*, que circulava entre poucos no movimento ‘radical’ subterrâneo que se formava então na Europa.” (PINHEIRO, 2010, p. 11). Por conseguinte, outro amigo de Spinoza,

8 Para as citações das correspondências (*Epistolae*) de Spinoza, utilizamos a seguinte abreviatura: Ep1, por exemplo, para carta ou correspondência Nº1. Para uma leitura das correspondências completas cf. SPINOZA, Benedictus de. *Obra Completa II: Correspondência Completa e Vida*. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

Schuller, o envia uma carta (Ep70) pedindo autorização para que suas obras fossem apresentadas para Leibniz, mas com cautela e desconfiança, Spinoza responde a Schuller numa carta de 18 de novembro de 1675 (Ep72) que seria necessário um conhecimento mais íntimo sobre Leibniz.

Segundo Tessa Moura Lacerda (2011), o contato de Leibniz com Spinoza se deu em três momentos: o primeiro deles é justamente o texto *Que o ser perfeitíssimo existe* (1676) de Leibniz escrito durante um de seus encontros com Spinoza, em Haia, Holanda⁹. O segundo, corresponde a leitura de Leibniz da *Ética* a partir de um exemplar do *Opera posthuma* dado por Tschirnhaus em 1678. Num terceiro momento, temos os textos de maturidade de Leibniz sobre a filosofia spinozana “já com a distância de um sistema constituído, isto é, com suas principais escolhas teóricas tomadas.” (LACERDA, 2011, p. 96). Os textos de maturidade criticam a substância única de Spinoza e a filosofia da necessidade. Leibniz se decepcionou ao ler a *Ética* em 1678, passando a tratar Spinoza, segundo alguns comentadores, como um “inimigo genial” a ser combatido. “O cerne da crítica que Leibniz elaborou em 1678 à *Ética* de Espinosa encontra-se em seu comentário sobre a Proposição 2 da Parte I.” (PINHEIRO, 2010, p. 14).

Mas, Leibniz considerou a lógica de Spinoza como contribuidora para a sua teoria de uma “linguagem universal”, embora desconsiderasse sua ontologia do necessário segundo a qual não há coisas contingentes

9 Segundo Pinheiro (2010, p. 11), Leibniz teve um encontro pessoal com Spinoza em 1676, mas somente em 1678 teve acesso a *Ética* de Spinoza. O exame crítico de Leibniz à obra se tornou um princípio hermenêutico para compreender a elaboração do seu próprio sistema metafísico.

na natureza¹⁰, ou seja, coisas possíveis que poderia ou não existir fora de certas leis desta natureza. Somado a isto, o fato de que o Deus de Spinoza, sendo a própria natureza imanente, não é um Deus cristão, transcendente e criador de todas as coisas, mas um ser impessoal que não ama nem odeia ninguém. Leibniz considerou tudo isto um confronto com a sua proposta de garantir a genuína contingência. Leibniz não apenas combateu o que se considerou o “necessitarismo” e o determinismo spinozano segundo o qual não existe nada de contingente ou possível na natureza, mas a substância única que abalaria a fé cristã. E como um bom cristão, defendeu o poder transcendente de Deus (criador do melhor dos mundos possíveis) e pensou na teoria metafísica da “Cidade de Deus” como uma espécie de Estado teológico e ideal de mundo cristão. A crítica de Leibniz a Spinoza se deu a partir da Parte I da *Ética*, primeiramente, ao analisar a noção de substância expressa na definição 3. Além disso, Leibniz criticou a prova da unicidade da substância exposta por Spinoza nas proposições 1 a 8 da Parte I da *Ética*. Dentre elas, a proposição 2 da Parte I, destacando o problema dos infinitos atributos distintos e concebidos por si.

Por conseguinte, esta crítica tomou como referência também a definição 6 da Parte I sobre Deus enquanto um ente absolutamente infinito onde o filósofo alemão considerou que Spinoza deveria ter mostrado a

10 Na Parte IV da *Ética*, Spinoza definiu o Contingente (E4Def3) e o Necessário (E4Def4) embora já tenha deixado claro que “Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida.” (E2P29).

equivalência das duas partes da definição, ou seja, de que na natureza há vários atributos ou predicados concebidos por si. “Além disso, diz Leibniz, a definição é imperfeita, porque podemos duvidar da possibilidade da coisa definida [...]” (LACERDA, 2011, p. 99). Ou seja, para Spinoza falar das perfeições de Deus requer a menção sobre as compatibilidades de seus atributos-predicados, já que Leibniz tomou, ambigualmente, a noção de atributo por predicado. Outro problema encontra-se no fato de que, diferente de Spinoza que concebe a Substância certa forma “composta” constituída de seus infinitos atributos infinitos, Leibniz considerou Deus como uma substância simples. E este foi um dos maiores problemas entre Spinoza e Leibniz, pois um ser simples só poderia ter um atributo ou um predicado necessário.

O paralelismo entre Spinoza e Leibniz não deixou para a filosofia apenas conflitos metafísicos e aporias regressas ao infinito, mas abriu possibilidades e novos pontos de vistas no que se refere ao problema do necessário e do contingente sendo a unidade e a multiplicidade discussões filosóficas essenciais desde Parmênides e Heráclito. Ao estudarmos as diferenças entre Spinoza e Leibniz, percebemos que a crítica de Leibniz inseriu Spinoza, inconscientemente, no grande palco da história da filosofia moderna difundindo influências para o idealismo alemão, sobretudo de Schelling e de Hegel.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

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

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

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

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **A Monadologia e outros textos**. Tradução de Fernando Luiz B. G. e Souza. São Paulo: Hedra, 2009

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

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

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

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



À CAUSA SUI DE ESPINOSA ATÉ A FORMAÇÃO DO CONCEITO EM HEGEL E O REINO DA LIBERDADE

HAROLDO PEIXOTO DA JUSTA JUNIOR*

A CAUSA SUI DE ESPINOSA: DEFINIÇÕES

Iniciaremos os princípios fundamentais da filosofia espinosana em sua estrutura categorial que consiste no que venha a ser a *causa sui*, é algo causado por si mesmo e é o que entendido como a essência que inclui em si a existência, inicialmente iremos realizar uma análise sintática morfológica do texto.

Ea res libera dicitur quæ ex sola suæ naturæ necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius coacta quæ ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. (Def.ES p. 13).

Ou seja, segue a tradução; Diz-se livre, a coisa que existe pela única necessidade da sua própria natureza e por ela mesma é determinada para agir. Contudo, diz-se necessária, ou antes, coagida, a coisa, que por outra é determinada para existir e operar, vamos para a análise: *Ea res libera dicitur*, Diz-se livre que certa coisa é dita (ser)

* Graduando no 5º Semestre em Licenciatura em Filosofia na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE.

livre, a coisa *Ea*: pronome demonstrativo no nominativo feminino singular, que concorda com *res*, substantivo da quinta declinação no nominativo feminino singular coisa. *dicetur*: forma do verbo *dico*, na 3ª pessoa do singular presente no indicativo passivo.

Normalmente, é traduzido de forma impessoal: É dito... *libera*: adjetivo nominativo feminino singular ou ablativo feminino singular concordando com *res*. *quae ex sola suae naturae necessitate existit* que existe pela única necessidade da sua própria natureza *quae*: pronome relativo no caso nominativo feminino singular, ainda concordando com *res*. *ex*: preposição que faz uso do ablativo *sola*, adjetivo no ablativo feminino singular por estar ligado à “*necessitate*” substantivo no ablativo, por estar ligado a preposição “*ex*”, e feminino singular por concordar com *quae*. *existit*: forma do verbo *existo* na 3ª pessoa do singular no presente do indicativo ativo. *suae naturae*: construção formada pelo pronome possessivo “*suae*” e o substantivo “*naturae*”, ambos estão no genitivo, e concordando com o resto da frase, no singular feminino.

O termo *et a se sola ad agendum determinatur*: e por ela mesma sozinha é determinada para agir o *et*: conjunção aditiva (e). *a*: preposição indicando voz passiva. *se*: pronome reflexivo no ablativo ligado ao adjetivo “*sola*” adjetivo no ablativo, por esta ligado a preposição “*a*”, e no feminino singular por ainda estar ligado a “*quae*”. *ad*: preposição utilizada aqui para anteceder o gerundivo, *agendum*, particípio futuro passivo, ou simplesmente gerundivo, do verbo *ago* no acusativo masculino/neutro singular, *determinatur*, forma do verbo “*determino*” na 3ª pessoa do singular no presente do indicativo passivo.

Já o termo *necessaria autem, vel potius coacta*, Contudo, diz-se necessária a coisa certa coisa é dita (ser) necessária é dita por necessária, a coisa, ou antes ou melhor (dizer) coagida, “*Ea*”, *res* e “*dicetur*” ficam subentendidas pela primeira frase. *Necessaria*: adjetivo no nominativo feminino singular *autem*: conjunção adversativa (mas) *vel*: conjunção alternativa (ou) *potius*: advérbio de comparação. *coacta*: particípio perfeito no nominativo feminino singular do verbo *cogo*. (coagir).

O termo *quae ab alio determinatur ad existendum et operandum* que por outra coisa é determinada para existir e *operar quae*: pronome relativo no caso nominativo feminino singular, ainda concordando com *res*. *ab*: preposição indicando voz passiva. *alio*: adjetivo singular neutro/masculino ablativo. *ad*: preposição utilizada aqui para anteceder o gerundivo. *determinatur*: forma do verbo “*determino*” na 3ª pessoa do singular no presente do indicativo passivo. *existendum*: gerundivo do verbo *existo* no acusativo masculino neutro singular. *et*: conjunção aditiva (e) *operandum*: gerúndio do verbo *opero* no acusativo masculino/neutro singular.

E por fim, o termo *certa ac determinata ratione*. por maneira definida e determinada. *ratione*: ablativo singular feminino de “*ratio*” certa, adjetivo que concorda com “*ratione*”, por isso no ablativo singular feminino. *Determinata*: adjetivo que concorda com “*ratione*”, por isso no ablativo singular feminino.

Conforme a gramática latina, o termo nominativo significa da família, nomear e também o predicativo fica em nominativo, portando temos a perspectiva de nome, já por sua vez o ablativo, significa origem ou afastamento, o

caso das circunstâncias e o caso da agente passiva. Nestas relações o autor não apenas qualifica seu objeto mais ainda o localizar, não parte de uma bivalência categorial, mas inversamente oposto, portanto fica descritível um dos pontos mais decisivos do pensamento do auto na solução da problemática cartesiana, *res cogitas e o res extensa*.

Em suma somente posso pensar na esfera da existência ou imanência como causa de si mesma fundamentada em si mesma e é, por conseguinte, necessária como princípio da coisa finita (*res finita*), determinando aquilo que pode ser limitado por outra coisa de igual natureza. Um exemplo disso seria, corpos por corpos e pensamentos por pensamentos, em que, é claro, nem os corpos podem ser limitados por pensamentos nem os pensamentos por corpos. Por Substância (*Substantia*), se entende aquilo que é em si e pensado ou concebido por si, isto é, algo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa.

Atributo (*attributa*) é aquilo que o entendimento (*intellectus*) reconhece como a essência da Substância, por exemplo, a extensão (*extensio*) como a essência da matéria e o pensamento (*cogitatio*) como a essência da mente; o atributo não existe independente, autônomo, pois ele pertence, de maneira necessária, à Substância. Modo (*modus*), ou seja, maneira, particularidade ou determinante, de conceber as afecções, as variações ou modos, da Substância, ou aquilo que está em outro, ou formado ou pensado por outro, isto é, as condições finitas da substância, como, por exemplo, o mundo, o homem, a ideia, a vontade, o amor. O modo designa apenas a condição da Substância, o necessariamente, a ela, por Deus, entende ele o ser absolutamente infinito (*summum ens*), isto é, a

Substância que consiste de infinitos atributos; ou seja, Deus contém em si tudo como livre (*libera*), conceituando uma coisa (*res*) que existe em prol da necessidade de sua própria natureza.

E necessário chama ele uma coisa que é determinada por outro, para existir e operar de uma maneira determinada, por eternidade, compreendendo a existência concebida como uma derivação necessária da definição das coisas eternas conforme poderemos encontrar na (ES Def. p. 12-13) o desenvolvimento de seus axiomas¹. Portanto, o autor defende que na imanência flui não somente a realidade formal como também a realidades objetiva e somente torna-se possível afirmar a essência das coisas variadas partindo desta mesma imanência, que justificaria sua unidade substancial ou, *monismo da Substância*. Há em Espinosa, como mostrado, somente uma única substância, necessária, autônoma e *causa sui*, e, todas as outras evidências são modos da substância com isto, está superada toda a contradição.

Tudo o que é, existe necessariamente *na* Substância; assim, não há na filosofia espinosana nenhuma teleologia, mas apenas necessidade na natureza, pois, para ele, todas

1 *Axiomas* (II) 1-tudo, o que consiste, é ou existe em si ou num outro; 2- mas o que não pode ser pensado por um outro deve ser, por conseguinte, concebido por si mesmo; 3- de uma causa determinada resulta necessariamente um efeito determinado, e, vice-versa, o efeito indica a sua causa; 4- mas o conhecimento do efeito é, por sua vez, dependente do conhecimento da causa e a inclui; 5- as coisas que nada tenham de comum entre si não podem, de maneira nenhuma, ser concebidas umas pelas outras, porque o conceito de uma não inclui o conceito da outra; 6- a ideia verdadeira concorda, a rigor, com seu objeto e 7- algo, cuja essência não envolve a existência, não pode ser pensado como existente. (cf. Espinosa, *Ética*, edição bilíngüe latim português livro I; Spinoza, 2013, p. 15).

as teleologias são meramente conceitos ou representações humanas. Essa necessidade da natureza pode ser expressa em Espinosa da seguinte forma: toda coisa existente na natureza só pode consistir se houver uma causa para a sua existência. Essa causa é também novamente determinada por outra causa e, assim, até o infinito (*ad infinitum*). A substância não tem nenhuma parte composta de coisas; ela é, pelo contrário, a absoluta unidade (*o absolute prius*), sem a qual as coisas finitas não podem existir nem ser pensadas.

Espinosa assevera que a existência pertence à natureza da Substância, pois, se uma Substância não pode jamais ser produzida por outra, ela inclui em si, de maneira necessária, a existência. Finita também ela não pode ser, porque ela seria limitada. O ser da substância, ou seja, o ser real e substancial diferencia-se, por isto, do ser sensível, que é apenas o ser das modificações finitas, do composto especial, ao conceito de substância em Espinosa é que nele a realidade do pensamento (mente) e da extensão (matéria) está envolvida.

HEGEL: A FORMAÇÃO DO CONCEITO

Os textos significativos para a nossa exposição estão presentes em Hegel sobre Espinosa se encontra na “Anotação” do segundo livro da Ciência da Lógica, e parte de um capítulo, referente à filosofia moderna, e do terceiro volume das Lições sobre a História da Filosofia.² Hegel

2 G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, II: Anmerkung. Spinozistische und Leibnizische Philosophie, Werke 6, Frankfurt, Suhrkamp, 1969, pp. 195-200 (para as citações, utilizaremos a sigla: *Wiss. Log. II*). G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, Werke 20, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, pp. 157-197 e 233-255 (para as citações, usaremos a sigla: *Vorl. Gesch. Phil. III*).

procede, basicamente, em três momentos começados pela caracterização do pensar de Espinosa na sua relação com Absoluto, expõe seus momentos principais, atributo e modo, e conclui com uma avaliação do sistema da Ética.

No percurso de sua exposição reconhece um duplo influxo sobre o pensamento do filósofo holandês na sua análise, foi do pensamento oriental que Espinosa acolhera o princípio da unidade que lhe permitiu o desenvolvimento de uma intuição subjacente à filosofia cartesiana, a identidade entre pensamento e real, subordinada, e na filosofia moderna, ao dualismo entre finito e infinito. A substância de Espinosa é a unidade entre Ser e Mente. Ele destaca que a realidade simples em Espinosa é a Substância absoluta e que apenas essa realmente “é”. Apenas essa é efetiva ou efetividade na Ciência da Lógica ela admiti o seguinte;

A Substância deste sistema é uma substância, uma totalidade inseparável; não há nenhuma determinidade que não estaria contida e dissolvida nesse absoluto; e é bastante importante que tudo o que aparece e vislumbra como autônomo ao representar natural ou ao entendimento determinante nesse conceito necessário é totalmente rebaixado a um mero ser-posto (HEGEL, 2014, p. 383).

Hegel realiza uma série de argumentações sobre os termos de Espinosa de modo, atributo, mente e extensão que fugiria do nosso intento. A tese de que o mundo é tão somente fenômeno seguir-se-ia, por sua vez, desse princípio de que toda determinação é uma negação (que Hegel considera verdadeiro). Nesse argumento, se dissermos algo específico sobre uma coisa, ainda que a dissesse de maneira afirmativa, o que temos é negação. É

por isso que Hegel diz que a “determinidade” é a negação posta como afirmativa. Na leitura que Hegel procura desenvolver em Espinosa está interessado nos conceitos de coisas individuais (ou seja, finitas) e também nos conceitos do que ele chama de “extensão” e “pensamento”, os conceitos de matéria e mente.

Assim sendo, em sua leitura, Espinosa estaria certo na rejeição ao dualismo e dizer que tudo é o Uno, ao ponto de partida essencial de toda Filosofia, ainda que perca de vista o valor da individualidade concreta que supra a rigidez da substância. Contudo, porém, deve ressaltar que a afirmativa de Espinosa sobre *causa sui* mesmo recebendo as devidas atualizações³ de Hegel a negatividade desenvolvida pelo mesmo, só seria negativa, partindo dos princípios geométricos desenvolvidos anteriormente, mesmo limitados historicamente, não poderia subsistir e nem se desenvolver o Absoluto conceituado por Hegel.

Substância, então, é aquilo concebido dentro de si e através de si. Em outras palavras, Substância é colocada com algo cujo conceito prescinde, a sua concepção, de outra coisa não fosse, seria finito ou acidental, por sua vez, é o atributo, que, de acordo com sua definição, é o que o entendimento apreende da substância como constitutivo da sua essência. O atributo diz respeito à determinação da essência da substância e é tomado como uma diferenciação essencial dessa substância, restituído à ação do entendimento, que acolhe como particularidade dada, sem deduzi-lo da universalidade.

3 Não cabe neste artigo inferir juízo de valores qualitativos entre os pensadores, mas o objetivo do artigo consiste na colaboração histórica de ambos na formação do conceito de consciência na tradição filosófica.

O REINO DA LIBERDADE: A CONCLUSÃO

O reino da liberdade proposto por Hegel consiste no desenvolvimento ontológico autoconstitutivo inserido na criação da consciência de si, nisto percebemos o atributo da Substância no que diz respeito a Deus, ou seja, a liberdade como espontaneidade só pode ser aplicado ao todo substancial e esse todo se apresenta na diversidade posta diante do sujeito inserido como negatividade posta diante das determinações da natureza.

Por meio das considerações de Espinosa que Deus contém em si tudo como livre (*libera*), conceituando uma coisa (*res*) que existe em prol da necessidade de sua própria natureza essa objetividade desenvolvida pelo pensador holandês é um pressuposto muito significativo reconhecido por Hegel diante das tendências subjetivistas de liberdade baseadas no eu, como autoposição absoluta. A autoposição absoluta é predicável somente ao todo substancial por isso não contém alteridade nem oposição, presente na infinitude de Deus não se aplica aos seres singulares, em resumo, a liberdade em Hegel não está em um mero fazer o que espontaneamente deseja, mas só o é no todo das relações que constitui e autoconstituem o sujeito e a realidade, o viver e a existência expressa definitivamente na história e efetivadas na criação do conceito.

Podemos neste determinado momento abrir uma questão pertinente, onde estaria a Liberdade e as contribuições de ambos no desenvolvimento do mesmo? Poderemos intuir que a consistência dos argumentos se desdobra na construção lógica e histórica do Espírito (admito aqui uma terminologia hegeliana) em sua efetividade do mesmo do saber Absoluto em si, em suma,

a ipseidade do sujeito só pode ser verdadeiramente livre quando se forma nas suas relações como o todo, individuo e sociedade em uma relação á unidade originária, porém imediata ou indistinta.

Este torna-se diferente ou estranho a si mesmo, sem se excluir, que tem o lugar lógico na interioridade da subjetividade espiritual do ser humano é para Hegel uma alienação no sentido *afirmativo* e constitui a indispensável passagem dialética do Espírito na diferença de si no percurso do autoreconhecimento de sua identidade na diferença enquanto o todo ou sistemas de ideias de si. O lugar lógico da passagem (*história*) ao autoreconhecimento pleno fundado no saber Absoluto da subjetividade espiritual do ser humano corresponde ao momento histórico correspondente onde Hegel denomina genericamente como Cultura ou “formação” (*Bildung*) cultural. É logicamente a consciência de si, (*em si e para si*). A cultura como processo progressivo de autoconstituição é a base fundamental de superação das *ideologias* presentes hoje em seu percurso que Hegel denominará de *eticidade* nas relações consensuais da ética e política.

A primazia dada ao funcional e ao operacional na sociedade faz da eficácia, da produtividade, teórica e pratico, que ultrapassam os limites do relacionamento do homem com a natureza e para se estenderem no âmbito do existir em comum, isto é, na relação intersubjetiva, tornando-se também critérios e parâmetros normativos e decisivos desta mesma relação. A globalização da economia criou e universalizou uma forma de reconhecimento extremamente debilitada, a saber, o reconhecimento

decorrente da capacidade de aquisição e consumo. Por fim, a filosofia contemporânea concebe o homem como objeto de meios de produção e aquisição de bens nos discursos antropológicos.

Vê-se também que a lógica da sociedade da técnica e da ciência com sua primazia do operativo e do funcional provocaram uma cisão entre a objetividade das ciências naturais e a subjetividade existencial dos aspectos relativos à *Ética*. A pretensão de reduzir o conhecimento à sua dimensão ao modo científico acabou provocando a absorção do prático sobre o operativo, destituído do selo da normatividade ética.

Consequentemente, a esfera da legitimação dos fins das ações acabou circunscrita unicamente ao horizonte das decisões subjetivas e irracionais, pensar a cultura como desenvolvimento dinâmico para o acabamento emancipatório. Além disto, o mercado, como eixo organizador das sociedades capitalistas, neutraliza a tradição cultural, as estruturas simbólicas do mundo vivido, o fundo normativo dos conceitos de ação, bem como desconsidera a cultura, a sociedade, a personalidade e o mundo da vida a ele subjacente.

Portanto, que as referências sobre a Substância em Espinosa foram fundamentais não somente para Hegel, mas também das mais variadas tendências da modernidade e pós modernidade que fazem do pensador holandês tão profundo quanto essencial. E Hegel seria seu mais considerável colaborador no que diz respeito na sua apreensão conceitual de atualizar a tradição filosófica, sobretudo a de Espinosa. Por fim nunca foi tão necessário se pensar as relações sujeito e objeto como está sendo

na contemporaneidade onde o processo de produção determina cada vez mais o sujeito na sua consciência o seu modo de ser e de pensar, pensadores como Espinosa e Hegel não só são importantes quanto necessários para o desenvolvimento de uma nova consciência do reconhecimento e existência na atualidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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



SOBRE A CONSTITUIÇÃO DO ESTADO EM BENEDICTUS DE SPINOZA*

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA*

INTRODUÇÃO

Benedictus de Spinoza (1632-1677) não se propõe a descrever o comportamento dos homens como deveriam ser, mas analisar a condição humana tal como se apresenta a realidade. Como exemplo dessa assertiva, encontramos em seu *Tratado Político* a perspectiva trabalhada pelos filósofos que veem os afetos como formas de vícios: “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 os mais santos) detestá-los” (TP, I, §1).

Essa concepção defasada dos referidos filósofos se deve a uma definição inadequada de homem que o retira da realidade e lhe atribui características ideais. Segue-se a essa assertiva a proposta do *Tratado Político*, na qual

* Esse artigo é uma versão modificada de parte da minha dissertação de mestrado intitulada “Esperança e Liberdade na constituição do Estado em Benedictus de Spinoza”.

** Graduada em História pela UNIVERSIDADE ESTADUAL VALE DO ACARAÚ (UVA); graduada e mestra em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (UECE). Participante do Grupo de PESQUISA A QUESTÃO DA LIBERDADE NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA.

Spinoza não pretende “demonstrar com razões certas e indubitáveis, ou deduzir da própria condição da natureza humana, algo que seja novo ou jamais ouvido, mas só aquilo que mais de acordo está com a prática” (TP, I, §4).

É importante ressaltar que em sua *Ética*, Spinoza demonstra e esclarece, com a utilização do método geométrico, que esses afetos “com que nos debatemos” são reais e que os mesmos não devem ser considerados como vícios da natureza humana.

Podemos inferir que essa visão acerca dos afetos, explicitada através do método geométrico, possui relação direta com uma questão levantada por Spinoza que é a ausência de uma verdadeira ciência política, pois as que vigoravam em sua época não estavam arraigadas em um conhecimento adequado da natureza humana. Somente haverá uma verdadeira ciência política a partir de um conhecimento adequado do homem e que nesse sentido nos orienta a uma análise dos gêneros de conhecimento, quer dizer “como o homem conhece?”. Através de seu método geométrico, Spinoza dá uma ênfase especial às questões referentes à natureza humana.

Assim Spinoza pretendeu desenvolver seus estudos sobre filosofia política realizando uma crítica aos filósofos que concebem os afetos como vícios, e com isso o filósofo moderno os naturaliza para dessa forma edificar suas concepções quanto ao político. Assim, Spinoza parte do estudo dos afetos para se debruçar no estudo do homem na esfera política. Nosso artigo se orienta nesse sentido, a saber: a partir da naturalização dos afetos humanos analisar como Spinoza edifica o Estado e sua noção em relação ao político.

1.0 DIREITO NATURAL EM BENEDICTUS DE SPINOZA

Ao tratar sobre o direito natural em Spinoza utilizaremos como obras norteadoras de nossa discussão, principalmente, a saber: *Tratado Teológico-Político* e *Tratado Político*. As referidas obras serão utilizadas por desenvolverem amplamente questões relacionadas à esfera política, além de fornecerem elementos preponderantes para a explicitação dos problemas levantados nessa pesquisa.

Sobre o TTP podemos pontuar que trata prioritariamente da liberdade de filosofar que é analisada em meio ao domínio teológico e em meio ao domínio político. Chauí (2002b, p. 15) aponta três grandes problemáticas que norteiam o TTP, a saber: 1. Fatos religiosos; 2. Método exegético e 3. “O filósofo deduz os fundamentos naturais da política e determina a diferença de essência entre o regime teocrático hebraico e o regime republicano” (Ibidem, p. 15). Priorizaremos, para melhor aprofundar a proposta da pesquisa, o terceiro campo temático.

Logo no prefácio do TTP encontramos dados sobre a natureza e a origem dos afetos, pois àquele se inicia com a exposição dos comportamentos dos homens em meio às vicissitudes:

Se os homens pudessem, em todas as circunstancias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas, como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o

medo, estão sempre prontos a acreditar seja no que for¹ (TTP, Prefácio).

Apesar da superstição² não ser objeto de nossa pesquisa, é importante citar as primeiras linhas que iniciam o prefácio do TTP para percebermos que Spinoza aparenta começar, de acordo com Jaquet (2011, p. 72), “uma gênese histórica dos afetos, ou ao menos a uma tentativa de descrição do nascimento das paixões nos homens em uma situação dada” (Ibidem, p. 72). Portanto o TTP é uma exposição sobre as razões que fazem com que os homens fiquem presos as superstições, segue-se que Spinoza delinea essas razões a partir de um complexo afetivo (esperança e medo).

De acordo com Rocha (2006, p. 22), a condição da superstição se encontra em meio à oscilação de ânimo dos afetos medo e esperança, vale salientar que

1 Si homines res omnes suas certo consilio regere possent, vel si fortuna ipsis prospera semper foret, nulla superstitione tenerentur. Sed quoniam eo saepe angustiarum rediguntur, ut consilium nullum adferre queant, e plerumque ob incerta fortunae bona, quae sine modo cupiunt, inter spem metumque misere fluctuant, ideo animum ut plurimum ad quidvis credendum pronissimum habent (TTP, Praefatio).

2 A superstição não é analisada, por Spinoza, somente de forma a detectar seus estragos no âmbito social, e sim, também, de entender seu *modus operandi*, quer dizer “Espinoza impõe a si a tarefa de compreender adequadamente como se formam as ideias mais ilusórias com a mesma minúcia com que exhibe a estirpe das ideias adequadas” (SANTOYO, 2009, p. 45). Assim podemos inferir que a superstição é originada pelo complexo afetivo medo e esperança. De acordo com Spinoza “O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição.” (TTP, Prefácio). Dessa forma o homem diante das adversidades da vida está vulnerável as superstições que se apresentam como um medo em relação aos males futuros ou a falta de segurança quanto aos bens a serem obtidos no presente.

essa oscilação contempla dois importantes aspectos: “de um lado, para que haja tal oscilação é suficiente que o ânimo não modere seus apetites e se deixe atrair imoderadamente pelos bens da fortuna; de outro lado, os bens da fortuna efetivamente controlam os ânimos que se deixam atrair por eles” (Ibidem, p. 22). Assim Spinoza problematiza os afetos benéficos e contrários no que tange a própria liberdade de pensamento em um estado civil.

No TTP Spinoza iniciou efetivamente sua discussão sobre política, e conseqüentemente a formação de sociedades políticas, a partir do cap. XVI. A referida discussão principia com a definição de direito natural, como também já enuncia o título desse capítulo (*Dos fundamentos do Estado, do direito natural e civil de cada indivíduo e do direito dos soberanos*).

Antes de prosseguirmos é importante destacarmos que para Spinoza “nada se dá na natureza que por direito possa dizer-se que é deste e não de outrem; pelo contrário, tudo é de todos, ou seja, de quem tem poder para reivindicá-lo para si” (TP, II, §23). Como nos salienta Campos (2010, p. 22), “o direito vertido como natural é o ponto de partida (no capítulo XVI) para uma projeção constitutiva de sociedades políticas, e, apesar de se não reduzir à política por o seu alcance extravasar o humano, a sua presença aí serve de fundamentação e de base justificativa do político” (Ibidem, p. 22). Assim por direito natural Spinoza pontua:

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 maneira³. (TTP, XVI).

As regras da natureza de cada indivíduo são especificidades causais da essência do mesmo. No TTP o termo indivíduo, como podemos perceber na citação acima, foi utilizado por Spinoza ao se referir ao direito de natureza, quer dizer o indivíduo como agente constitutivo do político ou da instituição natural. Assim esse direito explanado por Spinoza constitui a própria natureza do indivíduo.

Segue-se que o direito de natureza é associado por Spinoza à potência do indivíduo, quer dizer ao *conatus* individual. Ou seja, o direito natural é associado ao perseverar do indivíduo *no* ser enquanto duração. Dessa forma, a potência do indivíduo ou o seu *conatus* não pode ser transferido por nenhum meio contratual, pois é o próprio esforço de cada coisa em perseverar em sua existência (EIIIP7).

De acordo com Campos (2010, p. 160-161), “Spinoza edifica o direito de natureza a partir de fundações ontológicas e não morais ou meta-morais” (Ibidem, p. 160-161). Isso significa dizer, que o indivíduo como sendo uma expressão certa e determinada da Substância funda a sua identidade não através de sua exclusão do todo natural, mas sim na sua identificação com este último. Dessa forma podemos asseverar que o direito de natureza de cada indivíduo é uma determinação certa, advinda da causalidade necessária da Substância.

3 Per Jus et Institutum Naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae uniuscujusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum. (TTP, XVI).

Assim por direito de natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência⁴. (TP, II, §4).

O direito natural se estende até onde se estende a potência de cada indivíduo, quer dizer onde esse direito exerce seus efeitos. O conceito de potência na filosofia de Spinoza nos remete ao conceito de necessidade⁵, “pois a potência de cada coisa natural, pela qual ela existe e opera, não é outra coisa senão a própria potência de Deus” (TP, II, §3). Campos (2010, p. 199) assinala que essa potência não se relaciona a realização de algo futuro, e nem tão pouco com uma capacidade presente tendo em vistas um futuro, essa potência é “a medida do escopo da causalidade de cada indivíduo, a aferição de tudo o que há de atual com causa direta naquele indivíduo” (Ibidem, p. 199).

2.0 A CONSTITUIÇÃO DO ESTADO EM BENEDICTUS DE SPINOZA

Como modos finitos, somos incapazes de compreender todas as conexões entre causas e efeitos; justamente por isso, somos vitimados pelos afetos passivos (paixões) do medo (*metus*) e da esperança (*spes*). Por medo (*metus*), Spinoza

4 Per Jus itaque Naturae intelligo ipsas Naturae leges seu regulas, secundum quas omnia fiunt, hoc est ipsam Naturae potentiam; atque adeo totius Naturae, et consequenter, uniuscujusque individui, naturale Jus eo usque se extendit, quo ejus potentia. (TP, II, §4)

5 Para Spinoza o conceito de necessidade não se relaciona a um fatalismo. Esse conceito se apresenta em seus escritos como o princípio inteligível das coisas, ou seja, “a necessidade é a razão mesma do Ser na sua fonte íntima” (DELBOS, 2004, p. 39).

entende a tristeza que advém da dúvida que imaginamos ter quanto à realização de uma coisa futura ou passada,⁶ enquanto a esperança (*spes*) é uma alegria relacionada à realização de uma coisa futura ou passada da qual temos dúvidas⁷.

À medida que criamos imagens sobre acontecimentos futuros ou passados, os quais se têm dúvidas sobre a sua realização, por sermos modos finitos da Substância absolutamente infinita, não podemos compreender todas as conexões entre causas e efeitos, assim à medida que fazemos essas projeções, quer dizer criando imagens, passamos a imaginar, e é nesse contexto que a esperança e o medo se inserem como ideias imaginativas (ideias inadequadas). Spinoza escreve no *TTP* que na natureza humana ninguém despreza o que considera ser bom para si, “a não ser na esperança de um maior bem ou por receio de um maior dano” (*TTP*, XVI).

Tendo por base esses dois afetos de medo e esperança, os homens são motivados a se unirem pelo desejo de continuar perseverando em seu existir, o que os leva à busca da segurança (*securitas*). A segurança é uma alegria relacionada à realização de uma coisa futura ou passada da qual já foi afastada toda dúvida.⁸ Essa ausência de dúvida

6 E3, *Definições dos afetos*, 13: “O medo é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida”.

7 E3, *Definições dos afetos*, 12: “A esperança é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida”.

8 E3 *Definições dos afetos*, 14: “A segurança é uma alegria surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, da qual foi afastada toda causa de dúvida”.

não quer dizer uma presença de certezas; nesse sentido, a imaginação traz as imagens referentes ao passado e ao futuro para o presente de forma a excluir tudo quanto possa impedir a presença dessas certezas.

Assim, a associação⁹ feita pelos homens, e conseqüentemente a formação do estado civil é uma tradução da situação real dos homens que estão envolvidos pelas paixões (afetos passivos) de medo e esperança. Dessa forma, podemos aferir que “a potência do corpo político se define antes de tudo por afetos passionais” (JAQUET, 2011, p. 103). Nessa incessante busca pela segurança (*securitas*) que os homens se associaram como bem podemos visualizar na citação a seguir:

[...] veremos com toda clareza que, para viver em segurança e o melhor possível, eles [os homens] tiveram que forçosamente de unir-se e fazer assim com que o

9 A teoria do contrato social possuiu significações variadas na filosofia moderna, mas a mesma tem origem na tradição teológico-política (ROCHA, 2011, p. 145). Apesar de Spinoza manter em sua filosofia um vocabulário presente nas teorias contratualistas modernas, o mesmo subverte os conceitos e os reinterpretou “à luz da lógica da potência” assim como “à luz das noções comuns” (Ibidem, 157). Spinoza dissolve a noção que os homens racionais se compactuariam e constituiriam um estado. A constituição do estado é tratada a partir de uma lógica dos desejos. Por esse motivo utilizaremos o conceito de *associação* em detrimento ao conceito de *contrato* ao se referir à união entre os homens, e conseqüentemente a formação do estado em Benedictus de Spinoza. Terminologia essa utilizada pelo pesquisador Diogo Pires Aurélio em sua obra *Imaginação e poder: estudo sobre a filosofia política de Espinosa*. CHAÚÍ (2002) adota também a referida terminologia e pontua que “a proporcionalidade direta entre *potentia* e *jus* permite construir a gênese do político sem recorrer à ideia de contrato, garantindo que o direito civil nada mais é do que o direito natural da *multitudo* sob a lei que esta oferece a si mesma” (CHAÚÍ, 2002, p. 20).

direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto¹⁰. (TTP, XVI).

Como lemos acima, o projeto político de Spinoza tem como ponto de partida o direito natural. O direito natural é entendido como o direito que cada um dos modos tem a tudo quanto se estende à sua potência de agir e de pensar. Quer dizer, o direito natural de cada homem é determinado pelo seu *conatus*. Lembremos que o *conatus* além de representar o estado de autopreservação é também “a autoexpansão e realização de tudo o que está contido em uma essência singular” (MERÇON, 2009, p. 44). Assim no que se refere à associação de homens torna-se inviável falar sobre uma completa alienação do direito natural dos mesmos, em Spinoza, já que esse direito natural relaciona-se vigorosamente com o conceito de *conatus*, que nada mais é do que o próprio esforço do indivíduo em perseverar em sua existência (TTP, XVII).

Seguindo essa linha de argumentação, Spinoza infere que quando ocorre essa associação entre indivíduos, juntos os mesmos possuem mais direito sobre a natureza do que somente um e “quanto mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos” (TP, II, §13). Dessa forma podemos pensar que os homens sem esse auxílio mútuo mais dificilmente conseguiriam “sustentar a vida e cultivar a mente” (TP, II, §15).

10 ostendimus, clarissime videbimus homines ad secure, e optime vivendum necessário in unum conspirare debuisse, ac proinde effecisse, ut jus, quod unusquisque ex natura ad omnia habebat, collective haberent, neque amplius ex vi e appetitu uniuscujusque, se ex omnium simul potentia, e voluntate determinaretur. (TTP, XVI).

Não há propriamente um marco entre o que Spinoza define como “Estado de Natureza” e “Estado Civil”, pois neste último há uma efetivação do direito natural dos indivíduos. Como vimos os homens estão submetidos pelos afetos e, de acordo com Spinoza, esses homens são “arrastados para diferentes direções (pela prop. 33) e são reciprocamente contrários (pela prop. 34), quando o que precisam é de ajuda mútua” (EIVP37Sch.2). Assim para que os homens vivam em concórdia é necessário que os mesmos façam concessões quanto ao seu direito natural, é importante frisar que não é uma alienação completa do seu direito. Essas concessões são feitas para que exista uma confiança mútua entre os associados. Isso ocorre desse modo “porque nenhum afeto pode ser refreado a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser refreado, e porque cada um se abstém de causar prejuízo a outro por medo de um prejuízo maior” (EIVP37Sch.2).

Essa associação de homens, baseadas em leis, é chamada por Spinoza de estado civil e aqueles que de alguma forma a constituem e são protegidos pelos seus direitos são chamados de cidadãos (EIVP37Sch.2). O estado civil é constituído em favor dos homens que o constitui, quer dizer da *multitudo*. É importante asseverarmos que as leis ou normas surgem e dessa forma devem ser entendidas a partir da interação humana, quer dizer elas surgem no seio do estado civil.

Sobre o conceito de *multitudo* é importante destacarmos que no TP aparece como algo que constitui o próprio estado sendo aquele dotado de potência: “Este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado” (TP, II, §17). A *multitudo* não é parte

de um todo, no caso do estado, a mesma se identifica com esse todo, pois o estado é definido pela potência da *multitudo*. Diversamente do que visualizamos no TTP, o conceito de *multitudo*, de acordo com Aurélio (2009, p. XXVII), na introdução do TP, aparece com menor frequência e “com o significado não de sujeito de ação ou de direito, mas de *subiectum*, matéria indiscriminada e informe à qual só a soberania poderá conferir-lhe uma figura, ordenando-a e contendo a sua turbulência no interior de certos limites” (Ibidem, p. XXVII).

Deste modo o estado civil, para Spinoza, é a continuação do estado de natureza, levando em consideração todo o complexo de afetos que envolvem as relações entre indivíduos. Assim de acordo com o TP, o sentido da política na filosofia spinozana se fundamenta pelo fato de que os homens são mais conduzidos por seus afetos do que pela razão (TP, I, §5). Por sua vez, o advento do estado civil emerge no TTP em referência a ausência de segurança experimentada pelos indivíduos no estado de natureza. Ou seja, os homens são conduzidos por um receio de um dano maior e pela esperança de um bem maior:

[...] que ninguém despreze o que considera ser bom, a não ser na esperança de um maior bem ou por receio de um maior dano, nem aceite um mal a não ser para evitar outro ainda pior ou na esperança de um maior bem. Entre dois bens, escolha-se aquele que se julga ser o maior, e entre dois males, o que pareça menor¹¹. (TTP, XVI).

11 *Nemo aliquid, quod bonum esse judicat, negligat, nisi spe majoris boni, vel ex metu majoris damni; nec aliquod malum perferat, nisi ad majus evitandum, vel spe majoris boni. Hoc est, unusquisque de duobus bonis, quod ipse majus esse judicat, et de duobus malis, quod minus sibi videtur, eliget.* (TTP, XVI).

Nessa perspectiva o bem e o mal se relaciona com a busca daquilo que é útil no esforço de conservação do ser individual, quer dizer Spinoza nomeia de bem e mal “aquilo que estimula ou refreia a conservação de nosso ser (pelas def. 1 e 2), isto é, (pela prop. 7 da p. 3), aquilo que aumenta ou diminui, estimula ou refreia nossa potência de agir” (EIVP8Dem). Dessa forma o estado civil emerge como o verdadeiramente útil quanto ao perseverar individual, além disso, no estado civil o direito natural efetiva-se.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Spinoza ao tratar sobre os estados no TP não faz de forma a apresentar uma tipologia delimitando qual a melhor ou qual a pior forma de estado, antes de tudo Spinoza empreende uma análise e demonstra aos seus leitores o Estado como construção coletiva que possui suas raízes em práticas democráticas. Segue-se que a formação do Estado somente se justifica para assegurar liberdade aos seus partícipes. Discutir sobre o sistema medo-esperança é de fundamental importância para se compreender a constituição do Estado em Spinoza. Se na constituição do Estado, em sua origem, prevalecer o medo, essa formação social surgirá da impotência de seus articuladores. Por sua vez, se na constituição do Estado, em sua origem, prevalecer à esperança, essa formação social surgirá da potência de seus articuladores e isso se refletirá em suas instituições.

Assim, o Estado emerge como verdadeiramente útil devido à inadequação das ideias dos homens em meio à natureza. Esses homens, como Spinoza explicita, na *EIII*, conhecem de modo parcial. Deste modo há um

“gênero de produção do comum alternativo ao da razão, que torna performativo o vero útil” (CAMPOS, 2010, p. 272). Esse gênero de produção do comum alternativo inverte a imaginação de uma positividade fazendo da mesma constitutiva do social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAMPOS, André Santos. **Jus sive Potentia: direito natural e individuação em Spinoza**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

CHAUÍ, Marilena. *Causa eficiente e causa formal na matemática: a posição de Espinosa*. **Kriterion**, revista do Departamento de Filosofia da UFMG, n. 97, jan./jun. 1998.

_____. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Imperium ou moderatio?* **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, jan.-dez., 2002a. p. 9-43.

_____. *Espinosa e a essência singular*. **Cadernos Espinosanos**. n. VIII, março de 2002b. São Paulo. p. 9-41.

_____. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 2005.

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

DELBOS, Victor. **O espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913**. São Paulo: Discurso, 2002.

_____. *O problema moral na filosofia de Spinoza*. In: FRAGOSO, Emanuel Angelo (org.). **Spinoza: Cinco ensaios por Renan, Delbos, Chartier, Brunschvicg e Boutroux**. Londrina: Eduel, 2004. p. 27-46.

JAQUET, Chantal. **A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

MERÇON, Juliana. **Aprendizado ético – afetivo: uma leitura spinozana da educação**. São Paulo: Alínea, 2009.

ROCHA, André Menezes. **Fortuna e superstição: um estudo destes temas no Tratado Teológico-Político de Espinosa**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2006.

_____. *Sobre a definição de democracia no Tratado Teológico-Político*. **Cadernos Espinosanos XIX**. São Paulo, Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 2008. p. 91-101.

_____. **Espinosa e a inteligibilidade da história**. *Ensaio sobre a liberdade e a democracia no Tratado Teológico-Político*. Trabalho Acadêmico: Doutorado. São Paulo: USP, 2011.

ROCHA, Ethel Menezes. *Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano*. **Revista Analytica**, v. 10, n. 2, 2006. p. 89-105.

SANTOYO, Victor-Manuel Pineda. *Hermenêutica e pluralismo subjetivo: o fundamento da liberdade no pensamento de Espinosa*. **Cadernos Espinosanos**. n. XIX, Jul-Dez de 2009. São Paulo, Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. p. 41-82.

SPINOZA OPERA. In: **Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt**. Heidelberg, Carl Winter, 1925.

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

_____. **Ética**. Introdução e notas de Joaquim de Carvalho. Lisboa: Relógio d'água, 1992.

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

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

_____. **Pensamentos Metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Tratado Político; Correspondências**. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção: Os Pensadores).

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



SPINOZA: UMA DISTINÇÃO DELEUZIANA ENTRE ÉTICA & MORAL

JEFFERSON PINHEIRO LIMA

Artigo que ora segue se propõe a apresentar a distinção entre Ética e Moral operada pelo filósofo francês Gilles Deleuze (1925/1995)¹, através da obra do pensador holandês Benedictus de Spinoza (1632/1677), sobretudo por via de seu livro *Ética: Demonstrada Segundo a Ordem Geométrica*, publicado postumamente em Dezembro de 1677.

Logo de início, Deleuze anuncia quão desafiadora é a obra e a vida de Spinoza. A ele se refere como o filósofo mais digno, mas também como o mais injuriado e odiado. Assim, para que seja possível entender as razões de tanta perseguição, é preciso ir além da grande tese conceitual do “spinozismo”, qual seja: da existência de uma substância única com infinitos atributos, *Deus sive Natura* (Deus ou Natureza), em que todos os “entes” ou “criaturas” nada mais são do que modos de tais atributos ou modificações dessa substância. Deleuze diz ainda que não basta demonstrar a conexão de ateísmo e panteísmo presente nessa tese, com a consequente negação da “existência de

1 Diferenciação feita em: DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. Tradução: Daniel Lins & Fabien Pascal Lins. – 1. ed. – São Paulo: Escuta, 2002. Capítulo II: Sobre a Diferença da Ética em Relação a Uma Moral. (p. 23-35).

um Deus moral, criador e transcendente”.² Será necessário, especialmente, seguir a linha das teses práticas que deram ao “spinozismo” seu caráter mais discutível, intolerável e enunciador de problematizações. Tais teses indicam uma tripla denúncia: da consciência, dos valores e das paixões tristes. São essas as razões pelas quais Spinoza, ainda quando estava vivo, causava escândalo e era acusado de materialismo, imoralismo e ateísmo.

1.0 DENÚNCIA DA CONSCIÊNCIA (A FAVOR DO PENSAMENTO): O MATERIALISMO SPINOZISTA

Segundo Deleuze, Spinoza busca proporcionar à filosofia um novo modelo: o corpo.³ Instituir o corpo como modelo através de uma declaração de ignorância que range como uma grande provocação: “O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo”.⁴ Falamos de tudo, da consciência e suas ordenações, da vontade e suas consequências, das várias maneiras de movimentar o corpo, da dominação do corpo e das paixões – mas não sabemos sequer o que o corpo “pode e o que não pode fazer”.⁵ E como não sabemos, tagarelamos. Com isso, anota Deleuze via Nietzsche, o que nos espanta é a consciência, quando o que é mais surpreendente é o corpo.

2 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 23).

3 “Um corpo pode ser qualquer coisa, pode ser um animal, pode ser um corpo sonoro, pode ser uma alma ou uma ideia, pode ser um *corpus* linguístico, pode ser um corpo social, uma coletividade”. Cf. DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 132).

4 SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução: Tomaz Tadeu. – Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 101.

5 SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. (2009, p. 101).

Porém, em Spinoza se encontra uma tese, um conceito denominado *paralelismo*, que além de recusar toda relação de causalidade entre espírito e corpo, se nega a reconhecer qualquer superioridade de um sobre o outro. Nem a eminência da alma sobre o corpo, como pressupõe certa tradição, mas tampouco a supremacia do corpo sobre a alma; Spinoza não lida com tais hierarquias. O sentido prático da teoria do paralelismo aparece na transvaloração quanto ao princípio Moral que opera segundo a subordinação, a dominação das paixões pela consciência: onde e quando o corpo age, a alma padece, ou ainda, quando e onde a alma atua não há como o corpo não padecer, ou seja, sempre um privilégio do espírito em relação ao corpo. Na *Ética*, nos é apresentado, segundo Deleuze, algo distinto disso: o que é ação no corpo o é também na alma, e o que é paixão no corpo é necessariamente paixão na alma. Assim se configura o paralelismo, com um certo equilíbrio entre a série-corpo e a série-alma, sem nenhum predomínio de uma sobre a outra.

[...] a mente e o corpo são uma só e mesma coisa, a qual é concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão. Disso resulta que a ordem ou a concatenação das coisas é uma só, quer se conceba a natureza sob um daqueles atributos, quer sobre o outro e, conseqüentemente, que a ordem das ações e a das paixões de nosso corpo é simultânea, em natureza, à ordem das ações e das paixões da mente.⁶

Mas qual o objetivo de Spinoza, pergunta Deleuze, ao nos propor o corpo como modelo? Trata-se de demonstrar que o corpo vai além do conhecimento que dele temos,

6 SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. (2009, p. 100). Cf. também: *Ética*, Parte II, Escólio da Proposição 13 (p. 61-62).

e que também o pensamento transpõe a consciência que dele temos. Existem mais coisas no espírito do que capta nossa consciência, assim como há mais coisas no corpo do que supõe nosso conhecimento. Dessa maneira é que poderemos, através de um só e mesmo movimento, apanhar as potências do corpo que ultrapassam as condições dadas de nosso conhecimento, e recolher as forças do espírito que superam as condições dadas de nossa consciência. É preciso buscar o conhecimento das potências do corpo e assim descobrir *paralelamente* as potências do espírito que a consciência não dá conta, e assim poder relacioná-los. Assim, o modelo de corpo sugerido por Spinoza não minimiza o papel do pensamento frente à extensão, mas notadamente desvaloriza a consciência em relação ao pensamento. Para Deleuze o que ocorre é uma descoberta do inconsciente, de um inconsciente do pensamento, tão profundo quanto o desconhecido do corpo.

A consciência é para Spinoza o lugar das ilusões, ou seja, é de sua natureza captar os efeitos e ignorar as causas. Existe então uma ordem precisa das causas, qual seja: tanto um corpo específico na extensão quanto cada ideia no pensamento se constituem por relações que comportam as partes de tal corpo e de tal ideia. No encontro entre corpos assim como no encontro entre ideias, ocorre tanto a composição entre suas relações, com a conseqüente formação de um todo mais potente, quanto acontece a decomposição de um pelo outro, tendo por efeito a destruição da coesão de suas partes. Tais composições e decomposições de corpos e espíritos, de suas partes, obedecem a um intrincado jogo de forças, ocorrem em um regime de leis complexas. Segundo Deleuze:

A ordem das causas é então uma ordem de composição e de decomposição de relações que afeta infinitamente toda a natureza. Mas nós como seres conscientes, recolhemos apenas os efeitos dessas composições e decomposições: sentimos *alegria* quando um corpo se encontra com o nosso e com ele se compõe, quando uma ideia se encontra com a nossa alma e com ela se compõe; inversamente, sentimos *tristeza* quando um corpo ou uma ideia ameaçam nossa própria coerência.⁷

Aqui estamos na situação em que recolhemos apenas o resultado dos encontros, aquilo que nos ocorre, o que acontece ao nosso corpo e à nossa alma, ou seja, os efeitos de um corpo sobre o nosso corpo, e os efeitos de uma ideia sobre as nossas ideias, estamos a mercê do que nos constrange, de uma exterioridade. Assim ignoramos o que se passa em nosso corpo e em nossa alma, o que são sob suas próprias relações, e não sabemos também o que são os outros corpos e as outras almas sob suas respectivas relações. E mais, desconhecemos “as regras segundo as quais todas essas relações se compõem e decompõem”.⁸ Sob a direção de nosso conhecimento e de nossa consciência nada sabemos a respeito disso tudo. Enfim, sob tais condições de conhecimento das coisas e de tomada de consciência de nós mesmos estamos condenados tão somente às ideias inadequadas, confusas e mutiladas, aos efeitos separados de suas referentes causas.

[...] sempre que a mente humana percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza⁹, ela não tem,

7 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 25).

8 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 25).

9 “[...] as coisas segundo a ordem comum da natureza, isto é, sempre que está exteriormente determinada, pelo encontro fortuito com as

de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso e mutilado.¹⁰

E é justo por isso que, segundo Spinoza – como explicita Deleuze – não podemos nem mesmo cogitar que as crianças sejam felizes, e nem ao menos podemos imaginar que o primeiro homem seja perfeito, já que tanto umas como o outro são desconhedores das causas e das naturezas, estando reduzidos à consciência do que os ocorre, “condenados a sofrer os efeitos cuja lei lhes escapa”¹¹. São, portanto, servos de qualquer coisa, das oscilações que os coagem, infelizes e angustiados conforme sua imperfeição. Spinoza não corrobora com a noção teológica de um Adão perfeito e feliz, ou contrário, lhe é um adversário contundente.¹²

Então, para que se possa conceber um Adão em que a consciência tranquiliza sua angústia, e ainda um Adão que se considera feliz e perfeito, é necessário o recurso a uma tripla ilusão, a uma tríade fictícia, imaginária, preconceituosa. Ora, se a consciência capta somente os efeitos, ela busca compensar sua incompreensão tomando os efeitos pelas causas, o que Deleuze/Spinoza apontam como *ilusão das causas finais*: a consciência atua aqui de modo a converter os efeitos de um corpo sobre o nosso em causa final da ação desse corpo que nos é externo; e vai fazer da ideia de tal efeito a causa final de suas próprias ações. A partir de então, a consciência dará a si mesma o estatuto de causa primeira

coisas, a considerar isto ou aquilo”. Cf. SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. (2009). Parte II, Escólio da Proposição 29 (p. 75).

10 SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. (2009, p. 75).

11 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 26).

12 Cf. DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 26).

e se auto denominará a senhora do corpo (*ficção dos decretos livres*). Quando a consciência não pode imaginar-se causa primeira, nem ordenadora dos fins, ela projeta um Deus todo poderoso atribuído de inteligência e vontade, agindo por causas finais e decretos livres, com vistas a dispor ao homem um mundo segundo suas maravilhas, recompensas e castigos (*preconceito teológico*).¹³ Com isso, não se pode sequer reduzir o problema da consciência à sua condição de produtora de ilusões, mas, sobretudo, se deve compreender sua relação implícita com a tripla ilusão que a constitui, ilusão dos fins, ilusão da liberdade, ilusão teológica. “A consciência é apenas um sonho de olhos abertos”¹⁴, nos diz Deleuze. E Spinoza:

Assim, uma criancinha acredita apetecer, livremente, o leite; um menino furioso, a vingança; e o intimidado, a fuga. Um homem embriagado também acredita que é pela livre decisão de sua mente que fala aquilo sobre o qual, mais tarde, já sóbrio, preferiria ter calado.¹⁵

Ora, se a consciência não é causa, é preciso que ela mesma possua uma causa. Spinoza, como anota Deleuze, chega a trabalhar a definição do desejo como sendo o apetite que tem consciência de si mesmo. No entanto, tal definição teria somente um caráter nominal, em que a consciência nada acresceria ao desejo: “não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, [...] mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela [...], que a julgamos boa”.¹⁶

13 Cf. SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. (2009), Notadamente a Parte I – Apêndice, p. 41-48.

14 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 26).

15 SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. (2009, p. 102).

16 SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. (2009, p. 106).

Assim é que se faz necessário determinar uma definição rigorosa do desejo que demonstre simultaneamente a causa segundo a qual a consciência é como que extraída no processo do apetite. O apetite, como define Spinoza, é a essência mesma de cada coisa enquanto esforço em sua conservação, na perseverança em seu ser, seja um corpo na extensão ou uma alma ou ideia no pensamento (*conatus*). Mas tal esforço, que nos impele a agir distintamente segundo o encontro com objetos variados é, a cada momento, condicionado pelas afecções que nos chegam dos objetos. Então, “essas afecções determinantes são necessariamente causa da consciência do *conatus*”.^{17/18} As afecções, por sua vez, acompanham o movimento pelo qual fazem os homens passarem a uma perfeição maior (alegria) ou menor (tristeza), de acordo com aquilo que encontram, ou seja, numa certa relação de composição ou de decomposição, e assim a consciência emerge como sensação contínua dessa passagem, como efeito das variações e determinações do *conatus*, como resultado do encontro com outros corpos e com outras ideias. Aquilo que encontramos e que nos convém leva-nos a formar uma natureza mais potente, uma totalidade superior (composição), que tanto nos inclui quanto ao objeto de nosso encontro. Em contrapartida, os objetos que encontramos e não nos convém comprometem nossa coesão de modo a dividir-nos em partes que, no limite, comprometem toda nossa relação constitutiva, ou seja, nos decompõem por inteiro

17 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 27).

18 Cf. SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. (2009), Notadamente a Definição do Desejo – Explicação (p. 141).

(morte). A consciência aparece assim como a sensação da passagem dessas totalidades menos potentes às mais potentes, e também inversamente. Seu caráter oscilante conforme determinações exteriores a coloca numa posição de gênero inadequado de conhecimento, sendo dado ao inconsciente o estatuto próprio ao pensamento inventivo e consistente, adequado (causa de si), tanto menos submetido a constrangimentos, a coerções alienantes. Deleuze anota em relação à consciência:

A consciência é puramente transitiva. Mas ela não é uma propriedade do Todo, nem de nenhum todo particular; ela apenas tem um valor informativo, e de uma informação ainda necessariamente confusa e mutilada.^{19/20}

2.0 DENÚNCIA DOS VALORES DO BEM E DO MAL (A FAVOR DO BOM E DO MAU): O IMORALISMO SPINOZISTA

Neste ponto, Deleuze começa por colocar a questão, tratada por Spinoza, quanto ao suposto interdito feito por Deus a Adão. Ao desconhecer o sentido preciso da frase “não comerás do fruto...”, Adão angustiado, não atenta que se trata na realidade de um fruto envenenado, e como tal, não produzirá um bom encontro com seu corpo. Trata-se da relação entre dois corpos cujas

19 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 27).

20 Deleuze cita ainda Nietzsche, aproximando-o estreitamente de Spinoza: “A grande atividade principal é inconsciente; a consciência só aparece habitualmente quando o todo se quer subordinar a um todo superior; ela é antes de tudo a consciência desse todo superior, da realidade exterior ao eu; a consciência nasce em relação ao ser do qual poderíamos ser função, é o meio de nos incorporarmos nele”. Cf. DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 27-28).

conexões características não podem se compor: o fruto terá uma ação danosa, venenosa, ou seja, decomporá as partes do corpo de Adão, e paralelamente a ideia do fruto decomporá as partes de sua alma. O fruto aqui iniciará novas relações que não dizem mais respeito à essência de Adão, e com isso lhe trará um efeito fatal, mortífero. Mas ao ignorar as causas do recado, Adão interpreta que Deus estabeleceu uma proibição moral, quando na verdade Deus simplesmente o revelou os resultados naturais da ingestão do fruto, e ainda com o intuito de lhe proporcionar uma maior perfeição de conhecimento.²¹ Dessa maneira, segundo indica Spinoza, tudo aquilo que nos ocorre e que imaginamos como Mal (sofrimentos, doenças, morte), nada mais são do que mau encontro, envenenamento, decomposição das relações, menor perfeição.²²

De todo modo, afirma Deleuze, existem relações que se compõem conforme as leis eternas de toda a natureza. O Bem e o Mal não existem, o que há é o “bom”

21 “Portanto, a proibição a Adão consistia somente em que Deus revelou a Adão que comer da árvore produzia a morte, tal como nos revela, pelo entendimento natural [*naturalem intellectum*], que o veneno é mortífero para nós. Se me perguntares, com que fim o revelou? Respondo-te que foi para fazê-lo mais perfeito quanto ao conhecimento”. Cf. SPINOZA, Benedictus de. *Carta XIX (05 de Janeiro de 1665), a Willen Van Blijenbergh*. Tradução: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso & Flora Bezerra da Rocha Fragoso. in: *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza – Volume 5, Número 9* (2011, p. 106).

22 Cf. SPINOZA, Benedictus de. *Carta XIX (05 de Janeiro de 1665), a Willen Van Blijenbergh*. (2011). Verificar também as demais cartas que compõem a correspondência de Spinoza com Blijenberdh sobre o tema do Mal e, por conseguinte, do Bem. E ainda o Capítulo III inteiro, nomeado “As Cartas do Mal”, em que Deleuze se detém sobre o problema de modo mais específico. in: DELEUZE, Gilles. *Spinoza: Filosofia Prática*. (2002, p. 37-50).

e o “mau”. O bom se exprime quando um corpo encontra com o nosso e com ele se compõe diretamente, de modo que uma parte ou toda sua potência tende a aumentar a nossa própria potência. Já o mau se apresenta como a decomposição da relação de nosso corpo mediante outro corpo, mesmo que este se componha com nossas partes, mas sob relações estranhas à nossa essência. Aqui, bom e mau deixam antever seu sentido objetivo, e no entanto, parcial e relativo: aponta para aquilo que convém ou não à nossa natureza. Mas bom e mau também possuem um sentido subjetivo e modal, que qualificam dois tipos de existência do homem: é considerado “bom” (livre, razoável ou forte) quem se esforçar, tanto quanto puder, por organizar seus encontros, por se compor com aquilo que convém à sua essência, por se conectar ao que combina com sua natureza, e através de relações comuns, aumentar sua potência. Pois como informa Deleuze, “a bondade tem a ver com o dinamismo, a potência e a composição de potências”.²³ É entendido como tipo “mau”, escravo, insensato ou fraco, todo aquele que vive ao acaso dos encontros, a mercê do que lhe ocorre, o que se basta em sofrer os resultados do que lhe afeta, “armado” e pronto a ressentir e acusar a cada vez que o efeito sofrido o contraria e lhe demonstra sua própria impotência. Mas como – sob o apelo de encontrar qualquer coisa indistintamente, sob qualquer relação, sem um crivo seletor, à custa de violências e certa astúcia – ainda imaginarmos que sempre nos sairemos bem? Desse modo, é provável que faremos mais encontros maus do que bons. Ao que indaga Deleuze:

23 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 29).

Como evitar que nos destruamos a nós mesmos, à força de culpabilidade, e destruamos os outros à força de ressentimento, propagando por toda parte a nossa própria impotência e a nossa própria escravidão, a nossa própria doença, as nossas próprias indigestões, as nossas toxinas e venenos? Acabaremos por não mais encontrar sequer a nós mesmos.²⁴

Eis que encontramos agora o sentido rigoroso da *Ética*, o que ela precisamente é: uma tipologia dos modos de existência imanentes que não se confunde com a Moral, a qual subordina a vida a valores transcendentais. A moral é o juízo de Deus, o sistema do juízo, do Julgamento. A *Ética* desfaz, desmonta o sistema do juízo, substitui a oposição dos valores Bem e Mal pela avaliação qualitativa dos modos de existir, dos estilos de vida (bom e mau).²⁵ Assim, a ilusão dos valores se mistura à ilusão da consciência, pois esta é fundamentalmente ignorante, porque não compreende a ordenação das coisas e das leis, das relações e de suas composições, porque se mantém passiva e limitada a recolher os efeitos, e com

24 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 29).

25 Numa entrevista concedida a Didier Eribon, em 23 de Agosto de 1986, Deleuze faz a mesma distinção entre *Ética* e *Moral*, tendo Michel Foucault por intercessor: “Sim, a constituição dos modos de existência ou dos estilos de vida não é somente estética, é o que Foucault chama de *ética*, por oposição à *moral*. A diferença é esta: a *moral* se apresenta como um conjunto de regras coercitivas de um tipo especial, que consiste em julgar ações e intenções referindo-as a valores transcendentais (é certo, é errado...); a *ética* é um conjunto de regras facultativas que avaliam o que fazemos, o que dizemos, em função do modo de existência que isso implica”. Cf. DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução: Peter Pál Pelbart. – 1. ed. – São Paulo: Editora 34, 1992. p. 125-126.

isso desconhece toda a Natureza. A moralidade aparece então como resultado da incompreensão, ou seja, basta que não compreendamos uma lei para que ela se mostre sob o modelo moral do “Deve-se”. O exemplo de Adão é elucidativo quanto a tal problema: se ele não entende as regras da relação de seu corpo com o fruto, interpreta a revelação de Deus como um interdito, como uma proibição. Segundo Deleuze, a associação confusa entre lei e moral culminou no comprometimento das leis de natureza de tal modo que se tornou inadequado ao filósofo falar de lei da natureza, sendo mais justo usar a expressão “verdades eternas”: “É por analogia que a palavra lei se encontra aplicada a coisas naturais e, de maneira geral, por lei, entendemos um mandamento...”.²⁶ Ora, a própria palavra *lei* passou a conservar um ranço moral, com isso sendo preciso evitar utilizá-la, conforme nos diz Deleuze quanto à sugestão de Nietzsche.

Mas a separação dos dois planos (das verdades eternas da Natureza e das leis morais de instituição) se mostra uma solução por demais simplória, ainda que somente por seus efeitos. É necessário então desenvolver melhor a questão: entender antes de tudo que a lei moral sendo um dever, seu único efeito e propósito é a obediência. A lei moral ou social não fornece qualquer entendimento, nada dá a conhecer. Em sua dimensão mais rígida, bloqueia a formação do conhecimento (*lei tirânica*). Enquanto lei mais branda dá condições e possibilita o conhecimento (*lei de Abraão e do Cristo*). Entre esses dois polos, a lei funciona como substituto do

26 SPINOZA, Benedictus. *Tratado Teológico-Político*. Capítulo 4. Citado in: DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 30).

conhecimento para aqueles que não conseguem obtê-lo devido seu modo de existir (*lei de Moisés*). De todo modo, uma diferença de natureza se mostra entre o conhecimento e a moral, entre o processo do “mandar-obedecer” e o processo do “conhecido-conhecimento”.

Segundo Espinosa, o drama da teologia, a sua nocividade, não são apenas especulativos; provêm da confusão prática que ela nos inspira entre essas duas ordens diferentes por natureza. A teologia considera pelo menos que os dados da Escritura são bases para o conhecimento, mesmo que esse deva ser desenvolvido de forma racional, ou até transposto, traduzido pela razão: daí a hipótese de um Deus moral, criador e transcendente.²⁷

A partir dessa confusão teológica, Deleuze aponta para os efeitos comprometedores em relação a toda a ontologia: toda a história de um equívoco que permanece onde se confunde mandamento com compreensão, “obediência com o próprio conhecimento, o Ser com um *Fiat*”.²⁸ A lei se apresenta sempre como o fundamento transcendente que define a oposição dos valores do Bem e do Mal, enquanto o conhecimento, o pensamento é a potência imanente que seleciona a diferença qualitativa dos estilos de vida, dos modos de existência *bom* ou *mau*.

3.0 DENÚNCIA DAS PAIXÕES TRISTES (A FAVOR DA POTÊNCIA DA ALEGRIA): O ATEÍSMO SPINOZISTA

Não se trata simplesmente de se contentar que a Moral e a *Ética* interpretem distintamente preceitos similares, pois sua diferença não se reduz a aspectos

27 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 30).

28 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 30-31).

teóricos. Deleuze alerta que Spinoza insiste em denunciar três tipos de personagem: a figura do homem das paixões tristes, a figura que se vale dessas paixões tristes para estabelecer seu poder, e ainda a figura entristecida com a condição humana e suas paixões em geral (esse que tanto zomba, despreza, quanto se indigna: tal desprezo se mostra como constitutivo de incompreensão dos afetos e ações dos homens).²⁹ Tais personagens são respectivamente o escravo, o tirano e o padre; figuras que formam a trindade moralista por excelência. Spinoza demonstra aqui a ligação implícita, a cumplicidade entre escravos e tiranos: “O grande segredo do regime monárquico e seu profundo interesse consistem em enganar os homens, dissimulado, sob o nome de religião, o temor ao qual se quer acorrentá-los; de forma que eles combatem por sua servidão como se fosse sua salvação”.³⁰ O grande problema é que as paixões tristes envolvem um complexo infinito de desejos e tormentos da alma, a cobiça e a superstição. Nesse complicado jogo de forças, tirano e escravo são interdependentes, já que, enquanto o primeiro precisa da tristeza da alma do segundo para dominar e se estabelecer, do mesmo modo o homem servil, escravo das paixões tristes precisa do tirano para se prover e multiplicar. Seja como for, eles formam uma unidade decorrente de seu mútuo ódio à vida, de seu ressentimento recíproco contra a vida. Deleuze e Spinoza assim o demonstram:

29 Cf. SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. (2009), Notadamente Parte III, Prefácio, p. 97-98.

30 SPINOZA, Benedictus. *Tratado Teológico-Político*. Prefácio. Citado in: DELEUZE, Gilles. *Espinoza: Filosofia Prática*. (2002, p. 31).

A *Ética* traça o retrato do *homem do ressentimento*, para quem qualquer tipo de felicidade é uma ofensa, e faz da miséria ou da impotência sua única paixão.³¹

Aqueles que [...] aprenderam a criticar os homens e a reprovar-lhes os vícios, em vez de ensinar-lhes as virtudes, e a enfraquecer-lhes os ânimos, em vez de fortalecê-los, são danosos para si mesmos e para os outros. Daí que muitos, por causa de uma intolerância excessiva e de um falso zelo religioso, tenham preferido viver entre os animais, em vez de viver entre os homens, tal como ocorre com as crianças e os adolescentes, que não conseguem suportar com equanimidade as reprimendas de seus pais e se refugiam no serviço militar, preferindo os desconfortos da guerra e um comando tirânico aos confortos domésticos e às admoestações paternas, e aceitando que se lhes imponha qualquer fardo, desde que se vinguem dos pais.³²

Segundo Deleuze, em Spinoza existe de fato uma filosofia da vida, um pensamento que visa fundamentalmente denunciar tudo aquilo que nos separa da vida, que busca nos libertar de todos os valores transcendentos que se voltam contra a vida, atrelados “às condições e às ilusões da nossa consciência”.³³ A vida está contaminada pela moralidade, envenenada pelas categorias do Bem e do Mal, da recompensa e da punição, da falta e do mérito, do pecado e do perdão, da compaixão.³⁴ A vida foi corrompida pelo ódio, pela culpa atribuída ao outro (ressentimento), e também pelo ódio contra si mesmo, culpabilidade voltada contra si (má

31 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 31).

32 SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. (2009, p. 206).

33 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 32).

34 Cf. SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. (2009), Parte I, Apêndice (p. 41-48).

consciência). Spinoza avalia gradativamente o terrível sentido das paixões tristes: desde a tristeza ela mesma, passando pelo ódio, o medo, o desespero, a inveja, a crueldade, e assim tantos outros afetos que debilitam a existência.³⁵ Até mesmo a *esperança* e a *segurança* possuem seu grau de tristeza, o que faz delas essencialmente afetos de escravos, que indicam sinais de impotência.³⁶ É, sobretudo, o amor da liberdade que deve conduzir os cidadãos na verdadeira cidade, e não a esperança por recompensas ou mesmo a segurança dos bens, já que “é aos escravos, não aos homens livres, que se dá recompensa pela sua boa conduta”.³⁷ Para Deleuze, Spinoza não é um filósofo que encontre algo de bom numa paixão triste, muito ao contrário, ele é o pensador que denuncia tudo aquilo que deprecia a vida, tudo aquilo que a falsifica e a reduz à tolice. “Nós não vivemos, mantemos apenas uma aparência de vida, pensamos apenas em evitar a morte e toda nossa vida é um culto à morte”.³⁸

A denúncia das paixões tristes está intrinsecamente ligada à teoria das afecções. Cada indivíduo é uma essência singular, um determinado grau de potência. A essa essência e a esse grau de potência correspondem respectivamente “uma relação característica” e “certo poder de ser afetado”.³⁹ Tal relação inclui partes, e tal

35 Cf. SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. (2009), Parte III, Definições dos Afetos (p. 140-152).

36 Cf. SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. (2009), Parte IV, Escólio da Proposição 47 (p. 188).

37 SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Político*. Tradução: Manuel de Castro. – Lisboa/Portugal: Editorial Estampa. Capítulo X, § 8 (p. 144).

38 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 32).

39 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 33).

poder de ser afetado é composto por afecções. Dessa maneira, os animais podem ser definidos menos pelas noções de gênero e de espécie, estas abstratas demais, que por sua capacidade de afetação, pelos estímulos a que reagem nos limites de sua potência. Manter-se sob o critério dos gêneros e das espécies é se reduzir ainda à moral; Já a *Ética* se constitui como uma *etologia*, em que as relações dos homens e dos animais são, a cada caso, avaliadas tão somente por seu poder de ser afetado. Segundo uma etologia própria ao homem é possível distinguir dois “modelos” de afecção: “as ações, que se explicam pela natureza do indivíduo afetado e derivam de sua essência; as paixões, que se explicam por outra coisa e derivam do exterior”.⁴⁰ Dessa maneira, o poder de ser afetado se mostra como *potência ativa* quando composto por afecções ativas, e aparece como *potência para padecer* quando preenchido por paixões. Deleuze:

Para um mesmo indivíduo, isto é, para um mesmo grau de potência supostamente constante em certos limites, o poder de ser afetado permanece constante nesses mesmos limites, mas a potência de agir e a potência de padecer variam uma e outra profundamente, em razão inversa.⁴¹

No entanto, não basta fazer a distinção entre as ações e as paixões, tendo em vista que existem dois tipos de paixão. É inerente à paixão, em todos os casos, preencher a nossa capacidade de sermos afetados, separando-nos simultaneamente de nossa capacidade de agir. Quando encontramos um corpo externo cuja relação não se compõe com a nossa, como se a potência

40 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 33).

41 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 33).

de tal corpo fosse hostil à nossa potência, tendo por efeito uma subtração, diz-se que a nossa potência de agir foi diminuída ou refreada, e que as respectivas paixões são do tipo *tristeza*. Mas, ao invés disso, quando encontramos um corpo que nos convém (à nossa natureza), cuja relação se compõe com a nossa, diz-se que há uma adição de sua potência à nossa, sendo que as paixões que nos afetam são do tipo *alegria*, em que nossa potência de agir é aumentada ou estimulada. Este tipo de alegria se mostra ainda como paixão, já que possui uma causa externa, e assim nos mantemos ainda separados de nossa potência de agir. Por sua vez, esta potência de agir tem aqui um aumento proporcional, estamos mais próximos de uma transmutação que poderá nos tornar tanto mais senhores dessa potência, e assim dignos de ação, de alegrias propriamente ativas.⁴²

É a somatória dessa teoria das afecções que estabelece a lei de funcionamento das paixões tristes. Sejam quais forem, tentem justificá-las como queiram, as paixões tristes exprimem tão somente o grau mais baixo de nossa potência, quando estamos tanto mais separados de nossa potência de agir, no máximo da alienação, tomados pela fantasmagoria supersticiosa e pelas mistificações da tirania. Assim, a *Ética*, segundo a assertiva de Deleuze, só pode ser uma ética da alegria: ela tem a exclusividade de validade enquanto permanência (minimiza as oscilações do ânimo) e aproximação do agir e da beatitude do agir. Pode-se falar aqui de uma espécie de *alegria difícil*, tendo por parâmetro o que anota Spinoza: “[...] tudo o

42 Sobre os dois tipos de paixão, Cf. SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. (2009), Definição Geral dos Afetos (p. 152).

que é precioso é tão difícil como raro”.⁴³ De todo modo, as paixões tristes sempre serão impotência, o que leva Deleuze a formular as seguintes questões fundamentais pertinentes a *Ética*:

Este será o tríplice problema prático da *Ética*: *Como alcançar um máximo de paixões alegres*, e, a partir daí, como passar aos sentimentos livres ativos (quando o nosso lugar na Natureza parece condenar-nos aos maus encontros e às tristezas)? *Como conseguir formar ideias adequadas*, de onde emergem precisamente os sentimentos ativos (quando a nossa condição natural parece condenar-nos a ter de nosso corpo, de nosso espírito e das outras coisas apenas ideias inadequadas)? *Como chegar a ser consciente de si mesmo, de Deus e das coisas – sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius* (quando a nossa consciência parece ser inseparável de ilusões)?⁴⁴

Por fim, Deleuze verifica a correspondência inseparável entre as grandes teorias da *Ética* (“unicidade da substância, univocidade dos atributos, imanência, necessidade universal, paralelismo etc.”) e as “três teses práticas acerca da consciência, dos valores e das paixões tristes”.⁴⁵ A *Ética* seria assim uma espécie de livro duplo, como que dobrado em sua escrita, anotado ao mesmo tempo de duas maneiras distintas, em que a segunda versão parece subterrânea à primeira, mas em nada inferior, ao contrário, teria uma força ebulitiva e liberadora extraordinária:

A *Ética* é um livro simultaneamente escrito duas vezes: uma vez no fluxo contínuo das definições, proposições, demonstrações e corolários, que explanam os grandes

43 SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. (2009, p. 238).

44 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 34).

45 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. (2002, p. 34).

temas especulativos com todos os rigores do raciocínio; outra, na cadeia quebrada dos escólios, linha vulcânica descontínua, segunda versão sob a primeira, que exprime todas as cóleras do coração e expõem as teses práticas de denúncia e libertação. Todo o caminho da *Ética* se faz na imanência; mas a imanência é o próprio inconsciente e a conquista do inconsciente. A *alegria ética* é o correlato da *afirmação* especulativa.⁴⁶

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução: Peter Pál Pelbart. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Espinoza: Filosofia Prática**. Tradução: Daniel Lins & Fabien Pascal Lins. 1. ed. São Paulo: Escuta, 2002.

SPINOZA, Benedictus de. *Carta XIX (05 de Janeiro de 1665), a Willen Van Blijenbergh*. Tradução: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso & Flora Bezerra da Rocha Fragoso. in: **Revista Conatus** – Filosofia de Spinoza – v. 5, Número 9, 2011.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político**. Tradução: Manuel de Castro. Lisboa/Portugal: Editorial Estampa, 1983.



46 DELEUZE, Gilles. *Espinoza: Filosofia Prática*. (2002, p. 34-35).

PODER E POTÊNCIA NO *TRATADO POLÍTICO* DE SPINOZA

GUADALUPE MACÊDO MARQUES*

INTRODUÇÃO

O objetivo de estudo desse artigo é abordar os conceitos de poder e potência na obra *Tractatus Politicus* (*Tratado Político*), de autoria do filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632 – 1677). Distanciando-se dos filósofos que concebem os afetos como vícios, Spinoza apresenta uma filosofia política fruto da natureza humana, devendo ser pensada no campo da afetividade. É nesse sentido que o modelo político que nos é proposto pelo filósofo é resultado não de uma atividade puramente racional, mas da força dos afetos. É o medo dos perigos do estado de Natureza somado à esperança de segurança que leva os indivíduos a se unirem formando o Estado Civil. Direito natural e *conatus* (esforço) são conceitos amplamente avaliados por Spinoza como fundamentais para a instituição do Estado. Ao se unirem em busca do que lhes seja útil, os indivíduos abrem mão da liberdade do estado de Natureza e unem as suas potências, formando um corpo coletivo o qual Spinoza denomina

* Mestranda em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE. Bolsista CAPES e membro do Grupo de Trabalho BENEDICTUS DE SPINOZA.

Estado. É, portanto, a potência coletiva (*multitudo*), que é a real detentora do poder político, podendo assim ser responsável pelo seu fortalecimento ou o seu declínio.

Com a finalidade de tornar a exposição clara, este trabalho foi dividido em tópicos. Como o pensamento político do filósofo se fundamenta em sua principal obra, a *Ética* (*Ethica*), uma exposição de sua estrutura se faz necessária, sendo suas referências citadas aqui, no corpo do texto. Assim, no primeiro tópico, [*Deus sive natura*] (Deus ou a natureza), faremos uma apresentação geral da *Ética*, abordando seus principais conceitos como Substância (Deus), Atributos e Modos. No segundo tópico, [*O conatus e as paixões*], apresentaremos a problemática dos afetos, presente na Parte III da *Ética*. No terceiro e último tópico, [*Poder e potência*], abordaremos a importância desses conceitos para a instituição e manutenção do Estado Civil, analisando ainda o papel da multidão e as formas de governo (monarquia, aristocracia e democracia), de maneira a demonstrar qual delas melhor se adéqua à proposta política de Spinoza.

1.0 DEUS SIVE NATURA

A *Ética* demonstrada à maneira dos geômetras (1677), de publicação póstuma, consiste na principal obra de Benedictus de Spinoza. Escrita em modelo geométrico, está dividida em cinco Partes: 1) *De Deus*, 2) *A Natureza e a origem da mente*, 3) *A origem e natureza dos afetos*, 4) *A servidão humana ou a força dos afetos* e 5) *A potência do intelecto ou a liberdade humana*. Na Parte I, Spinoza expõe sua concepção de Deus, compreendendo-o

como Substância¹, que é causa de si (*causa sui*)², única e absolutamente livre. Deus para Spinoza corresponde ao todo: *Deus sive natura* (Deus, ou seja, a Natureza), sendo, portanto, uma concepção imanente, divergindo nesse sentido da tradição teológico-cristã, a qual defende a ideia de um Deus transcendente, criador de tudo que existe. Em Spinoza não há a noção de criação, mas de produção. A Substância ou Deus possui infinitos atributos³, mas nós compreendemos apenas dois: pensamento (mente) e extensão (corpo). Nós, seres humanos, assim como tudo que existe na Natureza somos modos⁴ dessa substância. Significa dizer que somos modificações finitas da Substância absolutamente infinita. Como modos, estamos em Deus, o qual é por Spinoza, assim definido: “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.” (EI Def 6).

O corpo humano, assim como o de todos os seres que existem e o universo físico constituem modificações da substância pelo atributo extensão. A substância é pensante, “modificada”, quando exerce a inteligência, a memória... As ideias assim como a mente são modificações

1 “3. 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.” (EI Def 3).

2 “1. Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.” (EI Def 1).

3 “4. Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a essência.” (EI Def 4).

4 “5. Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido.” (EI Def 5).

da substância pelo atributo pensamento. Diz Chaui (2011):

Cada um dos atributos ou cada uma das ordens de realidade é uma potência de uma ação infinita ou uma atividade causal infinita que produz todos os seres do universo e as leis necessárias que os regem. A essência da substância é, portanto, idêntica à sua potência de agir. A causalidade substancial ou divina é imanente ao mundo produzido por ela, isto é, a causa não se separa de seus efeitos, mas se exprimem nele e eles a exprimem.⁵

Ao ser causa de si, a Substância ou Deus, faz existir todas as coisas singulares que a exprimem, pois são efeitos de sua potência infinita. “Todos os seres seguem necessariamente a essência absolutamente infinita de Deus, que não se separa deles, ao contrário, se exprime neles e eles O exprimem”⁶. Significa dizer que o indivíduo assim como tudo que existe, existe em Deus, e compartilha da sua potência e da sua mente. À substância infinita, bem como aos seus atributos, enquanto atividade que produz a totalidade, Spinoza chama *Natura Naturans* (Natureza Naturante), isto é, Deus enquanto infinito; à totalidade dos modos produzidos pelos atributos, dá o nome de *Natura Naturata* (Natureza Naturada), isto é, Deus enquanto modificado, expresso de um determinado modo.

2.0 O CONATUS E AS PAIXÕES

A Segunda Parte de sua *Ética* destina-se a abordagem da mente e do corpo. Diferindo da tradição

5 CHAUI, 2011, p. 145.

6 CHAUI, 2011, p. 70.

que compreende o corpo como subordinado à mente⁷, Spinoza inova ao entender mente e corpo como modificações ou expressões singulares da atividade imanente de uma substância única, sendo, portanto, duas atividades simultâneas. Nesse sentido, Spinoza afasta-se ainda de Descartes (1596-1650), o qual afirma a completa separação entre alma e corpo, definindo-os como substâncias diferentes: *res cogitans*, a alma; *res extensa*, o corpo. A glândula pineal, que segundo a teoria cartesiana, seria uma pequena glândula instalada no nosso cérebro, teria a missão de estabelecer uma comunicação entre alma e corpo. Ao estabelecer uma simultaneidade entre mente e corpo, Spinoza afirma que “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa.” (EII, Prop 13) Significa, portanto, que o corpo constitui o objeto da mente, e a mente, por sua vez, constitui a ideia do corpo.

A proposição 13 da Parte II apresenta uma física dos corpos, segundo a qual, esses podem ser duros, moles e fluidos, conservando sua natureza sem qualquer mudança de suas formas. Significa dizer que os indivíduos se conservam mesmo que lhes sejam retirados algum componentes, desde que substituídos por outros na mesma proporção de movimento e de repouso. É sobre isso que Chauí (2003) diz que “A conservação do indivíduo pela conservação da proporção de movimento

7 A tradição recebeu dois legados: O de Platão, que compreende a alma como piloto do navio. O corpo seria a morada temporária da alma; e o de Aristóteles, que entende o corpo como *órganon*, ou seja, instrumento da alma, que dele se vale para agir no mundo e relacionar-se com as coisas. Cf.: CHAUI, 2011. p. 7.

e de repouso dos constituintes é a primeira aproximação da definição de *conatus*".⁸ Esse termo que em latim pode ser traduzido por "esforço de, ou esforço para" é na Parte III da *Ética*, definido como potência (*potentia*), ou força atuante do corpo; nas palavras de Spinoza: "Toda coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser." (EIII, Prop 6) e ainda: "O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual." (EIII, Prop 7). Sobre o *conatus* como essência atuante diz Chaui (2003):

O *conatus* é essência atual. Que significa defini-lo como essência? [...] significa que uma coisa qualquer não é a realização particular de um universal e que, por conseguinte, um ser humano não é a realização particular de uma natureza humana universal, mas uma singularidade individual por sua própria essência. Que significa defini-lo como atual? Afirmar que é uma singularidade em ato e, portanto, não é uma inclinação ou uma tendência virtual ou potencial, mas uma força sempre em ação.⁹

O *conatus*, como essência atual, é indestrutível, pois na natureza coisa alguma procura a autodestruição. É uma força sempre positiva, pois enquanto potência, não pode corresponder a nenhuma negatividade. Segundo Jaquet (2015):

O esforço para perseverar no ser implica alguma coisa mais que a conservação do mesmo estado, pois ele não se resume nem a uma simples resistência nem à reprodução dos efeitos existentes, mas consiste em exprimir toda a potência da coisa e em afirmar o

8 CHAUI, 2003, p. 134.

9 CHAUI, 2003, p. 138.

quanto possível todas as propriedades contidas em sua essência.¹⁰

O esforço quando referido à mente chama-se vontade (*voluntas*), mas quando referido à mente e também ao corpo, chama-se apetite (*appetitus*). Para Spinoza, uma ação na mente corresponde a uma ação no corpo e vice-versa. Ele diz: “A mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo.” (EIII, Prop 12) É assim que a mente, por exemplo, pode padecer, passando de uma perfeição menor a uma perfeição maior, ou ao contrário, passando de uma perfeição maior a uma menor. Dois afetos (*affectus*)¹¹ regulam essa perfeição: a alegria (*laetitia*) e a tristeza (*tristitia*). A alegria é uma paixão (*passio*)¹² pela qual a mente passa de uma perfeição menor para uma perfeição maior, e a tristeza é uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor. Spinoza define três afetos primários, dos quais nascem todos os outros. São eles: a Alegria, a Tristeza e o Desejo (*cupiditas*).¹³ Esses afetos se combinam de múltiplas formas originando inumeráveis afetos. Spinoza

10 JAQUET, 2015, p. 95/96.

11 “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções.” (EIII, Def 3)

12 “Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão.” (EIII, Def 3, expl.).

13 I. O desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer algo por uma dada afecção sua qualquer. [...] II. A Alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor a uma maior. III. A Tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior a uma menor. Cf.: (EIII, Definição dos afetos, Def I, II, III).

nomeia alguns considerados tristes: medo, ciúme, inveja, arrependimento... Dos desejos tristes ele nomeia: frustração, cólera, vingança... E também nomeia afetos e desejos alegres: amor, glória, generosidade, coragem... Conforme explica Spinoza, somos resultado de uma combinação incessante desses afetos; nossa potência é perpassada por uma multiplicidade de intensidades que nos permite vencer afetos tristes por alegres, mas que também nos faz oscilar entre alegrias e tristezas.¹⁴

No início da Parte III de *Ética*, Spinoza inicia o problema da Causa adequada e da Causa Inadequada. Diz ele: “1. Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só.” (EIII, Def 1) Ao iniciarmos nossa trajetória no mundo estamos em meio às paixões, ou seja, em meio ao conhecimento inadequado das coisas, de Deus e de nós mesmos. Segundo Paula (2007): “O que Espinosa nos mostra é que esse conhecimento inadequado é a própria paixão ou afeto passivo, é uma ideia confusa do que se passa em nosso corpo.”¹⁵ A Causa Adequada, está ligada ao indivíduo ativo e livre e a Causa Inadequada, por sua vez, se dá quando estamos sob a influência das paixões. O aumento ou diminuição da nossa potência de agir (corpo) e de pensar (mente) está relacionado à forma como agimos e conhecemos de maneira adequada ou inadequada. Como bem explica Spinoza: “A nossa mente, algumas vezes, age; outras, na verdade, padece. Mais

14 Cf. CHAUI, 2011, p. 93.

15 PAULA, 2007, p. 68.

especificamente, à medida que tem ideias adequadas, ela [...] age, à medida que tem ideias inadequadas, ela [...] padece. (EIII, Prop 1) Assim sendo, “Toda a questão, portanto, será substituir os afetos passivos (paixões, ideias inadequadas) por afetos ativos (ações, ideias adequadas),”¹⁶ devendo, nesse sentido, haver um esforço para o uso da razão, de forma a buscarmos afetos contrários e mais fortes que os afetos passivos causadores das nossas tristezas.

Na política, os afetos são fundamentais para a instituição e condução do Estado. Medo, esperança¹⁷ e os demais sentimentos são inerentes ao ser humano, não podendo por isso, serem considerados vícios. Em seu *Tractatus Theologico-politicus – Politicus (Tratado Teológico – Político)* publicado anonimamente em 1670, Spinoza diz que “O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição.”¹⁸ Percebe-se que Spinoza “atribui ao medo um papel preponderante, fazendo dele a paixão mais eficaz de todas.”¹⁹ A superstição, por sua vez não pode se manter sem a esperança, é o que leva os homens a recorrer a todos os tipos de cultos por esperarem obter aquilo que desejam ou por temer algum mal. Diz Jaquet (2015) que “Explorado politicamente para governar a multidão, o medo supersticioso pode pouco a pouco

16 PAULA, 2007, p. 68.

17 “12. A esperança é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida.

13. O medo é uma tristeza instável, surgida de ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida.” (EIII, Definições dos Afetos).

18TT-P, Pref, §6.

19 JAQUET, 2015, p. 79.

dar lugar a duas paixões contrárias, a devoção e o ódio, segundo os interesses dos governantes.”²⁰

3.0 PODER E POTÊNCIA

A filosofia política de Spinoza parte do estado de Natureza, no qual os indivíduos viviam muito mais propensos a perigos do que à segurança. O cerne da instituição do campo político spinozano encontra-se em seu (*Tractatus Politicus*) *Tratado Político* (1677), obra inacabada e a qual o holandês inicia fazendo uma crítica aos filósofos que descrevem os afetos como vícios, descrevendo o homem não como ele realmente é, mas como gostariam que fosse, e a política, por sua vez, é concebida sem que se possa ser posta em aplicação, sendo tida, nesse sentido, como uma quimera.

Segundo Aurélio (2009) em nota ao primeiro parágrafo do *TP*, “Os afetos em Spinoza são a expressão do relacionamento dos homens com os outros e com o meio”.²¹ A política em Spinoza não se separa da natureza humana, ao contrário, é nela que encontra os seus fundamentos. O *Tratado Político* é escrito por Spinoza até o capítulo XI, destinado à Democracia e que, no entanto, encontra-se inacabado. Diferindo da tradição, Spinoza em seu *TP* inova ao propor uma não separação entre Direito Natural e Direito Civil. Se, no estado de Natureza o homem vivia isolado, estando sujeito a todos os tipos de perigos, o Estado Civil surge para fazer o indivíduo refrear as suas paixões, e a lei torna-se necessária para manter os homens sob o Direito Civil, sendo desnecessária se os

20 JAQUET, 2015, p. 80.

21 Cf. *TP*, 2009, p. 5.

indivíduos vivessem sempre sob os ditames da razão. No segundo capítulo do *Tratado Político*, o direito natural é assim definido por Spinoza:

Assim, por direito de natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda 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.²²

Podemos inferir que o direito natural consiste no direito que todos os seres possuem de utilizar de todas as formas que encontram para garantir a sua existência, e tudo o que fazem é por ordem necessária da sua natureza. No *Tratado Político* Spinoza explica que Deus tem direito a tudo e assim sendo, o direito natural de Deus é a própria potência de Deus na medida em que se considera absolutamente livre, disso se segue que qualquer coisa natural tem tanto direito²³ quanto potência para operar tiver, pois a potência de todos os seres não é outra senão a própria potência de Deus, que é absolutamente livre.²⁴ Significa dizer que se a potência universal de toda a natureza consiste na potência de todos os indivíduos em conjunto, compreende-se que Poder e Direito constituem

22 TP, cap. II, §4.

23 “Espinoza concebe o jurídico em chave ontológica. Mais precisamente: tudo que é, é em Deus, isto é, na substância absolutamente infinita. [...] O direito, por conseguinte, só poderia se apresentar em chave ontológica, na imanência da substância.” (BRAGA, 2015, p. 181).

24 Cf.: TP, cap. II, §3.

uma única e mesma coisa, pois o Direito se estende até onde vai a sua exata potência.

No estado de Natureza onde impera o medo e todos os tipos de infortúnios, vivendo ao acaso dos encontros, os indivíduos estão muito mais sujeitos à relações com corpos que não sejam favoráveis ao aumento da sua potência, e o direito natural não pode ser efetivado. Assim explica Deleuze:

Ora, no estado de natureza vivo ao acaso dos encontros. Não deixa de ser verdade que minha potência é determinada pelas afecções que preenchem a cada instante meu poder de ser afetado; não deixa de ser verdade que tenho sempre toda a perfeição da qual sou capaz, em função dessas afecções. Justamente, porém, no estado de natureza meu poder de ser afetado é preenchido em condições tais que experimento, não apenas afecções passivas que se separam de minha potência de agir, mas também afecções passivas onde predomina a tristeza que diminui incessantemente essa própria potência.²⁵

Deleuze deixa claro que no estado de Natureza não tenho nenhuma chance de encontrar corpos que se componham diretamente com o meu. Serei, portanto, afetado por um medo perpétuo. Motivados pela esperança de segurança e pelo medo dos perigos do estado de Natureza os indivíduos acordam entre si e abrem mão do estado Natural, passando a buscar o que seja favorável ao bem estar comum. A passagem do estado de Natureza para o Estado Civil em Spinoza se dá não só pelos afetos de medo e esperança, mas também pela potência de autoconservação, ou seja, pelo esforço em perseverar na existência. É o *conatus*, que Segundo Chauí (1995),

25 DELEUZE, 1968, p. 179.

“na política se chama direito natural”²⁶ que conduz os indivíduos a viverem sob leis comuns, pois juntos são mais fortes que sozinhos. Diz Spinoza:

Para viverem em segurança e o melhor possível, eles tiveram forçosamente de unir-se e fazer assim com que o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto.²⁷ (SPINOZA, 2008, cap. XVI).

Se para Thomas Hobbes (1588 – 1679) a instituição do Estado Civil seria o resultado da alienação dos direitos individuais e a transferência de poder ao soberano, em Spinoza o pacto propriamente dito é impossível, pois não há a possibilidade de total transferência de direito, em Spinoza, os indivíduos unem as suas potências e a “transferência” se dá para um direito maior, que é a coletividade. É nesse sentido que o filósofo explica que o Direito Civil passa a existir para garantir o que faltava no estado de Natureza, a saber: a paz, a segurança e a liberdade. Assim escreve o filósofo:

A palavra dada a alguém, pela qual alguém se comprometeu só por palavras a fazer esta ou aquela coisa que pelo seu direito podia não fazer, ou vice-versa, permanece válida só enquanto não se mudar a vontade daquele que fez a promessa. Com efeito, quem tem o poder de romper uma promessa, esse realmente não cedeu o seu direito mas deu só palavras. Se, por conseguinte, ele próprio, que por direito de natureza é juiz de si mesmo, julgar, certa ou erradamente (pois

26 CHAUI, 1995, p. 73.

27 TTP/16.

errar é humano), que da promessa feita resultam mais danos que vantagens, considerará que de acordo com o seu parecer ela deve ser rompida, e por direito de natureza, rompê-la-á.²⁸

A novidade desse “acordo” proposto por Spinoza é que ele pode ser rompido caso o indivíduo perceba que dele possa resultar algum dano. Spinoza utiliza-se nesse sentido, de uma verdade universal: “Sob a condução da razão, seguiremos, de dois bens, o maior, de dois males, o menor.” (EIV Prop 65) É importante destacar que a fundação do Estado Civil em Spinoza ocorre muito mais por uma necessidade natural dos indivíduos do que puramente pela razão; desse modo podemos afirmar que a política em Spinoza não está no campo da razão, mas no campo da paixão.

Quando os indivíduos acordam entre si passando a viver sob leis comuns, unem as suas potências passando a viver como se fossem guiados por uma única mente (*una veluti mente*). Desse modo o Estado em Spinoza se forma a partir dessa união que forma um corpo coletivo, o qual o filósofo chamará multidão (*multitudo*)²⁹. Diz Spinoza: “Este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado. E detém-no [...] quem, por consenso comum, tem a incumbência da república.”³⁰ Como a citação deixa claro, o filósofo trabalha com a tese do “Estado como potência da multidão”, ou seja, é a união das potências

28 TP, 2009, cap. II, § 12.

29 Sobre o conceito de multidão diz Negri: “Essa qualidade nova do sujeito se abre no sentido da multiplicidade dos sujeitos e a potência construtiva que emana da dignidade deles, entendida como totalidade.” (NEGRI, 1993, p. 34).

30 TP, cap. II §17.

individuais que forma a potência do corpo coletivo. Chauí (2003) explica que essa união não é uma passagem do menos ao mais, não é algo meramente quantitativo, mas sim a criação de uma potência nova, a *multitudo*, origem e detentora do *imperium*³¹. Em Spinoza, a política deve ser pensada somente no campo da imanência, excluindo qualquer forma de transcendência, como configuração do relacionamento entre modos da natureza que são os seres humanos, pois, conforme o pensamento spinozano, mesmo após a instituição do Estado Civil os afetos continuam presentes, não podendo ser rasurados. É nesse sentido que podemos afirmar que para Spinoza o Estado Civil não consiste no fim do estado de Natureza, mas na continuação dele, como Spinoza afirma na famosa carta a seu amigo Jarig Jelles:

Vós me pedis para dizer que diferença existe entre mim e Hobbes quanto à política: tal diferença consiste em que sempre mantenho o direito natural e que não reconheço direito do soberano sobre os súditos, em qualquer cidade, a não ser na medida em que, pelo poder, aquele prevaleça sobre estes, é a continuação do estado de natureza.³²

Como bem escreve em sua carta, a diferença entre os dois filósofos consiste que, para o holandês o direito natural continua presente mesmo após a instituição do Estado, diferentemente de Hobbes, segundo o qual o

31 “O *imperium* é a potência da massa unida como se fosse uma única mente e a *multitudo*, o indivíduo coletivo singular, consoante as definições da individualidade (união dos componentes para uma única ação que os transformam em constituintes de um todo) e da singularidade (existência finita na duração, portanto, acontecimento).” (CHAUI, 2003, p. 164).

32 CORRESPONDÊNCIA, 1983, EP 50.

Estado Civil cessaria por completo o estado de Natureza. A distinção entre esses dois estados, portanto, consiste que no Civil os indivíduos passarão a buscar juntos o que for de interesse coletivo e esforçar-se-ão tanto quanto possível para conter os afetos e fazerem uso da razão.

Diz Spinoza que depois de instituído o Estado, esse passa a ter a sua própria potência, a qual é um reflexo das potências individuais que o formam. Desse modo a potência do Estado é constantemente uma tensão que varia conforme a potência da multidão. Assim explica o filósofo holandês: “uma vez que o direito da cidade se define pela potência comum da multidão, é certo que a potência e o direito da cidade diminuem na medida que ela própria ofereça motivos para que vários conspirem.”³³ A melhor forma, portanto, de um Estado aumentar a sua potência é preservar a potência dos indivíduos, garantindo-lhes o máximo de liberdade.

Após demonstrar como ocorre a instituição do Estado Civil, Spinoza analisa as formas de governo de maneira a apresentar a que se sobressai como a que mais se adéqua a sua tese do Estado como potência da multidão. Segundo o filósofo, é superior o regime que mais se afasta dos riscos de tirania, a qual, por sua vez, tem sua causa no enfraquecimento da potência da multidão, que acaba entregando o poder a um único indivíduo que passa a governar segundo os seus caprichos.

Chauí (1995) explica que sobre a monarquia Spinoza afirma que sua causa está no medo de morte

33 TP, cap. III §9.

durante as guerras, o povo amedrontado entrega a direção do governo àquele que possui armas e sabe manejá-las, de modo que restabelecido período de paz, o poder já pertence ao guerreiro transformado em rei; a aristocracia, diz Spinoza, tem sua causa na desigualdade econômica, o povo admirado com o luxo de uma minoria aceita submeter-se politicamente por se achar inferior aos detentores do poder econômico.³⁴

A democracia, por sua vez, surge como o mais natural dos regimes, o único capaz de concretizar o desejo natural de todo homem de governar e não ser governado. É a forma de governo que respeita a condição natural dos indivíduos; nela é possível participar efetivamente do poder, podendo ser cidadão, súdito, dirigente e dirigido. No regime democrático Spinoza exclui da participação dos cargos públicos os estrangeiros, os que possuem má conduta e aqueles que não estão sob jurisdição de si próprios, como as mulheres, os servos, as crianças e os pupilos.

O capítulo destinado à democracia não chega a ser concluído, mas a leitura dos capítulos anteriores, bem como do *Tratado Teológico-Político* nos permite compreender esse regime como o único capaz de manter o Estado verdadeiramente fortalecido, pois nele não se governa pelo medo, mas pela liberdade. Livres, os indivíduos esforçar-se-ão em conter os afetos, utilizando-se tanto quanto possível da razão, buscando assim, o que for útil ao bem comum e mantendo relações que aumentem a sua potência, aumentando, conseqüentemente a potência do Estado.

34 CHAUI, 1995, p. 76/77.

CONCLUSÃO

Conclui-se que, a política em Spinoza encontra seus fundamentos na natureza afetiva dos indivíduos. A passagem do estado de Natureza ao Estado Civil não se dá através de um contrato propriamente dito. Em Spinoza é a união de direitos (potências) que forma o corpo coletivo que o filósofo denomina Estado. Poder e potência são, portanto, conceitos-chave na filosofia política spinozana. Se os indivíduos abrem mão do estado de Natureza e instituem um Estado no qual passam a viver sob leis comuns, significa afirmar que esse Estado por sua vez, terá a sua própria potência, ou seja, o seu próprio *conatus*, o qual será um reflexo das potências dos indivíduos que o formam. É nesse sentido que no *Tratado Político*, Spinoza defende a tese do “Estado como potência da multidão”.

Assim sendo, para manter-se fortalecido, o estado deve buscar maneiras de conservar as potências dos indivíduos, pois como reflexo do corpo coletivo, a potência do Estado consiste em uma constante tensão, que pode crescer ou decrescer conforme os indivíduos permaneçam fortalecidos ou enfraquecidos. Medo, esperança e os demais afetos são responsáveis pela variação do *conatus*. À medida que o Estado ofereça condições para que os homens permaneçam em segurança e liberdade, mais dispostos eles estarão em fazer uso da razão, buscando aquilo que seja favorável ao bem estar comum; por outro lado, se o Estado utiliza-se da opressão para governar, sob o comando do medo os indivíduos tornar-se-ão enfraquecidos, não podendo agir de forma racional, estando por isso ao acaso dos encontros, sujeitos à

relações com corpos que não se componham com os seus e não podendo, assim, aumentar a sua potência.

Ao analisar as formas de governo, Spinoza não apresenta um regime ideal, apenas explica que é superior aquela forma de governo que mais se afasta dos riscos de tirania. A Democracia surge, então, como o mais natural dos regimes políticos, pois nela se assume o desejo de todo homem de governar e não ser governado. Cada um obedece a si mesmo, pois é autor das leis. Em um século que viu a consolidação de monarquias, Spinoza é o único pensador que afirma a superioridade da democracia para realizar o desejo político de todos e de cada um.³⁵ Sob os ditames da razão, os homens estarão mais propensos a buscar encontros que lhes fortaleçam e aumentem sua potência, aumentando, conseqüentemente, a potência do Estado. O democrático é, portanto, o único regime capaz de conciliar razão e afetos de forma a manter o Estado forte e livre.

Sabemos que o capítulo destinado à democracia encontra-se inacabado; no quarto e último parágrafo Spinoza exclui da participação do poder político as mulheres, os súditos e as crianças. Para Braga (2004) surgiria nesse sentido o problema de como conciliar a Democracia e essas exclusões sociais,³⁶ o que impactaria

35 CHAUI, 1995, p. 76.

36 “O ponto é: as concepções de democracia, de direito e de Estado, contemporaneamente, são diametralmente opostas às concepções espinosanas dos mesmos conceitos. Enquanto Espinosa diz que o Estado tem o papel de a liberdade do cidadão como possibilidade de este exercer sua potência, as concepções do Estado como poder coercitivo toleram altos níveis de exclusão da liberdade e da participação na riqueza produzida no momento mesmo em que se

a liberdade de expressão dessas minorias, já que de acordo com Spinoza em seu *Tratado Teológico – Político*, o fim último do Estado é a liberdade. Por ser uma obra inacabada, não sabemos como o filósofo concluiria a questão da Democracia em seu Tratado Político, e por isso não podemos ir além em muitas questões.

Pensar a Democracia segundo o que nos propõe Spinoza é pensar um modelo político capaz de assegurar aos indivíduos o direito de pensar, de agir e de exercer a religião de escolha, garantindo-lhes o máximo de respeito, segurança e liberdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, Marilena. **Espinosa: Uma Filosofia da Liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.

_____. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

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

BRAGA, Luiz Carlos Montans. **Trama afetiva da política: uma leitura da filosofia de Espinosa**. (Tese de Doutorado). PUC-SP, 2015.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Minuit, 1968.

JAQUET, Chantal. **A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa**. Tradução de Marcos F. de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

dizem democráticos.” (BRAGA, 2004, p. 117-118).

PAULA, Marcos Ferreira de. *A felicidade em Leibniz e Espinosa*. In: **Conatus**: Filosofia de Spinoza. v. 3, n. 5, p. 67-70, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. *Correspondência* (Carta Nº 50). In: **Espinosa**. Tradução de Marilena de Sousa Chaui. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Ethica-Ética**. Bilingue Latim-Português. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

_____. **Tratado Teológico - Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

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



ACQUIESCENTIA IN SE IPSO: DA VAIDADE À GLÓRIA*

JAYME MATHIAS NETTO**

“A VAIDADE ESTÁ DE TAL FORMA ARRAIGADA NO CORAÇÃO DO
HOMEM QUE UM SOLDADO, UM CRIADO, UM COZINHEIRO, UM
MALANDRO, SE GABA E PODE TER SEUS ADMIRADORES; E OS
PRÓPRIOS FILÓSOFOS PRETENDEM O MESMO. E OS QUE ESCRIVEM
CONTRA ISSO QUEREM A GLÓRIA DE ESCREVER BEM, E OS QUE OS
LEEM QUEREM TER A GLÓRIA DE OS TER LIDO; E EU, QUE ESCRIVO
ISTO, TALVEZ TENHA ESSA VONTADE, E TALVEZ OS QUE ME LEREM...”

(**Pensamentos**, Pascal, n. 149)

“OS MELHORES DOS HOMENS SÃO INTEIRAMENTE GOVERNADOS
PELA GLÓRIA. ATÉ MESMO OS FILÓSOFOS QUE ESCRIVEM, NOS SEUS
LIVROS, SOBRE A NECESSIDADE DE SE DESPREZAR A GLÓRIA NÃO
DEIXAM DE AÍ INSCREVER O SEU NOME.”

(Cícero, citado em EIIIDef.44).

“COMO SE OS HOMENS MAIS NASCESSEM PARA TEREM HONRA,
QUE PARA TEREM VIDA, OU FOSSEM FORMADOS MENOS PARA
EXISTIREM NO SER, QUE PARA DURAREM NA VAIDADE.”

(Matias Aires)

* Conferência proferida em Fortaleza-CE, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, no V COLÓQUIO INTERNACIONAL BENEDICTUS DE SPINOZA, em janeiro de 2016.

** Encontra-se cursando doutorado em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (desde 2014.1). Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (2013.2). Graduado em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (desde 2011.2). Participante do grupo de pesquisa: *A fundamentação Política em Benedictus de Spinoza*. Tem interesse pelo problema da imaginação na modernidade. Encontra-se desenvolvendo a pesquisa sobre o tema da linguagem na filosofia de Benedictus de Spinoza.

“NÃO HAVERÁ TALVEZ MAIOR VAIDADE DO QUE ESCREVER SOBRE
ESTA E TÃO INUTILMENTE.”

(Montaigne)

O que Spinoza nos chama atenção na Parte V da *Ética*, para que sejamos livres e gozemos da beatitude, é o fato de que temos que conhecer melhor os nossos afetos. Dentre esses afetos, aquele que nos chama atenção, por perpassar grande parte da obra de Spinoza, é a glória. Não só nas partes III, IV e V da *Ética*, mas também no seu *Tratado Teológico-Político* e principalmente no *Tratado da Reforma do Entendimento*. Nesse último, Spinoza diz praticamente que se abdicou das honras, das riquezas e dos prazeres em nome da filosofia, ou do conhecimento.

No TTP, ele observa a gênese desse afeto tendo em vista a crítica ao poder teológico, que parece conformar-se com o fato de que somente uns alcançam a graça, tendo um poder sobrenatural de interpretação das finalidades da natureza, e outros não, como bem o faz no Apêndice da Parte I da *Ética*.

Já no TIE, ele nos diz que decidiu buscar outro caminho para o enredo de sua vida, tendo em vista o seu supremo bem e admitindo para si o fato de que este supremo bem não reside nas honras, nas riquezas ou nos prazeres sexuais. Desses três, as honras são as maiores distrações dos homens, pois diz Spinoza¹:

Quanto às honras, em verdade a mente se deixa levar por elas, ainda muito mais, pois sempre se imagina que são por si mesmas um bem, algo como um fim último, ao qual tudo se refere. Além do mais, estas, isto

1 Para as citações do *Tratado da Reforma do Entendimento* utilizamos a sigla **TIE** seguida do parágrafo em algarismos arábicos.

é, as riquezas e as honras, não são acompanhadas de arrependimento, como acontece com o prazer sensual, mas, quanto mais possuímos qualquer das duas, mais e mais somos levados a aumentá-las; também se acaso nos vemos frustrados em nossa esperança, então nos vem uma tristeza extrema. As honras, enfim, são grande empecilho, visto que, para alcançá-las, a vida tem de ser necessariamente dirigida no sentido de agradar os homens, isto é, evitando o que vulgarmente evitam e procurando o que vulgarmente procuram. (TIE§5).

Quando pensamos nas honras e nas riquezas, pensamos sempre nos outros homens, e utilizamos toda a nossa potência de existir, ou o nosso *conatus*, ou a produção de movimento e repouso de nosso corpo, ou de pensamento da nossa mente, ou o modo de afetar e ser afetado, como dizia, nós acumulamos toda essa força e depositamos no modo de vida alheio, guiando-nos pelo que é aprovado ou reprovado, conforme imaginamos a vida dos outros.

Diante disso, não alcançaríamos a beatitude porque esquecemos o principal, que é a nossa própria força de agir e pensar. Não temos, com isso, a filosofia propriamente dita, não temos Spinoza, não temos a atitude do “conhecimento de si spinozano”. Porque filosofia aqui é uma atitude, Spinoza diz no TIE que finalmente decidiu buscar essa coisa incerta até então para ele, desprezando aquilo que é tão incerto de fato na vida humana: as honras, as riquezas e os prazeres sexuais.

Para começar, vamos mapear o afeto, que Spinoza dá o nome de glória na Parte III da *Ética*. A glória faz parte dos afetos pelos quais consideramos uma causa interior, isto é, não aqueles afetos que dizem respeito aos objetos exteriores a nós, mas faz parte dos afetos

pelos quais nós mesmos consideramo-nos como causa. Spinoza divide dois tipos de afetos na Parte III, a partir da Definição 25, em que ele diz “passo, agora, aos afetos que são acompanhados da ideia de uma coisa interior como causa.” (EIIIDef.24²). Isto é, ele passa a tratar dos afetos que são acompanhados da ideia de uma causa interior, o que nós próprios nos julgamos como causa.

A glória é definida como “uma alegria acompanhada da ideia de alguma ação nossa que imaginamos ser elogiada pelos outros.” (EIIIDef.30). Sabemos que toda alegria nos leva a um desejo de usufruí-la cada vez mais. A glória, então, por ser uma alegria, nos leva a um desejo. Esse desejo é a ambição, ou seja, “o desejo imoderado por glória” (EIIIDef.44). Isso porque, nos diz Spinoza, repetindo o argumento do TIE: nós nos esforçamos por fazer tudo aquilo que os homens veem com alegria e abominamos tudo aquilo que imaginamos que os homens abominam. Esse esforço, nas palavras de Spinoza, para fazer algo ou deixar de fazer com o único propósito de agradar os homens, chama-se ambição, conforme EIII29S.

E por que a ambição é tão importante?

É a ambição que “intensifica e reforça todos os afetos e, por isso, dificilmente pode ser superada. Com efeito, sempre que um homem é tomado por algum desejo, ele é necessariamente tomado, ao mesmo tempo, pela ambição.” (EIIIDef.44). Isto é, ele é tomado ao mesmo tempo pelo desejo de glória. Vejamos aqui a

2 Para a obra *Ética*, utilizaremos a letra **E** seguida da Parte referida em algarismos romanos, em seguida o número da proposição em algarismos arábicos, **S** para os escólios, **C** para os corolários, **Def.** para as definições e **Ax.** para os axiomas.

inevitabilidade desse afeto e a sua importância para ser repensado. A ambição - e portanto, a glória - está presente nos nossos desejos, isto é, ela está ligada diretamente a eles.

Vejamos. A glória tem dois lados. Um lado é o da alegria, embora uma alegria passiva e, portanto, cheia de tristezas, o outro é o lado da tristeza mesmo. Ora, dizemos isso não pela glória em si mesma, que é uma alegria e um desejo, portanto. Dizemos isso em função das combinações tristes que estão relacionadas à glória. Então, há um lado relacionado aos afetos alegres da glória, embora passivos, e outro lado relacionado aos afetos tristes dela.

Assim é que temos a vaidade em um sentido propriamente spinozano, que se chama glória vã:

Aquilo que se chama glória vã é uma satisfação consigo mesmo que é reforçada exclusivamente pela opinião do vulgo e, cessando esta, cessa a satisfação, isto é [...], o máximo que cada um ama. Daí que aquele que se gloria com a opinião do vulgo, trabalha, age, se esforça, ansiosamente e com preocupação cotidiana, para sustentar sua fama. O vulgo é, com efeito, volúvel e inconstante e, por isso, se a fama não é sustentada, logo se desvanece. Ainda mais: como todos desejam conquistar aplausos do vulgo, um desfaz a fama do outro. Como cada um concorre pelo que se julga o bem supremo, surge um enorme desejo de um desclassificar o outro de qualquer maneira. E quem, por fim, sai vencedor, se gloria mais por ter causado uma desvantagem a um outro do que por ter obtido uma vantagem para si. Esta glória ou esta satisfação é, portanto, realmente vã, pois não é nada. (EIV58S).

Não se enganem. Ao ler isso, pensamos que Spinoza está acusando apenas alguns dos poderosos da teologia ou da política de seu tempo. Mas não.

Essa é a forma como Spinoza observa minuciosamente um afeto que está em todos nós. Por isso é possível falar dos afetos como se fosse questão de linhas, superfícies e planos. Obviamente que a observação acima está vinculada ao jogo de poder. Mas podemos perceber que o poder não está exclusivamente nas mãos de apenas alguns homens, e sim que carregamos esse jogo de poder dentro de nós mesmos. Isso quer dizer que esse jogo faz parte da nossa imaginação cotidiana. Julgamo-nos por meio do que imaginamos que alguns outros vão aprovar ou reprovar em relação às nossas ações e nossos pensamentos.

Dessa forma, aquele que faz tudo com o propósito de agradar os homens, imaginando ser ele próprio a causa disso, pode, na sua imaginação, estar consciente de que quer elogios e aplausos, fazendo assim algo em detrimento dos demais e até mesmo prejudicando, por vezes, a si mesmo. Esse é o ambicioso. Para ele, nada mais importa a não ser o fato de se sentir vangloriado pelos demais, nem que seja uma fantasia em sua própria mente. Imerso na grege humana, a sua ambição é o que o leva a se esforçar para que todos amem o que ele ama, e que todos odeiem o que ele odeia, desejando que as pessoas ao seu redor vivam de acordo com a inclinação dele. Veja bem que há uma inversão aqui, se antes o ambicioso (o desejoso de glória, de honras e vaidades) fazia de tudo de acordo com o que os homens abominam ou amam, agora, na sua ânsia por domínio, ele quer guiar o que todos devem amar ou odiar, isto é, aquilo que ele próprio ama ou odeia.

Assim, a grande parte dos homens, se não todos, deseja a glória; são cercados pela ambição, acabam por

ser obstáculos uns para a vida dos outros e, por fim, eles estão fadados a se odiarem e se invejarem mutuamente.

É esse sentimento que ronda os ciclos sociais, a “fofoca” diária, o maldizer das pessoas etc. Os homens vão criticando os modos de vida alheio, unem-se em conversas para “guilhotinar” as outras pessoas, mas logo em seguida são outros os alvos dessas mesmas críticas severas. E, quem antes era vítima de suas críticas pelas costas, acaba sendo o melhor amigo para partilhar o maldizer de outra pessoa. Aqui no Ceará chamam essa pessoa atualmente de “coxinha”.

Aquele que muito imagina, em sua mente, ser agradável a todos sem, no entanto, ser, é o soberbo e um incômodo geral quanto mais ambicioso ele é. O soberbo fantasia na sua mente uma estimativa de si próprio acima da justa, que somente ele enxerga. Ele pensa ser um grande humanitário, pensa que é elogiado por todos, porque fez aquilo que todos elogiam, mas é um chato, ou, como Spinoza diz, um insuportável. Em sua cabeça imagina que quer aplausos, mas, por ter passado na frente de todos a fim de conseguir o aplauso e a fama, é um inconveniente. Ele estima apenas as suas próprias virtudes, seus feitos e conquistas, mas denuncia todos os defeitos alheios, como se todos fossem menores que ele. Como se todos os desejos das outras pessoas, suas alegrias, fossem menores, porque ele quer ser o preferido. Enche-se de gáudio com as debilidades de seus semelhantes, mas se entristece com as virtudes deles.

Quanto mais o homem imagina ser louvado pelos demais, tanto maior é a alegria que ele imagina que os outros são afetados por causa dele, o que vem

acompanhado da ideia de si próprio como causa. O soberbo, diz Spinoza, ama a presença dos parasitas ou dos adutores e odeia a dos nobres e generosos.

“E como essa alegria se renova cada vez que o homem considera suas próprias virtudes, ou seja, sua própria potência de agir, ocorre também que cada um se compraz em contar seus feitos e em exhibir suas forças, tanto as do corpo como as do ânimo, o que torna os homens reciprocamente insuportáveis.”(EIII55S). Cada um tem o segredo do sucesso e da felicidade, mas faz de tudo para guardá-lo em segredo e criar obstáculos para os demais, porque teme, diz Spinoza, ser acreditado. Caso seja acreditado, ele vai temer que os demais alcancem a mesma alegria da qual eles próprios deveriam ser os únicos e exclusivos a alcançar, e conseguir os aplausos que tanto deseja, embora tudo isso seja em grande parte uma imaginação ou uma fantasia da sua mente.

Vejam como Spinoza não tolera os insuportáveis. Diz ele: a soberba é o máximo desconhecimento de si, é a máxima impotência de ânimo. Mas ele complementa: o rebaixamento também é o desconhecimento de si e a impotência de ânimo.

Isto porque nós temos aqueles que se rebaixam. E adentramos assim no lado da tristeza mapeada pelo sentimento de glória. O soberbo dificilmente consegue sair desse sentimento de glória vã, porque a glória é uma alegria e, como tal, mais facilmente podemos nos iludir do modo como usufruímos dela. Já o rebaixado e arrependido, por viver na tristeza, pode mais facilmente sair desse sentimento, já que é algo que o prejudica.

Agora vamos ao lado sombrio da glória.

A soberba tem por contrário o rebaixamento, que é uma estimativa abaixo da justa de si mesmo. É o que chamamos de humildade. Aquele que tem suas vestes desbotadas, malfeitas, que elogia as virtudes dos outros e deteriora seus próprios defeitos. Aqui, ao contrário do soberbo, o homem é malvisto por si mesmo, a ponto de perceber nos outros melhores virtudes que as dele próprio. Aqui temos então o homem que diminui a si próprio e só enxerga nos outros as virtudes. Esses, diz Spinoza, são os mais raros, isso porque mais facilmente encontramos os seus embusteiros, que no fundo se rebaixam, enchem-se de culpa, enchem-se de arrependimento, para se elevarem. Ou como diz Nietzsche invertendo Lucas: “Quem se rebaixa, quer ser exaltado.” (HH, § 87)³.

O oposto da glória, que é a alegria acompanhada de uma ideia e causa interior, é a vergonha, que é o fato de o homem se sentir reprovado pelos demais, ou seja, a tristeza acompanhada da ideia de si mesmo como causa. O homem que sente vergonha teme o arrependimento do que fez. Isto é, a reprovação do grupo em que vive. Reprovação esta advinda da ideia de si mesmo como causa. Assim, aquele que se arrepende é duplamente infeliz e impotente. Isto é, por ter cometido o ato e por sentir vergonha de ter feito. O arrependimento é a tristeza advinda de uma ação nossa que julgamos ser livres para fazer. E a vergonha é a reprovação dos demais homens.

Isso tudo porque o homem odeia, ama ou deseja uma coisa com mais firmeza caso ela seja amada, odiada ou

3 Cf. NIETZSCHE, F., *Humano Demasiado Humano*, São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

desejada pelo grupo ao qual ele pertence ou pelos demais homens. Pelo contrário, se amam ou desejam algo que os demais odeiam, os homens padecem de uma flutuação de ânimo. Assim, temos também o caso em que, diz Spinoza, imaginamos que alguém se alegra por uma coisa que é o único que pode desfrutar, nós nos esforçaremos por fazer com que ele não desfrute. Dessa forma é que os homens caem na comiseração pelos que vão mal e fracassam, e caem na inveja pelos que vão bem e têm sucesso. Por causa da ambição por glória, os homens são compassivos ao mesmo tempo em que são invejosos do modo de vida alheio.

Desde criança, logo cedo, somos acostumados a buscar a glória. Ou algo pelo que possamos ser elogiados, ou sermos os melhores naquela atividade, função, termos os melhores carros, as melhores casas etc. Ou, pelo contrário, queremos ser os piores, maltratamo-nos, queremos nos excluir disso tudo. Mas isso também é parte da ambição, conforme vimos. O mercado, mas não só ele, está cheio de melhores. Melhores até nas piores coisas que fazem. E, como diz Fernando Pessoa, dificilmente, diante desses príncipes, conhecemos alguém que tenha fracassado⁴. Porque até o fracasso é esteticamente positivado nessa lógica. Os pais têm o costume de incitar os filhos à virtude, tendo como único estímulo a busca de honrarias e a inveja (EIII55s). A educação nos impregna com o conteúdo de nosso arrependimento e de nossa glória.

Facilmente competimos, mas é muito difícil combatermos, se entendermos aqui que combater é trazer

4 Fazemos alusão ao poema de Álvaro de Campos, intitulado “Poema em Linha Reta”. Cf. PESSOA, F. Poema em Linha Reta, in: *Quando fui outro*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2011, pp. 20-21.

para si a força ativa de nossa reflexão sobre os afetos, e que competir é bastante mesquinho, é o modo de vida que promove a tristeza no outro pela impotência do que nós próprios somos, vemos que aprendemos a competição desde cedo. O combate se aprende depois, embora muito raramente⁵.

Gostamos de imaginar que os demais elogiam nosso modo de vida porque somos os melhores e muito especiais. Assim, desde criança, somos acostumados a buscar nos satisfazer com nós mesmos e imaginar que os demais podem alcançar a satisfação com as nossas ações. Esse ato de exibir seus feitos e suas forças é o que torna o homem adulto insuportável. Isso porque ele é incitado pela inveja e pelo ódio alheio, nessa superstição imaginativa que ronda a sua mente em nome da glória de satisfazer a si mesmo e ser elogiado pelos demais. Na busca desenfreada por ser reconhecido, quando o homem consegue, ele se enche de alegria para consigo mesmo, pois imagina agradar também os demais. No entanto, quando não consegue tal proeza, ele acaba por se encher de gáudio com aquilo que seus semelhantes são débeis e acaba por se entristecer com suas virtudes. Assim é que os homens fazem questão de frisar entre si a habilidade que vê que têm, mas que falta aos outros. Isso tanto no âmbito do soberbo, que exagera suas habilidades e deteriora as dos demais, quanto no âmbito do ressentido e arrependido, que exagera as habilidades alheias e se arrepende, rebaixa-se frente aos outros. Daí que tanto nos bares como em conversas de mesa de café, em almoços

5 “A virtude com a qual o homem livre evita os perigos revela-se tão grande quanto a virtude com a qual ele os enfrenta.” (EIV69).

ou jantares, em locais públicos ou privados, os homens não param de apontar os defeitos alheios e se vangloriam dos seus próprios modos de vida, seja se rebaixando, seja se sentindo soberbo.

Podemos ver até aqui que a vaidade, por estar relacionada aos afetos que consideramos nós mesmos como causa, é o extremo limite do que se passa na nossa mente. Bem como a pele é o extremo limite do que se passa no nosso corpo.

Isso porque a vaidade, por estar impregnada em todos os nossos afetos, forma uma camada, como um limite daquilo que é exterior e interior a nós mesmos. Nietzsche nos diz, e essa é uma boa via para pensar o que Spinoza está propondo: “a vaidade é a pele da alma”, isto é, “como os ossos, a carne, as entranhas e os vasos sanguíneos são envolvidos por uma pele que torna a visão do homem suportável, também as emoções e paixões são revestidas da vaidade: a pele da alma.” (HH, § 82).

Ou mesmo, para figurar o que estamos contornando, Machado de Assis, em seu conto *O Espelho – Ou O Esboço De Uma Nova Teoria Da Alma Humana*, nos remete, por meio do personagem Jacobina, ao fato de que temos duas almas. Uma que olha de dentro para fora, e a outra que olha de fora para dentro. Nesse conto, o personagem se vê possuído de uma grande honra em se tornar um militar, um alferes da guarda nacional, aos 25 anos de idade. De modo tal que todos o reconhecem como O Alferes. Com esta honra, ele mudou seu *status* social. Ele recebeu de sua tia, Marcolina, um belo espelho que pertencia à Família Real Portuguesa. A partir de então, ele não consegue mais enxergar a si próprio senão por meio daquilo que os outros

lhe julgam, ou seja, daquela parte da alma que olha de fora para dentro. Ele só consegue se perceber pelo que os outros o percebiam. Pouco tempo depois, quando se vê entregue à solidão, quando sua tia viaja e todos saem de casa, Jacobina se olha no espelho e consegue ver ele mesmo apenas de modo muito confuso e conturbado, como a própria imagem que fazia de si sem os demais. Desesperado por não mais se reconhecer, senão pelo olhar do outro, ele veste as fardas e olha novamente o espelho. É quando ele se vê nitidamente e consegue recuperar a alma exterior de modo tal que ela é preenchida pela alma interior. E somente assim ele consegue superar a solidão por vários dias. Isso porque, como diz Jacobina se aproximando de Spinoza: “O homem é, metafisicamente falando, uma laranja. Quem perde uma das metades, perde naturalmente metade da existência.”⁶ Isto quer dizer que a alma exterior e a alma interior estão marcando os limites da vaidade humana. Não há vida humana sem esses limites dos nossos afetos.

No entanto, Spinoza nos ensina a tratar os afetos pela sua potência. Isto é, não devemos lamentar, rir, ou julgar, mas compreender esses afetos. Ele diz no Tratado Político que devemos fazer uma ética e não uma sátira do homem. Satirizar e ridicularizar o afeto que nos ronda é uma atitude dos homens do poder, que vivem do ciclo alegria-tristeza, esperança-medo etc., que observamos agora há pouco.

Vejamos agora como Spinoza subverte todo esse sentido afetivo que estávamos falando até aqui. Ele subverte a glória.

⁶ Cf. ASSIS, M., O espelho, in: *Obra completa*. 4. ed. v. 2. Rio de Janeiro: Aguilar, 1979. p. 346.

Começamos a nos tornar ativos na perspectiva spinozana quanto mais conhecemos os nossos afetos. Aprendemos aos poucos a nos livrar das tristezas, passamos a garantir os meios pelos quais os afetos alegres nos potencializam e o meio pelos quais evitamos aquelas alegrias que facilmente se tornam uma tristeza na nossa vida afetiva.

Se repararmos bem, Spinoza nos diz que a glória está presente em forma de ambição na maior parte de nossos desejos. E, além disso, na glória perpassa sempre uma satisfação consigo mesmo. Satisfação essa que é mais relacionada à maneira como os outros nos veem (ou como imaginamos que os outros nos veem) do que como nós mesmos nos vemos.

Essa é a satisfação típica da glória, mas há outra, que é propriamente o que a glória tem de positivo.

É assim que Spinoza reconstrói a gênese do afeto de glória. Ele nos diz que a glória pode provir da razão, e, portanto, pode ser uma virtude própria do homem livre (EIV58).

Em que sentido ele diz isso? A glória como virtude?

A glória está envolvida em uma real satisfação consigo mesmo, à medida que conhecemos os meios pelos quais podemos alcançá-la, e não quando nos entregamos apenas à vida dos outros, em nome de sermos vangloriados. “A satisfação consigo mesmo é, na realidade, a maior coisa que podemos esperar [...] É por isso que somos guiados, sobretudo, pela glória e podemos, ainda que com dificuldades, suportar uma vida de opróbrio.” (EIV52S). Isso porque a ambição é um desejo que intensifica e reforça todos os afetos. Com

a glória, buscamos estar satisfeitos com nós mesmos à medida que os demais se satisfazem conosco.

Isso é o que o texto do *Tratado da Reforma do Entendimento* nos leva a pensar. Spinoza diz:

Eis, pois, o fim a que tendo: adquirir essa natureza e esforçar-me para que, comigo, muitos outros a adquiram; isto é, faz parte de minha felicidade o esforçar-me para que muitos outros pensem como eu e que seu intelecto e seu desejo coincidam com o meu intelecto e o meu desejo. (TIE§14).

E ainda:

[...] o “sumo bem” é gozar, se possível com outros indivíduos, dessa natureza superior. Mostraremos, no lugar próprio, que essa natureza superior é o conhecimento da união da mente com a Natureza inteira. (TIE§13).

Vejamos como Spinoza define o afeto de satisfação consigo mesmo: “*Acquiescentia in se ipso* é uma alegria que surge, porque o homem considera a si próprio e a sua potência de agir.” (EIIIDef.25) ou “*Laetitia, concomitante idea sui tamquam causa*”. E por que conservar o latim na expressão desse afeto? Porque essa satisfação consigo mesmo é o sentimento próprio da imanência. Isto é, do homem que é livre e a causa dos afetos que lhe acontece. O homem livre é ativo e passivo em um só e mesmo afeto que lhe ocorre.

Se Sócrates é o filósofo do conhece-te a ti mesmo, Nietzsche é o filósofo do torna-te quem tu és. Spinoza é o filósofo do satisfaça-te contigo mesmo. Ou do aquieta-se, ou da *acquiescentia in se ipso*.

Mas isso não explicou ainda os termos do vocábulo *aquiescentia in se ipso*. Temos que recorrer rapidamente ao Compêndio de Gramática da Língua Hebraica, de Spinoza.

É nesse livro que Spinoza destaca os verbos ativos e passivos do hebreu, mas principalmente no Capítulo 12, ele dá ênfase aos verbos reflexivos, que ele denomina como verbos da imanência, nos quais o agente e o paciente são um só e mesmo sujeito. Como, por exemplo, ferir-se, alegrar-se etc. Ele diz “foi preciso excogitar outra espécie de infinitivos que exprima a ação referida ao agente enquanto causa imanente.” (CG12⁷). Trata-se de outra espécie de infinitivo. Ele se utiliza do exemplo do verbo “visitar a si mesmo” ou no espanhol ladino *pasearse*, que tem o sentido de se visitar como agente e paciente. Agente e paciente estão em uma espécie de indistinção.

Ele acrescenta:

Mas porque acontece amiúde que o agente e o paciente sejam uma só e mesma pessoa, foi necessário aos hebreus formar uma nova e sétima espécie de infinitivos que exprimissem a ação referida simultaneamente ao agente e ao paciente, isto é, que tivesse a forma ativa e passiva. [...] Foi preciso excogitar outra espécie de infinitivos que exprimam a ação referida ao agente enquanto causa imanente, [...] que, como dissemos, significa “visitar-se a si próprio”, ou “constituir-se em visitante”, ou, enfim, “mostrar-se como visitante”. (CG12).

Assim é que agente e paciente se constituem como indistintos e diferenciados em relação às demais categorias gramaticais de um verbo, como a sua transição, a relação sujeito e objeto etc., e também o seu significado, no

7 Para o *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*, utilizamos **CG** e em seguida o capítulo em algarismos arábicos.

sentido de romper meio e fim, potência e ato, ou, como diz Agamben comentando esse capítulo: “faculdade e exercício entram numa zona de absoluta indeterminação”⁸. E dessa forma, “a vertigem da imanência é que ela descreve o movimento infinito da autoconstituição e autoapresentação do ser: o ser como *pasearse*.”⁹.

Giorgio Agamben, em sua conferência *A Imanência Absoluta*, destaca que o termo *acquiescentia in se ipso* é uma invenção de Spinoza que não consta antes na gramática latina. Invenção essa da qual é possível extrair um verbo reflexivo e, portanto, imanente (onde agente e paciente são ao mesmo tempo a mesma pessoa). O que significa que temos um verbo intransitivo *quiescere* ou *acquiescere* (que é aquietar ou o ladino *descansarse*). Spinoza forma o termo *acquiescentia* pelo qual ele força a relação de um verbo reflexivo com a preposição *in*. Então ele inventa o complemento “*in se ipso*” que é novo na história desse vocábulo *acquiescentia*. “O sintagma *acquiescentia in se ipso*,” diz Agamben, “que denomina a beatitude mais alta que o homem pode alcançar é um hebraísmo (ou ladidismo) formado para exprimir o ápice do movimento da causa imanente.”¹⁰

Isso nos remete ao fato de que vivenciar um afeto e conhecê-lo é o meio pelo qual nos tornamos fortes, ou seja, reflexivos, como o próprio verbo da imanência, isto é, ativos e passivos em um só e mesmo movimento de imanência. É assim que na parte final da *Ética*, Spinoza remete à busca do conhecimento do afeto de glória. Não

8 Cf. AGAMBEN, G., *A Imanência Absoluta*, in: *Gilles Deleuze: Uma vida filosófica*, São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 186.

9 Cf. AGAMBEN, G., *A Imanência Absoluta*, op. cit., p.187.

10 Cf. AGAMBEN, G., *A Imanência Absoluta*, op. cit., p.190.

como fez Pascal, como fez Cícero ou Montaigne, mas admite a sua inevitabilidade e consegue extrair daí não só uma passividade, mas uma atividade reflexiva, ou melhor, imanente.

Spinoza obviamente denuncia o afeto de glória como vimos aqui, mas extrai daí uma potência. O que ele diz na parte cinco da *Ética*:

Por exemplo, se alguém percebe que busca excessivamente a glória, deve pensar na sua correta utilização, com que fim ela deve ser buscada e por quais meios pode ser adquirida; e não no seu mau uso, na sua vacuidade e na inconstância dos homens, ou em coisas desse tipo, nas quais ninguém pensa a não ser que tenha um ânimo doente. Com efeito, esses pensamentos são os que mais afligem os mais ambiciosos, quando perdem a esperança de conseguir a honra que ambicionam. Esses, ao mesmo tempo que vomitam a sua ira, querem passar por sábios. Pois é certo que os que mais desejam glória são os que mais bradam contra o seu mau uso e a vacuidade do mundo. (EV10S).

E isso é próprio do homem impotente, do fraco. O homem livre, por ser agente e paciente de sua vida afetiva, ou que usufrui das forças dos afetos para conhecer e usufrui do conhecimento para melhor se afetar, é o homem forte, ou nas palavras de Spinoza, o que possui fortaleza de ânimo e, por isso, é firme e generoso. Firme porque utiliza do autoconhecimento dos afetos, generoso porque se esforça por ajudar os outros a utilizar do mesmo conhecimento de que lhe é próprio e porque se esforça para unir-se com esses homens pelo vínculo de lealdade e da verdadeira amizade (EIII59S). Em vez do ódio próprio da relação dos homens fracos, ou que se odeiam

e se invejam mutuamente para que conquistem a glória a qualquer custo, isto é, por forçar os outros a viverem segundo a sua inclinação, o homem livre é diferente.

Ele esforça-se por conduzir os demais homens pelo conhecimento dos afetos que esses homens vivem, não agindo de maneira supersticiosa, mas humana e benigna. “O homem livre, diz Spinoza, age sempre sem dolo, mas de boa fé.” (EIV72). Assim, a inveja própria daquele sentimento de glória vã é convertida em generosidade, que é o desejo de fazer o bem. Mas isso se dá por que conhecemos a nós mesmos? Sim, mas em Spinoza há algo mais, isso ocorre porque nos satisfazemos com nós mesmos. A amizade que aí surge é leal. A satisfação não surge apenas do impulso imoderado, mas do autoconhecimento. E essa satisfação surgida do conhecimento é a maior que pode existir (EIV52).

Assim, a glória não necessariamente contraria a razão, mas pode dela surgir. Isso significa que podemos nos dedicar, como sugere Spinoza na Parte V da *Ética*, a não apenas julgar mal um afeto, mas indicar aquilo que ele tem de potência afirmativa, ou seja, aquilo que pode lhe ser extraído de positivo. Disso se segue que a glória tem por positivo o fato de apontar para um bem supremo comum a todos os homens, que é o conhecimento de si em nome da *acquiescentia in se ipso*. O que envolve a experimentação de afetos, a busca de novas dinâmicas afetivas dos corpos, novas maneiras de afetar e ser afetado. Pois isso não tem regra pronta, senão a atitude de nós mesmos ante a vida.

Em primeiro lugar, não é mais aqui um supremo bem único, que somente poucos alcançam e temem

com isso serem acreditados, pois eles temem sair da sua posição de privilegiados. Aqui, o conhecimento, embora raro e difícil, pertence ao que é comum a todos os homens, e indica a direção do supremo bem como igualmente possível, embora com muito esforço, de ser desfrutado por todos (EIV36). E assim é que todo aquele que busca a virtude desejará também para os outros homens o bem que ele próprio apetece (EIV37). No caso próprio de Spinoza, esse bem supremo a que todos podem usufruir é a ideia de Natureza ou Deus Imanente, ou, segundo o texto do TIE, é a união da mente com a natureza inteira, ideia da qual consiste em gozar com os demais desse mesmo bem, que é o ápice da busca do conhecimento. Ou como na *Ética*: o amor intelectual a Deus ou à natureza é tanto maior quanto o número de homens que imaginamos estar unidos a Deus pelo mesmo vínculo de amor (EV20).

Os homens generosos ajudam os outros não por comiseração, não para serem guias ou intérpretes das verdades, mas por serem fortes e conquistarem o mais alto grau de conhecimento de si (ou terceiro gênero de conhecimento). Isto é, ajudam os demais a buscarem as suas próprias fortalezas e potências, ou a produzirem as suas próprias *quiescências*. Por meio do conhecimento de si mesmos, por meio das suas próprias *quiescências*, os nobres têm em vista a piedade, mas não no sentido da piedade dos fracos, a piedade dos que vão mal ou que ajudam por estarem mal, eles têm em vista uma religiosidade, diz Spinoza, na EIV37, mas porque antes o homem livre tem o cuidado de si mesmo, que somente o conhecimento pode nos fornecer. Esse conhecimento é o da sua composição corporal. Ele cuida dos seus afetos,

rege os corpos que o compõem, para a conquista tão rara quanto difícil da sua própria força de existir e de se *acquiescer*. “Não sem razão esse amor – essa beatitude é chamado nos livros sagrados de glória, pois quer esteja referido a Deus, quer esteja referido à mente, esse amor pode ser corretamente chamado de satisfação do ânimo, a qual não se distingue, na realidade, da glória.” (EV36S).

Para finalizar, podemos nos remeter aqui a uma das mais belas citações da *Ética*, na qual Spinoza explicita esse esforço ético da busca de si, do cuidado de si, e, portanto, do autoconhecimento e da *acquiescentia*, onde ele diz que:

Este é o meu princípio e assim me orientei. [...] é próprio do homem sábio recompor-se, reanimar-se moderadamente com bebidas e refeições agradáveis, assim como todos podem se servir, sem nenhum prejuízo alheio dos perfumes, do atrativo das plantas verdejantes, das roupas, da música, dos jogos esportivos, do teatro e coisas do gênero. Pois o corpo é composto de muitas partes que precisam, continuamente, de novo e variado reforço para que o corpo inteiro seja, uniformemente, capaz de tudo o que possa se seguir de sua natureza e, como consequência, para que a mente também seja, uniformemente, capaz de compreender, simultaneamente, muitas coisas. (EIV45S2).



BENEDICTUS DE SPINOZA NAS PRIMÍCIAS DO MOVIMENTO HERMENÊUTICO EM FILOSOFIA: UM ESTUDO A PARTIR DO *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS*

JONAS TORRES MEDEIROS*

1.0 INTRODUÇÃO: SPINOZA E O PROBLEMA HERMENÊUTICO

*“QUO MAGIS RES SINGULARES INTELLIGIMUS, EO MAGIS DEUM
INTELLIGIMUS”*. (SPINOZA, *ETHICA*).

Nas obras contemporâneas sobre hermenêutica – mesmo naquelas que enfatizam a hermenêutica bíblica – pouca atenção é dada a Spinoza. Nosso ponto de partida, pois, será o de explorar essa contribuição pouco reconhecida, insistindo na grande significância do método elaborado por Spinoza no que concerne à interpretação da Sagrada Escritura. Além disso, aprofundaremos o sentido desse método progressivamente, de modo a explicitar o fato de que ele não apenas se dirige à interpretação das Escrituras, mas também antecipa e fornece importante sustentação

* Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC).

conceitual para a compreensão do próprio estatuto do ato interpretativo¹.

Importa, no início de nosso estudo, estabelecer os possíveis significados de hermenêutica em filosofia. No sentido mais restrito e usual do termo, a hermenêutica serve atualmente para caracterizar o pensamento de autores como Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur, que desenvolveram uma filosofia universal da interpretação e das ciências humanas, dando relevo à natureza histórica e linguística de nossa experiência de mundo (GADAMER, 2008; RICOEUR, 1989).

De um lado, esses pensamentos marcaram parte significativa dos maiores debates intelectuais que balizaram a segunda metade do século XX (estruturalismo, crítica das ideologias, desconstrução, pós-modernismo), recepções que fazem parte daquilo que podemos chamar de o pensamento hermenêutico contemporâneo.

De outro, os pensamentos de Gadamer, Ricoeur e seus herdeiros frequentemente se vinculam à tradição mais antiga da hermenêutica, quando ela ainda não designava uma filosofia universal da interpretação, e sim simplesmente a *arte de interpretar corretamente os textos*. Mas como essa concepção mais antiga é sempre pressuposta e discutida pela hermenêutica mais recente, é preciso levá-la em conta em qualquer definição geral da hermenêutica. No que diz respeito à

1 Para um estudo detalhado sobre a influência de Spinoza sobre as diversas escolas do pensamento contemporâneo, não apenas da hermenêutica, como também do desconstrucionismo, do historicismo, e de alguns dos escritos de Gilles Deleuze, cf. NORRIS, C. *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*. New York: Wiley-Blackwell, 1991.

origem da hermenêutica, não será inútil lembrar, como o faz Ricoeur (1988), que o problema hermenêutico foi colocado primordialmente nos limites da exegese, ou seja, no quadro da disciplina que se propõe compreender um texto, compreendê-lo a partir de sua intenção, na base do que esse texto *quis dizer*. Se a exegese suscitou um problema hermenêutico, ou seja, um problema de interpretação, é porque toda a leitura de texto – ligada ao *quid*, ao *em vista de* quê o texto foi escrito – se faz sempre no interior de uma comunidade, de uma tradição ou de uma corrente viva de pensamento, que desenvolvem pressupostos e exigências. É por esse motivo que, se concordarmos com Ricoeur, o problema hermenêutico permanece ao mesmo tempo como o *mais antigo* e o *mais novo* problema filosófico. Veremos que essas conclusões, embora com meios e resultados distintos, são antecipadas em grande parte por Spinoza.

Dessa forma, para adotarmos a interessante definição oferecida por Jean Grondin (2012), podemos distinguir três grandes acepções possíveis da hermenêutica, concernindo desde seu sentido mais antigo ao mais recente. Estes se sucederam no decorrer da história, mas mantêm-se integralmente como concepções absolutamente atuais e defensáveis da tarefa hermenêutica. São eles:

- (1) No sentido clássico do termo, a hermenêutica designava outrora a arte de interpretar os textos, desenvolvida principalmente no seio das disciplinas ligadas à interpretação de textos sagrados ou canônicos: a teologia (que elaborou uma *hermenêutica sacra*), o direito (*hermenêutica iuris*) e a filologia (*hermenêutica profana*);

- (2) Podemos destacar, a seguir, um projeto de hermenêutica mais universal, que será inaugurada, sobretudo, por Wilhelm Dilthey: aqui, a hermenêutica se torna uma disciplina metodológica sobre a pretensão de verdade e o estatuto científico das ciências humanas;
- (3) Assume a forma de uma filosofia universal da interpretação: compreensão não é apenas uma questão de método encontrável nas ciências humanas, mas processos fundamentais que podemos encontrar no próprio núcleo da vida. Essa universalidade, no entanto, pode assumir várias formas.

Nosso propósito é avaliar, aqui, como Spinoza representou um dos principais marcos filosóficos dos primeiros estágios da hermenêutica moderna. Esse estudo pretende ser, portanto, uma contribuição para a compreensão de um legado frequentemente esquecido pelos textos que versam sobre a história da Hermenêutica.

Mais especificamente, pretende-se abordar o sétimo capítulo do *Tractatus theologico-politicus* (1670/2008), no qual Spinoza propõe, com o fito de compreender as mais densas e difíceis seções da Sagrada Escritura, que seria necessário ter em consideração o horizonte histórico no qual esses textos foram gestados, bem como as mentes dos autores que lhes deram origem — antecipando, desse modo, alguns marcos conceituais que seriam fundamentais para o desenvolvimento da hermenêutica filosófica.

2.0 INTERPRETAÇÃO DO TEXTO E DA NATUREZA

Para o autor, há uma analogia entre a compreensão da Natureza e a das Escrituras. Em ambos os casos, nosso entendimento das partes depende da compreensão de um todo maior, que, por sua vez, só pode ser entendido com base nas partes singulares que o constituem. Visto de uma perspectiva mais ampla, esse círculo hermenêutico, esse movimento para trás e para diante entre as partes singulares e o todo do texto, constitui importante tema hermenêutico². O que não se presta à apreensão imediata pode ser compreendido por meio do trabalho interpretativo.

Em alguns casos, é necessária uma *interpretação metafórica*, quando deparamo-nos com passagens que, se interpretadas literalmente, repugnam os princípios aduzidos da Escritura, mesmo que elas concordassem inteiramente com a razão. Na realidade, frisa Spinoza, jamais será legítimo forçar o sentido das Escrituras para ajustá-la aos imperativos de nossa razão, ou a dogmas e opiniões preconcebidos. Para tanto, é necessário

2 Eis-nos em face de uma importante fonte de reflexão para a hermenêutica filosófica. Essa circularidade é pensada a partir da própria interpretação do texto filosófico e, inclusive, do difícil confronto entre a situação histórica da filosofia e a própria ideia de verdade. A situação histórica da filosofia não pode ser entendida nem como a manifestação de uma verdade monádica, nem como um reino dilacerado de verdades. Assim também deverá ser nossa atitude para com os textos que lemos, seguindo o círculo hermenêutico, como o explicita Ricoeur (1968, p. 57): “[...] quando leio Platão ou Espinosa, entrego-me a um movimento de vai-e-vem; alternadamente mantenho em suspenso minhas próprias perguntas e meus esboços de resposta, para tornar-me *outro*, para me submeter ao autor estudado; volto em seguida à carga, fazendo incidir a crítica naquele nível mais profundo, ao qual a *epokhé* me levou, e, de novo, confiando em meu autor, deixo-me vencer por ele”.

interpretar a Escritura atendo-se às significações imanentes ao texto: “Todo o conhecimento sobre a Escritura deve, portanto, extrair-se unicamente dela mesma” (ESPINOSA, 2008, p. 117).

O princípio de imanência que dirige a interpretação do texto é análogo ao da compreensão de substância. Contrapondo-se à perspectiva cartesiana, Spinoza afirma a unicidade da substância. Este termo não pode ser empregado em sentido analógico e multívoco, mas apenas em sentido estrito. O contrário implicaria em uma série de contradições. Daí a cautela em iniciar a *Ethica ordine geometrico demonstrata* pela propriedade precípua da Substância (*causa sui*) para poder, ao longo da primeira parte desta obra, prová-la como existente necessariamente e como única. Na verdade, não haveria necessidade de demonstração destas teses, se se atentasse para a natureza da definição oferecida no início da *Ética*. “Por substância compreendo aquilo que existe por 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” (SPINOZA, 2013, p. 13).

Desse modo, Spinoza põe termo a qualquer dubiedade quanto à concepção de substância, pondo de lado o dualismo cartesiano e afirmando, em concomitância, haver apenas uma única região ontológica, da qual todas as coisas participam como modificação. A imanência, por isso, é o fundamento no qual se ancorarão todas as teses de Spinoza, tanto no âmbito ontológico como no do seu debate político-religioso com os ideólogos e teólogos defensores da monarquia absolutista e do cerceamento da liberdade de expressão.

Com efeito, há um paralelo entre o monismo substancial e o monismo escriturístico em Spinoza, que se reflete no paralelo entre a interpretação da Escritura e a interpretação da Natureza. Daí que o conhecimento que procede da Escritura, segundo o autor, “[...] deva investigar-se unicamente na própria Escritura, do mesmo modo que o conhecimento da natureza se investiga na própria natureza” (ESPINOSA, 2008, p. 116). Essa afirmação é uma instigação de combate aos dogmatismos, que encontra precisamente no *Tractatus Theologico-Politicus* sua afirmação maior. Nessa obra, redigida quando o autor acabava de terminar a terceira parte da *Ética*, o combate ao dogmatismo dar-se-á pela problematização dos conceitos teológicos e dessa proposta de uma interpretação interna das Escrituras, esvaziando-a enquanto fonte de autoritarismo teocrático e interpretando-a por ela mesma.

3.0 UMA HERMENÊUTICA LIVRE DE DOGMATISMOS

Na verdade, Spinoza empreende um *desvelamento* (termo tão ao gosto dos hermeneutas) do sistema da superstição, evidenciando-o como uma visão inadequada da realidade e, enquanto tal, fonte de perigo, porque legitimador do poder político absoluto. O sentido profundo desse combate à superstição e à escravização do pensamento só poderá ser compreendido se também nós, leitores de Spinoza, empreendermos um importante exercício hermenêutico: o de compreender o contexto histórico e literário de Spinoza. Na época em que viveu esse autor, a religião cristã exercia uma forte influência intelectual e política na Europa. O partido de Orange, chefiado e composto por calvinistas, eram os maiores

responsáveis por esse Teocracismo, fundado sob a égide da Revelação consignada nas Escrituras. Em outras palavras, em nome da *Palavra de Deus*, interpretada à luz de autoridade religiosa, os religiosos pretendiam condenar obras e calar cientistas e filósofos.

Duas consequências, dentro desse contexto, podem ser aduzidas do *Tractatus Theologico-Politicus*: primeiro, a separação entre fé e razão e, conseqüentemente, do Estado em relação à religião; e, segundo, da necessidade de um novo método de interpretação das Escrituras, que não nos conduza aos conflitos e dogmatismos de qualquer espécie (CHAGAS, 2011). É por esse motivo que não se deve preocupar com os contrassensos racionais que porventura existam em diversas passagens da Escritura, pois o que importa na interpretação é a inferência do *sentido* e não da verdade dos relatos ou profecias. Isso significa dizer que as respostas às dificuldades de entendimento devem ser resolvidas em um raciocínio cuja norma seja a própria Escritura. Spinoza dá o exemplo da expressão “Deus é fogo”, dizendo que não se pode repugnar tal afirmação e elaborar uma explicação metafórica simplesmente porque é contrária à razão; o procedimento correto é passar a vista sobre toda a vida e palavras do grande profeta dos hebreus descritas nos sagrados códices e observar as suas ideias e preconceitos, realizando uma síntese delas. Também se deve verificar como é empregada a palavra “fogo” em outras passagens da Escritura. Concluída esta pesquisa, saber-se-á que Moisés não admitia representação de Deus sob nenhuma forma material, donde se segue que repousa nesta expressão um sentido metafórico; qual seja, o de “ciúme”, conforme se verifica em outro

lugar da Escritura. Em síntese, embora antropomórfica e imagética, conservar-se-á o sentido extraído com base unicamente nos textos sagrados.

Portanto, para saber se Moisés acreditou realmente que Deus era fogo ou qualquer outra coisa, de modo algum se pode deduzi-lo de essa opinião convir ou repugnar a razão, mas unicamente a partir de outras opiniões de Moisés. Ora, uma vez que ele ensina com toda clareza, em numerosas passagens, que Deus não tem nenhuma pareença com as coisas visíveis existentes nos céus, na terra ou na água, tem de se concluir que essa frase, assim como todas as outras do mesmo gênero, se devem entender em sentido metafórico (ESPINOSA, 2008, p. 118).

O autor segue, aqui, o princípio já mencionado de tomar a interpretação da Escritura somente dentro de seus próprios enunciados, sem credenciais que estejam fora de sua configuração interna. Naturalmente que essa interpretação metafórica de Espinosa não se deve confundir com a racionalização alegorizante empreendida por racionalistas como Maimônides, que tentam pelo método alegórico³

3 Na história das diversas escolas de exegese, o método alegórico fez parte importante dos métodos de interpretação da Bíblia (como a racionalização gnóstica, o método de Filo de Alexandria, dentre outros intérpretes que explicavam o simbolismo da Bíblia a partir de especulação filosófica). Spinoza, contudo, nesse sentido parece mais próximo das tendências mais contemporâneas da hermenêutica, que evitam traduzir, de forma artificial, as camadas de significação mais obscuras ao pensamento especulativo, mediante alegorias. Como destaca Paul Ricoeur num importante estudo sobre os símbolos hebraicos, “símbolo e alegoria não estão em pé de igualdade” (RICOEUR, 2013, p. 32). Entre o sentido alegórico e o literal estabelece-se uma simples de *tradução*. Assim que a tradução é feita, pode-se deixar cair a alegoria (que, a partir de então, perde sua utilidade): “é o caso da interpretação estoica dos mitos de Homero e Hesíodo, a qual consiste em tratar os mitos como uma filosofia disfarçada” (RICOEUR, 2013, p. 32).

naturalizar todas as contradições, fazendo o texto dizer o que ele não diz:

Apresentamos assim o modo de interpretar a Escritura e demonstramos, ao mesmo tempo, ser esta a mais firme e até a única via para se procurar o seu verdadeiro sentido. Admito, evidentemente, que esteja mais seguro de qual é esse sentido alguém que tenha recebido, se caso existe alguém assim, a genuína tradição ou a verdadeira explicação dos próprios profetas, como pretendem os fariseus, ou então aqueles que têm o Pontífice que é infalível a interpretar a Escritura, como alardeiam os católicos romanos. Mas como não podemos estar certos, nem dessa tradição, nem da autoridade do papa, também não se pode fundamentar nenhuma certeza sobre tais bases (ESPINOSA, 2008, p. 123).

Assim, é inútil buscar alhures aquilo que não se pode interpretar a partir da espessura mesma do texto. Se há passagens obscuras⁴ e de difícil interpretação — não apenas respeitantes à vida prática, como também às matérias especulativas — estas não se devem a nenhum significado transcendente. Antes, é por falta do conhecimento da língua e da história dos volumes sagrados, os quais foram negligenciados pela tradição.

4 Embora haja aqui uma antecipação importante de temas hermenêuticos mais recentes, será somente com Schleiermacher que o problema da incompreensibilidade ganhará um significado mais decisivo e universal (GADAMER, 2008, p. 237). As regras hermenêuticas, ou regras da “arte de evitar o mal-entendido” (SCHLEIERMACHER apud GADAMER, 2008, p. 238) serão de duas ordens em Schleiermacher: regras gramaticais e regras psicológicas. A estrutura gramatical da língua e o contexto de vida dos autores são fundamentais. Considerada embora a distância entre os dois filósofos, é possível constatar que, de algum modo, estas intuições de Schleiermacher já eram caras a Spinoza séculos antes.

4.0 A LINGUAGEM E AS RAÍZES HISTÓRICAS DA INTERPRETAÇÃO

Para o método de Spinoza, o estudo da história torna-se uma ferramenta indispensável no processo de desvelamento do significado hermético do texto bíblico. A compreensão do idioma em que o texto foi escrito também é sublinhada:

[...] ao fato de não dispormos de uma história completa do hebraico, acresce ainda a própria constituição da natureza dessa língua, devido à qual são tantas as ambiguidades com que deparamos que é impossível encontrar um método que permita determinar com segurança o verdadeiro sentido de todos os textos da Escritura. De fato, para além dos fatores de ambiguidade comuns a todas as línguas, existem alguns que só se verificam no hebraico (ESPINOSA, 2008, p. 125).

O problema aqui destacado é o de que, conforme o autor destacará no seu próprio *Compêndio de Gramática de Língua Hebraica*, muitos foram aqueles que escreveram uma gramática da Escritura, mas não houve nenhum que escrevesse a gramática da língua hebraica. A mencionada obra inacabada constitui, além de um legado revolucionário do ponto de vista filológico, uma reflexão original sobre filosofia da linguagem e porventura um elemento dos mais importantes para a compreensão de seu sistema filosófico (SPINOZA, 2014).

A obscuridade da Escritura deve-se também ao fato de que a nação hebraica não conservou senão alguns fragmentos de sua língua e de sua literatura. No *Tratado Teológico-Político*, Espinosa se debruça sobre os vários elementos da língua hebraica que fortalecem a ambiguidade do texto bíblico, ao mesmo tempo em

que questiona qualquer pretensão de verdade absoluta a respeito do texto.

Quanto à necessidade de se ter em conta o horizonte histórico em que se situava o autor, é preciso, aqui, destacar que Spinoza antecipa-se, mais uma vez, alguns séculos ao que a ciência histórica mais recente viria a sistematizar. Ele sublinha a necessidade de se considerar, por um lado, os limites impostos pelo quadro mental de cada época e, por outro, os objetivos que a partir daí se poderá atribuir ao autor. A especificidade metodológica dessa avaliação é comparável ao que se alcançou, na ciência histórica contemporânea, por trabalhos como o que Lucien Febvre dedicou a Rabelais, *O problema da incredulidade no século XVI*, estudo no qual o historiador rebate a tese segundo a qual François Rabelais teria sido um “ateu militante”. O caminho que Febvre segue para refutar essa ideia aproxima-se bastante daquele que Spinoza já apontara no *Tratado Teológico-Político*.

O historiador demonstra que Rabelais não poderia ter sido ateu pela razão de que o século XVI desconhecia o conceito de *descrença*. É preciso, pois, não confundir a visão rabelaisiana do cristianismo, crítica em relação às instituições eclesiásticas e à multiplicação supersticiosa dos milagres, com ateísmo. A rigor, Rabelais é o que poderíamos chamar, com o historiador, de “um cristão desiludido”.

É evidente que há, aqui, distância considerável entre o que é a ciência histórica de nossos dias e o que Spinoza considerava como “história”. Como se pode verificar pelo que o próprio *Tratado Teológico-Político* explicita, o termo “história” é tomado no sentido corrente

da época, isto é, como recolha de elementos de onde extrair os princípios com base nos quais se fará a dedução científica. Aqui, trata-se sobretudo de avaliar a história da Escritura e o contexto mental em que o autor produzira suas obras. Nas palavras de Spinoza:

[...] para saber quais as opiniões que são enunciadas como leis e quais as que são como ensinamentos morais, importa conhecer *a vida, os costumes e os estudos do autor* [...]. Depois, para não confundir os ensinamentos eternos com aqueles que eram válidos apenas por um determinado tempo e para um reduzido número de pessoas, importa também saber em que ocasião, em que época e para que nação ou século foram escritos todos esses ensinamentos (ESPINOSA, 2008, p. 119-120).

É preciso admitir que Spinoza, contudo, não desenvolveu algo como uma teoria filosófica explícita da compreensão no sentido da hermenêutica contemporânea. Por outro lado, quando consultamos nossos estudos sobre a história da hermenêutica, é possível constatar que Spinoza deu uma importante orientação a essa região filosófica nos princípios da modernidade, valorizando os aspectos históricos da compreensão e as novas ciências do homem. Para ele, como já mencionado:

[...] o método de interpretar a escritura não difere do método de interpretar a natureza; concorda até inteiramente com ele. Na realidade, assim como o método para interpretar a natureza consiste essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí, com base em dados certos, as definições das coisas naturais, também para interpretar a Escritura é necessário elaborar a sua história autêntica e, depois, com base em dados e princípios certos, *deduzir* daí como legítima consequência o pensamento de seus autores (ESPINOSA, 2008, p. 115).

Deve também, por outro lado, como já sublinhamos bastante ao longo deste estudo, ser um método de interpretação imanente ao próprio texto⁵.

5.0 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se quisermos aplicar os pressupostos hermenêuticos até aqui descritos ao próprio texto de Espinosa com que ora dialogamos, é fundamental compreender o método interpretativo do autor a partir de sua própria história, seguindo seus próprios princípios. Isso nos permite divisar o *Tratado Teológico-Político* como um empreendimento

5 É bem provável que estaríamos forçando nossa interpretação se, experimentalmente, aproximássemos a analogia entre a interpretação da Escritura e a da Natureza à clássica querela entre Ciência da Natureza e Ciências do Espírito. Esta última é uma oposição clássica em hermenêutica. Correspondendo à querela entre *explicar* e *compreender*, ela tem sua formulação mais famosa em Dilthey (2010), que atribui aos dois termos, compreensão e explicação, dois campos epistemológicos distintos, referidos a duas modalidades de Ser irredutíveis (reedição do antigo dualismo entre natureza e espírito, combatido por Spinoza). A questão diz respeito, simultaneamente, à teoria do conhecimento e à ontologia. A atitude adotada por hermeneutas mais contemporâneos, como Paul Ricoeur, é a de pôr em questão a dicotomia que separa irredutivelmente os dois termos, articulando-os mediante uma dialética geral: “Por dialética, entendo a consideração segundo a qual explicar e compreender não constituíram os polos de uma relação de exclusão, mas os momentos relativos de um processo complexo a que se pode chamar interpretação” (RICOEUR, 1989, p. 164). Essa solução alternativa tem, também ela, uma dimensão epistemológica e uma dimensão ontológica, assim como, em Spinoza, monismo substancial e escriturístico encontram-se imbricados. O debate em torno dessa questão é vasto e ocupa parte significativa dos trabalhos de Dilthey, Gadamer e Ricoeur, três expoentes da hermenêutica filosófica. Se por um lado a comparação é grosseira e imprecisa, por outro, serve ao menos para renovar nossa surpresa com o vigor da filosofia de Spinoza e com a atualidade de suas questões.

que está muito além de um trabalho de simples erudição ou racionalismo. É preciso conhecer a experiência político-religiosa de Espinosa, sua condição e os motivos que o levaram a empreender o *Tratado*.

Assim, poderemos enxergá-lo como um trabalho de reflexão sobre Deus, sobre a Escritura, e sobre a liberdade de pensar. Vivemos ainda em tempos de forte fundamentalismo e intolerância. Por esse motivo, é preciso destacar a atualidade de Espinosa, enquanto um crítico severo das autoridades eclesiásticas que buscavam usar a Escritura a fim de “[...] extorquir dos Livros Sagrados as suas próprias fantasias e arbitrariedades, corroborando-os com a autoridade divina” (ESPINOSA, 2008, p. 114), fomentando o fanatismo, a superstição e a supressão da liberdade de pensar, como já destacava Deleuze em seu apaixonado estudo sobre Spinoza:

As principais interrogações do Tratado Teológico Político são: por que o povo é profundamente irracional? Por que ele se orgulha de sua própria escravidão? Por que os homens lutam por sua escravidão como se fosse sua liberdade? Por que é tão difícil não apenas conquistar mas suportar a liberdade? Por que uma religião que reivindica o amor e a alegria inspira a guerra, a intolerância, a malevolência, o ódio, a tristeza e o remorso? É possível fazer da multidão uma coletividade de homens livres, em vez de um ajuntamento de escravos?

Poucos livros suscitaram tantas refutações, anátemas, insultos e maldições: judeus, católicos, calvinistas e luteranos rivalizam em denúncias. [...] Um livro explosivo mantém sempre sua carga explosiva: ainda hoje não se pode ler o Tratado sem nele descobrir a função da filosofia como tentativa radical de desmistificação (DELEUZE, 2002, p. 16).

Em nome dessa “causa justa” é que Espinosa se propõe a interpretar a Escritura pela Escritura. E, ao intentar tal projeto, o filósofo estabelece os princípios hermenêuticos que seguirá: o gramatical-linguístico, o estrutural (contexto) e o histórico. Temos, então, como princípio fundamental para chegarmos aos verdadeiros ensinamentos, que averiguar as tradições bíblicas, ou seja, a história das transmissões dos textos bíblicos, incluindo a história de seus autores.

Na busca pela Verdade contida na Bíblia, Espinosa conclui que os livros da Escritura *contêm* a Palavra de Deus, mas que eles mesmos não *são* a Palavra de Deus. Seu método crítico-histórico insere-se no movimento racionalista, mas não pode ser reduzido apenas a uma tentativa de interpretação “naturalista”. É, antes, uma tentativa de lutar com as armas do pensamento para assegurar as condições políticas, sociais e até religiosas da liberdade de expressão e da busca pela verdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAGAS, J. S. das. O monismo substancial e escriturístico na filosofia de Spinoza. **Theoria**, v. 03, n. 08, Pouso Alegre (MG), 2011.

DELEUZE, G. **Espinosa**: Filosofia Prática. São Paulo: Escuta, 2002.

DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Tradução de Marcos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

FEBVRE, L. **O problema da incredulidade no século XVI:** a religião de Rabelais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GADAMER, H. G. **Verdade e método I:** traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. de Enio Paulo Giachini. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

NORRIS, C. **Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory.** New York: Wiley-Blackwell, 1991.

RICOEUR, P. **Do Texto à Ação.** Ensaios de Hermenêutica II. Trad. de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés, 1989.

_____. **História e verdade.** Trad. F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

_____. **O conflito das interpretações:** ensaios de hermenêutica. Trad. M. F. Sá Correia. Porto: Rés, 1988.

SPINOZA, B. de. **Ética.** Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. **Spinoza: Obra Completa IV: Ética e Compêndio de Gramática de Língua Hebraica.** Trad. e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **Tratado Teológico-Político.** Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.



A LIBERDADE HUMANA EM SPINOZA

KARINE VIEIRA MIRANDA*

INTRODUÇÃO

Spinoza (1632-1677) apresenta dois tipos de liberdade humana, a ética e a política, onde a primeira se refere à singularidade e a segunda à multiplicidade. O presente trabalho alude sobre a potência individual e a potência coletiva, tendo como obras basilares a *Ética*, o *Tratado Político* e o *Tratado Teológico-Político*.

Ao escrever a *Ética*, sua *magnum opus*, onde Spinoza desenvolve sua ontologia, metafísica, antropologia e epistemologia, o filósofo não apresenta apenas um sistema teórico, mas inspira e incita a busca pela verdade e pela liberdade. Alexandre Matheron concorda com Negri de que a metafísica de Spinoza é sua verdadeira política (MATHERON, 1993, p. 18).

Spinoza, já no início do prefácio da parte V da *Ética*, delimita sua pretensão com esta última parte, que é tratar “[...] *do caminho que conduz à liberdade*”. Para tanto ele se propõe a discorrer sobre o poder da potência da razão sobre os afetos e sobre a definição de liberdade [beatitude da mente]. (E5Pref).

* Mestra em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE.

No *Tratado Político*, obra inacabada, Spinoza define direito natural, Estado, define três formas de governo, define direito do Estado, define a liberdade como uma virtude (TP2/7), dentre outros assuntos.

No *Tratado Teológico-Político*, obra publicada anonimamente, Spinoza ironiza a liberdade dizendo: “*E já que nos coube em sorte essa rara felicidade de viver numa Republica, onde se concede a cada um inteira liberdade de pensar e de honrar a Deus como lhe aprouver e onde não há nada mais estimado nem mais agradável do que a liberdade [...]*” (TTPPref, 7). Essa liberdade de pensar é a liberdade do homem em ser causa adequada, conduzindo seus próprios desejos, afetos, ideias e ações. Sobre a importância desta obra para o seu tempo, Nadler (2013, p. 11-12) afirma que

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

Como defensor da liberdade de pensar, Spinoza é contrário à opinião de dominadores como Filipe II (Espanha e Portugal), que via a liberdade de consciência como um “[...] *câncer que deve desaparecer*” (MÉCHOULAN, 1992, p. 30).

DIREITO NATURAL E DIREITO CIVIL

Partamos do direito natural. Até o início do século XIX havia uma concepção dualista de direito: leis naturais [direito natural] e leis positivas [direito positivo]. A primeira consistiria em uma “*classe de princípios gerais*”, enquanto a segunda consistiria em “*um conjunto de normas efetivamente de âmbito prático*” (GHIDOLIN, 2015).

Deleuze (2009, p. 92-94) diz que “*a teoria do direito natural foi a compilação da maior parte das tradições da antiguidade e o ponto de confrontação do cristianismo com as tradições da antiguidade*”. Como diz o próprio Deleuze, “*grosso modo*”, “*o que constitui o direito natural, é o que está conforme a essência*”. A essência do homem é, assim, que ele é um animal racional. O cristianismo vai integrar a teoria clássica do direito natural à teologia natural, já que a primeira tem por base quatro proposições que tem conciliação imediata com o cristianismo.

Primeira proposição: as coisas se definem e definem seus direitos em função de sua essência. Segunda proposição: a lei de natureza não é pré-social, ela está na melhor sociedade possível. É a vida conforme a essência na melhor sociedade possível. Terceira proposição: o que é primeiro são os deveres sobre os direitos [...]. Quarta proposição: desde então há a competência de alguém superior, quer seja a igreja, quer seja o príncipe ou quer seja o sábio [...] (DELEUZE, 2009, p. 95).

O direito de natureza, em Spinoza, não é algo inédito, mas seu conceito se diferencia do conceito tradicional. Na filosofia hobbesiana, por exemplo, o estado de natureza do homem permite-lhe fazer tudo o que puder em prol de sua sobrevivência pois, para Hobbes, o bem maior é a vida. Ele ainda defende que a razão conduz o homem a, voluntariamente, para sua segurança e de seus bens, transferir [alienar] todos os seus direitos a um soberano, sendo este não só o líder político, mas também o espiritual, prevenindo-se assim um conflito entre política e teologia, garantindo-se a paz. Portanto, em Hobbes os homens se alienam. Em Spinoza é impossível que um homem transfira todos os seus

direitos para o poder soberano, deixando os indivíduos, para si, reservados parte de seus direitos (TTP17, 201). Ele define direito natural como sendo

[...] as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito de toda a natureza, e consequentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência (TP2, 4).

Essas regras da natureza são seguidas tanto pelo sábio quanto pelo ignorante (TP2/5), sendo o direito natural próprio do homem e determinado pela sua potência (TP2/15).

Atentemo-nos para o *Tratado Político*, para analisar brevemente o direito civil. O que é Estado, em Spinoza? É “*este direito que se define pela potência da multidão [...]*”. Para ele há três gêneros de estado civil: democrático, aristocrático e monárquico (TP2, 17).

A lei para Spinoza, diz Aurélio (2009, p. 7, nota 4), expressa um direito, isto é, “[...] *uma potência, a potência da multidão*”. Assim, O direito do Estado [poderes soberanos] é o direito de natureza determinado pela potência de uma multidão, “[...] *conduzida como que por uma só mente*” (TP3, 2).

O filósofo neerlandês principia o capítulo quarto do *Tratado Político* com o resumo de sua exposição do capítulo terceiro, onde reafirma que o direito dos poderes soberanos [direito civil] é determinado pela sua potência, sendo ele “[...] *como que a mente do estado*”, devendo esta conduzir a todos. Afiança que somente os poderes soberanos “[...] *têm o direito de decidir o que é bom e o que é mau, o que é justo e o que iníquo [...]*”,

determinando as ações lícitas e ilícitas, tanto no âmbito individual quanto no coletivo. Só eles têm o direito de instituir as leis, interpretando-as em caso de dúvida, bem como têm o direito de proclamar a guerra e propor a paz, determinando-a ou aceitando a paz oferecida.

AS LIBERDADES HUMANAS

Ambas as liberdades humanas [ética e política] são como edifícios intrínsecos e extrínsecos aos homens, respectivamente. Ambas podem ser erigidas pela razão, porém a segunda pode também ser edificada na paixão, contanto que haja respeito às leis da democracia. Spinoza afiança que a melhor regra de vida para a manutenção de si mesmo é a prescrita pela razão, isto é, o melhor é tudo que um homem ou cidade faz ao estar completamente sob o domínio de si mesmo.

O homem livre age segundo a razão, ou seja, faz “[...] *aquilo que se segue da necessidade de nossa natureza, considerada em si só*” (E4P59dem). No plano afetivo, as ideias adequadas se atam à ação.

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

Teixeira (2001, p. 16) afirma que o *Breve Tratado* apresenta o esboço da metafísica e da ética de Spinoza. Nesta obra Spinoza também trata da servidão [passividade] e da liberdade humana, afirmando que “*o agente age pelo que tem, e o paciente padece pelo que não tem*”, originando-

se a passividade sempre de um agente externo, nunca interno (KVXXVI/7). Nesta obra ele define a liberdade humana como sendo

Uma existência firme que nosso intelecto obtém por sua união imediata com Deus para produzir em si mesmo ideias e, fora de si mesmo, efeitos que concordem com sua natureza, sem que esses efeitos estejam submetidos a causas externas pelas quais eles possam ser alterados ou transformados (KVXXVI/9).

A ontologia spinozana, bem como sua epistemologia, estão presentes na sua teoria política. Alcântara Nogueira (1976, p. 171) afirma que uma das características do pensamento de Spinoza é “*sua constante preocupação de natureza social [...] Esse sentimento não se verificou com muitos grandes pensadores que viveram no mesmo século de Spinoza, porque existiu neles uma espécie de individualismo latente a inspirar suas ideias [...]*”. Mas a filosofia de Spinoza não busca aprimorar e melhorar apenas o âmbito social, as relações do homem, mas o progresso do intelecto humano, que também favorece o coletivo.

No *Tratado Político* Spinoza desenvolve amplamente a ideia de que a liberdade de pensamento e de expressão só é perigosa quando se dá em uma sociedade onde há dominantes e dominados, isto é, onde estabeleceu-se uma divisão interna de classes. São já nas primeiras páginas desta obra que ele expõe o objetivo da mesma. Não pretende demonstrar algo novo, mas o que está de acordo com a prática, investigando a política com “[...] *a mesma liberdade de ânimo que é costume nas coisas matemáticas*”, buscando entender as ações humanas, não encarando os afetos humanos como vícios, mas como algo próprio da natureza humana (TP1/4). Segundo

Aurélio (2000, p. 48) “[...] *alguns dos presumíveis alvos do capítulo I do TP* [...]” são Tomás de Aquino, Jean Bodin, Marsílio de Pádua e Hugo Grotius.

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

No capítulo VI do *Tratado Político* Spinoza retoma a discussão sobre os afetos, afirmando que os homens se guiam mais por afeto que pela razão, donde ele pode reafirmar que, sendo o afeto algo natural e havendo um afeto em comum entre os homens, estes acordam naturalmente sobre serem conduzidos como que por uma só mente, movidos por uma esperança, medo ou desejo de vingança em comum, isto é, “[...] *os homens desejam por natureza o estado civil* [...]”. (TP6/1).

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

No capítulo XX, do *Tratado Teológico-Político*, Spinoza também tratou da finalidade do estado civil, afirmando que a liberdade de pensamento e de expressão não representam nenhum perigo para a manutenção do estado mas, pelo contrário, são condições necessárias para a manutenção dele.

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

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

CONCLUSÃO

Spinoza, o filósofo que dividia o tempo de suas perscrutações intelectuais, com o ofício de polidor de lentes, afirma que o homem não nasce livre, não sendo possível que essa conquista se dê repentinamente. Ele se torna livre. Livre absolutamente, para Spinoza, somente

Deus, que não pode sofrer a ação. O homem é livre na medida em que é parte do todo e na medida em que a sua capacidade de pensar é naturalmente inalienável.

Spinoza afiança que a melhor regra de vida para a manutenção de si mesmo é a prescrita pela razão, isto é, o melhor é tudo que um homem ou cidade fazem ao estarem completamente sob o domínio de si mesmo. Por certo, tudo o que se diz feito segundo o direito não é necessariamente feito da melhor maneira, pois a condução segundo o direito pode não estar sendo feita segundo a prescrição da razão. Uma condução realizada da melhor maneira é sustentada pela razão. (TP5/1).

Conclui-se que, em Spinoza, liberdade não é fazer o que se quer, mas o que se pode [potência]. O homem conserva-se no estado de liberdade quando está sob a égide da razão, conduzido por seus ditames, assim como a cidade erigida e conduzida pela razão está completamente sob a jurisdição de si mesma.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AURÉLIO, Diogo Pires. **Imaginação e Poder: estudo sobre a filosofia política de Espinosa**. Lisboa: Colibri, 2000.

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

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

GHIDOLIN, Clodoveo. **Jusnaturalismo ou Positivismo Jurídico: Uma breve aproximação.** Disponível em: <<http://www.ceap.br/material/MAT12022014114446.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2015.

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

MATHERON, Alexandre. *Prefácio.* In: NEGRI, Antonio. **A Anomalia Selvagem: poder e potência em Spinoza.** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993. (Coleção TRANS).

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

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

SPINOZA, Benedictus. **Breve Tratado de Deus, do Homem e de seu Bem-estar.** Introdução Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Ericka Marie Itokazu. Tradução e notas Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso, Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

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

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

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

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

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



ESPINOSA: COMO FILOSOFAR COM A *PLURA SIMUL* DE CORPO E MENTE ?

BÁRBARA LUCCHESI RAMACCIOTTI

INTRODUÇÃO

Ao afirmar no escólio da Proposição 2 da Parte III da *Ética* que ninguém ensinou o que pode o corpo, Espinosa marca a originalidade de sua filosofia com relação à tradição filosófica que o precedera, pois, até o século XVII, o corpo, os sentidos e as paixões humanas eram considerados fonte de sofrimento, de erro, do mal e de irracionalidade, sendo por isso desprezados e amaldiçoados. A inovação de Espinosa não reside em fazer do corpo um objeto físico submetido às leis da natureza, sob este aspecto ele é um moderno, pois juntamente com outros filósofos do século XVII funda as bases da Física clássica. A originalidade espinosana reside em fazer do corpo humano um objeto autônomo, isto é, não determinado pela alma (*ânima*), que ele denomina mente (*mens*), já que recusa a tese da hierarquia entre substâncias, atributos infinitos ou modos finitos, como exposto na definição I,2 que trata das coisas finitas:

* Professora Dra. da UNIVERSIDADE DE MOGI DAS CRUZES - UMC, membro do GEE-USP (GRUPO DE ESTUDOS ESPINOSANOS), Editora dos *Cadernos Espinosanos* – USP, membro do GT-Deleuze da ANPOF. Texto apresentado no V COLÓQUIO BENEDICTUS SPINOZA, realizado pela UECE, em Fortaleza, de 18 a 22 de janeiro de 2016.

É dita finita em seu gênero essa coisa que pode ser delimitada por outra de mesma natureza. Por ex., um corpo é dito finito porque concebemos outro sempre maior. Assim, um pensamento é delimitado por outro pensamento. Porém, um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo. (2015, p. 45).

Espinosa substitui a teoria da hierarquia entre substâncias, atributos e modos, que sustenta a tese do império da razão sobre o império da natureza, pela teoria da simultaneidade de expressão entre atributos e modos. O *Prefácio* da Parte III da *Ética* critica a longa tradição filosófica que, desde os gregos, contrapõe o império da razão ao império da natureza, que no ser humano corresponderia as paixões, afecções e afetos: “Quase todos 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” (2015, p. 233).

Pretendemos com esta pesquisa não só examinar as inovadoras concepções espinosanas de mente e de corpo, mas compreender porque a expressão *plura simul* é chave para entender os termos da união não-dualista entre os modos finitos dos atributos pensamento e extensão. A primeira vez que a expressão *plura simul* parece na *Ética* está relacionada à mente e ao corpo no escólio da proposição II,13.¹ A expressão *plura simul* é traduzida

1 Na Parte I e ao longo da *Ética*, o adverbio *simul* (simultâneo ou simultaneamente) aparece diversas vezes em um sentido comum (EI, P8, S 2) e outras vezes para se referir a expressividade da substância única, seja de seus atributos simultâneos (EI, P10, S; EI, P17, S, C 2), seja a simultaneidade da essência e da existência de Deus através de seus atributos (EI, P20, D). Contudo, a expressão *plura simul* aparece

pelo advérbio simultaneamente. Contudo, seguimos a leitura de Chauí (2016, *mimeo*), que apesar de adotar a tradução de *plura simul* por simultaneamente, observa que a *plura simul* deve ser entendida como “a aptidão de um corpo e de sua mente para a pluralidade simultânea de afecções e ideias”. Tomamos por referencial teórico, além da leitura de Marilena Chauí (1999 e 2016) e de Chantal Jaquet (2004/2011), posto que tais comentadoras nos ajudam a compreender que Espinosa não ensina apenas o que pode um corpo, mas a filosofar simultaneamente com o corpo e a mente a partir da lógica do *simul* em substituição à lógica da cisão psicofísica e dualista cartesiana. Tanto Chauí quanto Jaquet demonstram que, sobretudo, na Parte II há uma relação de simultaneidade entre a potência da mente e o corpo, não uma relação de paralelismo, que acaba recaindo em um dualismo e recolocando uma certa hierarquia do atributo pensamento sobre a extensão. Pretendemos explorar algumas implicações da lógica da simultaneidade entre a mente e o corpo e da aptidão para a pluralidade simultânea (*plura simul*).

Para tanto, dividimos a pesquisa nos seguintes tópicos: 1. Apontar as bases gerais da teoria da substância única (Parte I) para compreender a simultaneidade entre a essência e potência da substância única; 2. Apresentar brevemente a concepção de corpo humano, a teoria da mente e relação de simultaneidade entre a potência da mente e do corpo (Parte II); 3. Examinar os termos da ciência dos afetos e da teoria do *conatus* (Parte III) tendo por horizonte a relação de simultaneidade na variação da potência da mente e do corpo.

no contexto da relação entre a mente e o corpo na EII, P13; EIV, P45 S; EV, P9 D.

1.0 ESPINOSA: SIMULTANEIDADE NA SUBSTÂNCIA ÚNICA E IMANENTE

A peça chave da ruptura de Espinosa com a tradição da metafísica da transcendência e, em particular, com o dualismo substancial cartesiano é sem dúvida a teoria da substância única e imanente formulada na Parte I. O filósofo parte do conceito clássico de substância como aquilo que é em si e causa de si, conforme definição I, 3: “Por substância entendo isso que é em si e é concebido por si, isto é, isso cujo conceito não carece do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado”(2015, p. 45). Na definição I,1, contudo, Espinosa marca a especificidade de seu conceito de substância como causa de si e imanente quando recusa a separação clássica entre essência e existência, pois esclarece que “por causa de si entendo isso cuja essência envolve existência, ou seja, isso cuja natureza não pode ser concebida senão existente” (2015, p. 45).

A definição I, 6 acrescenta que Deus ou o ente absolutamente infinito é a única substância, “que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (2015, p. 45). Essa ideia é retomada e demonstrada na proposição I,11: “Deus, ou seja, a substância que consiste em infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente” (2015, p. 59). Assim, tudo que existe ou é substância (aquilo que é em si) ou atributo e modo (aquilo que é em outro), conforme o axioma I,1: “Tudo que é, ou é em si ou em outro” (2015, p. 47).² Aqui é importante

2 Por *atributo* o filósofo entende: “isso que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (EI, def.4) e por *modo*: “as afecções da substância, ou seja, isso que é em outro, pelo qual

destacar o movimento demonstrativo que se completa com a proposição I,20 que afirma: “A existência de Deus e sua essência são um e o mesmo” (2015, p. 83). A demonstração desta proposição esclarece que os atributos de Deus, que nada mais são que a essência da substância única e eterna, exprimem simultaneamente (*simul*) sua existência, por isso sua existência e essência são um e o mesmo.

Deus (*pela prop. preced.*) e todos os seus atributos são eternos, isto é (*pela def. 8*), cada um de seus atributos exprime existência. Logo os mesmos atributos de Deus que (*pela def. 4*) explicam a essência eterna, dele simultaneamente (*simul*) explicam a existência eterna, isto é, aquilo mesmo que constitui a essência de Deus simultaneamente (*simul*) constitui sua existência, e por isso esta última e sua essência são um e o mesmo. (2016, p. 83-85).

Partindo destas definições, a Parte I demonstra a existência de uma substância infinita, única e eterna, a qual sendo causa de si, livre e concebida por si, opera como causa eficiente de todas as coisas existentes, conforme corolário 1 da Proposição I, 16: “Segue daí Deus ser causa eficiente de todas as coisas que podem cair sob o intelecto infinito” (2016, p. 75). Fora isso, a substância única opera também como causa interna ou imanente a todos os modos existentes, porque, como vimos, sua essência envolve simultaneamente a existência, logo ela não opera como uma causa externa nem transitiva, mas como uma causalidade imanente a toda coisa existente, conforme proposição I,18: “Deus é causa imanente de todas as coisas mas não transitiva” (2015, p. 81).

também é concebido” (EI, def.5).

A grande inovação da *Ética* reside justamente nas teorias da substância única como causa imanente e da expressividade simultânea de infinitos atributos infinitos e modos finitos. Com base nestas teorias, a Parte II da *Ética*, intitulada *da natureza e origem da mente*, esclarece logo nas proposições 1 e 2 que o pensamento e a extensão são atributos de Deus ou da substância única. Em seguida passa a examinar o corpo enquanto modo finito da extensão (EII, def.1) e a mente enquanto ideia ou modo finito do atributo pensamento (EII, def.3). Contudo, antes de desdobrar sua concepção de corpo e a natureza e origem da mente, Espinosa apresenta a célebre proposição II,7 que afirma: “A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (2015, p. 135).

Esta proposição costuma ser identificada por importantes comentadores, tais como Gueroult (1997), Deleuze (2002a), entre outros, como a tese do paralelismo entre os atributos pensamento e extensão.³ Não obstante, concordamos com Chauí (1999) e Jaquet (2011) quando observam que o termo paralelismo, por ser um termo empregado por Leibniz em sua leitura de Espinosa, gera mais confusão do que esclarece a natureza da relação corpo-mente.⁴ A expressão latina usada no texto é “idem est”: “*Ordo, & connexio idearum*

3 Abordamos parte desse debate no artigo: Deleuze e Chauí: leituras paralelas sobre a *Ética* de Espinosa. In *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n.29, p. 11-25, jul-dez 2013.

4 Macherey também observa que o termo paralelismo por ter sido utilizado pela primeira vez por Leibniz para referir-se à tese espinosana da “mesma ordem e conexão” conduz a uma leitura “restritiva e não satisfatória” da proposição II,7 (Cf. 1997, p. 72).

idem est, ac ordo, & connexio rerum”. Portanto, a ordem e a conexão é a mesma ou idêntica e não paralela. No corolário da proposição II,7, Espinosa explica que a igualdade entre as ideias e as coisas deve ser entendida como igualdade entre as potências de pensar e de agir, ou entre os atributos pensamento e extensão: “Donde segue que a potência de pensar de Deus é igual a sua potência atual de agir” (2015, p. 135). Além da igualdade de potência há uma mesma igualdade de realidade, pois os dois atributos são maneiras de expressão da mesma substância, como esclarece o escólio desta proposição: “a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob este, ora sob aquele atributo. Assim também um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e a mesma coisa, expressa, todavia, de duas maneiras” (EII, P7, S, 2015, p. 137).

A *igualdade* sugerida pela fórmula “são uma e mesma coisa”, não se confunde, contudo, com uma *uniformidade*, pois essa mesma coisa se “expressa de duas maneiras”. O que possibilita a autonomia dos atributos e modos é o conceito espinosano de expressão entre homogêneos⁵, pois o corpo exprime a extensão e a mente exprime o pensamento, mesmo que as haja igualdade de potência e simultaneidade, nenhum dos atributos ou modos age sobre o outro nem exprime o outro. Portanto, a expressividade simultânea implica igualdade e correspondência entre os modos e seus atributos, garantindo a *autonomia* da diferença.

5 Diferente da expressão leibniziana, que é relação entre heterogêneos, isto é, a alma exprime o corpo e o corpo exprime a alma.

2.0 *PLURA SIMUL DE CORPO E MENTE*

A teoria da expressividade da substância única e a tese da mesma ordem e conexão, entendida como expressão simultânea da igualdade de potência e da diferença dos atributos e dos modos, permitem a Espinosa definir o ser humano como a *união* de um corpo e de uma mente (EII, P13, col.) e não como um composto substancial, como em Descartes. Assim, a mesma causalidade de origem assegurada pela substância única e infinita, implica que mente e corpo estão sob as mesmas leis, não havendo possibilidade de uma relação hierárquica de comando nem de causalidade de um sobre o outro, pois ambos são efeitos *simultâneos* de dois atributos de igual força e realidade. Disto resulta a impossibilidade da causalidade recíproca, como expresso na proposição III, 2: “Nem o Corpo pode determinar a Mente a pensar, nem a Mente determinar o Corpo ao movimento ou ao repouso” (2015, p. 241). Só é possível compreender a relação entre a mente e seu corpo em termos de igualdade de realidade e de potência, isto significa que ambos são ativos ou passivos juntos.

Para Chauí (2011), esta inovação espinosana inaugura uma “nova relação entre corpo e mente” na história da filosofia, pois ambos são ativos ou passivos juntos, isto é, *simultaneamente*, em *igualdade* de condições e sem hierarquia entre eles. Espinosa rompe com a clássica teoria da reciprocidade causal mantida por Descartes, pois, conforme Chauí (2011), para a tradição a paixão e a ação são definidas como termos reversíveis e recíprocos, ou seja, a ação refere-se ao termo de onde algo parte e a paixão, ao termo onde algo incide. Assim, à paixão da mente

correspondia à ação do corpo sobre ela e à passividade do corpo correspondia à ação da mente (da vontade e da razão) sobre ele. Um corpo ativo implica em uma mente passiva e vice-versa.⁶

A demonstração do que é a mente inicia com a proposição II,11: “O que primeiramente constitui o ser atual da Mente humana é nada outro que a ideia de uma coisa singular existente em ato” (2015, p. 145). O corolário desta proposição esclarece que a mente humana é uma parte do intelecto divino, ou seja, uma ideia, por isso “o primeiro que constitui o ser atual da Mente humana é [...] a ideia” (2015, p. 147).⁷ Não se trata de uma ideia qualquer, mas da ideia “de uma coisa singular existente em ato”. A proposição II, 13 esclarece finalmente que: “O objeto da ideia que constitui a Mente humana é o Corpo, ou seja, um modo certo da extensão, existente em ato, e nada outro” (2015, p. 149).

A mente é definida primeiramente, portanto, como ideia do corpo ou das afeções do seu corpo, somente a partir da proposição II, 21 que a mente é concebida também como ideia da ideia ou ideia de si mesma: “Essa ideia da Mente está unida à Mente da mesma maneira que a própria Mente está unida ao Corpo” (2015, p.

6 A concepção cartesiana de afeto, em *As Paixões da Alma*, é tributária dessa tradição, pois o afeto é ação do corpo que causa uma *paixão* na alma (mente), de modo que a toda ação do corpo corresponde uma paixão na alma: “[...] considero que não notamos que haja algum sujeito que atue imediatamente contra nossa alma do que o corpo ao qual está unida, e que, por conseguinte, devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão é comumente nele uma ação” (DESCARTES, *As Paixões da Alma*, Art. 2).

7 A definição II, 3 trata da ideia: “Por ideia entendo o conceito da mente, que a mente forma por ser coisa pensante”.

175). Essa definição espinosana é extremamente original, pois a mente é definida em relação ao corpo, e não ao contrário, como nas definições tradicionais, nas quais o corpo era concebido como veículo e instrumento da alma, e a alma/mente definida em relação a si mesma, como uma substância autônoma e um poder soberano e autocentrado. Além do abandono da confusa e obscura definição do ser humano como um composto substancial, há uma espécie de *inversão* na ordem das razões do método cartesiano, pois o corpo é o ponto de partida para investigar tanto o que é a mente quanto a natureza da relação entre a mente e o corpo: “Disso não somente entendemos que a Mente humana é unida ao Corpo, mas também o que se há de entender por união da Mente e do Corpo. Na verdade, ninguém a poderá entender adequadamente, ou seja, distintamente, se primeiro não conhecer a natureza do nosso Corpo adequadamente” (EII, P13 S, 2015, p. 149).

Partindo da definição usual do *corpo* como um modo finito ou determinado do atributo extensão (EII, def.1), Espinosa acrescenta que todos os corpos se movem ou repousam (axioma 1). Não pretendemos examinar o conjunto de propriedades dos corpos simples e compostos, em geral, pois importa aqui compreender a concepção espinosana de corpo humano. No conjunto de postulados da Proposição II,13, o corpo humano é concebido como um ser “composto de muitíssimos indivíduos” também compostos (postulado 1). O postulado 2 afirma que estes indivíduos podem ser corpúsculos duros, moles e fluidos. O postulado 3 ainda acrescenta que os indivíduos que compõem o corpo humano e o próprio corpo

humano são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras. Disto conclui-se que o corpo humano é uma *unidade estruturada* e não um agregado de partes, pois há equilíbrio e proporção entre as partes e órgãos, isto o caracteriza como um indivíduo. É um *indivíduo dinâmico*, pois o equilíbrio interno resulta de mudanças contínuas nas relações internas e externas.

A Proposição II, 12 esclarece que há uma relação de “percepção” entre a mente e seu corpo, pois tudo que afeta o corpo é percebido pela mente: “O que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a Mente humana deve ser percebido pela Mente humana, ou seja, dessa coisa dar-se-á necessariamente na mente a ideia; isto é, se o objeto da ideia que constitui a Mente humana for Corpo, nada poderá acontecer nesse Corpo que não seja percebido pela Mente” (2015, p. 147). A definição da mente como ideia do corpo possui muitas implicações importantes: 1. Significa que tudo que se passa no corpo enquanto indivíduo complexo e dinâmico, todas as afecções corporais são percebidas pela mente; 2. No escólio do corolário da PII,13 é explicada a particularidade da mente humana, ou seja, em que a mente humana, sendo uma ideia, difere de outras ideias, qual a sua particularidade e até superioridade:

[...] por essa razão, para determinar em que a Mente humana difere das demais ideias e em que lhes é superior, nos é necessário, como dissemos, conhecer a natureza do seu objeto, isto é, do Corpo humano. [...]. Contudo, digo de maneira geral que quanto mais um Corpo é mais apto do que outros para fazer ou padecer muitas coisas simultaneamente (*plura simul*), tanto mais a sua Mente é mais apta do que outras para perceber muitas coisas simultaneamente (*plura simul*);

e quanto mais as ações de um corpo dependem somente dele próprio, e quanto menos outros corpos concorrem com ele para agir, tanto mais apta é a sua mente para entender distintamente. (2015, p. 151).

Chaui destaca dois conceitos importantes que surgem neste escólio (EII, P13). Primeiro: o *grau de realidade* de uma ideia e de seu objeto é determinado pela *pluralidade simultânea*, ou seja, pela aptidão de um corpo para fazer (agir) ou sofrer (padecer) em simultâneo muitas e de uma mente para perceber muitas coisas em simultâneo. Portanto, continua: “*Plura simul é*” [...] “a aptidão de um corpo e de sua mente para a pluralidade simultânea de afecções e ideias, e a aptidão maior ou menor para essa pluralidade é o critério para determinar o grau de realidade de um corpo e de sua mente” (2016, *mimeo*). Segundo: a *superioridade* é determinada pelo “*critério da autonomia*” do corpo e da mente, ou seja, “pela aptidão de um corpo para agir dependendo apenas de si próprio” e “de uma mente para entender adequadamente por depender apenas de si própria como causa única e completa de suas ideias” (2016, *mimeo*).

Somente na Parte III que o conceito de causa adequada é definido e a noção de superioridade é desdobrada em termos do grau de complexidade e autonomia das operações de um corpo e de sua mente. Contudo, ainda na Parte II, Espinosa esclarece a complexidade da mente em termos da pluralidade de ideias que constituem a mente, pela EII, P15: “A ideia que constitui o ser formal da Mente humana não é simples, mas composta de muitíssimas ideias” (2015, p. 163). A complexidade do corpo humano, constituído de uma

pluralidade de indivíduos, já havia sido demonstrada no postulado 1 (EII, P13): “O Corpo humano é composto de muitíssimos indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é assaz composto” (2015, p. 161).

Se o corpo é uma união de corpo, a mente é uma conexão de ideias. Além de ser ideia do seu corpo, ou seja, ideia das afecções da pluralidade de indivíduos que constituem seu corpo, a mente é também ideia de si mesma, como estabelece a EII, P21: “Essa ideia da Mente está unida à Mente da mesma maneira que a própria Mente está unida ao Corpo” (2015, p. 175). O escólio desta proposição esclarece que a mente enquanto ideia de si deve ser entendida como ideia da ideia e não como ideia de seu objeto: “Pois, em verdade, a ideia da Mente, isto é, a ideia da ideia, nada outro é que a forma da ideia enquanto esta é considerada como modo de pensar sem relação com o objeto” (2015, p. 175). Este ponto é importante para compreender a autonomia dos modos, pois enquanto ideia do corpo, a mente está em uma relação indissolúvel com seu corpo, mas não é idêntica a ele, pois ambos são modos de atributos distintos. Enquanto ideia de si mesma, a mente não se distingue de si, não sendo para si um objeto, mas consciência de si ou saber de si. Depois de enfatizar a autonomia e a diferença de cada modo, Espinosa chama novamente a atenção para a relação de simultaneidade entre a potência da mente e de seu corpo, pois o conhecimento que a mente tem de si não pode ser separado da percepção das ideias das afecções de seu corpo, pela proposição II, 23: “A Mente não conhece a si própria senão enquanto percebe as ideias das afecções do Corpo” (2015, p. 177). Isto significa que o corpo não

é um obstáculo para a mente chegar ao conhecimento de si, nem a fonte de todo erro, sofrimento e passividade, como afirmava a tradição, ao contrário, quanto mais a mente conhece seu corpo mais conhece a si mesma.

A partir da proposição II,22, Espinosa começa, portanto, a desdobrar a união mente e corpo em termos da percepção das afecções e das ideias dessa afecção, ou seja, começa a preparar o campo para a teoria dos afetos, objeto da Parte III: “A Mente humana percebe não somente as afecções do Corpo, mas também as ideias dessas afecções” (2015, p. 175). A proposição II, 24 Introduce outra peça central do quebra-cabeças da *Ética*: as noções de conhecimento adequado e inadequado: “A Mente humana não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o Corpo humano” (2015, p. 177); demonstração que culmina na teoria dos três gêneros do conhecimento a partir da proposição II,40.⁸

O importante aqui é compreender que o fato da mente ser ideia do corpo e ideia de si mesma, isto não quer dizer que ela tenha um conhecimento adequado de seu corpo e de si mesma. Ao contrário, em geral, ela tem um conhecimento inadequado ou imaginativo de seu corpo e de si mesma. Como esclarece a proposição II,27 que trata do corpo: “A ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio Corpo humano” (2015, p. 181), e proposição II,29 que trata da mente: “A ideia da ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado da Mente

8 O exame da teoria dos três gêneros do conhecimento ultrapassa os objetivos deste artigo.

humana” (2015, p. 183). O escólio da EII, P29 esclarece mais sobre a distinção entre conhecimento adequado e inadequado tendo por critério as ideias de “externamente determinado” e “internamente disposto”, que por sua vez se relacionam com a ideia de *plura simul*:

Digo expressamente que a Mente não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado, toda vez que percebe as coisas na ordem comum da natureza, isto é, toda vez que é determinada externamente, a partir do encontro fortuito das coisas, a contemplar isso ou aquilo; mas não toda vez que é determinada internamente, a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo (*res plures simul contemplatur*), a entender as conveniências, diferenças e oposições entre elas; com efeito, toda vez que é internamente disposta desta ou daquela maneira, então contempla as coisas clara e distintamente, como abaixo mostrarei (2015, p. 185).

A Proposição II, 14 já havia afirmado que “a Mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais o seu Corpo pode ser disposto de múltiplas maneiras” (2015, p. 163), concluindo que a potência de agir da mente é aumentada ou diminuída conforme aumente ou diminua a potência do corpo. O primeiro postulado da Parte III, por sua vez, introduz o conceito de potência corporal: “O Corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída” (2015, p. 237). Estas duas ideias são chaves para compreender o conceito espinosano de *conatus* que é central para o

desdobramento da ciência dos afetos, tema da Parte III. Conforme sublinha Chauí:

Em outras palavras, o *quantum* de realidade de uma essência singular que, na Parte II, foi apresentado como dependente da aptidão de uma coisa singular para uma pluralidade de afecções simultâneas (se for um corpo) e de ideias simultâneas dessas afecções (se for uma mente), é, agora, apresentado como intensidade variável conforme as maneiras como ela se relaciona com outras. A identidade entre potência e essência de uma coisa singular e o tecido de articulações e conexões entre coisas singulares formam o núcleo da dedução do *conatus* como essência atual de uma coisa singular, cuja exposição se realiza da proposição 4 à proposição 8 da Parte III (2016, *mimeo*).

3.0 TEORIA DOS AFETOS E A SIMULTANEIDADE NO CONATUS

Espinosa inaugura uma nova via para a filosofia e para a ciência, sobretudo, com a formulação da ciência dos afetos na Parte III, a qual além de permitir compreender a força e a natureza dos afetos como coisas naturais, também possibilita compreender os mecanismos da variação da potência da mente e do corpo, ou seja, a variação do *conatus*. Concordamos com Jaquet (2011, p. 20 ss) quando afirma que a Parte III da *Ética* oferece um campo privilegiado para a investigação da questão da igualdade entre a potência do corpo e da mente por meio de *um tipo de discurso* que se refere ao mesmo tempo ao pensamento e à extensão. Jaquet ainda observa que a Parte III, por tratar da origem e da natureza dos afetos, “sistematiza esse novo tipo de aproximação mista, que implica na união do corpo e da mente através das

modificações que os tocam conjuntamente” (2011, p. 39). Na parte III, Espinosa desenvolve uma análise correlativa da realidade corporal e da realidade mental do homem, isto em função da primeira definição de afeto como: “as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente (*et simul*) as ideias destas afecções” (EIII, def. 3, 2015, p. 237). Complementa Jaquet:

Os afetos se apresentam como realidades psicofisiológicas, de sorte que através do exame de sua natureza e de sua origem, Espinosa promove verdadeiramente um discurso misto e rompe com a lógica do ‘ora, ora’ que prevalece inicialmente para adotar a lógica do *simul* (2011, p. 40).

De fato, a Parte III não traz apenas uma complexa teoria dos afetos, mas a relação entre a variação dos afetos e a teoria do *conatus* circunscritas à lógica do *simul* ou da simultaneidade. Como os afetos referem-se simultaneamente às mudanças na potência do corpo e da mente, isto é, ao aumento e a diminuição da força interna, eles dizem respeito ao *conatus*, visto que o *conatus* nada mais é do que a potência interna. As proposições III, 6, 7 e 8 afirmam que o *conatus* é o esforço por tempo indefinido pelo qual cada coisa o quanto está em suas forças persevera em seu ser, sendo, por isso a própria essência atual dessa coisa. A partir da proposição III, 9 até a proposição III, 14 Espinosa demonstra como ocorrem o aumento e a diminuição no *conatus*. Da proposição III, 15 em diante, demonstra as várias situações em que ocorre a variação na potência interna, seja quando há alegria ou o aumento da potência ou da perfeição, seja quando há tristeza ou a diminuição da potência interna. No escólio

da proposição III, 11, encontra-se a definição dos afetos de alegria e de tristeza como respectivamente a passagem para uma perfeição maior e menor.⁹

A Parte III sistematiza, portanto, a teoria dos afetos em conexão com a teoria do *conatus* a partir dos três afetos primários, a saber: a alegria (aumento da potência), tristeza (diminuição da potência) e o desejo (o próprio *conatus*). Ao conceber o corpo e a mente enquanto *conatus*, Espinosa traz uma grande inovação para o vocabulário filosófico moderno, pois apesar de usar o mesmo termo que Descartes e Hobbes, nestes o *conatus* refere-se exclusivamente ao corpo. Como destaca Chauí (2016): “No caso de Descartes, a distinção substancial exige que o *conatus*, sendo inclinação ao movimento, se localize apenas no corpo; no de Hobbes, como só há corpos, o *conatus* é pensamento como movimento vital, presente em todos os animais, e é acrescido do movimento voluntário nos humanos”. Já em Espinosa, o termo *conatus* possui várias particularidades: 1. Não é atribuído aos corpos simplíssimos, mas apenas aos corpos complexos, cujas relações internas e externas são múltiplas e diversificadas; 2. Também não é definido como o esforço de um ser para a conservação no seu estado, como em Descartes e Hobbes, mas como potência de existir e de agir, entendida como o perseverar no ser.

9 “Vimos, assim, que a Mente pode padecer grandes mutações e passar seja a uma perfeição maior, seja a uma menor, e certamente estas paixões nos explicam os afetos de Alegria e Tristeza. Assim, por *Alegria*, entenderei na sequência *a paixão pela qual a Mente passa a uma maior perfeição*. Por *Tristeza*, *a paixão pela qual ela passa a uma menor perfeição*” (EIII, P11, S).

A proposição III, 7 afirma: “o esforço (*conatus*) pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa”. O *conatus* é a essência atual de todos os seres que perseveram na existência, inclusive do ser humano, que consiste em uma mente e um corpo. Essência atual quer dizer que o *conatus* não é uma potência entendida como possibilidade separada da existência em ato. O *conatus* por ser esforço não exprime, portanto, uma falta ou privação que uma essência se esforçaria para preencher. Chauí esclarece que:

Ora, tanto o possível quanto a carência, articulados à finalidade, sempre foram pressupostos metafísicos para definir o desejo e opô-lo à potência identificada com a vontade livre ou incondicionada. [...]. Na Parte III, o *conatus*, identidade da potência e da essência atual de uma coisa singular, afasta a imagem da vontade como livre operação de escolha entre possíveis e movida pela finalidade. (2016, *mimeo*).

A definição do *conatus* como o esforço pelo qual toda coisa persevera no seu ser significa, portanto, que o *conatus* é a força ou potência interna, cuja variação determina a realidade ou perfeição de uma coisa singular existente em ato. No ser humano, o *conatus* é a essência, pois esforço ou desejo de perseverar só pode ser destruído por causas externas mais poderosas que ele, nunca sendo destruído por si mesmo, já que ninguém age visando a autodestruição, como posto na proposição III,4: “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa”.

Outra novidade introduzida por Espinosa, apesar de todos os seres complexos possuírem *conatus*, apenas o ser humano possui *consciência* desse esforço de perseverar.

A proposição III,9 não só afirma que a mente é um *conatus*, mas que ela tem consciência do seu esforço de perseverar seja por ideias adequadas ou inadequadas: “A Mente, tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas, esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indefinida e é cônica deste seu esforço” (2015, p. 253). Na sequência, o escólio da demonstração da proposição III,9 esclarece a distinção entre as diferentes manifestações do *conatus* no homem: este esforço quando referido apenas à mente chama-se *vontade*, quando referido à mente e ao corpo ao mesmo tempo se chama *apetite* ou *paixão* e *desejo* quando se tem consciência do apetite. O escólio segue afirmando: “Em seguida, entre *apetite* e *desejo* não há nenhuma diferença senão que o *desejo* é geralmente referido aos homens enquanto são cônicos de seu *apetite*, e por isso pode ser assim definido: *o Desejo é o apetite quando dele se tem consciência*” (2015, p. 255). Logo, a definição do *conatus* como *vontade*, *apetite* e *desejo* demonstram que as noções tradicionais de livre arbítrio ou *vontade livre* em oposição ao *desejo* são imagens desprovidas de sentido. Como sublinha Chauí:

Tradicionalmente, a noção de possível envolve a imagem da essência como privação ou falta a ser preenchida pela consecução de fins e, por sua vez, a imagem da finalidade acarreta a da *vontade livre* que pode dirigir-se tanto ao bem quanto ao mal e a do *desejo* como carência ou falta em busca de preenchimento (2016, *mimeo*).

Este conjunto de ideias é retomado na demonstração da proposição IV, 18, que articula os conceitos de *desejo*, *essência* e *conatus*, não deixando dúvidas sobre

a inovação espinosana: “O desejo é a própria essência do homem, isto é, o esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar no seu ser” (2015, p. 403). A definição do desejo enquanto *conatus* ou essência do humano e como algo que se refere simultaneamente ao corpo e à mente, não só recusa a hierarquia cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa*, mas rompe também com a longa tradição que, desde Aristóteles, contrapõe a razão às paixões e define o desejo como falta ou carência. Assim, no lugar do império da razão dominar o império da natureza e das paixões da alma, Espinosa propõe que a razão, para realizar-se, precisa reconhecer-se como potência desejante, já que ela não pode controlar nem anular as paixões, como demonstrado na proposição IV, 7: “Um afeto não pode ser coibido nem suprimido, a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser coibido” (2015, p. 389).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A mente e o corpo humano, sendo ambos *conatus*, expressam-se simultaneamente, não havendo uma relação de causalidade recíproca nem de hierarquia entre eles, mas uma *comunicação* e uma igualdade de potência, pois cada afecção do corpo deve ser percebida pela mente, que produz a partir desta relação ideias adequadas ou inadequadas do seu corpo, de si mesma e do mundo. Como demonstrado na Parte II da *Ética*: a mente é ideia do corpo e percebe as afecções de seu corpo, assim como se percebe como ideia da ideia do corpo. Portanto, a atividade da mente implica simultaneamente em atividade do corpo e não em passividade deste, como para a tradição.

Vimos que a relação de expressividade simultânea entre a mente e seu corpo possui duas chaves importantes: os *afetos* que operam como elo entre a ideia e a afecção e o *conatus*, conceito que expressa a potência interna (esforço de perseverar) e a simultaneidade da variação da potência da mente e do corpo, ou seja, o aumento ou a diminuição da potência de pensar e de agir. Deste modo, quanto mais um corpo é mais apto do que outros para agir ou padecer a pluralidade simultânea de afecções, tanto mais a sua mente é mais apta do que outras para perceber muitas coisas simultaneamente (*plura simul*). Com isto, Espinosa nos ensina a filosofar com a pluralidade simultânea de mente e de corpo, rejeitando a tese clássica do *imperium* da mente sobre o corpo e as paixões, pois o grau de realidade, ou seja, de perfeição e de potencia da mente e do corpo é determinado pela aptidão de ambos para a pluralidade simultânea (Cf. EII, P13, S). Por conseguinte, para a *Ética* espinosana qualquer teoria que defenda o império da razão sobre as paixões não passa de ficção produzida por ideias imaginativas, pois visam assegurar a potencia da mente por meio da ignorância da força dos afetos, recusando, com isto, a aptidão para a pluralidade simultânea de mente e corpo, mantendo, de fato, a impotência humana e a servidão às paixões tristes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESPINOSA, B. **Opera**. Herausgegeben Von Carl Gebhardt. Heidelbergue, Carl Winterners Universitaetbuchhandlung, 1974, 4v.

_____. **Ética**. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015.

CHAUÍ, M. **A Nervura do Real**. v. 1. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

_____. **A Nervura do Real**. v. 2. Cap. 2. São Paulo, 2016 (mimeo).

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

DESCARTES, R. **As Paixões da Alma**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DELEUZE, G. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris, P.U.F., 2002a.

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

GUEROULT, Martial. **Spinoza II – L'ame**. Paris: Aubier, 1997.

JAQUET, C. **L'unité du corps et de l'esprit: affects, actions et passions chez Spinoza**, Paris, P.U.F., 2004.

_____. **A unidade do corpo e da mente**. Tradução de Marcos Ferreira de Paula e Luís Cesar Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

MACHEREY, P. **Introduction à l'Éthique de Spinoza: La seconde partie – la réalité mentale**. Paris: PUF, 1997.



BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A EXTENSÃO, CORPO, MOVIMENTO E REPOUSO NA *ÉTICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

ADRIELE DA COSTA SILVA

Pela EIIP2, Deus é uma coisa extensa. Ou seja, Deus ou Substância constitui essencialmente a realidade de forma absoluta através do atributo extensão. Logo, o que é determinantemente produzido como ação imanente da extensão, igualmente será reconhecido pelo pensamento. Podendo evidenciar na EIP7: “*A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas*”. Assim, a coisa extensa e sua ideia participam de uma igualdade em que um modo de realidade não se justapõem nem determina o outro. Desta forma o que é real, sob o ponto de visto humano, é explicado, em Spinoza, ora pelo atributo pensamento, ora pelo atributo extensão.

No sistema spinozista os modos finitos, numa ordem de conexão, são os mais determinados pelos atributos, onde os corpos e movimentos singulares tem a extensão como causa. Dentro desta perspectiva, na *Ética* é definido o homem como um modo finito que existe de uma maneira certa em Deus. Onde o ser que constitui a essência humana não é senão formado por modos dos atributos pensamento e extensão; respectivamente, mente e corpo. Objetivamente, a mente humana é formada por

modos de pensar de coisas singulares que existem em ato. A princípio, o primeiro modo de pensar diz respeito a um primeiro modo extenso. E, sendo nossas ideias de afecções do corpo, o que primeiramente se constitui como objeto da mente não pode ser senão nosso corpo enquanto algo singular existente em ato. Para tanto, se temos ideias do corpo atual, o que quer que aconteça nele formalmente, a mente terá a ideia de maneira objetiva.

Dado que o homem, enquanto modo finito existente em Deus, possui ideias de suas afecções, necessariamente essas ideias existiram em Deus e o terão como causa. No entanto, é possível perceber superioridade de uma ideia para outra. Em que se constitui essa superioridade? Ora, são superiores em relação ao grau de realidade, pois nada tem a ver com a determinação ou anterioridade delas sobre os corpos. Uma ideia será mais real que outra à medida que seu objeto conter mais realidade que o outro. Pois, quanto mais um corpo está apto a agir, mais a mente estará apta a compreender. Como se verifica na EIIp12 relacionada abaixo:

Tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a ideia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente.

Do que se segue do corpo, é evidente pela EIIp13a1 que *todos os corpos estão ou em movimento ou em repouso*. De forma que é esta propriedade que os vão diferenciar uns dos outros, e não uma diferença pela substância.

Visto que essa diferenciação entre os corpos se dá por seu estado; movimento ou repouso, e que esta qualidade de está parado ou em movimento é uma determinação de outros corpos que lhe são exteriores, tal característica só diz respeito a ela mesmo e nada pode-se inferir, a não ser o fato de estarem nesse ou naquele estado. Pois, mesmo que um corpo esteja em movimento, não é evidente que mais a frente sofrerá uma afecção de outro corpo que o fará parar.

Considerando os corpos compostos, o que podemos concluir é que, se um corpo A” formado por A + A’ é afetado por um outro, tanto é possível que se mover nesta ou naquela direção, onde o que irá determinar é a relação de movimento e repouso dos corpos em questão. Dito que a diferenciação dos corpos se dá pela relação de movimento e repouso, cabe afirmarmos o que se segue disto. Seja um corpo composto, formado por corpos de natureza igual ou de natureza diferente, que sofre afecção de outro corpo, submetido a uma relação de forças; constituíra-se de tal maneira que fará permanecer sua natureza. Pois, se mesmo após uma mudança na constituição desse corpo (perda de uma parte que lhe compõem) for mantida a mesma relação de movimento-repouso, de forma que as partes se comuniquem, o indivíduo manterá a natureza anterior a afecção.

O corpo está disposto de diversas maneiras. Estando disposto, afeta e é afetado. E pelo o que se apresentou, tudo o que é efetivamente ação é simultaneamente ideia na mente, não há nada que o corpo seja que a mente não o represente, existirá, também, na mente humana a ideia de cada uma das afecções. Ora, se o corpo é composto, tão logo, sua ideia também será. Sendo a mente a ideia

que temos do corpo, a mente se constituirá de ideias de suas afecções. Uma vez afetado um corpo, o que resultará é uma composição de partes do indivíduo A e do indivíduo B. Não uma justaposição das partes, mas, um novo indivíduo composto que restabeleceu uma antiga relação de movimento e repouso e, que a partir disso terá na mente não só a ideia de seu corpo, e sim a ideia da natureza de seu corpo e da natureza do corpo exterior. De forma que a minha mente considerará a ideia deste corpo que me é exterior como existente em ato, mesmo que não mais o seja. Pois, efetivamente, a mente humana limitara-se a considerar a ideia de algo que não existe, e só passará a desconsiderar essa ideia na medida em que for afetada por uma ideia mais potente. Logo, quando a mente passa a contemplar essas ideias, ela imagina. Ademais, se o corpo é disposto, repetidas vezes, a um corpo, depois a outro e assim de forma sucessiva; segundo uma concatenação de afecções, a mente formará também ideias segundo esta conexão, mas neste caso o que acontece é o processo de memorização. No entanto, envolve apenas a natureza do corpo exterior.

Assim como o corpo é objeto da mente, a natureza da mente não envolverá somente a natureza das ideias das afecções do corpo, como também envolve a do próprio corpo. Portanto, é por meio das ideias que a mente conhece a si e ao corpo, o que conseqüentemente desemboca num conhecimento inadequado que temos das partes que compõem o corpo. Ora, tais partes não pertencem ao corpo, a não ser se se considera a relação estabelecida entre as partes. No entanto, consideradas fora desta relação não diz respeito ao indivíduo. O que

se apresenta como a realização da totalidade em Deus, na mente humana, estas partes, existem de uma maneira mutilada. Do ponto de vista da substância, as ideias destas partes existem de uma maneira adequada, mas sob o referencial humano não se pode falar que a mente tem ideias verdadeiras. Haja vista que estas ideias existem em Deus não sozinhas, mas enquanto umas de tantas. Sobretudo, as ideias das afecções de corpos exteriores também não existem de maneira adequada na mente. Afinal, a ordem a que estão submetidas estas ideias só existe em Deus de forma total.

1.0 O CORPO

Quando se pensa um corpo o que se faz é representar por conceito a singularidade e as limitações que se encontram no plano extenso. Há uma abstração da limitação de sua capacidade de ser ativo ou passivo. Portanto, um corpo não é só passividade; todo corpo é ativo. As relações entre os corpos se dão por causalidades, e refere-se a passividade quando relacionada com a causa de um dado processo. A formação da singularidade de um corpo, ou seja, a relação que caracteriza tal corpo de uma forma certa e determinada se articula diretamente com as interações de composição que o corpo é submetido. Portanto, seja as relações exteriores ou interiores, já que todo corpo é um acúmulo de partes (de outros corpos), seja uma relação adequada ou inadequada, são essas composições que vão dizer como a realidade se configura.

O homem deste modo compõe uma realidade extensa infinitamente maior; é a natureza absolutamente infinita. Então o corpo, que é extenso, participa dessa

realidade, constituindo assim a totalidade. Onde a percepção de tal relação se faz pela compreensão das causas que o determinam. O conhecimento verdadeiro, ou melhor o conhecimento adequado tira o homem de um estado maior de ignorância e permite que ele se conheça pelo o que percebe de si, ou em outras palavras, pelo o que ele entende dessa singularidade que é ele.

Spinoza inaugura, assim, um pensamento filosófico ao falar do corpo não com irrelevância e superficialidade, mas o redefine como um modo que, assim como a mente, constitui a realidade. E, logo é tão importante quanto para a construção de um sujeito ético livre. Se o corpo era falado de uma forma marginal e era reprimido pelas filosofias que se fundamentavam na superstição religiosa, agora ele toma um papel central. O que não poderia ser diferente, já que Spinoza viveu o final de uma época em que na Holanda havia livres pensadores e o início de uma outra época, a da intolerância. Onde o linchamento dos irmãos De Witt marcou a produção intelectual de Spinoza. Este, como um autor moderno, rompe com toda carga representativa de corrupção que o corpo envolve. Por não estabelecer uma moral, transcendente, em que as práticas éticas são recompensadas após a morte por um Deus onisciente, é que podemos falar de uma filosofia que pensou a natureza do homem. A ética proposta por ele parte da definição dos afetos para que se possa conhecer e a partir daí cada homem educar-se de acordo com sua potência. Aqui não há um dever ser moral, mas uma ética do conhecimento que se constrói em função da potência. Não há finalismo nas ações, e o que se busca é a conservação do *conatus*, aumentado ou diminuído

em virtude dos diversos encontros com os outros corpos. Portanto, nunca há uma estagnação ou um fim desejado pelo *conatus*, este pode ser superado ou modificado.

Assim é o *conatus* que garante que o homem continua existindo em Deus, pois se o ser humano possui algo de infinito, tal coisa não é senão essa força de continuar existindo. Ademais, ser uma parte da atividade absolutamente infinita compete ao homem não só essa potência, como também o coloca num quadro de igualdade entre os dois modos de ser. Mente e corpo por ser modificações de uma mesma substância rompe com a cisão que existia entre sujeito e objeto. O modelo de igualdade entre ideia e ideado dá o estatuto ontológico de identidade e coloca tudo no âmbito da substância.

Sistematicamente, se o homem age é porque ele conhece; o conhecimento é conhecer as causas imanentes da realidade. Assim como em Deus que se segue da mesma necessidade a potência de pensar e de agir, no homem, pelo princípio de identidade, as afecções do corpo não são conduzidas por um racionalismo norteador. Mas, como o conhecimento é genético e é parte da produção criadora da substância, aquele que age também conhece; na verdade, o que ocorre é uma dinâmica ética que acontece de forma simultânea e não priorizando nenhum modo da realidade.

Do ponto de vista do corpo, no que concerne a sua conceitualização, não havia uma preocupação em dizer o seu real desempenho. Em resposta, o que há na *Ética* é uma reversibilidade ao lugar imputado ao corpo pela história da filosofia. De modo a definir o corpo pela sua essência e existência, na segunda parte da obra, o autor faz um pequeno tratado sobre o corpo a fim de

pensá-lo como um ente composto e tornar esse pensar um pressuposto para se entender sua natureza. Ora o corpo é fundamentalmente uma entidade composta, seja pelas partes que asseguram uma certa relação, seja pelas relações das partes que me compõe em consonância com outros corpos, de uma maneira que a experimentação com o mundo seja a partir dessa interação. Na verdade, o que se constitui como sendo minha singularidade não é senão tais experimentações de composição com os diversos corpos. Pois, de uma maneira mais geral, o que irá garantir que tal corpo seja singular é a relação de movimento e repouso que as pequenas partes que me constituem mantêm.

O pequeno tratado, Spinoza o divide em três partes; na primeira o objeto é o corpo e sua relação característica de movimento e repouso. A segunda é como o corpo interage com os exteriores, na terceira parte é a questão de como o corpo se compõe. Ao estabelecer nos dois primeiros axiomas que *todos os corpos estão em movimento ou em repouso* e que *os corpos se movem ora mais rapidamente ora mais lentamente*, estabelece em conjunto uma característica essencial nos corpos. Essa relação causalística do homem consigo e com o mundo depende da insistência de um movimento ou de seu cessar. Sendo esse movimento ou repouso determinado por uma força que afetará todo o encadeamento dos corpos. Não há, pois, uma diferença substancial dos corpos, eles não se distinguem por degradação de ser, e sim pelo movimento ou ausência dele. Esta propriedade é que torna comum os corpos; afinal os corpos só pertencem a um único atributo: a extensão. A princípio a diferenciação dos

corpos pelo movimento e repouso parece ser o mesmo que no cartesianismo. No entanto, aqui a atividade física do movimento é exposta de maneira imanente e constrói a realidade ativamente e não sob o ponto de vista das relações maquinicas. O movimento e repouso não é puramente mecânico, mas depende de várias causalidades: como a natureza dos corpos em questão. Portanto, a realidade se manifesta de acordo com a causa primordial que é a substância absolutamente infinita, logo o homem que existe como um modo finito existirá conforme essa produção da substância.

Spinoza, na terceira parte da *Ética*, indo além do cartesianismo, problematiza o fato de que a estrutura do corpo junto com suas propriedades jamais foi considerada exclusivamente pelas leis corporais, sem a intervenção do funcionamento e direcionamento da mente. As funções, ou mesmo do que o corpo é capaz não se determinou nos sistemas filosóficos. Spinoza foi, assim, o precursor da afirmação de que os corpos existem, e não são vasos de uma alma ou determinados por uma razão. Em verdade, de acordo com EIIIP2Esc. *nem o corpo pode determinar a mente, nem a mente pode determinar o corpo ao movimento e ao repouso, ou a qualquer outro estado (se é que isso existe)*.

2.0 CARTESIANISMO

Em 1575, ano da criação da Universidade de Leiden, na Holanda, o objetivo era formar pastores da Igreja reformada. Num ambiente, agora no século XVII, de primeira revolução capitalista holandesa, com uma administração laica e uma política liberal, constrói-se uma academia científica pautada por um Anfiteatro

de anatomia. Misturando ciência experimental com representação teatral, o Anfiteatro exibia a estrutura do corpo como uma máquina. No entanto, como uma preocupação moral havia a necessidade de se conhecer o corpo para entender a condição mortal do homem; em que para isso utilizavam filosofia grega. Porém, a mescla de metafísica, moral e fisiologia mesmo mostrando um limite entre novo e velho pautava-se num discurso científico que tendia a ruir os estudos dos corpos. Haja vista que o movimento de revolução moderna passa pelo espetáculo da morte.

A modernidade rompe, portanto, com o encantamento que se tinha do mundo natural. Com a racionalização da natureza; a matematização do movimento, tudo se torna previsível pela compreensão das forças físicas e não mais pelas relações antes imputadas à magia. Pois, os movimentos que compõem a natureza são relativos a um espaço neutro. Pensamento e extensão são substancializados e separados um do outro. Assim, a análise de um corpo cabe apenas a submissão dele como um objeto de conhecimento a uma ordem e a uma medida, que pertence a um elemento mais simples; um que fundamenta todas as relações existentes. Tal elemento é o atributo.

Contudo, é preciso notar que o século XVII toma diferentes vocábulos para o emprego da palavra substância. Pelo menos três é o léxico que se abrange. Onde cada substância se define pelo seu atributo – aquele que constitui sua essência. Para tanto, há aquele que rege os corpos e o que rege as mentes; além da substância infinitamente perfeita, que é a causa sui. Desta forma, o que existe é na verdade uma modalidade do que existe

em si. Essa nova concepção do real implica que conhecer é conhecer as essências da substância e suas modificações – a matéria operacionalizada por uma geometrização, a mente como entendimento, o que é vontade e o que são paixões, além do infinito como causa incriada. Ademais, em Descartes, a representação não é nada mais que parte do entendimento, é a ligação entre o significado e a coisa; sua natureza funciona para ordenar o conhecimento por meio dos signos. Com efeito, a linguagem é elaborada pelo pensamento e por isso, além de instrumento para a memória, imaginação e reflexão, ela possibilita a elaboração do cogito para dispor de neutralidade na construção de um discurso científico. A linguagem que é originada no corpo separa-se dele, enquanto entendida como representação. Assim, o mais perfeito sistema de representação das coisas não é senão a matemática. Ela permite a divisão do contínuo das coisas, diferenciar e identificar, além de aproximar o finito do infinito. Por isso o século XVII estabelece a matemática para pensar o universo mecanicamente e expressar suas leis por ela. É, pois, dentro desta perspectiva que se tem a problemática: os seres vivos são máquinas que tem relatividade quanto as formas, dimensões e movimentos ou eles não participam desta realidade mecânica? Para Descartes o que vale para os movimentos de uma máquina, cujas peças ou melhor partes foram produzidas e se articulam para realizar um determinado movimento, também vale para os animais. O que permite que o mecanicismo se aplique a toda fisiologia.

No entanto, podemos falar de uma “insuficiência” do mecanicismo nos seres vivos. A apresentação deles como máquina insinua que eles são capazes apenas de

transmitir o movimento que lhes foram imputados a realizar. É a máquina que pertence tanto suas razões de ser como os seus fins. Portanto, no mecanicismo fica de fora tanto o homem quanto Deus. A busca pelo afastamento do criacionismo causou uma solução imediata. Há, portanto um jogo característico de século XVII entre transcendência e imanência. Em que se purifica a fisiologia aristotélica, como também se entrega a criação das máquinas à transcendência.

O modelo proposto por Aristóteles não se afasta de uma concepção que faz a imanência do motor, alma, estar ligada à transcendência da forma. Assim não haverá movimento sem motor, nem movimento sem finalidade. Com Galeno todo movimento é originado a partir de um centro anatômico interno. O movimento é efeito de uma força imanente interna, do próprio organismo. Com Descartes será essa a primeira distinção, no que se trata de fisiologia.

Galeno também elabora uma teoria do movimento corporal e da união corpo/alma; que Descartes apresenta duas dificuldades. A primeira é explicar como a alma movimenta o corpo. A segunda está em saber se é preciso distinguir a alma formadora e organizadora do corpo. Mas como a alma move o corpo? Ela o move diretamente ou é preciso de algo que intermedeia esse movimento? Galeno responde à pergunta atribuindo à alma o controle dos movimentos mecânicos do corpo. No século XVII, com a distinção de corpo e alma, os problemas são retomados: se somente o corpo move-se; se ao corpo compete apetite e a alma desejo; se o movimento é somente mecânico e dotado de finalidade? A solução que emerge de

tais problemas da concepção mecanicista é o *conatus*. Concebido geometricamente o movimento pode ser cinemático quando relativo ao tempo e velocidade e dinâmico quando relativo à força e intensidade. Assim, o princípio da inércia ou da conservação do movimento é o fundamento do *conatus* como esforço realizado por um corpo para manter-se em seu estado. Ora o que os modernos nomearam como vontade ou desejo não é mais do que o *conatus* que se tornou consciente.

CONCLUSÃO

Spinoza, pela P2 da segunda parte da *Ética*, dirá que Deus é uma coisa extensa. Ou seja, a extensão é algo que constitui a essência de Deus. A extensão é um atributo, e como tal produz a realidade, donde segue-se que o corpo é produto imanente da atividade infinita da extensão. O homem, por sua vez, no sistema spinozista, é o último das modificações no quadro ontológico da realidade; é um modo finito singular existente em ato não mais que um efeito da atividade dos atributos, e por assim ser possui um corpo além de uma mente. Portanto, o homem é um indivíduo composto por outros corpos menores, que por meio de sua relação uniforme de movimento e repouso mantém sua natureza.

O ser humano é um ser composto de um corpo e uma mente. Porém, a união de ambos deve ser pensada como uma unidade e não como a junção de duas substâncias, a saber a extensa e a pensante. Mas, como esses dois modos se articulam, constituindo uma unidade? Como ocorre a compreensão clara e distinta da natureza do homem? Spinoza define a mente como

ideia do corpo. O que daí segue-se é que a mente não é senão a percepção, o conceito que o homem faz de seu corpo. Aqui melhor se adequando o termo conceito em vez de percepção, haja vista o caráter ativo da potência de pensar na produção das ideias. Portanto, a mente é uma maneira de pensar o corpo, onde forma-se uma ideia mais ou menos adequada em função da natureza das afecções que o modificam. Após estabelecer na EIIP13 que o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ele conclui que dessa assertiva não somente inteligimos que a mente humana está unida ao corpo, mas o que se há de entender por união. A natureza desta união é assimilada a de uma ideia com seu objeto. Mas tal natureza não é evidente. Deste modo, para ilustrar a relação, Spinoza utiliza o exemplo do círculo. Que, enquanto modo da extensão, é a mesma coisa que a ideia de círculo, enquanto modo de pensar. Não são, portanto, seres diferentes e sim o mesmo indivíduo que é concebido ora por um atributo, ora por outro. Assim, a ideia de círculo contém objetivamente tudo o que o círculo contém formalmente. Toda coisa possuirá uma essência formal, em que exprime sua realidade, e uma essência objetiva, que exprime a ideia dessa realidade. A essência objetiva de algo é a própria ideia da coisa, enquanto que a essência formal é sua realidade material ou sua forma. Considerando, pois, a mente enquanto ideia ela é a essência objetiva do corpo e compreende tudo o que o corpo compreende segundo a mesma ordem e a mesma conexão. Se a forma do corpo é afetada por determinado corpo, depois por outro, a mente terá na mesma ordem a ideia de um, depois a do outro. Logo, a

ideia e o ideado são idênticos e indissociáveis. No entanto, a ideia é um modo de pensar determinado somente por modos de pensar, o corpo é um modo extenso que só é determinado por modos da extensão. A identidade não exclui a alteridade. Uma ideia exprime as propriedades de um objeto sem ter as mesmas propriedades que ele.

Ao método, é preciso falar que Spinoza não apenas utiliza o *mos geometricus* como filho de seu tempo. Não se pode afirmar que a ordem expositiva matemática seja apenas uma moda da modernidade. Mas, em Spinoza, a utilização da síntese, e demarcá-la no título da *Ética*, é simultaneamente estabelecer uma diferença entre ele e Descartes. A metodologia cartesiana, frente à modernidade, implica fundamentalmente em uma consequência: a distinção entre matéria e espírito gera uma relação dependente entre ideia e coisa e assegura a anterioridade da primeira sobre a segunda. Entre as ideias haverá um nexos causal, diferente da escolástica, em que cada ideia terá um certo grau de realidade.

Nesse nexos causal há uma ideia como causa, que possui uma realidade formal e contém as realidades objetivas das ideias. É esta relação que garante que uma ideia seja de determinada coisa e não de outra.

Do contrário, em Spinoza, a ideia e o seu correlato são idênticos ontologicamente, pois, à medida que se considera ambos como expressões da mesma substância, exclui-se a possibilidade de uma causar a outra. A necessidade da causalidade, para Descartes faz-se para demonstra a existência de Deus. Em Spinoza a conexão das causas acontece simultaneamente no atributo pensamento e o atributo extensão, de maneira idêntica. Isso tem como

consequência que o método não poderia partir de uma coisa singular para se chegar a intuição da totalidade. Para Spinoza o que garante a realidade das coisas é a imanência da causa no efeito, sendo assim para se dizer a realidade das coisas, ou melhor quanto de realidade cada coisa tem, é necessário que o método seja genético.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHANTAL, Jaquet. **A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Spinoza**. Trad. Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. (Coleção Filô/Espinoza; 1).

OLIVEIRA, Daniel Figueiredo de. *Composição e Singularidade: Notas sobre a Ética e o Corpo em Benedictus de Spinoza*. **Revista Conatus – Filosofia de Spinoza**. Fortaleza, v. 6, n. 11, p. 11-21, jul. 2012.

ROCHA, Maurício. *O Corpo entre o cadáver e a Mecânica: A Patética Cartesiana*. **Revista Conatus – Filosofia de Spinoza**. Fortaleza, v. 4, n. 7, p. 67-74, jun. 2010.

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

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.



QUESTÕES SOBRE IDEIAS ADEQUADAS E INADEQUADAS EM SPINOZA

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA*

Segundo Spinoza, conhecer, é conhecer pelas causas, ou seja, conhecer a origem necessária de uma coisa a partir da maneira em que ela é produzida por outra¹, mas “a Mente humana, toda vez que percebe as coisas na ordem comum da natureza, não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado”², o que poderia abrir margem para uma variedade de interpretações sobre tudo o que existe, a partir de uma visão limitada e determinada daquilo que é percebido³, assim, os homens preenchem as lacunas do seu conhecimento da realidade com objetos postos pela imaginação, ou melhor dizendo,

* Mestranda em Filosofia do CURSO DE Mestrado Acadêmico em Filosofia – CMAF DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE. Bolsista FUNCAP e membro do GT BENEDICTUS DE SPINOZA.

1 Cf. ESPINOSA, **TIE**, 1966, §92-§93, p. 130.

2 **E II**, prop. 29, corolário.

3 “Digo expressamente que a Mente não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado, toda vez que percebe as coisas na ordem comum da natureza, isto é, toda vez que é determinada externamente, a partir do encontro fortuito das coisas, a contemplar isso ou aquilo; mas não toda vez em que é determinada internamente, a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo”. (**E II**, prop. 29, escólio).

os homens passam a fundamentar o seu conhecimento da natureza a partir da maneira que a imaginação interpreta a realidade e de como atribui realidade aos seus objetos, alterando com isso o entendimento proveniente das afecções sofridas pelo corpo.

Spinoza estabelece três gêneros de conhecimento a imaginação que opera com as ideias inadequadas, a imagem de alguma coisa sem o conhecimento tanto da causa real da coisa quanto da causa real da própria ideia; a razão que conhece adequadamente as noções comuns, que são as ideias inatas e gerais existentes na razão de todos os seres racionais; e a intuição intelectual que alcança as ideias adequadas, que por sua vez é a ideia verdadeira de alguma coisa, pois conhece as causas que produzem a coisa e a ideia dessa coisa em nós.⁴ Fazendo uma distinção entre imaginar e entender Spinoza aponta o conhecimento desenvolvido pelo intelecto como a maneira mais adequada de conhecer, pois o conhecimento vindo da imaginação é o conhecimento das imagens, é algo vago em que a alma é passiva, as imagens se formam em nós a partir das ações das coisas exteriores sobre nos. Ela é apenas uma opinião que será vigente apenas enquanto outra imagem não colocá-la em dúvida. Essas imagens são as afecções causadas por outros corpos ao nosso corpo, ou seja, os efeitos das causas externas sobre nós e como o nosso corpo tende a se rearranjar a partir desses encontros esse conhecimento pode ser falseado de várias maneiras. No processo de distinção Spinoza separa o conhecimento imaginativo em dois o conhecimento por ouvir dizer, que seria o conhecimento adquirido a

4 Cf. CHAUI, **Espinosa**: uma filosofia da liberdade, 1995, pp. 38-39.

partir da experiência de outro, e o conhecimento por experiência vaga, onde sei porque algo acontece, mas não sei como acontece. Logo, o conhecimento adequado de algo é aquele que vem do conhecimento pela causa, mas não o induzido pela imaginação através da experiência vaga formulado a partir do estabelecimento de relações causais. Conhecer algo pela sua causa é conhecer a coisa a partir de sua origem necessária, de como ela é produzida a partir de outra coisa.

A imaginação pode ser tida como o conhecimento que forma imagens sensoriais das coisas nos sentidos e em no cérebro, a partir dessas imagens os homens pressupõem conhecer as coisas, mas tudo que sabem é a forma como algo os afeta e a partir disso criam uma representação levando em conta apenas a maneira em que são modificados pelos objetos com os quais interagem. Para combater a linha de pensamento dominada pela superstição⁵, Spinoza se utiliza da razão⁶, que

[...] tem, [...] como primeira função ordenar a experiência comum e transformá-la em experimento. E como segunda

5 Segundo Spinoza, os homens temem o que de ruim pode lhes acontecer ou que benefícios futuros não venham a se realizar, e possuem esperança de que coisas ruins não aconteçam e que as coisas boas se realizem (**E III**, def. dos afetos 12 e 13), assim, esses dois afetos constituem o fundamento da superstição religiosa na medida em que os homens obedecem por medo das consequências da sua desobediência, mas também pela esperança de assim, estarem assegurando benefícios futuros (SPINOZA, **TTP**, prefácio, pp. 5-7).

6 A forma pela qual a mente deverá ser regida por uma ideia verdadeira, e também, “entender o que seja a idéia (*sic*) verdadeira, distinguindo-a das outras percepções, investigando a natureza dela, a fim de que, por êsse (*sic*) meio, conheçamos nosso poder de conhecer e assim obriguemos nossa mente a conhecer”. (ESPINOSA, **TIE**, 1966, §37, p. 101).

função, e não menos importante, conduzir o sujeito ao uso pleno do intelecto, [...]. Assim, podemos dizer que a razão tem como função ser um método, entendido como caminho que nos dá o conhecimento verdadeiro e nos indica que se quisermos que nosso conhecimento além de verdadeiro seja adequado, devemos abandoná-la. Além disso, nos indica também que coisas devemos compreender a partir do modo adequado de percepção.⁷

Ou seja, a razão seria um método, a forma pela qual a mente deverá ser regida por uma ideia verdadeira, pois o método não busca a ideia verdadeira, mas dirige a mente a partir dela. Utilizando o método o homem faz a distinção da ideia verdadeira, traça regras para conhecer as coisas e depois estabelece uma ordem para não perder tempo com coisas inúteis, e então chegasse a ideia verdadeira do ser. Nesse processo é feita a distinção e separação das ideias verdadeiras das falsas para impedir que a mente na percepção das coisas não confunda uma com a outra. “Esse conhecimento nos é dado por uma operação de nosso intelecto que produz a definição real ou a ideia verdadeira do objeto conhecido dando-nos a razão ou causa necessária de sua essência e de sua existência”⁸. Assim, Chaui (1999) destaca duas possibilidades se o **TTP**, a primeira diz respeito a uma análise histórico crítica da Bíblia, onde é mostra que esta “não contém verdades e leis universais e eternas para toda a humanidade”⁹, mas para um grupo religioso específico. Como segundo caminho tem-se a correção do intelecto, onde mostra a

7 MÜNCHOW, Os limites da razão: sobre o inacabamento do *Tractatus Intellectus Emendatione*. In **Conatus**, 2007, p. 19.

8 CHAUI, **Espinosa**: uma filosofia da liberdade, 1995, p. 40.

9 CHAUI, **Espinosa**: uma filosofia da liberdade, 1995, p. 37.

necessidade de se controlar a imaginação, estabelecendo a melhor maneira de percepção¹⁰ e caminho que a mente deve seguir¹¹. Mas, para uma Mente singular afetada¹² constantemente¹³ “distinguir e separar a idéia (*sic*) verdadeira de outras percepções e impedir a mente de confundir com as verdadeiras as que são falsas, fictícias e duvidosas”¹⁴, não é apenas uma questão de memorização do que está acontecendo ou a capacidade real de retenção de dados, e sim, uma análise associativa que ao mesclar as percepções apreendidas pela mente e o corpo a causas aparentes, ou seja “mutiladas e confusas”, acaba por dar como fixo um dito conhecimento, levando assim, a uma privação de conhecimento pelas ideias inadequadas¹⁵.

“Quando não fazemos a distinção entre imaginação e inteligência, julgamos mais claras para nós as coisas que mais facilmente imaginamos e desse modo pensamos entender o que apenas imaginamos”, porque parece mais simples a intelecção do que é mais aparente. A imaginação não é de todo negativa pois ela é o início do caminho que leva ao conhecimento verdadeiro sobre algo, desde que os objetos colocados por ela não venham se sobrepor a realidade como fatos aceitáveis. Assim, com a correção do intelecto por intermédio da razão o homem passa a conhecer a si mesmo através do seu intelecto e não apenas

10 “Tôda (*sic*) percepção tem por objeto ou uma coisa considerada como existente, ou então sòmente (*sic*) uma essência”. (ESPINOSA, **TIE**, 1966, §52, p. 108).

11 CHAUI, **Espinosa**: uma filosofia da liberdade, 1995, p. 37.

12 **E II**, prop. XVI, demonstração.

13 **E II**, prop, XIV, demonstração e **E II**, prop. XVIII, escólio.

14 ESPINOSA, **TIE**, 1966, §50, p. 107.

15 **E II**, prop. XXXV.

como uma percepção incompleta de seu corpo através de outros corpos, que interfeririam no entendimento do homem, pois criariam novas imagens que dificultariam a compreensão de si mesmo e do mundo ao seu redor. Assim, através da razão o homem se desprende das imagens criadas pela sua imaginação e sustentadas pela superstição para buscar conhecer a verdadeira causa das coisas e não mais atribuir causas sobrenaturais ao que lhe é desconhecido na natureza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado da reforma da inteligência**. Tradução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.

MÜNCHOW, Cleiton Zóia. Os limites da razão: sobre o inacabamento do *Tractatus Intellectus Emendatione*. **Conatus**, Fortaleza, v. 1, n. 2, p. 17-22, dez. 2007.

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

_____. **Tratado teológico-político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Paidéia).



O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA QUESTÃO DA SERVIDÃO HUMANA NA *ETHICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

HENRIQUE LIMA DA SILVA*

INTRODUÇÃO

A servidão não é a privação absoluta do agir, mas é, sobretudo, a parcialidade nas ações, a mutilação na forma da mente conceber a realidade, que se trata de uma das marcas do primeiro gênero de conhecimento, a imaginação. A imaginação não só caracteriza a mutilação da realidade, mas também remonta a um estado da vida, no qual a mente se configura de uma maneira confusa, de modo que a servidão é uma maneira de estar e viver no mundo marcado profundamente pela imaginação. Ora, conforme a demonstração da proposição 36 da Parte III da *Ética* (EIIIP36Dem)¹, temos que as ideias adequadas seguem uma a outra com a mesma necessidade que as ideias inadequadas também se seguem na mente humana

* Mestrando do CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA – CMAF DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE.

1 Para citar as obras de Spinoza, utilizaremos a sigla **E** para a *Ética* e **TTP** para o *Tratado teológico-Político*. Quanto às citações referentes às divisões internas da *Ética*, indicaremos a parte citada em algarismos romanos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (Def.), axiomas (Ax), proposições (P), prefácios (Pref.), apêndice (Apen.), corolários (C) e escólios (S), com seus respectivos números.

uma à outra formando, assim temos um encadeamento de ideias mutiladas, confusa configuradas da mente humana. Com isso, veremos a miúda, o papel da imaginação na servidão, pois a servidão humana é uma forma de ser e existir inadequadamente onde a abstração, o erro, o Deus transcende, o finalismo, a contingência, a mutilação arrasta o homem, não ciente de seu destino, para forças contrárias à sua natureza, vendo o melhor para si, mas praticando o pior. Com efeito, explicaremos que a imaginação põe o indivíduo em uma configuração no mundo de tal modo que o *conatus* tanto da mente, quanto do corpo se dão de forma inadequadamente. Ora, isso ocorre também dado a relação de mente e corpo propostos por Spinoza. Com efeito, em nosso texto pretendemos evidenciar como o problema da imaginação é apresentada em diversas passagens e problemáticas no decorrer da *Ética*. No Apêndice da EI como as questões do antropomorfismo, finalismo, Deus transcendente. Na EII e EIII na questão das paixões e como o homem se configura na antologia do autor. E sobretudo, na questão que nos interessa de perto, a servidão humana na EIV.

1.0 A SERVIDÃO HUMANA NO PREFÁCIO DA EIV

A servidão humana será definida e desenvolvida do Pref. da EIV, característica essa que dará a ela um caráter singular em sua compreensão como demonstraremos em seguida. Por conseguinte, temos no Pref. da EIV o conceito de servidão entendida como a impotência humana de regular (*moderandis*) e refrear (*coercendis*) a força dos afetos (*affectuum viribus*). De modo que o homem

sujeitado (*abnoxius*)² não se encontra *sui iuris*, passando a estar sob o poder da *Fortuna*³ (*Fortuna Poteste*). Assim, mesmo vendo o melhor para si é forçado a fazer o pior. Por conseguinte, Spinoza pretende então explicar na EIV a causa da servidão e demonstrar o que os afetos têm de bom e ruim. Essa servidão é também compreendida como impotência de agir e pensar o *conatus* corpo/mente, manifestada na incapacidade do homem regular os afetos, não pondo lhes medidas e nem freio. No entanto, não é só o fato dos afetos 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 se relacionam com o *conatus* e entender a natureza

2 Utilizaremos os termos técnicos em Latim para conservar tanto o seu significado do campo ético jurídico, quanto também pela significação dado pelo nosso filósofo.

3 Sobre qual forma Spinoza concebia esse conceito possivelmente deveria ser a maneira renascentista, mas especificamente como Maquiavel entendia. Para Maquiavel a Fortuna proporciona o caminho para se obter a realização do êxito político, e que representa metade da vida do indivíduo, que não é determinada pelo mesmo. Nesse sentido, ela é ocasião que é articulada com outro conceito de Maquiavel o de *virtú*. De modo que esses dois conceitos se realizam na ação de êxito do governante, tomando proveito do acaso (Fortuna) por meio da *virtú*. Na esteira de Maquiavel, parece-nos que Spinoza compreendia o conceito de Fortuna também como acaso, algo imprevisto. Assim como podemos ver no Cap. III do TTP “[...] o governo de Deus na medida em que dirige as coisas humanas por causas exteriores e imprevistas”. E como umas das ilusões do livre arbítrio é o fato dos homens acharem que tem o poder sobre as coisas exteriores, sendo assim podemos concluir que, a Fortuna é a dominação inconsciente dos homens pelas causas exteriores que eles julgam está sob o seu controle, que de contrapartida, os dominam e os põe no campo da servidão.

dos afetos para que assim possamos moderá-los ou regulá-los, mas nunca os extirpar da natureza humana. Ora, os afetos não são doenças do ânimo, ausência de razão na vida dos homens que os fazem caírem numa falsa opinião de que é bem e mal, vícios que eles caem por vontade própria (Pref. EIII.), ou até mesmo uma perversão do apetite do humano, ou perturbação da ordem natural. O argumento de Spinoza sobre os afetos, que o faz ter uma compreensão ímpar sobre tal é de que: *“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). No entanto, temos aqui um dos entraves da questão da servidão humana, pois como podemos supera a servidão humana tendo em vista que os afetos são elementos intrínsecos à natureza humana de modo que há não como eliminá-los tal como a tradição pretendia. A saída à maneira spinozana, é o conhecimento dos mesmos e até uma articulação dos próprios afetos num embate de forças entre os mais potentes e os menos potentes. E no caso, os afetos de alegria e de tristeza.

1.1 *A relação mente e corpo e as formas ativas e passivas*

A servidão, como já ressaltamos aqui, pode se dizer como passividade do indivíduo perante as coisas e o mundo. 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 mesmo. A relação de passividade e atividade na ética de Spinoza será

determinada por esses dois conceitos fundamentais: causa adequada e inadequada, tal como as ideias dessa ação.

Agiremos quando fomos a 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). Para completarmos esse estudo das ações no spinozismo temos outro conceito muito importante, o de afeto (*Affectum*). Spinoza entende por afeto as afecções (*affectiones*) que se sucedem no corpo e as ideias dessas afecções pela qual a nossa potência de agir pode ser aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada (EIII Def. 3). É importante ressaltarmos aqui que, essa dupla relação da afecção tanto na mente como no corpo é uma das extensões da concepção psicofísica mente e corpo na filosofia de Spinoza. Nessa relação, entre corpo e mente Spinoza não estabelece uma supremacia de um sobre o outro. Mente e corpo são expressões de uma mesma substância (Deus) que, ora pode ser concebida como modo finito corpo, ora pode ser concebida como modo finito mente. Neste caso, o que é uma paixão na mente pode ser no corpo uma ação ou a passividade. Sendo assim, Spinoza traz para o escopo da ética filosófica a relação mente corpo como duas realidades não hierárquicas.

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, imageticamente. E reflexivamente: de forma adequada, na ação, em conjunto com as ideias da mente dessa afirmação. Ou seja, essa afirmação pode ser tanto positivamente na ordem necessária da natureza com também de forma negativa, de maneira inadequada,

confusa, parcial. A mente humana padece na medida em que ela tem ideias inadequadas, do contrário quando ela tem ideias adequadas ela age. Essas ideias inadequadas tratam-se de ideias mutiladas e confusas que é característica da própria imaginação. Essas imagens, que formamos por meio dessas ideias inadequadas, concebem a realidade de uma forma parcial sem restituir a totalidade do real e acabam confundindo a causa pelo efeito. Por forjar uma realidade sem nexos com os outros componentes do todo, daí surgiu à figura de um Deus transcendente que está afastado de sua criação em outra realidade. (Apen. EI)

Quando a mente tem ideias inadequadas também é dito que ela está submetida às paixões. Essas paixões são entendidas como uma negação, pois se consideram 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. Pois, tendo em vista que a mente não concebe a realidade sob uma ordem necessária, o homem pensará que as coisas acontecem não por necessidade intrínseca ao mundo, mas sim por sua vontade ou por livre vontade de algum ser divino. Assim, desconhecem as causas que os determinam e as demais coisas da natureza. Esse é um dos pontos significantes que mais tarde trataremos com mais afinco, o importante nesse momento é demonstrarmos como a mente, sobretudo, o *conatus* irá pensar a realidade de uma maneira negativa, confusa, pois isso será uma das formas que irá caracterizar a servidão do homem.

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 seu 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 coibi 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 a sua existência de uma forma negativa. Compreendo que, parte dessa confusa afirmação negativa da mente provém do primeiro gênero do conhecimento, a imaginação, pois é dela que temos ideias confusa: como o erro, a contingência, o finalismo e livre arbítrio como liberdade, e outros. No entanto, como veremos em seguida a imaginação não constitui o erro por si, mas é por conta de mente não restituir as ideias que excluem tal imagem que tomamos como existentes. Com isso, temos que não é só o fato da imaginação operar na servidão como única e exclusiva predominância dentre os gêneros do conhecimento, pois mesmo o erro sendo oriundo dela. Não é a imaginação por si só que constitui o erro, mas é antes, sobre tudo, o fato de consideramos as coisas que imaginamos como presentes sem restituirmos a existências delas.

2.0 O HOMEM: EXPRESSÃO FINITA DOS ATRIBUTOS PENSAMENTO E EXTENSÃO DE DEUS

A imaginação é uma das maneiras de representarmos a realidade a partir dos dados que recebemos dela. Na filosofia de Spinoza há um ponto importante para se compreender como formamos na mente tais imagens. Esse ponto trata-se da constituição do homem do sistema de Spinoza, e da relação mente e corpo. Após da dedução da substância absolutamente infinita, que é Deus, na parte EI Spinoza irá demonstrar, na EII, como o homem se encontra na totalidade da substância. O homem é constituído por duas expressões finitas dos atributos infinitos de Deus, no caso, os atributos divinos Pensamento e Extensão, de modo que ela será mente e corpo. Spinoza, tal tema terá uma postura inovadora ao afirmar que não há uma superioridade da mente sobre o corpo e nem o corpo sobre a mente. Mente e corpos têm o mesmo estatuto enquanto modificações finitas da substância⁴. A proposição que fundamenta essa relação da mente com o corpo segue: “*A ordem e conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas*” (Prop. 7 EI). Os atributos pela Def. 4 E1 são aquilo que constitui a essência da substância, sendo assim todos eles seguem a mesma ordem.

De modo que, um determinado modo da extensão, por exemplo, será exprimido enquanto realidade do

⁴ Tal conclusão no spinozismo deve-se ao monismo levado às últimas consequências, pois quando Spinoza trata a estrutura ontológica da realidade que se compreende propriamente Deus (Substância, atributos e modos) não estabelece nem uma hierarquia entre as partes que o constitui. Pois, Deus é único e eterno e todas as coisas que o constitui foram produzidas simultaneamente por ele.

atributo Pensamento, pois ambos os atributos constituem a essência da substância una. E compreendendo Deus como um ente absolutamente infinito (Def. 6 EI) ele produzirá infinitas coisas de infinitas maneiras e necessariamente. Por conseguinte, pelos seus infinitos atributos, cada qual infinito em seu gênero, essa infinidade dos infinitos atributos de Deus produzirá também de maneira infinita (Prop. 16 EI). O homem sendo uma expressão finita desses atributos perceberá Deus como extensão e pensamento. No entanto, mesmo que cada atributo seja concebido por si e distintos (Prop. 10 EI) ainda são constituintes da substância.

Com isso, temos que as infinitas coisas são concebidas de infinitas maneiras que ora podem ser concebidas sob a perspectiva de um atributo, ora pode ser concebida por outro. Cada um se exprimindo de acordo com o gênero do atributo distinto que pertence.

Assim, também um modo da extensão e a ideia desse modo são só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras. É o que alguns hebreus parecem ter visto como que através de uma neblina, ao afirmar que Deus, o intelecto de Deus e as coisas por ele compreendidas são uma única e mesma coisa. Por exemplo, um círculo existente na natureza e a ideia desse círculo existente, a qual existe também em Deus, são uma só e mesma coisa, explicado por atributos diferentes. Assim, quer concebamos a natureza sob o atributo extensão quer sobre o atributo pensamento, quer sobre qualquer atributo, encontraremos uma só e mesma ordem, ou seja, uma só e mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguindo-se umas das outras. (esc. 1 Prop. 7 EI).

O objeto da ideia, no qual a mente relacionará com o mundo, é o corpo. E será, sobretudo, por meio dessa relação que teremos a formulação das imagens na mente.

2.1 *Ideia, afeto, imaginação e memória*

Seguindo uma sequência de proposições que discorre acerca do corpo e ideia no esc. 1 da P. 17 EII teremos o conceito de imagem. O corpo para Spinoza é um agregado de partes de diferentes naturezas, onde cada uma de suas partes são altamente compostas. E dentre essas partes temos que umas são moles e outras são fluidas. A forma como o corpo se conservará, ou melhor, se regenerar é por ser um agregado de partes (ou indivíduos). A relação dos corpos com os outros corpos será por meio da lei de movimento e repouso. De modo que, se um dado corpo é determinado ao movimento ou ao repouso isso será determinado por outro corpo. O corpo enquanto constituído dessa partes fluidas e partes moles tende a ser determinado (pela Lei de movimento e repouso) a se chocar várias vezes com a parte mole e essas partes fluidas, por sua vez, modificam as partes mole do corpo. Com isso, as partes fluidas são rebatidas de uma maneira deferente de antes do choque. E essas relações físicas, dos embates entre as partes fluidas e moles dos corpos, irão gerar as afecções, que são impressões que um determinado corpo irá deixar em outro. As imagens serão essas impressões compreendidas no plano psíquico de cada indivíduo, mas puramente físicas, pois são ainda da ordem do corpo. O conceito de imaginação encontra-se na (Esc. P. 17 EII.) *“Daqui em diante, e para mantermos os termos habituais chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cuja as ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas”*.

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 o afeta. É uma espécie de ideia composta, uma ideia nunca é uma ideia sozinha ela é sempre uma composição de afeto que envolve tanto a natureza de um corpo que afeta quanto da natureza do corpo afetado. Pois na EII Spinoza explica que 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 conseqüentemente sua ideia, não envolve nada de verdadeiro ou de falso e sim manifesta uma relação de forças ou passagem. A relação entre ideia e afeto pontua um momento preciso na ética de Spinoza, pois em sua formulação podemos fazer a distinção da realidade enquanto afeto e a realidade enquanto ideia enquanto.

Explicado que 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 as sequências de proposições na prop. 18 veremos que essas imagens deixarão resquícios na mente que configuraram os indivíduos por meio desses resquícios dos encontros dos corpos deixados na mente humana em forma de imagens, que também como afetos, evoluem a potencializar de agir e pensar. 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. E 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 de imagens dispostas do indivíduo que envolve a natureza dos corpos exteriores juntamente com a natureza do nosso corpo. E que tal memória se realiza conforme a concatenação das afecções dos corpos. E será dessa forma que, num primeiro momento, a constituição da significação do mundo irá se apresentar aos indivíduos de acordo com uma rede significações conforme a concatenação de afecções em nosso corpo e imagens em nossas mentes (Os signos).

2.2 *O conhecimento pelos afeitos: finalismo e superstição*

Agora trataremos de expor, de maneira simples, algumas consequências da imaginação, dentre elas superstição, o finalismo. A imaginação como estamos demonstrando é o conhecimento do efeito. De um efeito que determinado corpo exerci sobre outro e a mente enquanto pensa esses efeitos os formula imagetivamente. Tal tipo de conhecimento é parcial e envolve mais a impressão que um corpo deixou em outro, em outras palavras, o conhecimento imagético é, sobretudo, particular à determinado corpo, pois enquanto tal aos encontros de corpos. Tal tipo de conhecimento e tratado por Spinoza em várias passagens da *Ética* é o caso, como veremos agora, no Apêndice da EI, onde o holandês tratará mais especificamente sobre o problema do finalismo.

Ao termino das proposições e demonstrações da EI Spinoza acrescenta uma Apêndice no qual se dedica em demonstrar a origem dos preconceitos que todos eles advêm de uma única causa. Por conseguinte, dado a possível dificuldade da compreensão de sua filosofia, Spinoza pretende afastar tais preconceitos que dificultaria a compreensão de suas demonstrações e a concatenação de seu pensamento. Sendo assim, o holandês pretende então explicar à guisa da razão a origem dos preconceitos, e que todos eles dependem de um único “*que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim*” (Apêndice EI) daí resulta, segundo Spinoza, achar que assim como os homens Deus age conforme um determinado fim. E esse fim, não poderia ser diferente do que a finalidade da produção de todas as coisas da natureza voltada para o próprio homem. Em outras palavras, o homem entende que todas as coisas feitas por Deus têm como finalidade o próprio homem, pois Deus fez a natureza para que o homem reinasse nela, e de contrapartida, Deus fez o homem para lhe prestar culto.

Em seguida, no exame do Apêndice, temos então: considerado esse preconceito (o do finalismo), Spinoza pretende explicar por que a maioria dos homens se conformam, e ainda por que estão tão propensos a aceitá-lo. Em seguida, temos a demonstração de sua falsidade, e como a partir desse preconceito se originaram o conceito de bem e mal, mérito e pecado, louvor e desaprovação, ordenação e confusão, beleza e feiura, e outros preconceitos do mesmo gênero.

Sobre a origem desses preconceitos Spinoza assevera que eles têm sua única causa: “*que todos os*

homens nascem ignorantes das causas das coisas e que todos tende a buscar o que lhes é útil, estando consciente disso” (Apêndice EI). Aqui podemos fazer uma relação da crítica spinozana, a liberdade enquanto livre-arbítrio, pois uma das características do livre arbítrio é a escolha entre os possíveis sem, no entanto, compreender as razões que os fazem escolher entre esses possíveis. Ora, os homens têm consciência dos seus desejos, mas descartam o que os determina a desejar.

Assim, numa outra definição de livre arbítrio temos: *“por estarem consciente de suas volições e de seus apetites, os homens se creem livre, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõe a ter essa vontade e esses apetites, porque as ignoram”*. Por conseguinte, temos a segunda conclusão a de que, os homens agem em tudo que fazem em função de um determinado fim, tal função trata-se daquilo é útil e que apetecemos. Aqui chegamos em um dos cumes das formas do conhecimento imagético, que é a criação do Deus transcendente conjuntamente com a noção de finalismos. A ignorância das causas impossibilita que o homem conheça o que o faz, por exemplo, apetecer, agir e etc. Com isso, ignorante de tais causas torna-se incapaz de compreender que sua liberdade não advém da livre vontade, já que ela é determinada por outra causa. E não bastasse isso, olhando para natureza e não vendo um criador ou uma causa de sua origem só lhe restou olha para si próprio e julgar todas as coisas da natureza conforme suas próprias inclinações (Apêndice EI). Ora, isso não é senão a próprio imaginação operando como forma de explicar a realidade e as ações humana a partir de uma impressão causada por um determinado corpo e

que a mente passa a imaginar tais corpos como existentes mesmo que ela não restitua a existências delas.

CONCLUSÃO

Como queríamos demonstrar, depreende-se que a imaginação é um dos pontos centrais da ética spinozana, pois ela apresenta-se em todo o percurso da *Ética*. No início, no caso, no Apêndice da EI como um dos elementos que operam nas questões do finalismo, antropomorfismo e de Deus como causa transitiva. No entanto, tais afirmações sobre a questão da imaginação ainda não explicam sua natureza, tendo em vista que, Spinoza tratará de explicar no Apêndice da EI o fundamento dos preconceitos que é fato dos homens nascerem ignorantes das causas e ainda por estarem cientes de seus desejos e apetites julgam-se livre, mas desconsideram as causas que os fazem ter esses ou aquele apetite ou desejo. Ora, a imaginação tal como vimos na EII e EIII é um tipo de conhecimento parcial que envolve o acaso dos encontros dos corpos. Com efeito, é um tipo de conhecimento muito particular que se limita as experiências das coisas singulares que por si só não poderá alcançar as essências dos atributos divinos de Deus. Em outras palavras Spinoza nos diz que a imaginação é um afeto, com isso, ela envolve um estado de ser e existir no mundo, pois trata-se, enquanto afeto, de uma variação do *conatus*. De modo que, a imaginação, num primeiro momento, apresenta um estado do *conatus*, ou seja, a maneira que imaginamos as coisas pode aumentar ou diminuir a nossa potência de pensar e agir no mundo. No entanto, a imaginação por si só não constitui um erro, mas é, sobretudo, por conta da mente considerar as coisas

presentes mesmo não restituindo a existência delas. Por conseguinte, como não se trata de eliminar a imaginação, pois os afetos, como foi exposto na EIII, são intrínsecos à natureza humana, de modo que devemos buscar os afetos mais potentes, no caso, os alegres. Sendo assim, não podemos permanecer sempre no primeiro gênero do conhecimento, o imagético. Tendo em vista que, o sábio nunca deixar de imaginar, no entanto, como expomos aqui, também não podemos deixar a predominância da imaginação, pois como mostramos é na servidão humana que temos a predominância da imaginação como forma de concebermos o mundo e nossas ações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

_____. **Ética**. Traduções de Joaquim de Carvalho [et al.]. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).



O CONCEITO DE MULTIDÃO (*MULTITUDO*) NO *TRATADO POLÍTICO* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

ELAINY COSTA DA SILVA*

DEMETRIUS OLIVEIRA TAHIM**

Ao iniciarmos o estudo sobre o pensamento político de Benedictus de Spinoza, observamos a importância que o conceito de multidão (*multitudo*) desempenha na sua filosofia política. Para compreendermos a relevância de tal conceito, devemos distinguir o termo “multidão” de outros sujeitos sociais, como “massas” e “povo”. Segundo Hardt e Negri¹, a noção de *povo* tem sido tradicionalmente uma concepção unitária. A população caracteriza-se pelas mais amplas diferenças, porém o *povo* reduz essa diversidade à unidade, transformando a população numa identidade única: o “povo” é uno. Em contrapartida, a multidão é múltipla, composta de incontáveis diferenças internas que não podem ser reduzidas a uma unidade ou identidade única – diferenças culturais, raciais, étnicas, de gênero e de orientação sexual; diferentes maneiras de viver; diferentes visões de mundo; e diferentes desejos.

* Doutoranda em Filosofia - PUCRS.

** Doutorando em Filosofia - UFC.

1 HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. **Multidão**: Guerra e democracia na era do Império. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 12-13.

A multidão é uma multiplicidade de todas essas diferenças singulares. Já as *massas* também se distinguem do povo, pois não podem ser reduzidas a uma unidade ou identidade. Embora sejam compostas de diferentes tipos e espécies, não podemos afirmar que diferentes sujeitos sociais formem massas, pois a característica destas é a indiferença; em outros termos, todas as diferenças são “anuladas” nas massas, constituindo um conglomerado indistinto e uniforme. Na multidão, entretanto, as diferenças singulares mantêm-se, de modo que o desafio apresentado pelo conceito de multidão consiste em exprimir a multiplicidade social que se comunica e age em comum, mantendo-se internamente diferente. Dessa forma, multidão é o termo mais adequado para designar o sujeito coletivo em Spinoza (*multitudo*), visto que ela não é uma identidade como o povo, nem é uniforme como as massas; ao contrário, expressa a multiplicidade, comunicando-se e agindo em conjunto.

A escolha do termo *multidão* em vez de *povo* decorre também da oposição entre Hobbes e Spinoza. Para Paolo Virno², é necessário perceber que a alternativa entre multidão e povo estava no centro das discussões práticas e teórico-filosóficas do século XVII, sendo que a forte influência de Hobbes sobre o pensamento político refletiu-se na prevalência do termo povo. Segundo Virno, Hobbes concebia a multidão como um perigo para o Estado, pois compreendia tal termo como a existência de muitos enquanto muitos e por designar uma pluralidade que não convergia para uma unidade sintética. Entretanto em Spinoza, diz Virno,

2 VIRNO, Paolo. **Gramática da Multidão**: para uma análise das formas de vida contemporâneas. Madri: Traficantes de Suenos, 2005, p. 5.

[...] a multidão representa uma pluralidade que persiste enquanto tal na cena pública, na ação coletiva, na atenção para assuntos comuns, sem convergir para o uno, sem evaporar-se em um movimento centrípeto. [...] Para Spinoza, a multidão é a arquitrave das liberdades civis.³

Para Spinoza, a sociedade política estabelece-se por conveniência. Seus indivíduos reconhecem no outro, ou na sua união com o outro, a possibilidade de aumentar a sua própria potência. Para compreendermos o conceito de multidão no pensamento político de Spinoza, precisamos entender que a característica do estado de natureza é a impossibilidade de realizar o esforço de conservação no ser (*conatus*) e, por consequência, tal estado torna-se um obstáculo para a realização do direito natural:

Assim, por direito de natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e consequentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência.⁴

Isso significa que o estado de natureza é uma força contrária e mais forte que o direito natural de cada indivíduo tomado isoladamente. Por ser uma força contrária e mais forte do que o direito natural dos indivíduos isolados, o próprio estado natural desencadeia a lógica das afecções e dos afetos, sem que a razão possa ou deva interferir nesse processo natural. A razão, contudo, é

3 VIRNO, 2005, p. 5.

4 SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão de tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes 2009. (Clássicos WMF). Cap. II, §4.

capaz de entender e explicar que uma afecção e um afeto podem ser vencidos por outra e por outro mais fortes e contrários. Portanto a política pode demonstrar que o êxito e a realização adequada do direito natural sobre o estado de natureza dependem do aumento da potência dos indivíduos a ponto de tornar-se maior que a desse estado. Em outras palavras, esse aumento da potência individual é experimentado pelos indivíduos em estado de natureza quando suas paixões os fazem convenientes uns aos outros: concordando entre si e unindo seus direitos para a realização de um objetivo comum, obtêm um poder maior do que cada indivíduo isolado].

A associação e a cooperação entre os indivíduos colaboram e efetivam a afirmação de que o direito natural humano será nulo enquanto for determinado pela potência de cada um. Segundo Marilena Chauí:

O que é nulo, evidentemente, não é o direito natural em geral, pois este é determinado pela potência da Natureza inteira e é sempre efetivo, e sim o direito natural humano, isto é, daquela parte da Natureza que é incalculavelmente menos potente do que as demais.⁵

Assim, basta uma experiência singular de associar potências ou unir direitos para fazer emergir um acontecimento que constitui o sujeito político – a multidão. Associar potências ou unir direitos nada mais é do que aumentar a força da potência individual de cada um, assegurando adequadamente para todos a conservação do e no ser. Essa união de potências, ou de direitos, ou de esforços é o resultado da conveniência natural entre

5 CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa**, São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 163.

as partes de um mesmo todo que permite essa reunião-união; que, aliás, não está preestabelecido pela Natureza, como afirma Spinoza no seu *Tratado Teológico-Político*. A união de corpos e a união de ânimos propiciados naturalmente pela física e pelos afetos dos indivíduos permitem que a reunião de direitos (numerosos indivíduos como partes que apenas compõem um todo) torne-se união dos direitos – causalidade comum para obtenção de um único efeito. Isso significa que a reunião-união não é uma questão meramente quantitativa, mas sim a criação de uma potência nova: a multidão (*multitudo*) – indivíduo coletivo singular – detentora do *imperium*, que é a potência da multidão unida como se fosse uma única mente. Chauí define: “[...] indivíduo coletivo singular, consoante a definição da individualidade (união dos componentes para uma ação única que os transforma em constituintes de um todo) e da singularidade (existência finita na duração, portanto, um acontecimento)”.⁶

Spinoza pontua:

O direito natural, no que concerne aos homens, dificilmente pode ser concebido senão quando os homens tenham direitos comuns [...] e vivem [sic] sob o consenso comum [...]. Quanto mais numerosos os quais que assim se reúnem num corpo, mais terão em comum o direito [...]. Quando os homens têm direitos comuns e estão todos conduzidos como se fossem uma única mente (*una veluti mente*), é certo que cada um tem menos direitos do que todos reunidos, que o ultrapassam em potência, isto é, cada um não tem sobre a Natureza direito algum senão aquele que lhe for conferido pelo consenso. Por outro lado, tudo quando for ordenado pelo consenso, cada um é obrigado a fazer

⁶ *Ibid.*, 164.

e pode-se obrigá-lo a isto. Costuma-se chamar poder político – *imperium* – esse direito definido pela potência da multidão (*jus multitudinis potentia definitur*) e possui absolutamente o poder quem, por consenso comum, cuida da coisa pública.⁷

A sociedade política em Spinoza não é uma obra divina, mas uma instituição humana, resultado de um consenso, em virtude de sua união de ideias e sentimentos. No estado civil, todos os cidadãos juntos devem ser considerados como um homem no estado natural⁸, visto que o direito da cidade é definido pelo poder da multidão conduzida como por uma única mente, ou seja, a partir da união de corpos e da união de ânimos que compõem a potência coletiva. É possível observar que a constituição do corpo político através da união de corpos e ânimos em Spinoza assemelha-se ao corpo humano. A analogia entre ambos é um lugar comum na teoria política moderna. Segundo Valadares⁹, Spinoza inspira-se em Maquiavel ao comparar o Estado ao corpo humano, fato que fica bastante evidente em uma passagem do *Tratado Político*: Spinoza faz referência ao *Discurso sobre a década de Tito Lívio*, no qual Maquiavel assemelha o Estado, sob o risco de dissolução, a um corpo humano doente que necessita de um remédio ou de um tratamento médico específico para que sua situação não se agrave.¹⁰ É válido ressaltar que para Spinoza o corpo humano é um indivíduo

7 SPINOZA, 2009, cap. II, §15, 16 e 17.

8 SPINOZA, 2009, cap. 7, § 22.

9 VALADARES, Alexandre. **Imagens e analogias do corpo e da mente na política de Spinoza**. Cadernos Espinosanos: Grupo de Estudos Espinosanos sobre o século XVII, p. 96.

10 SPINOZA, *op. cit.*, cap. 10, § 1.

composto de outros corpos que se relacionam entre si e agem em comum, isto é, “esses corpos estão unidos entre si e que juntos compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos”.¹¹ Nesse sentido, podemos compreender a analogia entre o corpo humano e o corpo político, cuja união de corpos e mentes faz com que esta reunião de potências torne-se união de direitos, criando uma potência nova: a multidão, ou o indivíduo coletivo singular, detentora do *imperium*, cujo direito natural é seu direito civil.

De fato, com a *Ética*, o filósofo dispõe dos elementos para formular a ideia do sujeito político como união de corpos e mentes que constituem um indivíduo coletivo, a *multitudo*, cujo direito natural é o direito civil. Espinosa não só pode manter a ideia, desenvolvida no *Teológico-Político*, da utilidade da cooperação e da união de forças, mas sem precisar recorrer à ideia de pacto, como ainda pode oferecer os fundamentos dessa cooperação, graças à teoria das paixões e dos desejos alegres, isto é, dos afetos que fortalecem o *conatus*, de tal maneira que a percepção dos demais homens como semelhantes e da utilidade de cada um deles e de todos para o fortalecimento do *conatus* individual explica que constituam a *multitudo* e instituem o corpo político.¹²

A multidão, portanto, é compreendida como um indivíduo coletivo e extremamente complexo, “atravessada” por conflitos e por contradições internas que a caracterizam, visto que os homens, em sua maioria, estão mais propensos às paixões; o que explica

11 SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Edição bilíngue: latim/português. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 13.

12 CHAUI, 2003. p. 165.

a existência dos conflitos na sociedade civil, pois cada um defende seus próprios interesses. Entretanto se os homens agissem unicamente conduzidos pela razão, o interesse de cada indivíduo não seria incompatível com o interesse do coletivo. Por esse motivo que, em Spinoza, é tão relevante a discussão sobre um Estado bem organizado e alicerçado em princípios práticos que possibilitem a constituição de um regime que favoreça a realização adequada da potência individual de cada um. Em outros termos, é necessário constituir um Estado onde as liberdades dos indivíduos sejam respeitadas e a distribuição da soberania contribua para a expressão dos direitos naturais individuais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. **Multidão: Guerra e democracia na era do Império**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Edição bilíngue: latim/português. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

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

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

VALADARES, Alexandre. **Imagens e analogias do corpo e da mente na política de Spinoza.**

Cadernos Espinosanos: Grupo de Estudos Espinosanos sobre o século XVII. p. 95-132.

VIRNO, Paolo. **Gramática da Multidão:** Para uma análise das formas de vida contemporâneas. Madri: Traficantes de Suenos, 2005.



DA LIBERDADE ENTRE O INFINITO E FINITO: UM SOBREVOO DE LEIBNIZ NA *ÉTICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

EVANDRO PEREIRA DA SILVA*

1.0 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa assume por escopo a exposição da reflexão de Leibniz através das anotações escritas em 1678 sobre a *Ética* de Benedictus de Spinoza. De modo a mostrar como a leitura inicial da obra de Spinoza possibilitou para Leibniz, em análise crítica, desenvolvimentos de sua teoria metafísica; o que nos leva as discussões a respeito à compatibilização entre liberdade¹ e determinismo. Nesse percurso, examinaremos como Leibniz estabelece uma noção de infinito capaz de não entrar em contradição com a concepção de finito na relação² em que todos os acontecimentos sejam predeterminados.

* Bacharel em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC.
Mestrando em Filosofia na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE.

1 Leibniz constitui uma noção de liberdade capaz de não entrar em contradição com a concepção de um mundo em que todos os acontecimentos já estejam predeterminados.

2 E diante desta relação nos perguntamos: Há uma liberdade infinita, finita?

Destacamos o problema da liberdade como um dos assuntos de grande importância dentro da filosofia de Leibniz e Spinoza. Por um lado, Leibniz empreende uma máxima racionalidade de todos os fatos, inferindo que todos estes estão diretamente predeterminados. Mas, por outra via, ele procura mostrar que todos os seres racionais são moralmente responsáveis por seus atos segundo suas vontades.

Por outro lado, Spinoza pensa a liberdade como à causa ativa ou mesmo efetuação de natureza. A liberdade empreende que o ser é livre enquanto efetua a sua natureza. A natureza que é identificada como Deus ou *Natura Naturans*; um Deus da produção de tudo o que existe. Então, Spinoza liga Deus à ideia de causa ativa. E, Deus ao ser uma causa ativa seria livre. Toda via, para Spinoza a liberdade se opõe a constrangimentos, ou seja, é livre todo o ser que não é constrangido ao fazer a sua produção. Em outras palavras, Deus ou natureza no ato produtivo não conteria sobre si nenhum constrangimento e, portanto, seria livre.

Para tanto, veremos como Leibniz é capaz de dissolver a oposição entre a determinação e a contingência dos acontecimentos sustentando-se na concepção de substância, principalmente, ao destacar o seu caráter ativo. E, ademais, analisando que a relação entre autonomia e poder de escolha pode ser mais bem compreendida como um desenvolvimento de teses exploradas em uma leitura inicial da *Ética* de Benedictus de Spinoza. Partindo de uma análise das críticas de Leibniz à Proposição II da Parte I da obra.

2.0 LEIBNIZ E SPINOZA NA QUESTÃO DA LIBERDADE

Nossa pesquisa insere, em cada caso, as convergências e divergências de interpretação que se

apresentam a respeito de Leibniz e Spinoza na questão da liberdade. E justificamos tendo em vista alcançar o aprofundamento filosófico do tema da liberdade, sobretudo, no intuito de viabilizar uma discussão filosófica incurso bastante atual. Feito a avaliação dos momentos de aproximação e os de distanciamento entre Spinoza e Leibniz, será possível investigar estas questões: qual o verdadeiro valor da *Ética* de Spinoza para a investigação leibniziana acerca das ações dos seres racionais? Como cada um dos autores pensou a questão entre o conhecer e o agir na relação infinito e finito?

Leibniz buscou conciliar a ideia de um destino junto à ideia de liberdade das ações dos seres racionais, utilizando do princípio de Razão Suficiente.

Este princípio ganha uma grande importância na sua filosofia, principalmente, a partir do desenvolvimento do conceito das infinitas substâncias simples (mônadas). Em resumo, umas das principais teses da metafísica leibniziana permite analisar como as criaturas racionais passaram a ser consideradas as legítimas responsáveis por suas ações no mundo; de forma a não instituir em uma espécie de caos.

Deus [substância] constitui como a razão suficiente para o sistema de seres particulares, onde nada é independente dessa substância.

Leibniz diferencia Deus das demais criaturas pela perfeição; Deus como ser perfeito não é limitado, mas as criaturas são limitadas por suas próprias naturezas. No entanto, enseja que as perfeições das criaturas advêm de Deus, já suas imperfeições constituem de suas próprias naturezas. Deus é livre por sua perfeição, a livre escolha constitui o melhor possível. Nas criaturas é livre a ação

pela busca do melhor. Há então uma diferença entre uma ação livre constituindo o melhor e uma ação livre na busca do melhor. E, nesse particular, inferimos investigar uma liberdade infinita através de Deus, pela condição do melhor (da perfeição). E, bem como, investigar uma liberdade finita advinda das ações das criaturas.

Em Spinoza, como já mencionamos, a liberdade se explica pela ausência de constrangimentos, ou seja, nesse particular Deus é livre, pois não é constrangido por nada. Na ação divina não implica ou mesmo não há a possibilidade de Deus ser constrangido no seu ato produtivo. Uma vez que “tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, não somente a existir senão também a existir e agir de modo certo, e nada existe de contingente”.³ Nesse sentido, a existência de toda e qualquer coisa é advinda da existência da natureza divina, isto é, da Natureza Naturante.

Spinoza identifica Deus à causa ativa, a liberdade à ausência de constrangimentos. Mas, ao saímos dessa concepção de liberdade em Deus e passamos aos homens, nos perguntamos: o que podemos encontrar? Para Spinoza, os homens são constrangidos por forças externas a ele. Assim, os homens não seriam como Deus. Não teriam a efetividade como Deus tem de agir, sem que houvesse sobre eles forças externas; ou seja, forças que os constrangesses. E nesse particular:

Qualquer coisa singular, ou, por outras palavras, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinada à ação se não é determinada a existir e a agir por outra causa, a qual é também finita e tem existência determinada; e, por

3 *Ética* I, Prop. XXIX - Demonstração.

sua vez, esta causa também não pode existir nem ser determinada à ação se não é determinada a existir e a agir por outra causa, a qual também é finita e tem existência determinada, e assim indefinidamente.⁴

Então quando Spinoza na *Ética* começa a tratar em termos de liberdade e liga essa ideia de liberdade ao homem, cabe inferirmos na real possibilidade de os homens serem livres. Os homens são livres? Uma vez que eles estariam necessariamente se confrontando com forças que vem de fora. Então, para adentrarmos no entendimento desta questão a nossa hipótese de caminho a ser seguido insere o conceito de infinito e finito.

Uma das preocupações de Spinoza - consiste na questão do infinito, tema central do pensamento da filosofia do século XVII. Nas palavras de Spinoza em carta a Lodewijik Meijer (carta sobre o infinito. Rijnsburg, 20 de abril de 1663) escreve:

A questão do infinito sempre pareceu difícilíssima para todos, até mesmo inextrincável, porque não 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 porque não tem 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 inteligido, mas não imaginado, e aquilo que também podemos imaginar. Se tivessem prestado atenção nisso, jamais teriam sido esmagados sob o peso de tantas dificuldades. Com efeito, teriam claramente compreendido qual infinito não se divide em partes

⁴ *Ética* I, Prop. XXVIII.

(ou que não tem partes) e qual, ao contrário, pode ser dividido em partes sem contradição. Também teriam compreendido qual infinito pode ser concebido como maior do que outro sem qualquer contradição, e qual não pode ser concebido assim.⁵

Em relação ao infinito no que concerne à ética em Spinoza temos o absolutamente infinito e o infinito no seu gênero, o que nos leva para o conceito de substância. Uma substância *existente em si e por si*, ou seja, *infinita e eterna*. Conforme a proposição VII – “A natureza da substância pertence o existir”; e, pela proposição VIII – “Toda substância é necessariamente infinita.”⁶

O absolutamente infinito⁷ constitui como uma substância que consta de infinitos atributos, sendo que cada atributo exprime uma essência eterna e mesma infinita. No que refere ao infinito no seu gênero, para este, há a negação de infinitos atributos. Então, temos Deus como a substância única, eterna, absolutamente infinita.

Para Spinoza, Deus é causa livre, necessária e imanente de todas as coisas; sendo livre, age apenas sob a necessidade interna de sua essência. E como necessária, sua potência é idêntica a sua essência. E, sendo imanente, Deus, não se separa de seus efeitos, contudo, neles se exprime e eles o exprimem. Assim, Deus causa a si mesmo e, causando seus atributos. Em resumo, os atributos causam os modos infinitos imediatos, estes causam os

5 SPINOZA, Benedictus de. *Carta XII ou Carta sobre o Infinito*. (CORRESPONDÊNCIA, p. 381). In: *Espinosa*. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: 1973. (Coleção Os Pensadores).

6 *Ética* I, proposição VIII.

7 Ver *Ética* I, Def. VI.

modos infinitos mediatos; por sua vez, os modos infinitos mediatos causam os modos finitos; e, os modos finitos causam-se uns aos outros. E nesse sentido, a potência de Deus é imanente ao mundo. Sendo que a essência do mundo constitui imanente a Deus.

Como podemos observar, Deus constitui como causa imanente a realidade; ou seja, ademais, a Natureza Naturante constitui imanente para a Natureza Naturada. Nessa concepção, o mundo é infinito e eterno, pois exprime a essência e a potência de Deus. E nesse exprimir de essência e de potência temos a necessidade e liberdade não como ideias opostas, mas de complemento.

Visto a liberdade como a manifestação espontânea e mesmo necessária da potência interna da essência da substância e, sobretudo, da potência interna da essência dos modos finitos. Segundo Chauí, “a Liberdade não é, pois, escolha voluntária nem ausência de causa (ou uma ação sem causa), e a necessidade não é mandamento, lei ou decreto externos que forçariam um ser a existir e agir de maneira contrária à sua essência.”⁸ Então, em termos de liberdade, podemos dizer que um ser é livre quando, por necessidade interna de sua essência e de sua potência, nele se identificam sua maneira de existir e de agir? Para tal questão podemos inferir que precisamos mostrar a passagem do infinito ao finito e, sobretudo, ao conceito de substância dado por Spinoza.

E sobre este conceito inserimos o sobrevoos de Leibniz a *Ética* de Spinoza. Leibniz faz uma crítica a Spinoza a partir do conceito de substância e em 1678 escreve sobre a Proposição 2 da Parte I da *Ética*, onde diz:

8 Chauí, 1995, p. 52. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*.

Proposição 2. Duas substâncias com atributos diferentes não têm nada em comum. Se por atributos ele entende predicados que são concebidos por si mesmos, concedo a proposição [...] Mas o caso é diferente se essas duas substâncias têm alguns atributos diferentes e alguns em comum, como quando *c* e *d* são atributos de *A*, e *d* e *f*, atributos de *B*. [...] Talvez ele pudesse demonstrar a proposição contra essa objeção, como se segue. Uma vez que *d* e *c* ambos expressam a mesma essência (sendo atributos da mesma substância *A*, por hipótese), e *d* e *f* também expressam a mesma essência, pela mesma razão (sendo por hipótese atributos da mesma substância *B*), *c* e *f* também devem [expressar a mesma essência]. Portanto, segue-se que *A* e *B* são a mesma substância, o que é contrário à hipótese, sendo, pois, absurdo que duas substâncias distintas possam ter alguma coisa em comum. Retruco que não concedo que possa haver dois atributos que são concebidos por si mesmos e ainda assim possam expressar a mesma substância. Pois quando quer que isso ocorra, esses dois atributos expressando a mesma coisa de diferentes modos podem ser analisados, ou pelo menos um deles. Isso posso facilmente provar.⁹

E aqui Leibniz se volta contra o monismo e, o determinismo absoluto visto em Spinoza. Visto que todas as propriedades de uma substância, sobretudo, sua existência estariam derivadas logicamente de sua essência.

Vejamos, ainda, o comentário que Leibniz faz a Definição 3 da Parte I, diz ele:

Definição 3. Substância é aquilo que é em si e é concebido por si. [...] Então podemos perguntar: [...] a substância é ao mesmo tempo em si e concebida por si? Mas então

9 LEIBNIZ, G. W. – [GP] *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, ed. por C.J. Gerhardt, 7 vols, Berlin, 1875-1890, reedição Georg Olms, Hildesheim, 1978. p.141.

seria necessário para ele provar que o que quer que tenha uma propriedade também tem a outra, embora o contrário pareça antes ser verdadeiro [...]. E esse [*isto é, a tese contrária à de Espinosa*] é o modo como os homens usualmente concebem as substâncias.¹⁰

Para Leibniz, a substância é o que não tem portas nem janelas, sem entradas, sem saídas. E, assim, as substâncias não sofrem influências externas, contudo, suas percepções são expressões das suas relações com todas as demais substâncias. E, no que se refere à concepção filosófica em desenvolvimento para a *Monadologia*, onde Leibniz é do entendimento de uma interligação universal entre as ações de todas as substâncias entre si. Mas, no que refere a atribuição de liberdade para as substâncias individuais, infere-se para elas uma autonomia inserida da propriedade de *ser concebidas por si*; já em Spinoza os modos finitos da substância única podem ser ditos autônomos no alcance em que suas ações não são explicadas por causas externas. Neste aspecto, podemos destacar a questão da vontade, sobretudo, no envolvimento em que a vontade não pode denominar-se uma causa livre. E aqui, é preciso observar em Spinoza, a sua noção de liberdade limitada e não menos singular da descrição dos procedimentos morais do homem. O que podemos dizer que há uma ética predominantemente intelectual na estrutura de sua metafísica. Daí a importância de abordar ou mesmo seguir um método que permita um prazer puramente no discernimento da verdade e do erro, sobretudo, na percepção da subordinação das paixões, da concepção da vitalidade do espírito.

10 Cf. – [GP] *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. p. 139.

Assim, visto que a vontade não pode denominar-se uma causa livre, pois recebe ações já propriamente do exterior. O que configura a importância da *Ética* em permitir uma derivação de coeficientes de verdades substanciais. Com efeito, observa-se sobre o que acabamos de mencionar, tal importância se dá através das proposições, definições e corolários; isto diante dos conceitos e da relação axiomática. Notadamente, ao que nos permite um exercício de desmontagem e de recomposição da *Ethica more geometrico demonstrata* (*Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*). E, especialmente nas advertências que o próprio Spinoza preconiza acerca de seu intelecto. (O que se observa em diversas passagens como: *Por causa de si mesmo, entendo [...]*; *Por substância entendo [...]*; *Por atributo entendo [...]*; entre outras). O que previamente, se atenta para a lógica das demonstrações e da receptividade dos Elementos de Euclides no século XVII. (Dada a sua influência significativa à relação axiomático/dedutivo da matemática, sendo eficaz na construção da lógica e da ciência moderna).

Na *Ética*, principalmente, na parte em que trata do poder do intelecto ou da liberdade humana, ou mesmo podemos dizer da potencialidade que envolve ambos¹¹; temos a acepção de que podemos encontrar uma “liberdade” limitada, pois se deve a produção do intelecto, propriamente, ao uso devido da razão. Mas, é preciso certa atenção na parte IV¹² da *Ética* que trata *Da servidão*

11 Ver parte V da *Ética*.

12 Cf. para o tema a servidão as 17 primeiras proposições da referida parte IV da *Ética* de Spinoza.

humana, ou da força dos afetos. Por isso, atentamos para o escólio da proposição 18:

Expliquei brevemente com isso [i.e., com as 17 primeiras proposições] as causas da impotência e da inconstância do homem, que fazem com que os homens não observem os preceitos da razão. Resta-me agora mostrar o que a razão nos prescreve, e quais são os afetos que convêm com as regras da razão humana e quais são, ao invés disso, os que lhes são contrários.

E neste aspecto, buscando entender quais são os efeitos de ser livre e, não obstante, devemos perceber quais caminhos intelectuais seguir para aumentar a liberdade humana. Uma vez que os afetos tem uma força e os faz difíceis de resistir ou mesmo de expulsar e, por outra via o intelecto tem poder, digamos, potencialidade para nos lançar para a liberdade (em certo sentido, uma liberdade limitada; – ou mesmo imperfeita?).

De retorno a Leibniz, a perfeição ou de preferência o grau de essência, – podemos denominar de o princípio da existência; neste aspecto, tudo no mundo acontece em pleno acordo com leis das verdades eternas. Essas leis não sendo apenas geométricas, mas também metafísicas. Assim, o mundo está em conformidade com razões formais advindas da substância primeira. Esta conformidade envolve, por assim dizer, a tendência dos possíveis para existir e, no entanto, dependerá dos graus de potencialidades. Deve-se então, não obstante que as leis metafísicas de causa, potência e mesmo de ação terá seu lugar na totalidade da natureza. É preciso mencionar ainda que essas leis metafísicas devam prevalecer sobre as leis puramente geométricas da matéria. Nesse ponto,

o Leibniz assume uma concepção metafísica em relação à materialista, decorrente da totalidade da natureza como forma substancial.

Leibniz, quando na sua juventude era então mais materialista, mas reconhece que os princípios da verdadeira unidade não sucedem tão somente da matéria ou da simples extensão como concebia Descartes. A multiplicidade empreende as derivações de sua realidade tão somente de verdadeiras unidades. A matéria ou algo passivo, na compressão de Leibniz, não é mais que uma coleção ou agregado [*Aggregat*] de partes infinitas. A verdadeira natureza das formas substanciais consiste na força¹³ [*Kraft*]. É justamente em textos anteriores e, especificamente, no *Ensaio de Dinâmica* publicado em *Acta Eruditorum* em abril de 1695, traz a concepção leibniziana de força. Concepção essa que percorrerá toda a sua Dinâmica.

Para Leibniz, a concepção de Descartes que trata a substância corpórea como uma simples extensão [*res*

13 Leibniz escreve em *Reflexões sobre o progresso da verdadeira metafísica e particularmente sobre a natureza da substância explicada pela força*, (1694), a seguinte passagem: “Para esclarecer essa noção, aqui direi que a reflexão sobre o conceito de força (à qual atribuí uma ciência especial que pode ser denominada Dinâmica) é de grande auxílio para a compreensão da natureza da substância. Essa força ativa é diferente da faculdade dos escolásticos, que consiste apenas em uma possibilidade aproximada de ação e que nela mesma está morta, por assim dizer, e inativa, a menos que seja excitada por algo exterior a ela. Mas a força ativa envolve uma entelúquia, ou uma atividade; está a meio caminho entre uma faculdade e uma ação, além de conter em si mesma um certo esforço ou conatus. É levada à ação por si mesma sem qualquer necessidade de auxílio, desde que nada impeça.” Fonte: GERHARDT, C.I. (org.) *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*. 7 v. Hildesheim: Olms. 1977. Cf. www.leibnizbrasil.pro.br - trad.: Fernando Barreto Gallas.

extensa], constitui ser totalmente insatisfatória. Deve-se então, que para o entendimento de Leibniz, a natureza mais profunda dos corpos deva constituir de um elemento, a saber, a força. Assim, o mundo concebido pela nova filosofia mecanicista, ou o mundo extenso da matéria sob a ótica do movimento, já é necessário este elemento, – a força. Atentamos, então, para as palavras do filósofo:

No começo, quando me libertei do jugo de Aristóteles, acabei por acreditar no vazio e nos átomos, pois isso é o que mais satisfaz a imaginação. Mas, voltando a esse ponto após muita meditação, apercebi-me de que é impossível encontrar os *princípios da verdadeira unidade* unicamente na matéria ou e algo que é somente passivo, pois neste tudo é apenas uma coleção ou acumulação de partes até o infinito. A multiplicidade pode derivar sua realidade somente de *verdadeiras unidades* que têm outra origem e que são distintas dos pontos matemáticos — os quais não são nada além de extremidades do que é extenso e meras modificações, e dos quais se sabe que deles o contínuo não pode ser composto. Assim, para encontrar essas unidades reais, fui constrangido a recorrer a um *ponto real e animado*, por assim dizer, ou a um átomo de substância que deve envolver algo de formal ou de ativo para fazer um ser completo. Foi preciso, então, chamar e como que reabilitar as *formas substanciais*, tão desacreditadas hoje em dia, mas de uma maneira que as torna-se inteligíveis e que separasse o uso que se deve fazer delas do abuso que se cometeu. Descobri, então, que a natureza das formas substanciais consiste na força que daí se segue algo de análogo ao sentimento e ao apetite, e que era preciso, portanto, concebê-las à imitação da noção que nós temos das almas. Mas, uma vez que a alma não deve ser empregada para explicar detalhes da economia do corpo do animal, eu considerei do mesmo modo que não era preciso empregar essas formas para explicar os

problemas particulares da natureza, ainda que elas sejam necessárias para estabelecer princípios gerais verdadeiros. Aristóteles chama-as de *enteléquias primeiras*; eu chamamos, talvez mais inteligivelmente, de *forças primitivas*, as quais não contêm somente o ato ou o complemento da possibilidade, mas ainda uma *atividade original*.¹⁴

A atividade é metafisicamente necessária ao conceito de substância empreendido por Leibniz, de forma que a substância constitui um ser capaz de ação. No texto de 1694, *Reflexões sobre o progresso da verdadeira metafísica e particularmente sobre a natureza da substância explicada pela força*, o filósofo alemão sustenta “[...] que esse poder de ação existe em todas as substâncias e que, de fato, sempre produz alguma atividade real e que um corpo por si mesmo jamais está perfeitamente em repouso – o que está em desacordo com a ideia daqueles que veem o corpo como extensão, unicamente.”¹⁵ A essa ação, interna na substância, é o que consiste a característica de sua natureza, aos quais os fenômenos seguem no mundo em determinada ordem. Portanto, uma substância consiste em um sujeito contendo predicados, que implicam em vários atributos que se mantêm no tempo passado, presente e futuro.

É do entendimento leibniziano, denominar de substância individual, o que se aplica a muitos predicados poderem ser atribuídos à apenas um sujeito, contudo, este não pode ser atribuído a nenhum outro sujeito. Desta

14 LEIBNIZ, G. W. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. Seleção e tradução: Edgar Marques. Belo Horizonte: UFMG, 2002; p. 17-18.

15 Fonte: GERHARDT, C.I. (org.) *Die Philosophischen Schriften von Leibniz*. 7 v. Hildesheim: Olms. 1977. Cf. www.leibnizbrasil.pro.br - trad.: Fernando Barreto Gallas.

forma, e, a exemplo, o termo *eu* não é possível ser atribuído a qualquer outro termo, uma vez que o termo *eu* contém muitos predicados, mas que por sua vez não institui ser predicado de qualquer outra coisa; assim, o termo *eu* constitui ser distinto de toda soma de estados atribuídos ao *eu* (sujeito) que permanece através do tempo. E, a este *eu* se aplica o termo substância individual. Uma substância se mantém sem possibilidades de modificações exteriores, pois seus vários atributos já advêm das predicções, que por sua vez, já estão contidas na noção do sujeito.

Isto posto, podemos dizer que a natureza de uma substância individual ou de um ser complexo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para compreender e fazer deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui esta noção; ao passo que o acidente é um ser cuja noção não contém tudo quanto se pode atribuir ao sujeito a que se atribui esta noção.¹⁶

Para a citação acima, podemos acrescentar que os acidentes não podem ser manifestações advindas de fora das substâncias, no sentido de produzir alguma mudança interna na substância. No sistema leibniziano tem-se a impossibilidade de qualquer uma substância (inclusive a alma) receber qualquer influência de seu exterior e, também, não havendo uma influência advinda de outra substância, ao estrito rigor metafísico.

Para Leibniz, o que há de verdadeira unidade são átomos de substância privado de partes, o que constitui unidades reais que agem dinamicamente, sendo as fontes das ações. Assim sendo, os primeiros princípios de formação

16 NEWTON, Isaac; Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Newton-Leibniz*. v. XIX. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974; (Coleção Os Pensadores); p. 82.

das coisas, e os últimos elementos postos à análise das séries das coisas substanciais que há no mundo. Nesse sentido, o que há são pontos metafísicos ou de substância que assumem a condição extremamente metafísica de unidade. Essas considerações sobre as unidades reais são dirigidas as mônadas, uma substância simples, sem partes que atua como realidade de tudo que existe, por assim dizer, – átomos substanciais ou metafísicos. Em resumo, átomos espirituais dotados de atividade.

Retomando ao exposto inicialmente (em relação à substância como princípio da verdadeira unidade), sobretudo, no que se refere ao sentido de *verdade*, o Leibniz vem a mencionar que em toda verdade o predicado está contido no sujeito. Cada verdade e cada proposição são remetidas, por assim dizer, ainda a pluralidade, do qual todo o saber finito remete ainda a uma relação com o infinito. E as verdades estão sempre em um acordo necessário, em pleno fluxo perene. Segundo Leibniz, “*pois é seguro que se achará sempre que uma verdade concorda com a outra.*”¹⁷

Em uma carta de 1687 a Simon Foucher (1644-1696), o Leibniz argumenta (deixa explícito) que se torna necessário rejeitar o que seja insatisfatório para constituir uma verdade sólida. Então o filósofo alemão vem a mencionar que é preciso vir a estabelecer essas verdades. O mesmo menciona, ainda, que tinha se lançado nesse caminho, vindo a demonstrar verdades sólidas, citando, então, um ensaio onde escreveu em: *Sobre aquilo que contém e aquilo que está contido (de continente e contento)*. Melhor dito, através de símbolos e proposições, Leibniz

17 Carta ao P. Bouvet, 2. 12. 1697, in G. W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, Paris, L’Herne, 1987, p. 172.

ênfatiza que seria possível obter muitas demonstrações, envolvendo, apenas uma substituição de caracteres e, isto, por sua vez, tendo uma aproximação mais específica com a extensão, a qualidade, a forma e relação. O filósofo acrescenta, ainda, que: “as mais importantes são aquelas sobre a causa, o efeito, a mudança, a ação e o tempo; quanto a isto descobri verdades muito diferentes daquelas em que muitos acreditam.”¹⁸

Para um melhor entendimento do leitor, quanto à substância como princípio da verdadeira unidade, é preciso ressaltar que na substância primeira, a existência não vem a estabelecer uma diferença com a essência. Em outras palavras, para a substância primeira constitui ser essencial existir. Contrário a isso, o universo das criaturas estão em meio à contingência, ou seja, as suas existências não serem decorrentes de suas essências. O que inclui dizer que uma coisa é a liberdade de Deus, outra é a liberdade do homem. Uma é ver toda a série de acontecimentos possíveis, outra coisa é está envolvido na série.

Se encaminharmos para o entendimento da liberdade, não obstante, devemos entender a devida relação para uma ação ética sob o preceito do melhor, para o alcance da perfeição, da máxima harmonia do infinito, porém, o alcance é limitado por graus das percepções distintas. Devemos entender que entre o infinito e o finito, temos a relação que a maior quantidade de essência, – gera a maior quantidade de ação. O livre arbítrio garante o máximo de possibilidades. Possibilidades, mas e o Real?

18 Cf. Carta a Simon Foucher. G. W. Leibniz, 1687. Fonte: G I, 390. Em tradução de Fernando Barreto Gallas, 2008. Acesso: <http://www.leibnizbrasil.pro.br>.

3.0 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Preliminarmente, é preciso nos conduzir a analisar a importância da *Ética* de Spinoza para a investigação leibniziana acerca das ações dos seres racionais e no que insere a questão entre o conhecer e o agir no problema da liberdade. Na medida em que trate da liberdade e sua conexão com a *Ética*; no intuito de distinção e mesmo de aproximação entre os dois pensadores. Deste modo, nos propomos a examinar no âmbito do tema da liberdade o sobrevoos de Leibniz a *Ética* de Spinoza. Para isso, debruçasse particularmente sobre os escritos na *Ética*, e dos escritos de Leibniz a partir da crítica a Spinoza em 1678 sobre o conceito de substância. Na medida em que neles esta temática determina-se de um modo bastante consistente e sistemático. De forma, a descrever e analisar as relações (e as possíveis intercessões teóricas) que podem ser estabelecidas entre a liberdade ontológica e a concepção de infinito e finito no que envolve Spinoza e Leibniz.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELAVAL, Yvon. **Leibniz Initiation à sa Philosophie**. 6. ed. Paris: Vrin, 2005.

_____. **Leibniz Critique de Descartes**. France: Gallimard, 2003.

_____. **Historia de la Filosofía; La filosofía alemana de Leibniz a Hegel**. V. 7. Buenos Aires: Siglo xxi de Argentina Editores, 2002.

BENNETT, Jonathan – **A Study of Spinoza's Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

BURBAGE, Frank; Chouchan, Nathalie. **Leibniz y el infinito**. Traducción: Alejandro Martín Maldonado. Paris, 1993.

CHAUÍ, Marilena – **A nervura do real**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **A nervura do real: imanência e liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Espinosa – uma filosofia da liberdade**. – São Paulo: Moderna, 1995.

_____. **Linguagem e Liberdade: o discurso de Baruch Espinosa, da realidade sem mistérios ao mistério do mundo**. – São Paulo: Brasiliense, 1981.

COUTURAT, Louis. **La Logique de Leibniz**. d'après des documents inédits, Paris, Georg Olms, 1969 (1. ed. Paris, 1901).

DELEUZE, Gilles. **A dobra. Leibniz e o barroco**. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. 5. ed. Campinas, SP: Papiros, 2009.

_____. **Le pli. Leibniz et le baroque**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

ESPINOSA, Baruch. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado Político; Correspondência**. São Paulo: Nova Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

FRAGOSO, Emanuel A. da Rocha. **Spinoza: Cinco ensaios por Renan, Delbos, Chartier, Brunschvig, Boutroux**. Londrina: Eduel, 2004.

FRIEDMANN, George. **Leibniz et Spinoza**. Paris: Gallimard, 1962.

GUEROULT, Martial. **Spinoza I (Dieu)**. Paris: Aubier, 1968.

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

LACERDA, Tessa Moura. *Leituras leibnizianas de Espinosa*. In: **Cadernos Espinosanos**, VI, 2000, pp. 47-74.

_____. *Leibniz: o conhecimento como tarefa ética*. In: FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha; COSTA, Reginaldo da. (Org.). **Ética e Subjetividade**. 1. ed. Fortaleza: EdUECE, 2011, v., p. 237-263.

_____. *Leibniz: a afirmação da liberdade como determinação contingente*. **Cadernos de Filosofia Alemã**, n. 2, p. 5-18, 1997.

LEIBNIZ, G. W. **A Monadologia e outros textos**. (organização e tradução: Fernando Luiz Barreto Galas e Souza). São Paulo: Hedra, 2009.

_____. **Discurso de Metafísica**. Tradução: Gil Pinheiro. São Paulo: Ícone, 2004.

_____. **[GP] Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz**. Editado por C. J. Gerhardt, 7 v., Berlin, 1875-1890, reedição Georg Olms, Hildesheim, 1978.

_____. **Escritos filosóficos**. Edición de Ezequiel de Olaso. Madrid: A. Machado Libros, 2003.

_____. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. Tradução e Introdução por Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2004.

_____. **Novos ensaios sobre o entendimento humano; Correspondência com Clarke.** v. 2. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

LEIBNIZ, G. W. **Refutation Inedite de Spinoza.** Paris: Babel, 1999.

_____. **The Philosophical Workz of Leibnitz.** With Notes by George Martin Duncan. Second Edition. New Haven: The Tuttle, Morehouse & Taylor Company, 1908.

_____. **Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos.** Seleção e tradução de Edgar Marques. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

MACHEREY, PIERRE. **Introduction a l'ethique de Spinoza.** Paris: PUF, 1997.

MOREIRA, Viviane de Castilho (editor responsável). *Leibniz*. **Revista dois pontos:**, Curitiba, São Carlos, v. 2, n. 1. Semestral, outubro, 2005.

NEWTON, Isaac; Leibniz, Gottfried Wilhelm. **Newton – Leibniz.** v. XIX. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

ROSS, G. Macdonald. **Leibniz.** Tradução: Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001.

RUSSELL, Bertrand Arthur William. **A filosofia de Leibniz: uma exposição crítica.** Tradução: João Rodrigues Villalobos. São Paulo: Nacional, 1968.

SCRUTON, Roger. **Espinosa** – São Paulo: Loyola, 1996.

SILVA, Franklin Leopoldo. **Descartes – A Metafísica da Modernidade**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2005.

SPINOZA, Benedictus de. *Carta XII ou Carta sobre o Infinito*. In: **Espinosa**. Tradução e notas de M. Chauí. São Paulo: 1973. (Coleção Os Pensadores). p. 381-385.

_____. **Ethica – Ética: Edição bilíngue latim-português**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. **Éthique**. Ed. Bilíngue. Trad. B. Pautrat. Paris: Éditions du Seuil, 1988.



À REALIDADE PARA ALÉM DOS MISTÉRIOS: APROXIMAÇÕES ENTRE SPINOZA E O EPICURISMO

ÍCARO GOMES SILVA*

INTRODUÇÃO

Propor um diálogo entre as filosofias de Epicuro e Spinoza pode parecer, à primeira vista, um projeto anacrônico: são, aproximadamente, dois milênios que separam o início da tradição epicurista e o filósofo holandês. Por outro lado, podemos afirmar que a primeira ponte para este diálogo foi lançada pelo próprio Spinoza na carta 56 endereçada à Hugo Boxel, onde elogia os filósofos Epicuro, Demócrito, Lucrecio e a tradição atomista, colocando-a em oposição a Platão e Aristóteles.

A autoridade de Platão, Aristóteles e Sócrates não tem grande peso comigo. Teria ficado surpreso se você tivesse alegado Epicuro, Demócrito, Lucrecio ou um dos Atomistas ou partidários dos átomos. Não me surpreende que aqueles que têm acreditado em qualidades ocultas, espécies intencionais, formas substanciais e mil outras bagatelas tenham concebido espectros e fantasmas, dando créditos aos contos da carochinha com vista a depreciar a autoridade de Demócrito, cuja alta reputação invejam tanto que queimaram todos os gloriosos livros publicados por ele

* Acadêmico de Filosofia da UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC).

em meio a tanta aclamação. Se estivéssemos dispostos a lhes dar fé, porque razões haveríamos de negar os milagres da Virgem Santa e de todos os santos? (SPINOZA, 2002, p. 905-906, tradução nossa).

Spinoza e os atomistas configuram, sem dúvida, entre os filósofos mais odiados na vida e na morte. Semelhante à rejeição e perseguição aos livros de Demócrito, narrada neste excerto da carta 56, Benedictus de Spinoza (1632-1677) foi excomungado da comunidade judaica em 1656, com apenas 24 anos (CHAUÍ, 1995, p. 7). Em 1674, Blyendergh caracterizou o *Tratado teológico-político*, publicado de forma anônima, como um “livro cheio de descobertas curiosas, mas abomináveis, cuja ciência e pesquisas não podem ter sido extraídas senão do inferno” (*apud* COLERUS, 2014, p. 342). Epicuro, de maneira similar, também foi caricaturado como um filósofo diabólico e infernal, sobretudo com o posterior advento do cristianismo. Basta lembrar que, n’*A Divina Comédia*, Dante Alighieri colocou os epicuristas no Cemitério de Fogo do sexto círculo do Inferno, lugar destinado aos heréticos, pois sua doutrina nega a sobrevivência da alma após a morte: “As covas que aqui vês são para acolherem/ todos, com Epicuro, os seus sequazes/ que morta, com seu corpo, a alma inferem” (ALIGHIERI, *Inferno*, X, 13-15). Além disto, Epicuro foi visto como um hedonista grosseiro pela Estoá, escola estoica rival, uma má interpretação que prevaleceu e foi perpetuada pelos padres cristãos.

Há algo de comum entre o pensamento de Spinoza e dos atomistas para que ninguém permaneça indiferente aos seus escritos? Seriam filósofos que atacam a ordem vigente, ameaçando as bases ontológicas e as coordenadas

que situam e engendram o nosso cotidiano, mantendo os nossos valores e hierarquias? Não podemos negar que tanto o epicurismo quanto o spinozismo convergem em pontos basilares: ambos se constituem sob a égide de uma teoria e uma prática, cuja instância máxima de virtude é mediada pela figura do sábio. No entorno desta pragmática, ambos se opõem aos mesmos adversários, recomendando um estudo racional da natureza como arma eficaz. São questionados os misteriosos desígnios de Deus, as doutrinas deterministas e criacionistas, os medos e as superstições que afligem o espírito. Não bastasse isto, ambos possuem a liberdade e a alegria como objetivo fundamental de todo pragmatismo. Destarte, apresentarei, ao longo do texto, alguns pontos de contato entre as concepções de sábio em ambos os filósofos, abrangendo um pouco do conhecimento específico que esta figura [de qualidades virtuosas] deve possuir: o *sophos* em Epicuro, que já não corresponde ao amante da sabedoria (*philosophoi*), e o *sapiens* em Spinoza, que se opõe ao ignorante (*ignarus*).

Deleuze foi um dos filósofos contemporâneos que estabeleceu breves relações entre a tradição epicurista e Spinoza. Em *Lucrécio e o Simulacro*, apêndice do *Lógica do sentido*, o filósofo francês afirma:

[...] para Lucrécio, como para Spinoza mais tarde, o homem religioso tem dois aspectos: avidez e angústia, cupidez e culpabilidade, complexo estranho, gerador de crimes. A inquietação da alma é pois feita do medo de morrer quando não estamos ainda mortos, mas também do medo de não estarmos mortos quando já o estivermos. (DELEUZE, 2001, p. 280).

Em *Espinoza. Filosofia prática*, Deleuze reaproxima Spinoza do epicurismo tendo em vista o vínculo profundo e implícito, que ambos desvelam, na relação entre escravos e tiranos. É recorrente, nos escritos de Spinoza, uma denúncia constante da trindade moralista: “o escravo, o tirano e o padre [...]” (DELEUZE, 2002, p. 31). O escravo é denunciado como o homem das paixões tristes, que se encontra em estado de servidão. O tirano, por outro lado, é o homem que explora através das paixões tristes, que precisa destas paixões para garantir que a propagação contínua de seu poder atravesse o maior número de corpos possíveis. E o padre, aquele que engana os homens oferecendo a religião como único meio para salvação quando, na verdade, serve para mantê-los em estado de servidão e medo.

Mas quais são as causas que fazem os humanos investirem na servidão, nas ficções, no conhecimento imaginário, e não na liberdade? Spinoza nos conta no *Tratado teológico-político* (TTP) sobre a tendência humana de permanecer na servidão devido aos incertos benefícios da fortuna que nos fazem oscilar entre a esperança e o medo – dois afetos tristes, que não provém da razão e que fazem o homem passar de uma perfeição maior para uma perfeição menor. Além disto, são afetos indissociáveis por suas semelhanças, segundo a *Ética*: “não há esperança sem medo, nem medo sem esperança” (E3, explicação da dem. 13). A esperança é uma alegria instável e o medo é uma tristeza instável, ambos surgidos da imagem de algo passado ou futuro, ainda incerto. “A que ponto o medo ensandece os homens! O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição” (ESPINOSA,

TTP, prefácio). O medo e a esperança são usados como artifícios para o governo das massas ignorantes: desta forma, Spinoza denuncia toda a casta dos homens que se dizem intérpretes da palavra de Deus (os padres, teólogos, profetas...) como aqueles que precisam da tristeza e da superstição para a propagação de seu controle.

De maneira semelhante, ainda que distinta, Epicuro também se opôs à superstição. Seu interesse pelo assunto veio desde a infância, quando costumava acompanhar sua mãe, Caristrate, enquanto ela exercia a profissão de rezadeira: caminhava de porta em porta oferecendo preces e “recitando fórmulas expiatórias” (LAËRTIOS, X, 4) com o objetivo de espantar os maus agouros dos humildes moradores e atrair os benefícios da deusa da fortuna, *Tykhe*.

A conjuntura histórica que abrangeu sua vida foi severamente marcada pela desilusão da vida coletiva na *pólis*. A experiência de quase um século de conflitos militares, desde a Guerra do Peloponeso (431-404 a. C.) até a morte de Alexandre Magno em 323 a. C., reconfigurou toda a organização político-social grega. Os cidadãos perderam, gradativamente, o poder de deliberação para o controle arbitrário de reinos burocráticos. Foi urgente a necessidade de uma filosofia que compreendesse o homem de acordo com o seu modo natural de ser, em concórdia com a sua realidade, e cuja única imposição fosse o exercício livre da razão. Nestas circunstâncias, Epicuro de Samos (341-270 a.C) precisou transgredir tanto no conteúdo quanto na metodologia de seu pensamento. Evitando seguir à risca o já consolidado legado socrático-platônico, o qual menciona sempre em um tom irônico, constituiu as raízes de seu pensamento

em um movimento de retorno aos pré-socráticos: fez das teses de Demócrito a base de sua filosofia da natureza e de sua ética. Evitou também a própria *pólis*, fazendo de seu Jardim o lugar ideal para o cultivo da amizade, liberdade e tranquilidade. Em “um mundo dilacerado pela guerra [...] e enlouquecido pela superstição” (FARRINGTON, 1986, p. 13), Epicuro procurou libertar o homem dos medos infundados que o impedem de vivenciar a felicidade. Foram três os principais temores que Epicuro se opôs para abrir caminho à uma vida feliz: o medo das forças da natureza, o medo dos deuses e o medo da morte (EPICURO in LAËRTIOS, X, *Máximas Capitais*, XI).

1.0 AS CONCEPÇÕES DO DIVINO: CONTRA A TRANSCENDÊNCIA E O DETERMINISMO

As concepções do divino foram expostas por Epicuro e Spinoza na *Epístola a Meneceu* e na *Ética*, respectivamente. Apesar de serem divergentes, ambas cumprem o objetivo comum de conceber a divindade para além da esfera do determinismo. Na *Epístola a Meneceu*, Epicuro (in LAËRTIOS, X, 123 e 124) confirma a existência dos deuses, mas defende que a imagem que fazemos deles são provenientes de falsos juízos e opiniões, que nem ao menos compactuam com a própria noção de divindade. Devemos concebê-los como entes imortais, bem-afortunados, e não como seres antropomórficos que procuram prejudicar os homens. Aproximados por suas virtudes, os deuses convivem apenas com seus semelhantes, considerando estranho o que lhes é de outra natureza: apenas os assuntos divinos os interessam e os assuntos dos homens sequer os atingem.

Em certo grau, a concepção de divindade no epicurismo é prescritiva. Aceitá-la é uma etapa e uma condição necessária para trilhar o caminho do *sophos*. Afinal, caso a rejeitemos, permaneceremos acreditando nos deuses moralistas, temendo suas punições, esperando e clamando para que a sorte (*Tykhe*) aja em nosso favor. O sábio, na concepção epicurista, procura viver tranquilo como “um deus entre os homens” (EPICURO in LAËRTIOS, X, 135): um mortal vivendo entre as virtudes eternas. Desta maneira, a existência da divindade deixa de ser um problema gerador de superstições que fundamentam uma moral transcendente, passando a ser uma engrenagem para a busca de novas soluções.

A *Ética* de B. de Spinoza, por sua vez, está dividida em cinco partes e é configurada ao modo da geometria euclidiana. Roger Scruton destaca que Spinoza teve como estágio inicial o que para muitos pensadores foi o estágio final: os axiomas de uma teoria abstrata. “Ele então *desce* por degraus à realidade humana e aos problemas que sua teoria propõe resolver” (SCRUTON, 2000, p. 9). Desta maneira, a *Ética* contempla um percurso que vai de Deus aos seres humanos; neste trajeto, Spinoza explica a maneira pela qual somos afetados e finaliza com um tratado sobre a servidão e outro sobre a liberdade. Neste sentido, a concepção de Deus em Spinoza também é prescritiva para o sábio: é justamente a concepção de Deus (ou substância) que fundamenta todo percurso da *Ética*, de tal forma que se recusarmos esta primeira definição, recusaremos todos os Tratados seguintes, assim como as virtudes de liberdade e beatitude do *sapiens*.

Spinoza inicia tomando por substância “aquilo que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido” (E1, def. 3), ou seja, aquilo que não pode ser produzido por outra coisa, nem por outra substância. Neste primeiro momento, o filósofo holandês usa como alicerce de sua teoria ontológica algo cuja causa só pode ser justificada por si mesmo. Em seguida, define Deus como um ente absolutamente infinito, e com uma infinidade de atributos (E1, def. 6); em outras palavras, podemos defini-lo através de uma quantidade infinita de descrições. Através destes conceitos, Spinoza demonstra que Deus é a única substância que pode ser concebida: é o único ente eterno, necessariamente infinito e indivisível, assim como também é a única causa de si (*causa sui*).

Em seguida, o filósofo holandês toma uma concepção imanente do divino, se opondo à transcendência do Deus cristão: ele associa, diretamente, Deus com a Natureza. *Deus sive Natura* (*Deus, isto é, a Natureza*). Ao apêndice do 1º Tratado da *Ética*, Spinoza critica os que concebem Deus e a Natureza agindo de acordo com um fim preestabelecido, ou que Deus criou tudo em função do homem. Ele defende que a doutrina determinista e finalista inverte totalmente a Natureza, pois toma como efeito o que é causa, e vice-versa, além de transformar em imperfeito aquilo que é, por excelência, supremo e perfeitíssimo.

Spinoza conclui que o argumento da vontade de Deus é um refúgio para os ignorantes e a possibilidade da imperfeição divina é, por si, um absurdo. Além disto, é impossível que Deus tenha qualquer característica antropomórfica: é a causa necessária e livre de si e de todas as coisas. E afinal, se tudo que existe decorre

necessariamente de Deus, não poderiam existir imperfeições:

[...] cada homem engendrou, com base em sua própria inclinação, diferentes maneiras de prestar culto a Deus, para que Deus o considere mais que aos outros e governe toda a natureza em proveito do seu cego desejo e de sua insaciável cobiça. Esse preconceito transformou-se, assim, em superstição e criou profundas raízes em suas mentes, fazendo com que cada um dedicasse o máximo esforço para compreender e explicar as causas finais de todas as coisas. Mas, ao tentar demonstrar que a natureza nada faz em vão (isto é, não faz nada que não seja para o proveito humano), eles parecem ter demonstrado apenas que, tal como os homens, a natureza e os deuses também deliram. (E1, apêndice).

2.0 O OLHAR PARA O CORPO: PENSAMENTO E VIDA SOB A ÓTICA DA IMANÊNCIA

Sem recorrer ao ateísmo, Epicuro e Spinoza propuseram concepções do divino que divergiram radicalmente das formas tradicionais. Em uma contínua inversão de valores, evitaram o determinismo e a moral transcendente. A razão disto é que ambos os filósofos se interessam pelo plano de imanência. Neste tópico, destaco a importância do corpo para o epicurismo e o spinozismo. Muito antes de Nietzsche (2009, p. 12) denunciar a má compreensão do corpo e a sobrevalorização do espírito perpetuada pela tradição filosófica, Epicuro e Spinoza propuseram o corpo como um disparador privilegiado ao exercício do pensamento.

As reverberações de uma perspectiva imanentista da vida e de suas relações podem ser observadas na

impossibilidade de conceber o Bem e o Mal como valores universais e transcendentais dentro do epicurismo e do spinozismo. No platonismo, por exemplo, a Ideia do Bem em si cumpre uma função central: é considerada a última instância da realidade superior, perfeita e transcendente que ordena o mundo sensível. No VII Livro da *República* (534 b, c), a Ideia do Bem serviu como parâmetro para o governo de uma cidade ideal. Outro exemplo é a filosofia agostiniana. Nas *Confissões*, Santo Agostinho (2009, p. 145) questiona a existência ontológica do Mal após identificar o Bem à Deus: *nestas circunstâncias, como poderia existir o Mal se tudo provém do Bem?* Em sua reflexão, Agostinho conclui que o Mal não existe, sendo apenas a privação ou desvio do Bem supremo de Deus. Estes valores transcendentais, no entanto, não podem ser aplicados à Epicuro ou Spinoza e, ao longo deste tópico, demonstrarei como os seus sistemas resistem à estes conceitos.

Laértios (X, 29 e 30) afirma que o epicurismo está dividido em três partes¹: a Canônica, que corresponde à uma introdução ao sistema; a Física, que abrange toda a teoria da natureza; e a *Ética*, que trata dos fatos que envolvem escolha e rejeição.

A importância do corpo para a filosofia de Epicuro permeia sua aliança com a tradição dos atomistas Leucipo e Demócrito (Cf. CARTLEDGE, 2001, p. 29 e 30), que constituem a base de sua Física. A concepção ontológica dos atomistas do século V a. C. envolve dois componentes: corpos sólidos e vácuo. Concebendo a totalidade como

1 Não podemos concebê-las como sistemas independentes: a Física contagia, cruza e se mistura à *Ética*, e ambas interdependem, necessariamente, da Canônica.

infinita, uma parte dela é cheia e a outra é vazia. Além disto, os corpos sólidos dividem-se em simples ou compostos, sendo que o corpo simples também é chamado de “átomo”, o elemento fundamental da *phýsis* e a menor fração corpórea da realidade. Estas partículas são concebidas como indivisíveis, imutáveis e em movimento contínuo por toda a eternidade. Neste sentido, é impossível fixarmos um ponto de início ou um ponto final: *os átomos sempre existiram, sempre existirão e permanecerão em movimento pelo espaço vazio*. Por outro lado, o fim só pode ser pensado quando um corpo composto perde a sua configuração e volta a ser um aglomerado átomos novamente. Desta forma, o epicurismo também rompe com a doutrina criacionista² e com a concepção de um além-mundo após a morte.

Então, o mais terrível dos males, a morte, não significa nada para nós, justamente porque quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos. A morte, portanto, não é nada, nem para os vivos, nem para os mortos, já que para aqueles ela não existe, ao passo que estes não estão mais aqui. E, no entanto, a maioria foge da morte como se fosse o maior dos males, ora a deseja como descanso dos males da vida. (EPICURO in LAËRTIOS, X, 124).

Na *Epístola a Heródoto* ou *Sobre o conhecimento da natureza*, Epicuro (in LAËRTIOS, X, 40) retoma a divisão entre corpos simples e corpos compostos.

2 É importante destacar que Spinoza, tal como Epicuro, também não admite a doutrina criacionista. O Deus spinozista não escolhe, partindo de preferências, criar uma ou outra disposição; Ele é a potencia de existência e manutenção do universo e age apenas necessariamente.

Os corpos simples (ou “átomos”) se caracterizam por serem imperceptíveis aos sentidos humanos e os corpos compostos por sua capacidade de obter sensações (*aísthesis*), resultado da interseção entre os corpos. Além disto, somente um aglomerado de corpos simples pode gerar um corpo composto, cujas configurações possíveis são inumeráveis.

Em sua teoria do conhecimento, Epicuro privilegiou os sentidos ao ponto de defender uma infalibilidade da sensação. É na visão, na audição, no olfato, no tato e no gosto que a razão deve se basear para inferir o desconhecido. A sensação (*aísthesis*) é, portanto, um critério universal para a obtenção do conhecimento. Farrington (1986, p. 114) afirma que a finalidade dos cânones é lidar com os três critérios de verdade: as sensações, as antecipações e os sentimentos. As sensações são obtidas através da relação entre os sentidos (*aístetos*) e o mundo tangível, algo necessário e suficiente ao conhecimento. No entanto, a infalibilidade da sensação não significa uma infalibilidade do juízo. Como demonstrado neste parágrafo da *Epístola a Heródoto*, os juízos que fazemos das sensações podem ser falsos ou verdadeiros, e o erro provém de uma opinião prévia que pode impulsionar um julgamento errôneo da sensação adquirida:

A falsidade e o erro dependem sempre da pressuposição de uma simples opinião quando um fato espera a confirmação crítica, ou pelo menos espera não ser contrariado, com efeito, frequentemente o fato não é confirmado cientificamente ou é até contrariado em seguida (de acordo com um certo movimento interior correlacionado com a força intuitiva da apresentação, porém, distinta desta, causador de engano). (Epicuro apud Laértios, X, 50).

Epicuro também defende que a finalidade da *physiología* é determinar as causas precisas dos fenômenos, conhecimento indispensável para a felicidade e tranquilidade da alma. Seu método investigativo envolve o levantamento de hipóteses sobre os fenômenos da natureza, algo que foi plenamente desenvolvido na *Epístola a Pítocles*. Evitando explicar os fenômenos recorrendo à causas externas ou narrativas míticas, Epicuro estimula a busca das causas reais, que devem ser procuradas no próprio fenômeno investigado:

Devemos ainda sustentar que a função da ciência da natureza é a determinação precisa da causa dos elementos principais e que nesse conhecimento consiste a felicidade, e também no conhecimento da natureza real dos corpos que vemos nos céus, e na aquisição de conhecimentos afins que contribuem para o conhecimento completo a esse respeito, indispensável também a felicidade. (EPICURO in LAËRTIOS, X, 78).

Na *Epístola a Heródoto* Epicuro (in LAËRTIOS, X, 51 e 52) usa a teoria atomista para explicar como percebemos o mundo. A sensação é garantida pelo contato dos átomos com os órgãos sensoriais de um indivíduo cognoscente. Estas relações imprimem, de alguma forma, microscópicas, simulacros ou imagens (*eídola*) no indivíduo:

Há impressões semelhantes à figura dos corpos sólidos, que por sua sutileza superam consideravelmente as coisas que aparecem aos nossos sentidos. Não é impossível que no ar circunstante se formem combinações deste gênero ou que se achem materiais adequados à produção de superfícies côncavas ou planas ou emanações que conservem a mesma disposição e a

mesma sequência dos átomos dos corpos sólidos, dos quais provém; damos a essas impressões o nome de imagens. (EPICURO in LAËRTIOS, X, 46).

Laértios (X, 31) ainda destaca que Epicuro concebia a sensação como destituída de razão e memória e, por isto, incapaz de ser contestada. A antecipação (*prolépsis*), por sua vez, é um pré-conceito, uma opinião ou uma vaga rememoração de uma experiência anterior. Quando falamos de algo em sua ausência, realizamos uma antecipação. Por fim, as sensações resultam nos sentimentos ou afecções, que podem se distinguir entre prazer e dor.

As afecções (ou sentimentos) de prazer e dor estão presentes em todas as criaturas por uma disposição natural: o prazer é conforme a natureza humana e a dor é contrária. Nesta concepção, o *sophos* procura evitar o mal da dor, e busca o sumo bem através do prazer³; no entanto, o prazer deve ser buscado sensatamente. Epicuro (in LAËRTIOS, X, *Máximas Capitais*, VIII) afirma que, em si, nenhum prazer é um mal, mas pode trazer dor e sofrimento. Neste sentido, *nem todo prazer deve ser*

3 É importante destacar que o epicurismo admite a divisão entre prazer estático e prazer em movimento (LAËRTIOS, X, 136). Destes, Epicuro privilegia o prazer estático como fundamental para uma vida tranquila e ausente de sofrimentos, pois coaduna com seu ideal de *ataraxía* (falta de perturbações na alma) e *autarkéia* (controle de si). Além disto, Epicuro (in LAËRTIOS, X, *Máximas Capitais*, XXIX) estabelece uma distinção entre os desejos que “são naturais e necessários, outros que são naturais, mas não necessários, outros [...] que não são nem naturais nem necessários, mas produtos de uma vã opinião”. Considerando os desejos naturais e necessários como os que livram do sofrimento e os desejos inúteis como os que fazem variar o prazer, sem remover o sofrimento, o epicurismo defende um conhecimento seguro dos desejos para o ideal de felicidade.

buscado e nem toda dor deve ser evitada. É necessário, ao sophos, desenvolver uma espécie de sensibilidade para as circunstâncias, avaliando os benefícios e prejuízos para determinar o que deve escolher ou rejeitar.

Convém, portanto, aquilatar todas estas coisas, consoante a medida e critério dos benefícios e dos prejuízos: pois, conforme os momentos e as circunstâncias, o bem pode nos causar um mal e, ao revés, o mal pode produzir um bem. (EPICURO in LAËRTIOS, X, 46).

Desta forma, fica evidente a ruptura de Epicuro com as noções transcendentais de Bem e Mal. *Ao postular o corpo em sua condição natural, efêmera, e trabalhar com as noções de prazer e dor, benefício e prejuízo, segundo as circunstâncias e a prudência, ele relativiza os conceitos de bem (que deve ser buscado) e mal (que deve ser evitado).* E uma vez que o bem e o mal possuem sua origem, unicamente, nas sensações, acabam os temores de punição neste mundo e após a morte, assim como os desejos frívolos pela imortalidade. Além disto, fica impossível fundamentar uma moral que tenha como objetivo recompensas no além-túmulo.

Acostuma-te à idéia de que a morte para nós não é nada, visto que todo bem e todo o mal residem nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações. A consciência clara de que a morte não significa nada para nós proporciona a fruição da efêmera vida, sem acrescentar-lhe tempo infinito e eliminando o desejo de imortalidade. (EPICURO in LAËRTIOS, X, 46).

Spinoza (E1, prop. 29), por sua vez, eliminou qualquer visão transcendente de Deus ao afirmá-lo como natureza naturante (*naturam naturantem*). Após

apresentar a tese da substância única, ele conceitua outro elemento de sua ontologia: os “modos”, que não podem existir e nem serem concebidos na ausência da substância divina. “Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras” (E1, prop. 16). Os modos se caracterizam por sua qualidade de finitude e dependência ontológica com relação à substância; e se o Deus de Spinoza é natureza naturante, os modos, finitos, que seguem a necessidade da natureza de Deus, são natureza naturada (*naturam naturatam*). A ontologia de Spinoza está lançada: além da substância e dos modos, não existe mais nada (E1, dem. da prop. 15).

No 2º Tratado da *Ética*, Spinoza propõe uma análise das coisas que “possam nos conduzir [...] ao conhecimento da mente humana e de sua beatitude suprema” (E2, prefácio). Neste ponto, o que nos interessa é a *relação entre a mente e o corpo*. Logo na primeira definição, Spinoza afirma o corpo como um modo que exprime, de uma maneira definida, a essência de Deus como coisa extensa (*res extensa*). Um corpo é visto como uma coisa singular. Assim, enquanto as coisas são consideradas modos da extensão, a ordem da natureza deve ser explicada, exclusivamente, pelo atributo da extensão. Por outro lado, ele define a ideia como um conceito formado pela mente, pois esta é uma coisa pensante (*res cogitans*). Extensão e pensamento correspondem à dois atributos da mesma substância e, neste sentido, o corpo e a mente não possuem qualquer relação hierárquica, mas cooperativa: tudo o que acontece no corpo deve ser percebido pela mente (E2, prop. 12).

Para Spinoza há um encadeamento infinito de corpos, que “se distinguem entre si pelo movimento,

pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância” (E2, prop. 13, lema 1). Neste encadeamento, todos os corpos estão em estado de movimento ou repouso, condição que é determinada pela relação estabelecida com os outros corpos.

Disso se segue que um corpo em movimento continuará em movimento até que seja determinado ao repouso por um outro corpo; e que, igualmente, um corpo em repouso continuará em repouso até que seja determinado ao movimento por um outro. (E2, prop. 13, corolário).

Assim como Epicuro e os filósofos atomistas, Spinoza distingue *corpos simples* e *compostos*. Os corpos simples são “aqueles que se distinguem entre si apenas pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão” (E2, prop. 13, axioma 2), e os corpos compostos são definidos da seguinte maneira:

Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos. (E2, prop. 13, definição do axioma 2).

Desta forma, uma definição de indivíduo é pressuposta através da definição de corpo composto. A demarcação do indivíduo é necessária para elucidar a questão das *coisas singulares*, entendidas como “as coisas que são finitas e que tem uma existência determinada” (E2, definição 7) e pressupostas na própria definição de

corpo. O *corpo humano*, por sua vez, é concebido como composto “de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente compostos” (E2, prop. 13, postulado 1). Em seguida, Spinoza afirma o corpo humano dentro do encadeamento infinito de corpos, sendo afetado pelos corpos exteriores de muitas maneiras e modificando-se através destes encontros. Tendo postulado que tudo o que acontece no corpo deve ser percebido pela mente, a Prop. 15 afirma *a ideia do corpo como aquela que constitui o ser formal da mente humana*. Ou seja, o corpo humano está sofrendo modificações a todo momento na relação estabelecida com os outros corpos e a mente está produzindo, incessantemente, ideias sobre isto. A mente, portanto, produz ideias das modificações do corpo, ou imagens das coisas (afecções), e não pode conhecê-lo isoladamente, mas somente em relação com outros corpos.

Neste sentido, não é preciso muito esforço para conhecer. Conhecemos através dos sentidos e as afecções que estes recebem. Desta forma, a mente produz imagens corpóreas, resultado do encontro entre os corpos. Aqui estamos no primeiro gênero de conhecimento, denominado de *conhecimento imaginário*. No entanto, Spinoza (E2, prop. 29) ainda aponta que a ideia de uma afecção do corpo humano não envolve um conhecimento adequado deste corpo, pois não envolve um conhecimento adequado de sua natureza. Referente ao assunto, Deleuze postula algumas considerações sobre esta que é uma das principais teses da *Ética*: a consciência é o lugar dos efeitos e, por isto, é produtora de uma tripla ilusão.

Como a consciência acalma a sua angústia? Como pode Adão imaginar-se feliz e perfeito? Por meio de uma tripla

ilusão. Considerando que a consciência recolhe apenas os efeitos, ela vai suprir a sua ignorância invertendo a ordem das coisas, tomando os efeitos pelas causas (ilusão das causas finais): o efeito de um corpo sobre o nosso, ela vai convertê-la em causa final da ação do corpo exterior; e fará da idéia desse efeito a causa final de suas próprias ações. Desde esse momento, tornar-se-á a si própria por causa primeira e invocará o seu poder sobre o corpo (ilusão dos decretos livres). Nos casos em que a consciência não pode imaginar-se causa primeira, nem organizadora dos fins, invoca um Deus dotado de entendimento e de vontade, operando por causas finais ou decretos livres, para preparar para o homem um mundo na medida de sua glória e dos seus castigos (ilusão teológica). Não basta dizer que a consciência gera ilusões: ela é inseparável da tripla ilusão que a constitui, ilusão da finalidade, ilusão da liberdade, ilusão teológica. A consciência é apenas um sonho de olhos abertos. (DELEUZE, 2002, p. 26).

As doutrinas deterministas, finalistas, a ilusão da liberdade humana e a esfera moralista do medo, da culpa e da punição são engendradas, em grande parte, devido a insuficiência da mente humana em determinar as causas reais. Spinoza (E2, prop. 36) está nos atentando que a consciência é o lugar do resíduo das impressões e que o primeiro gênero de conhecimento é produtor de ideias inadequadas e confusas, que são os efeitos dos outros corpos sobre o meu. É próprio da imaginação conceber como causa dos fenômenos o castigo divino e as ideias de Bem e Mal enquanto realidades em si.

Quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos de pensar ou noções que formamos por compararmos as coisas entre si. (E4, prefácio).

Neste estágio, estamos na ignorância, pois o conhecimento imaginário é produzido de forma passiva. O conhecimento dos universais, portanto, faz parte do primeiro gênero de conhecimento, de uma experiência vaga que nos mantém em estado de servidão. “Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos” (E5, prefácio). Em contrapartida, ter um conhecimento adequado é encontrar as causas reais dos efeitos, algo que também envolve a possibilidade de governar as próprias paixões. Ligar a imagem e o afeto à sua causa real, evitando a causa imaginária: este é o embate que Spinoza nos convida a exercer sobre nós mesmos, pois quando permanecemos no primeiro gênero de conhecimento passamos a julgar a Natureza.

Quando a modificação (ou a afecção) ocorre ao corpo, é produzido um afeto. O 3º Tratado da *Ética* apresenta uma extensa definição dos afetos, cujos principais são *tristeza, alegria e desejo*. Estes afetos também envolvem a variação da potência existir, o *conatus*, pois, segundo Spinoza (E3, prop. 6) cada coisa esforça-se para perseverar em seu ser. Através dos encontros e das modificações do nosso corpo, portanto, ocorrem variações na potência de agir do nosso corpo e na potência de pensar de nossa mente, que são estimuladas ou refreadas. Não há, no entanto, um critério universal para a variação, visto que todo corpo é uma singularidade e “homens diferentes podem ser afetados diferentemente por um só e mesmo objeto” (E3, prop. 51).

É justamente a partir dos encontros e das modificações dos corpos que serão produzidos os valores de *bem* e *mal* no spinozismo (E4, prop. 8): não mais

valores totalizantes ou transcendententes (Bem e Mal, com iniciais maiúsculas), pois estes não existem enquanto separados da vida. *Desta forma, o conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou tristeza, aquilo que estimula ou refreia a conservação do nosso ser, aquilo que aumenta ou diminuiu a nossa potência de agir, à medida que estamos conscientes destas mudanças.* “Por isso, cada um julga ou avalia, de acordo com seu afeto, o que é bom ou mau, o que é melhor ou pior e, finalmente, o que é ótimo ou péssimo” (E3, prop. 39, escólio).

[...] O bom existe quando um corpo compõe diretamente a sua relação com o nosso, e, com toda ou com uma parte de sua potência, aumenta a nossa. Por exemplo, um alimento. O mau para nós existe quando um corpo decompõe a relação do nosso, ainda que se componha com as nossas partes, mas sob outras relações que aquelas que correspondem à nossa essência: por exemplo, como um veneno que decompõe o sangue. Bom e mau têm pois um primeiro sentido, objetivo, mas relativo e parcial: o que convém à nossa natureza e o que não convém. (DELEUZE, 2006, p. 28-29).

3.0 A REALIDADE PARA ALÉM DOS MISTÉRIOS

Apesar de existir uma vasta bibliografia contemplando as convergências entre Spinoza e os estoicos (Cf. DEBRABANDER, 2008 e MILLER, 2015), também existem os que defendem que Spinoza se assemelha muito mais ao epicurismo. Larrauri, por exemplo, defende que entre o epicurismo e o estoicismo, o modelo de sabedoria de Spinoza converge muito mais com a proposta de Epicuro por privilegiar o prazer e a alegria de viver. “Nenhuma renúncia, todo prazer da vida” (LARRAURI, 2006, p.

222). No entanto, é importante destacar que desenvolver a rara capacidade de moderação das paixões é uma condição necessária ao próprio prazer. Em Epicuro, esta capacidade é alcançada mediante o princípio de *ataraxía*, que através da moderação dos desejos e do conhecimento adequado da Natureza, procura garantir a ausência de perturbações e a tranquilidade da alma; em Spinoza, esta capacidade é alcançada quando atingimos o terceiro gênero de conhecimento, estado suprema beatitude e de amor para com Deus, cuja palavra liberdade é apenas um sinônimo. Ambos, *sophos* e *sapiens*, gozam de uma verdadeira satisfação e ânimo graças ao conhecimento adquirido.

Nenhuma tristeza é boa, nos diz Spinoza. Neste ponto sua filosofia se converte com canto à alegria, ao prazer de viver, na busca do riso e do rechaço ao pranto: seu epicurismo é flagrante. Os maus encontros devem ser evitados. O vetor da alegria é o vetor da vida e da afirmação da vida em nossos próprios corpos. (LARRAURI, 2006, p. 230).

Foi possível perceber, ao longo do texto, que as semelhanças entre Epicuro e Spinoza não se restringem apenas às temáticas centrais de suas filosofias. É possível aproximá-los na ontologia, na ética, na teoria do conhecimento, na filosofia da natureza e em conceitos específicos como “imagem”, “afecção”, “corpos simples e compostos”. E mesmo que permaneçam com significados distintos, encontramos em suas filosofias *o objetivo comum de desfazer mistérios*. O *sophos* e o *sapiens* possuem a característica de contemplar uma realidade para além dos mistérios, destituída de ilusões. Foi algo que, em Spinoza, Deleuze chamou de uma *filosofia da vida*:

Há, efetivamente, em Espinosa, uma filosofia da “vida”: ela consiste precisamente em denunciar tudo o que nos separa da vida, todos esses valores transcendentais que se orientam contra a vida, vinculados às condições e às ilusões da nossa consciência. A vida está envenenada pelas categorias do Bem e do Mal, da falta e do mérito, do pecado e da remissão. (DELEUZE, 2006, p. 28-29).

Epicuro e Spinoza defenderam éticas da liberdade construídas para além da tutela teológica: o primeiro nos ensinou o cultivo da amizade, o segundo nos ensinou o cultivo dos bons encontros. Em uma contínua inversão dos valores, a condição natural do homem permaneceu como parâmetro fundamental ao verdadeiro conhecimento. Por caminhos diferentes e com resultados diferentes, Epicuro e Spinoza procuraram desfazer mistérios. Em ambos, é o mistério que impede o pensamento e corrompe a própria vida, engendrando espectros e fantasmas com efeitos duramente reais: os valores universais e transcendentais atingem a vida em forma de dominação, negação e repressão, propagando princípios reguladores e sufocando as potências ativas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Petrópolis: Vozes, 2009.

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia: Inferno**. Trad. e notas de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Ed. 34, 1998.

CARTLEDGE, Paul. **Demócrito e a política atomista**. Trad. Angelika Elisabeth Köhnke. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

CHAUÍ, Marilena. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.

COLERUS, Johannes. *A vida de Barukh de Spinoza*. In: GINSBURG, Jacob; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (org.). **Spinoza. Obra Completa II: correspondência completa e vida**. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

DEBRABANDER, Firmin. **Spinoza and the Stoics: Power, Politics and the Passions**. London: Continuum International Publishing Group, 2008.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Lucrecio e o simulacro*. In: _____. **Lógica do Sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fontes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

EPICURO. **Antologia de textos**. Trad. Agostinho da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril, 1988. (Coleção Os Pensadores).

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado teológico-político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

FARRINGTON, Benjamin. **A doutrina de Epicuro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: Ed. UnB, 1988.

LARRAURI, Maite. *Spinoza e as mulheres*. Trad. de Emanuel Ângelo da Rocha Fragozo. **Kalagatos** – *Revista de filosofia do mestrado acadêmico em filosofia da UECE*. Número temático: *A filosofia e as mulheres*. Fortaleza, v. 3, n. 6, verão 2006, p. 209-244.

MILLER, Jon. **Spinoza and the Stoics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

SCRUTON, Roger. **Espinosa**. Trad. Angélica Elisabeth Könke. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

PLATÃO. **A República**. Trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

SPINELLI, Miguel. **Os caminhos de Epicuro**. São Paulo: Loyola, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. **Complete works**. Translated by Samuel Shirley and others; edited, with introduction and notes, by Michael L. Morgan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Trad. e notas Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.



O MAIS SUBLIME DOS VENENOS: SPINOZA, INTERLOCUTOR DE NIETZSCHE

GUSTAVO BEZERRA DO N. COSTA*

INTRODUÇÃO

A já notória carta de Nietzsche a Franz Overbeck, de julho de 1881, não deixa dúvidas quanto à boa surpresa que lhe causou a recepção do pensamento de Spinoza por meio da obra de Kuno Fischer: *Geschichte der neueren Philosophie* [Historia da filosofia moderna]. Apesar das diferenças – que atribui à diversidade de épocas, mas que incidem diretamente nos métodos diametralmente distintos de ambos: do geométrico ao genealógico – Nietzsche então o via como um *precursor*, não apenas pela tendência geral de seu pensamento, que tem no conhecimento o “afeto mais potente”, mas também em cinco pontos que considera capitais de sua doutrina: negação do livre-arbítrio, dos fins, da ordem moral do mundo, do não-egoísmo e, por fim, do mal. De modo que sua solidão poderia agora ser mais bem entendida como uma “dualidão”¹.

* Doutor em Filosofia (UERJ) e professor adjunto da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (UECE).

1 Publicada nos *Cadernos espinosanos* XVI, jan-jun 2007, com tradução de Homero Santiago, a carta apresenta o seguinte conteúdo: “Estou inteiramente espantado, inteiramente encantado! Tenho um *precursor* e que precursor! Eu não conhecia quase nada

A despeito dessa grata recepção inicial, duas inferências a partir daí poderiam ser, a meu ver, precipitadas, quando não, proibitivas. A primeira delas, de que a leitura de Nietzsche sobre Spinoza seria superficial e restrita à obra de Fischer, bem poderia ser enfrentada com o argumento *ad hoc* de sua formação filológica – que, a rigor, impediria uma apropriação tão superficial. Mas é certo que um aprofundamento investigativo da biografia de Nietzsche também poderia desmontar este argumento e por fim à suspeita – a despeito de que também venha a depor pela pouca influência que, afinal, Spinoza teve em seu pensamento.

A segunda inferência parte precisamente da premissa oposta, de que Nietzsche teria no pensamento spinozano uma influência significativa, quando não, decisiva. Aqui seria necessário, mesmo discordando do próprio Nietzsche na referida carta, levar em conta que fora redigida em 1881, ainda durante a gestação de seu pensamento de maturidade. E é bem sabido que essa têmpera inclina-se fortemente à crítica em seus

de Espinosa; que eu agora ansiasse por ele foi uma “ação do instinto”. Não só, que sua tendência geral seja idêntica à minha – fazer do conhecimento o *afeto mais potente* – em cinco pontos capitais de sua doutrina eu me reencontro, este pensador, o mais fora da norma e o mais solitário, me é o mais próximo justamente nestas coisas: ele nega o livre-arbítrio –; os fins –; a ordem moral do mundo –; o não-egoísmo –; o mal –; se certamente também as diferenças são enormes, isso se deve mais à diversidade de época, de cultura, de ciência. *In summa*: minha solidão, que, como sobre montes muito altos, com frequência provocou-me falta de ar e fez-me o sangue refluir, é ao menos agora uma dualidão. – Maravilhoso! Aliás, meu estado de saúde de forma alguma corresponde às minhas esperanças. Tempo excepcional também aqui! Eterna variação das condições atmosféricas! – isso me leva ainda a deixar a Europa! Preciso ter céu *limpo* durante meses, senão eu não consigo avançar. Já seis acessos graves, com duração de dois a três dias!! – Afetuosamente. Seu amigo” (p.137).

escritos posteriores, passando da imagem de “gênio” (A/A §497) e “mais puro dos sábios” (MA/HH §475) à pecha de “doente” (FW/GC §372), “inconsequente” e “envenenador” (GB/BM §§13 e 25).

Restrições feitas a estas duas inferências, a meu ver e a tomar pelo aforismo 408 de *Opiniões e sentenças diversas*, poder-se-ia muito bem dizer de Spinoza como um *interlocutor*, inserido por Nietzsche entre os “quatro pares de mortos” com os quais dali por diante discutiria:

Descida ao Hades – [...] Quatro foram os pares [de mortos] que não se furtaram a mim, o sacrificante: Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platão e Rousseau, Pascal e Schopenhauer. Com esses devo discutir quando tiver longamente caminhado a sós, a partir deles quero ter razão ou não, a eles desejarei escutar, quando derem ou negarem razão uns aos outros... (MS/OS §408, 157).

Confirmaria essa hipótese, talvez, o fato de que a aproximação entre Spinoza e Goethe é retomada em alguns fragmentos póstumos de 1887 (KSA-XII: 9[178], 1887) e em *Crepúsculo dos ídolos* (1888), um de seus últimos escritos.

Bem, mas como se dá essa interlocução? Em linhas gerais, ela abrange dois focos que correspondem ao objeto de minha exposição:

- 1) o problema da *significação do conhecimento*, que culmina com a contraposição de entre o *intelligere* spinozano e a *gaia ciência* de Nietzsche;
- 2) o problema da *significação da vida*, que desemboca na contraposição – a meu ver – entre o *conatus* de Spinoza e a *vontade de poder* nietzscheana.

O CONHECIMENTO ENTRE *INTELLIGERE* E *GAIA*

Com relação ao primeiro foco de interlocução, que remonta a *Aurora*, pode-se dizer que o que Spinoza inspira em Nietzsche – assim como Platão, Aristóteles e Descartes – é a sua capacidade de *fruição* por meio do conhecimento, ou seja, o deleite advindo da compreensão do conjunto da realidade, pondo o conhecer, enquanto atividade do *entendimento*, como felicidade suprema – a despeito do perigo iminente de, arriscando a própria honestidade, tornar-se um “panegirista das coisas” (M/A§550). Na obra seguinte, *A gaia ciência*, esse perigo toma a forma dos três erros mediante os quais, segundo Nietzsche, a ciência e, com ela, o conhecimento, fora promovida nos últimos séculos: a) de que por meio dela se chegaria a uma compreensão da sabedoria divina – como é o caso de Newton; b) de uma relação intrínseca entre moral, saber e felicidade – pelo que remete a Voltaire; c) de que seria fruto de um amor desinteressado, “bastante a si mesmo”, “verdadeiramente inocente” – como no “divino” Spinoza (FW/GC§37, 82).

Esse tom crítico que Nietzsche desenvolve com relação ao problema do conhecimento atinge seu ápice no aforismo 333 de *A gaia ciência*, que se põe como rebatimento aos preceitos contidos no parágrafo 4 do capítulo I do *Tratado político* de Spinoza, se o compreendemos como uma resposta à pergunta pelo significado do conhecimento:

O que significa conhecer – Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere! [Não rir, não lamentar nem detestar, mas compreender!] disse Spinoza, da maneira simples e sublime que é sua. No entanto, que é *inteligente*, em última instância, senão a forma na qual justamente aquelas três coisas tornam-se de

uma vez sensíveis para nós? Um resultado dos diferentes e contraditórios impulsos de querer zombar, lamentar, maldizer? Antes que seja possível um conhecer, cada um desses impulsos tem de apresentar sua visão unilateral da coisa ou evento; depois vem o combate entre essas unilateralidades, dele surgindo aqui e ali um meio-termo, uma tranquilização, uma justificação para os três lados, uma espécie de justiça e de contrato: pois é devido à justiça e ao contrato que esses três impulsos podem se afirmar na existência e conservar mutuamente a sua razão. A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo, e por isso achamos que *inteligente* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si*. Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensante em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós; mas eu penso que tais impulsos que lutam entre si sabem muito bem fazer-se sentidos e fazer mal *uns aos outros*; - a violenta e súbita exaustão que atinge todos os pensadores talvez tenha aí a sua origem (é a exaustão do campo de batalha). Sim, pode haver no nosso interior em luta muito heroísmo oculto, mas certamente nada de divino, nada repousando eternamente em si, como queria Spinoza. O pensamento *consciente*, em particular o do filósofo, é a espécie menos vigorosa de pensamento e, por isso, também aquela relativamente mais suave e tranquila: daí que justamente o filósofo pode se enganar mais facilmente sobre a natureza do conhecer (FW/GC §333, 220-1).

Intelligere, isto é: compreender, conhecer ou entender – uma distinção não vem aqui ao caso – mostra-se a Nietzsche, não como algo que se contraponha, ou ainda, como a “conciliação” daqueles três impulsos – algo “divino,

repousado eternamente em si”, como queria Spinoza. Ao contrário, a consciência, e com ela o conhecimento, seriam precisamente o *epifenômeno* de uma determinada relação – quase sempre agônica e efêmera – entre impulsos (FW/GC §333, 220-1). E nesse sentido: nem seria “verdadeiramente inocente”, nem se bastaria a si mesmo, nem tampouco seria fruto de um amor desinteressado – em suma, estaria longe de ser *o afeto mais potente*. Nada mais distante do pensamento nietzscheano que a máxima: “*Nihil volitum quin cognitum*”² [nada se quer que não se conheça primeiro] – a despeito da amplitude que a noção de conhecimento tenha no pensamento spinozano. Da mesma forma – e numa alusão provável ao filósofo holandês – nada é menos grego “que um eremita tecendo teias de aranha conceituais” (GD/CI-IX §23); mesmo para Platão, diz Nietzsche, “não haveria absolutamente filosofia [...] se não houvesse tão belos jovens em Atenas” (*ibidem*).

Ora, é em contraposição a essa fruição desinteressada do conhecimento que Nietzsche nos propõe sua *gaia ciência*, uma ciência alegre, zombeteira e também *perspectivista*: que nos ensine a escalar “o mais elevado e perigoso pico do pensamento atual” e de lá olhar para baixo (FW/GC pr§4, 14-5); mas também a descer ao máximo de profundidade, para daí revelar a necessidade da aparência, da ilusão e do falso para a vida. Com essa *grande dor* (FW/GC §12, 63-4) que a “percepção da inverdade e mendacidade geral” provoca, a *gaia ciência* proporciona também o *grande prazer* em revelar a “comédia da existência” (FW/GC§1, 51-4): a vontade fundamental do espírito, de incessantemente

2 Spinoza, B. de. *Ética*, livro I, prop. XXXII, nota 130, p.110-1.

buscar a aparência e a superfície (GB/BM §229, 122), encarando “os problemas profundos como um banho frio – entrando rapidamente e saindo rapidamente” (FW/GC §381, 284-5). E se engana quem pensa que com essa afeição à perspectiva não se possa chegar à profundidade, *descer* o suficiente: uma superstição “dos que temem a água, dos inimigos da água fria” (*ibidem*).

É por isso que a *gaia ciência* também requer *outra* arte, também alegre e “zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*”; que nos torne “suportáveis e, se possível, agradáveis para os outros”, ocultando e reinterpretando tudo o que é feio e doloroso – fazendo com que “transpareça o *significativo*” (FW/GC §107, 132-3). Essa, aliás, deveria ser *nossa derradeira gratidão com a arte*.

ENTRE A PERSEVERANÇA E A EXPANSÃO

No que diz respeito à *vida*, segundo foco da interlocução de Nietzsche em relação a Spinoza, é bem certo que uma boa leva de comentadores tende a aproximar a noção de *conatus* – a tendência a perseverar na existência – da *vontade de poder* [*Wille zur Macht*] nietzscheana – isto é, do *pathos*³ de uma perspectiva ascendente de forças e plenificação de instintos. Quanto a isto, o aforismo 349 de *A gaia ciência* parece não deixar dúvidas de que haveria uma oposição fundamental entre ambas as noções: enquanto o *conatus* de Spinoza concerne ao “esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar

3 Sobre a noção de vontade de poder como *pathos*, cf.: KSA-XIII:14[79] 1888: “A vontade de poder não é um ser, não é um dever, mas sim um *pathos* – esse é o fato mais elementar do qual, primeiramente, resulta um dever, um atuar”.

no seu ser”⁴ – termo que Nietzsche associa a *conservar* [*erhalten*]⁵ – a existência, para ele, seria compreendida como expansão ou, de modo mais preciso, como de crescimento e expansão *de poder* [*um Wachsthum und Ausbreitung, um Macht*] (FW/GC §349, 244).

Autoconservação [*Selbsterhaltung*], para Nietzsche, seria antes sintoma de um estado de indigência, uma “limitação do *verdadeiro* instinto fundamental da vida” (FW/GC §349, 244, grifo meu), que tenderia, como disse, à expansão. É essa compreensão que Nietzsche toma como crítica ao darwinismo e às “modernas ciências naturais” calcadas na “doutrina incompreensivelmente unilateral da luta pela existência” e no chamado “instinto de autoconservação” [*Selbsterhaltung Trieb*] (FW/GC §349, 244). Nietzsche as tem como uma espécie de reedição do dogma de Spinoza – e que revelaria, talvez, muito do meio indigente no qual aquela doutrina teria surgido. Ora, diz ele, “na natureza *não predomina* a indigência, mas a abundância, o desperdício, chegando mesmo ao absurdo” (*ibidem*). Para Nietzsche:

A luta pela existência é apenas uma exceção, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância [*Uebergewichte*], de crescimento [*Wachsthum*] e expansão [*Ausbreitung*], de poder, conforme a *vontade de poder* [*Willen zur Macht*], que é justamente vontade de vida. (*ibidem*).

4 Spinoza, B. de. *Ética*, livro III, prop. VII, p.183. Cf. também: *Idem*, prop. VI e demonstração, p.182.

5 A tradução de Paulo C. de Souza desta obra para o português, aqui utilizada, indica como tradução para *erhalten* a palavra “preservar”; termo que, como veremos a seguir, apresenta algumas sutis, mas importantes distinções em relação a “conservar”.

Em *Além do bem e do mal*, novamente o “impulso de autoconservação” [*Selbsterhaltung Trieb*] é tomado como crítica aos fisiólogos modernos, que o têm como o “impulso cardinal de um ser orgânico”, quando seria apenas uma “consequência” frequente e indireta do fato de que “uma criatura quer dar vazão à sua força” e de que “vida é vontade de poder” (GB/BM §13, 20). Inerente à vontade de poder, portanto, é precisamente a expansão [*Ausdehnung*], o *dar vazão* à sua força: “a ‘conservação’ é somente uma das consequências disso. – Precaução com os princípios teleológicos *superfluos*! E a isso pertence todo conceito de “pulsão de conservação” [*Erhaltungstriebe*]” (KSA-XII: 2[63] 1885-6)⁶. Como indica também um fragmento de 1888: “cada corpo específico anseia por tornar-se senhor de todo o espaço, por estender sua força (– sua vontade de poder:) e repelir tudo que obsta à sua expansão” (KSA-XIII: 14[186] 1888). E ainda:

Indica-se uma quantidade de poder pelo efeito que ela exerce e ao qual ela resiste. Falta a adiaforia: que seria em si pensável. Ela é essencialmente uma vontade de domínio e de defender-se contra um domínio. Não há autoconservação [*Selbsterhaltung*]: cada átomo atua sobre o ser em sua totalidade — ele é abstraído se se abstrai essa irradiação de vontade-poder. Chamo isso de uma quantidade de “vontade de poder” (KSA-XIII: 14[79] 1888).

6 Para a maior parte dos fragmentos póstumos aqui citados utilizou-se a tradução de Marcos Sinésio P. Fernandes e Francisco José D. de Moraes contida na coletânea atribuída a Nietzsche intitulada: *Vontade de poder* (Rio de Janeiro: Contraponto, 2008). Os fragmentos citados nesse parágrafo correspondem na tradução às seções: §§650, 636 e 634, respectivamente. As traduções de minha autoria estão indicadas como: “tradução livre”.

Chegando a esse ponto, poder-se-ia certamente arguir que a leitura de Nietzsche aproxima-se em demasia do *conatus* hobbesiano, concebido como autoconservação, e que para Spinoza, ao contrário, o desejo seria a própria essência do vivente, isto é: “não se deseja o que diminui a potência”⁷. Aqui é preciso trazer à cena uma distinção que não parece ter sido considerada na tradução do verbo *erhalten* para o português, entre *conservar* e *preservar*. Se por um lado, a *preservação* implica a permanência de algo em suas posições originais – como, por exemplo, uma área de proteção ambiental que não permite qualquer tipo de intervenção humana em sua configuração –, a *conservação*, por sua vez, sugere a manutenção, inclusive por meio de intervenção, de algo em suas posições originais – como, por exemplo, um edifício tombado pelo patrimônio histórico, que deve ser mantido em suas feições originais, ainda que à custa de um restauro. Se um dos dois termos, portanto, fazem jus ao que Spinoza toma por *perseverari*, este seria *conservar*, e não, *preservar*. Ainda assim, nenhum deste termos, ao que parece, aproxima-se do sentido pretendido por Nietzsche com *Ausbreitung*, ou seja, *expansão*. Fazendo a mesma analogia arquetípica, expandir implicaria, não a manutenção de determinadas posições originais, mas a sua propagação, crescimento, ou ainda, *ampliação*. A *conservação*, seguindo as palavras de Nietzsche, seria como que um efeito secundário, uma exceção. Se para Spinoza não se deseja o que diminui a potência, isto não significaria dizer que se deseja o que *aumenta* a potência, ou seja, não implicaria necessariamente uma expansão, mas, talvez, apenas uma *conservação*.

7 Spinoza, B. de. *Ética*, livro IV, prop. XVIII, demonstração, p. 238.

De todo modo, ainda que esta argumentação não venha a satisfazer os spinozanos, gostaria de apresentar, a guisa de conclusão, elementos que apontem, não para a convergência, mas para o polo divergente desta interlocução.

MEIO CHEIO, MEIO VAZIO

A consideração que aqui faço a partir do pensamento nietzscheano, é a de que aquilo que se põe como uma divergência entre a *perseverança* e a *expansão* concerniria, não tanto a um confronto de avaliações acerca do real, quanto a uma distinção de perspectivas que implicaria aquele mesmo que o avalia. Em termos mais diretos, a abundância da natureza não se apresentaria, para Nietzsche, sem o correlato estado de expansão vital daquele que a enxerga como tal; ou seja: a natureza só se mostra abundante àqueles seres capazes de dispêndio. Esse, aliás, é o mote para o aforismo de *A gaia ciência* citado acima (349), bem como para o que o precede (348), ambos voltados a uma genealogia, ou melhor, a hipótese sobre a procedência [*Herkunft*] dos eruditos.

Em linhas gerais, estes aforismos nos dizem o seguinte: não se pode esperar a perspectiva da abundância daquele (ou daquilo) que está radicado na fome – referência específica aos cientistas ingleses. É dedutível, daí, como afirma em *Genealogia da moral*, a irritação dos filósofos – aí se incluindo Spinoza – para com a sensualidade e sua afeição pelos ideais ascéticos (GM-III §7, 96-7). Como em qualquer animal, esse “antissensualismo” (GD/CI-IX §23, 77) seria apenas reflexo da busca do animal filósofo pelo *optimum* das condições favoráveis à sua existência e expansão, onde

possa atingir o seu máximo sentimento de poder. Uma questão de perspectiva, portanto, que Nietzsche anteviu e certamente teria levado adiante, caso não se tivesse enredado em expor o “*verdadeiro* instinto fundamental da vida” – mas que, por outro lado, é fundamental para a compreensão do cerne de sua distância em relação a Spinoza: o *verdadeiro* instinto fundamental nos é inacessível. Qualquer que seja ele, só nos chega por meio de uma *perspectiva* que vê fome em lugar da abundância (ou vice-versa), tal qual um copo que pode estar meio cheio como meio vazio. É no cruzamento, portanto, entre os dois focos de interlocução de Nietzsche em relação a Spinoza – conhecimento e vida – que se deixa entrever a distância, a meu ver, irreconciliável, entre ambos.

Esse ponto alude à diferença metodológica para a qual apontamos no início do texto, que vai do geométrico-dedutivo ao genealógico-perspectivista e que, de todo, tornaria proibitiva uma aproximação mais efetiva entre Spinoza e Nietzsche. De modo direto e, talvez, pouco elegante, pode-se certamente dizer ambos são pensadores da potência. Porém, se para o primeiro é a Verdade que torna potente, para o segundo, ao contrário, é a potência que constitui verdades.

É preciso, no entanto, que se dê a Spinoza o crédito (GM-II §15, 71) de ter remetido Bem e Mal para o âmbito das invenções humanas, levando a *morsus conscientiae* [mordida da consciência, *Gewissensbisse*] para o ponto de um fatalismo sem revolta que atinge, como nos russos, os malfeitores alcançados pelo castigo. Um retorno ao estado de inocência do mundo, portanto, anterior à invenção da má-consciência, que para ele, consoma-se em “uma tristeza acompanhada da ideia de

uma coisa passada, cujo desfecho traiu a expectativa”⁸. Mas apesar disto, e talvez por isto mesmo, o “*non ridere*” spinozano coloca-se para Nietzsche no âmbito daquelas éticas da conduta pessoal que findam por reduzir e destruir os afetos, seja pela mediania aristotélica, seja espiritualização ou afrouxamento, seja ainda, como em Spinoza, pela análise e vivisseção (GB/BM §198). Daí ele, tal qual Giordano Bruno, mostrar-se a Nietzsche como um “refinado e vingativo envenenador”. Não um mártir, mas um histrião do sacrifício pela verdade – um “cavaleiro da triste figura”, portanto (GB/BM §25).

Se, portanto, a interlocução inicia com os cinco pontos que atraíam Nietzsche a Spinoza, esta termina com pelos quatro pontos de divergência: a vontade de divinização da natureza (KSA-XII: 9[178] 1887), a necessidade de lógica na constituição do mundo (*ibidem*), a nostalgia de Deus (KSA-XI:36[15] 1885) e o desprezo pela mudança (KSA-XII:9[26] e 9[160] 1887). Caberia, então, encerrar esse texto com o verso final de uma poesia que Nietzsche dedica a Spinoza: “— Eremita, reconheci-te?”⁹.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (KSA). Orgs. G. Colli e M. Montinari. Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter/DTV, 1999. 15 v.

_____. *Aurora* (M/A). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

8 Spinoza, B. de. *Ética*, livro III, prop. XVIII, escólios I e II, p. 189.

9 NIETZSCHE, F. W. KSA-XI: 28[49], out. 1884, p. 319 (tradução livre).

_____. *Carta A Franz Overbeck na Basileia (cartão-postal)* [Sils-Maria, 30 de julho de 1881]. Trad. Homero Santiago. In: *Cadernos Espinosanos XVI*, jan-jun 2007, pp.131-8 (137).

_____. *Crepúsculo dos ídolos (GD/CI)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *A gaia ciência (FW/GC)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Humano demasiado humano (MA/HH)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Humano demasiado humano II - Miscelânea de opiniões e sentenças / O Andarilho e sua sombra (MA-WS/HH-OS)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Genealogia da moral (GM)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. Joaquim de Carvalho; Joaquim F. Gomes; Antônio Simões. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Tratado Político*. Trad. Manuel de Castro. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).



ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA ARGENTUM NOSTRUM
EM ANGSANA NEW, CAMBRIA, CALUMET, CHARTER
BT, SWIS721 E DAVYS OTHER DINGBATS, EM
PLATAFORMA PDF PARA A EdUECE E O CMAF EM
JULHO DE 2016.



978-85-7826-409-3



9 788578 264093

A coleção *Argentum Nostrum*, publicada pela Editora da UECE sob a iniciativa do Mestrado Acadêmico em Filosofia desta Universidade, tem por objetivo a publicação de trabalhos - ensaios, teses, coletâneas, traduções - na área de Filosofia.